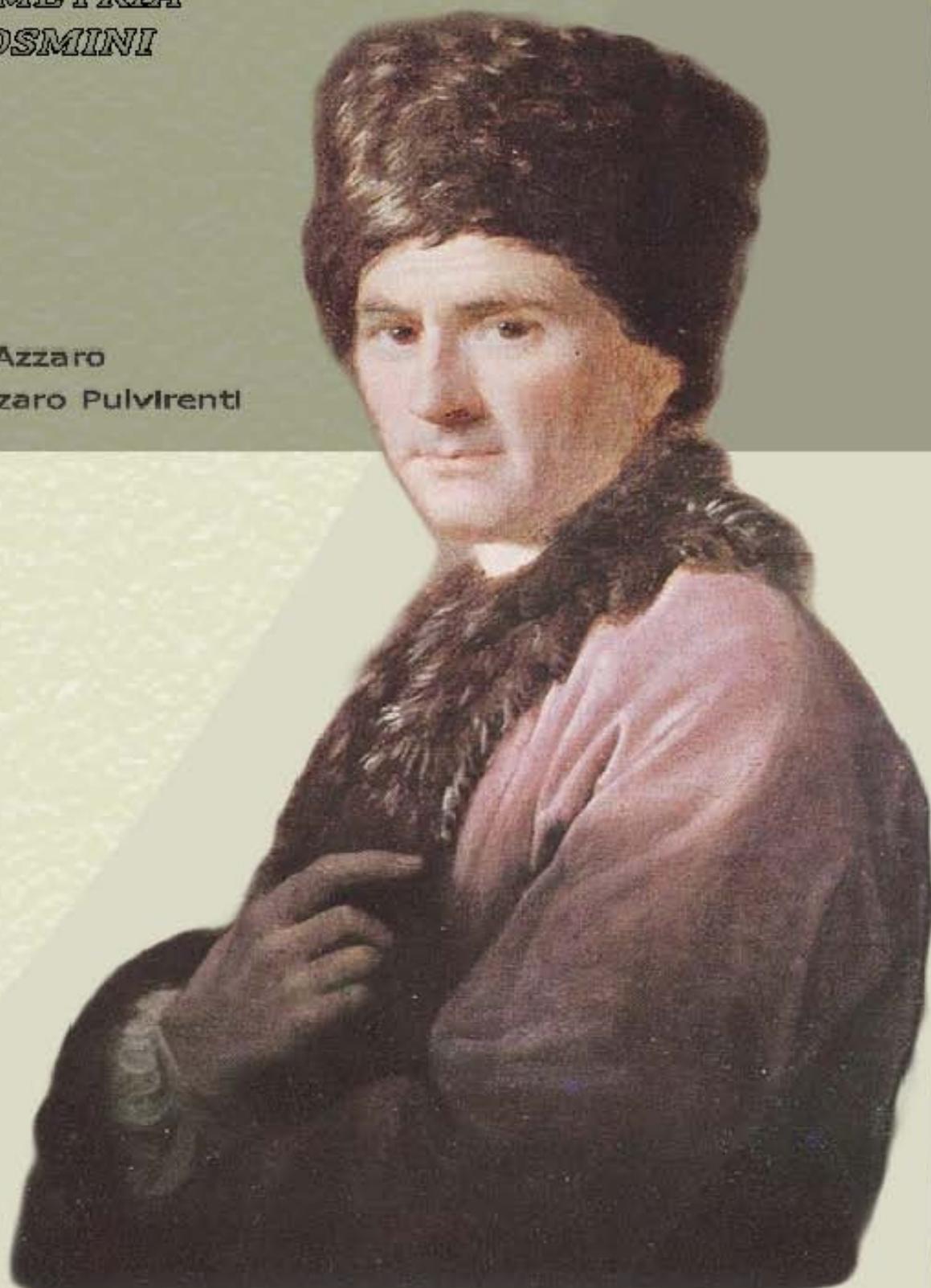


DEL NOCE LEGGE ROUSSEAU



*LA SIMMETRIA
CON ROSMINI*

a cura di
Salvatore Azzaro
Rosalla Azzaro Pulvirenti



CNR - IRGrES

Istituto di ricerca sulla crescita economica sostenibile

DEL NOCE LEGGE ROUSSEAU

LA SIMMETRIA CON ROSMINI

Direttore Secondo Rolfo

Direzione CNR-IRCRES
Istituto di Ricerca sulla crescita economica sostenibile
Via Real Collegio 30, 10024 Moncalieri (Torino), Italy
Tel. +39 011 6824911 / Fax +39 011 6824966
segreteria@ircres.cnr.it
www.ircres.cnr.it

Sede di Roma Via dei Taurini 19, 00185 Roma, Italy
Tel. +39 06 49937809 / Fax +39 06 49937808

Sede di Milano Via Bassini 15, 20121 Milano, Italy
Tel. +39 02 23699501 / Fax +39 02 23699530

Sede di Genova Università di Genova Via Balbi, 6 – 16126 Genova
Tel. +39 010 2465459 / Fax +39 010 2099826

Redazione Secondo Rolfo (direttore responsabile)
Francesca Corriere
Antonella Emina
Diego Margon
Anna Perin
Isabella Maria Zoppi

✉ redazione@ircres.cnr.it

🌐 www.ircres.cnr.it/index.php/it/produzione-scientifica/pubblicazioni

Copertina: Angelo Iannacci



CNR-IRCRES, marzo 2019

ISBN: 978-88-981-9316-5

DEL NOCE LEGGE ROUSSEAU

LA SIMMETRIA CON ROSMINI

a cura di

Salvatore Azzaro
Rosalia Azzaro Pulvirenti

CNR-IRCrES
Via Real Collegio, 30
10024 Moncalieri TO (I)

INDICE

Prefazione	
Secondo Rolfo	7-8
Introduzione	
Salvatore Azzaro e Rosalia Azzaro Pulvirenti	9-64
Prima parte	
Premessa	
Francesco Mercadante	67-68
La funzione mediatrice delle Istituzioni	
Rocco Buttiglione	69-74
Prove di dialogo: Ugo Spirito e Augusto Del Noce	
Gaetano Calabrò	75-86
La democrazia e il rapporto Rousseau-Rosmini	
Paolo Armellini	87-94
Contrattualismo, platonismo, protestantesimo	
Gabriella Cotta	95-101
Simmetrie tra Rousseau e Gentile nel modello filosofico di Del Noce	
Lorenzo Ramella	103-120
Del Noce e l'elemento platonico di Rousseau	
Giuseppe Riconda	121-126
Rousseau: il male nel corpo sociale	
Stefano Mingarelli	127-129
Considerazioni conclusive	
Enzo Randone	131-132

Seconda parte

Il Rousseau di Augusto del Noce Roberto Gatti	135-158
<i>Status naturae purae</i> e secolarizzazione: Cartesio e Rousseau Tommaso Valentini	159-192
L'ambivalenza filosofica di Rousseau Michele Pasquarosa	193-269
Il pensiero politico di Antonio Rosmini Serbati una bibliografia Sara Capelli	271-279
Bibliografia del volume	281-297
Indice dei nomi	299-301

Prefazione

Secondo Rolfo

Nella giornata del 25 ottobre 2016 si è svolta a Roma presso la Biblioteca Centrale del CNR la presentazione del volume di Augusto Del Noce, *Rousseau: il male, la religione, la politica: con le ultime lezioni su Rosmini*¹, curato da Salvatore Azzaro. In quell'occasione come direttore dell'IRCrES ho avuto il gradito compito di aprire i lavori e di dare il benvenuto, mio personale ed istituzionale, ai relatori e al pubblico. Oggi con vivo piacere constato l'ulteriore evoluzione del lavoro con la raccolta degli interventi di quel giorno e di altri che si sono successivamente aggiunti.

L'uscita di questo libro rappresenta la concretizzazione di un profilo di studi che è stato condotto all'interno dell'Istituto in particolare dalla dott.ssa Azzaro. Qualcuno si potrebbe chiedere come mai in un Istituto di ricerca economica com'è il nostro ci si occupi di un filosofo come Del Noce. Io credo che la risposta vada ricercata nell'approccio avuto nel processo di creazione di questo istituto nel 2014, quando ne è stata delineata la missione, chiaramente riconducibile, come è evidenziato anche dal nome dato all'Istituto, allo studio della crescita economica dal punto di vista della sostenibilità. Questa è stata declinata tuttavia in un senso più ampio di quello tradizionale che nel linguaggio comune fa riferimento alla sola sostenibilità ambientale o al più economica perché si è ritenuto fondamentale fare riferimento anche ad una sostenibilità sociale, politica, culturale che metta al centro l'uomo. Ecco quindi che l'interesse per lo studio delle relazioni tra l'economia, la filosofia morale, la politica, la società diventa un elemento imprescindibile per l'attività del nostro istituto.

Questo volume come il precedente è stato curato dal prof. Azzaro da alcuni anni ricercatore associato all'IRCrES oltre che docente all'Università di Cassino con la quale era stato organizzato nel 2009 il convegno in occasione dei vent'anni dalla morte di Augusto Del Noce. Il suo impegno testimonia le strette relazioni che il nostro Istituto ha avuto e continua ad avere col mondo universitario: si tratta talvolta di

¹ La Scuola, Brescia 2016.

Del Noce legge Rousseau

relazioni che durano da decenni, che si sono mantenute anche attraverso l'avvicendamento di docenti e ricercatori e si sono evolute in termini di discipline e di interessi scientifici. Questo è in linea con la storia del nostro Istituto ed è perfettamente in sintonia con la politica della ricerca portata avanti dal CNR, a favore di una relazione sempre più stretta tra il CNR e il mondo universitario.

Questo volume rappresenta anche la testimonianza della continuità di lavoro scientifico della co-curatrice dell'opera, la dott.ssa Rosalia Azzaro, che pur avendo lasciato il servizio ha continuato a collaborare col nostro Istituto con lo stesso impegno e la stessa professionalità dimostrati in quarant'anni di attività al CNR.

Mi sia consentito infine, come torinese e come ex "d'Azegolino", di ricordare che Augusto Del Noce è vissuto a Torino e ha studiato al liceo "d'Azeglio" nelle cui aule si sono formati alcuni dei maggiori esponenti della cultura cattolica del '900, come Rocco Buttiglione, il beato Pier Giorgio Frassati, ma anche esponenti della cultura laica, liberale e socialista, come Luigi Firpo e Massimo Mila, senza contare scrittori come Primo Levi, Cesare Pavese, Fernanda Pivano. In un periodo in cui gli studi umanistici sono spesso oggetto di critiche credo sia importante ricordare il valore formativo di questo indirizzo scolastico ed il patrimonio di cultura custodito e tramandato dai licei classici.

Introduzione

Salvatore Azzaro
Rosalia Azzaro Pulvirenti

Alla fine della carriera universitaria Augusto Del Noce volle dedicare un intero corso (1978-79) a Jean-Jacques Rousseau e le ultime lezioni (1981-82) alla filosofia politica di Antonio Rosmini.

La sua lotta contro ogni visione organizzata della storia della filosofia, aliena da ogni imprevedibile iniziativa personale, si traduceva in un rapporto diretto con i classici della filosofia politica, a nome di ciascuno dei quali egli rivendicava il diritto di poter continuare a stimolare il pensiero, incontrando la contemporaneità.

La Dispensa di quel corso, da lui rivista ed approvata, è stata pubblicata nel 2016 col titolo *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*¹: un volume frutto della collaborazione tra l'IRCrES (Istituto di Ricerca sulla Crescita Economica Sostenibile) del CNR (Consiglio Nazionale delle Ricerche) e il Dipartimento di Scienze umane, sociali e della salute, insegnamento di *Filosofia Politica*, dell'Università di Cassino e del Lazio meridionale.

Al Consiglio Nazionale delle Ricerche di Roma il 25 ottobre 2016 è avvenuta la presentazione di questo libro, valutato come un ultimo testo delnoceiano e come tale fatto oggetto di un notevole approfondimento da parte di suoi allievi e studiosi.

Non è facile circoscrivere e mettere in collegamento ambiti diversi (ontologico, morale, politico), Del Noce stesso ne era consapevole e ciò ha rappresentato la sfida dei suoi ultimi anni riguardo a quelli che erano i "seguenti temi correlativi ai miei corsi: i problemi dell'interpretazione filosofica della storia contemporanea, della crisi dello Stato di diritto nell'epoca presente, delle interpretazioni del fascismo, della posizione filosofico-politica di Gramsci, nonché, in relazione a un mio corso successivo, del *Contratto sociale* di Rousseau, in relazione a dottrine

¹ Augusto Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, La Scuola, Brescia 2016.

precedenti (Hobbes, Locke) e successive (Kant)”².

Quando egli parla di “Classici della filosofia politica” (il titolo generale del suo corso) intende focalizzare l’attenzione su un Autore e su testi specifici, che ne rappresentano un frutto maturo e la visione del mondo.

È quello che si è cercato di fare in relazione ad Augusto Del Noce, in occasione del dibattito che si offre qui ad un pubblico più vasto, rispettando l’ordine in cui sono stati pronunciati gli interventi dei relatori, per far rivivere la vivacità dell’incontro e renderne comprensibile la dinamica. Nella Seconda parte sono presentati invece alcuni testi fatti pervenire successivamente, in maniera più articolata, da parte di alcuni studiosi presenti; nonché la sintesi di una tesi di laurea dedicata a quella che era allora la Dispensa dattiloscritta di Del Noce su Rousseau.

La riflessione comune si è concentrata su una rinnovata interpretazione del Rousseau classico del pensiero politico, i cui moduli di pensiero sono costantemente riproponibili: lo *stato di natura*, il *contratto sociale*, la *volontà generale* che pone il legame tra etica e politica.

Anche un altro aspetto è stato al centro delle pubbliche considerazioni, una sostanziale simmetria con alcuni temi rosminiani, a partire dagli spunti dati dalle brevi ma significative riflessioni di Del Noce sulla *Filosofia della politica* di Antonio Rosmini leggendo la quale, come egli diceva, “noi abbiamo i criteri per giudicare i difetti della società contemporanea. Siamo riportati, per quel che riguarda il rapporto tra etica e politica, alla *Repubblica* di Platone: una *Repubblica* dopo il Cristianesimo”³.

Il nesso tra Rousseau e Rosmini non era stato finora esplicitamente tematizzato da Augusto Del Noce nei suoi interventi universitari, sebbene nella sua *lectio magistralis* del 1982 a Stresa egli accennasse proprio al fatto che Rosmini “scrive pagine non trascurabili neppure nella recente critica rousseauiana”⁴. Abbiamo cercato anche da parte nostra di approfondire questo confronto tra Rousseau e Rosmini,

² Così Del Noce scriveva nel 1980 in una Presentazione di routine al Preside di Scienze Politiche del suo assistente Salvatore Azzaro, che ha conservato questo appunto scritto di suo pugno.

³ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 151.

⁴ A. Del Noce, *Alcune considerazioni per la riscoperta del Rosmini politico* (1982), in P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008, p. 240.

convinti che possa essere considerato un prolungamento della ricerca di Del Noce su una filosofia politica viva ed originale.

Il discorso poi si allarga da una collocazione teoretica del loro pensiero a temi politici e morali inclusivi di una possibile “storia delle Istituzioni”, come ha sottolineato Rocco Buttiglione; il quale nel suo intervento ha ricordato un dato importante: “Del Noce come professore aveva un difetto: che faceva lezione sui libri che ancora non aveva scritto”, di cui cercava riscontro nel colloquio diretto con gli allievi; forse anche per questa modalità tradizionale di elaborazione, da tempo non più contemplata all’interno della storiografia filosofica, fu definito dal compianto Luciano Russi ‘il più classico tra i contemporanei e il più contemporaneo tra i classici’. Anche Gabriella Cotta, che fu tra gli uditori del Corso del 1978-79 su Rousseau, ribadiva nel suo intervento che “il modo di procedere di Del Noce indicava che stava costruendo direttamente, nel corso della lezione, un filo interpretativo”.

Riecheggiando la “selva selvaggia” citata da Del Noce all’inizio del suo studio su Rousseau, possiamo dire che ogni autore diventa classico dopo aver superato il “purgatorio” delle critiche che le sue dottrine specie politiche suscitano e da quel momento in poi determinati moduli concettuali divengono patrimonio della cultura comune.

Del Noce cerca di dimostrare che Rousseau e Rosmini sono dei classici della filosofia politica, non tanto perché abbiano “inventato” qualcosa di incontrovertibile, ma in quanto le critiche dei loro avversari hanno mostrato la loro inconsistenza, rispetto alle “sequenze di pensiero”⁵ che essi invece sono riusciti ad evidenziare ed affermare.

La stessa cosa si può dire stia avvenendo di Augusto Del Noce oggi, considerato un classico da approfondire dopo il purgatorio delle critiche in cui è stato a lungo confinato. La lettura che egli fa di Rousseau accostandolo poi a Rosmini, mette a punto un protocollo utile per la nostra contemporaneità, sviscerando due sequenze di pensiero che anche allora si contendevano l’attenzione: il “neospiritualismo naturista di Rousseau”⁶ ed una rinnovata filosofia cristiana.

Si tratta dunque di evidenziare ciò che la filosofia di Del Noce custodisce – non come ripetizione meccanica di categorie del pensiero politico ma come “imitazione creativa” – in un empireo a cui si accede dopo un percorso significativo e sempre con un’eco personale.

⁵ Cfr. A. Del Noce, *La crisi dell’amor di patria* (1971), in F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei (a cura di), *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su “L’Europa” (e altri, anche inediti)*, Giuffrè, Milano 1993, p. 342.

⁶ Louis Bouyer, *Religiosi e preti contro Dio*, Rusconi, Milano 1976, p. 15.

Parliamo di un tipo di filosofia politica in cui è possibile trovare una risposta all'esigenza dell'individuo di ritrovarsi non solo in una comunità di pensiero, ma in una comunità politica fondata sul principio del *diritto sociale*, inteso come espressione di una *volontà di tutti* che abbia come fine "ciò che appaga e contenta" anche ciascuno dei suoi membri, confermando nei fatti i principi base di libertà e giustizia.

Nel collegamento che Rosmini fa tra etica e politica emerge il tema dell'*appagamento* – nella sua differenza dai *beni* o dai *piaceri* – come supremo e generalissimo tra i diritti soggettivi. L'uomo è, anche per Rousseau, un animale razionale, ha soprattutto *la facoltà di perfezionarsi*, che nello stato di natura è in una condizione potenziale. Rosmini tuttavia sottolinea in Rousseau una parzialità colpevole, una intransigenza astratta che nell'individuare i "mezzi" di tale appagamento, li identifica nell'"indolenza del selvaggio", conformemente a quella carenza di razionalità che gli deriva dal razionalismo del suo tempo, tutto confidato ai beni e ai piaceri, e dalla mancanza di quella filosofia giuridico-politica che deve consistere al contrario – Rosmini nutre questa fiducia – nell'aiutare gli uomini a emendarsi proprio da queste vedute parziali⁷.

Già nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Rosmini aveva contestato a Rousseau due cose fondamentali, la prima, che parlando della natura umana le attribuisce "lo stesso valore dello *statuto* naturale degli animali"⁸; la seconda, che il suo modo di pensare è poco razionale, "può intravedere una verità, non provarla"⁹. Citando il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*¹⁰ egli critica innanzi tutto questa rinuncia a porre a fondamento la ragione dell'uomo, che conduce come paradossale conseguenza al massimo dell'*astrattismo* e dell'inefficienza nel campo del diritto naturale: vale a dire a

⁷ Cfr. Antonio Rosmini-Serbati, *Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio, Marzorati, Milano 1972, pp. 192 ss.; 250 ss. Il d'Addio ha poi curato una successiva edizione dell'opera per l'Edizione nazionale di Rosmini (Centro Studi Rosminiani-Città Nuova); il riferimento alla precedente, non sostanzialmente diversa, è giustificato qui dal fatto che formò oggetto dei commenti di Del Noce.

⁸ A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, n. 1255, cit. in F. Évain, "Rousseau lu par Rosmini", *Rivista Rosminiana di filosofia e cultura*, a XII (N.S.), n. 4 (ottobre-dicembre 1978), p. 402, nota 26.

⁹ Ivi, n. 522.

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, Paris 1964, vol. III, pp. 125-153, cit. in Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 148-149, note 6-11, ivi, p. 501.

“fabbricargli questo diritto senza calcolare tutte le *reali condizioni* nelle quali l’uomo si trova, ma solo alcune primitive scelte a suo arbitrio”¹¹.

All’*astrattismo* che genera infelicità Rosmini contrappone l’*appagamento* dato dall’*equilibrio della ragione*, vale a dire quella vera *felicità individuale* che è il *fine* della società di *diritto* e di *fatto*¹².

Il pensiero politico di Rosmini “si presenta a tutta prima come una reazione a quello di Rousseau, considerato a torto o a ragione come responsabile delle idee del 1789”, la trattazione rosminiana apparendo, al limite, diretta più a dissipare un equivoco che a confutare una dottrina. Il rapporto tra i due Autori si presenta tuttavia non come una “opposizione culturale” tra il “profeta della Rivoluzione” e il “paladino della Religione”: si tratta piuttosto di “un conflitto di umanesimi”¹³.

Nel caso di Rosmini l’umanesimo della ragione e della realtà risale ad un’ispirazione propriamente metafisica: l’uomo per natura ha un “istinto retto” che si mantiene nel processo di civilizzazione¹⁴. È invece umanesimo della natura quello di Rousseau, paradossale perché con il suo mito del regresso ad uno stato primitivo di umanità esemplare, finisce col ridurre lui stesso il perfezionamento dell’uomo a puro movimento, indietro invece che in avanti, ma senza alcun termine di riferimento ontologico interno all’uomo stesso; condivide perciò con il suo tempo il principio che “l’incivilimento consiste nel moto perpetuo”, quel concetto di “perfettibilità” che egli intendeva criticare, ma è lo stesso febbrile “sistema del movimento” che “ridotto alla pratica” ha appunto come effetto “un terzo sistema politico nemico dichiarato di ogni incivilimento e della società, voglio dire il sistema di Rousseau”¹⁵.

Scomponendo l’organicità e la sistematicità del diritto, il Settecento ha reso esclusivo il riferimento al Diritto “naturale” cioè allo stato di natura, come criterio di valutazione dei vincoli umani tra le persone.

¹¹ Rosmini, *Filosofia della politica*, p.148.

¹² La società è sempre opera degli individui umani che si associano e “gli umani individui nelle loro opere non cercano in fin dei conti, né possono cercar altro se non l’appagamento della loro natura e se pur vanno in cerca apparentemente d’altre cose oltre che di questo, ne vanno in cerca perché credono che quelle siano mezzi di appagamento”, *Filosofia della politica*, p. 193.

¹³ François Évain, *Être et personne chez Antonio Rosmini*, avant-propos d’Henri Gouhier, Beauchesne-Università Gregoriana Editrice, Paris-Roma 1981, p. 231. Apparso nel 1755, il *Secondo discorso* di Rousseau è anteriore di più di ottant’anni a “La società ed il suo fine”, arco di tempo da considerare come “un campione significativo della storia delle idee” (*ibidem*).

¹⁴ Cfr. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 238 e s.

¹⁵ Ivi, p. 397.

Rousseau porta all'estremo il tema della natura, nel suo senso più generale: come istinto opposto alla ragione, inclusa la spontaneità naturale istintiva opposta all'artificio.

Che cos'è dunque lo stato di natura rousseauiano? Rosmini segue puntualmente le affermazioni iniziali del *Secondo discorso*, per mostrarne l'arbitrarietà data dall'equivoco: "non vien definito di che natura si parli, se della natura in genere, o solo dalla natura umana [...] come contrapposto di *arte* [artificio] o di *ragione*"¹⁶. Rousseau prescinde dai vincoli sociali di fatto, dalle condizioni del linguaggio, dalla ragione stessa, oltre che dai sentimenti di *socialità*. Il suo eloquio oscilla tra il rigore logico, l'eloquenza e il sentimento, senza optare né per l'uno né per l'altro: aspetto 'romantico' che potrebbe costituire una critica a quello 'razionalistico', ma non vi perviene per difetto di riflessione filosofica.

L'opposizione tra sentimento e ragione è ambigua in Rousseau; Rosmini prosegue la sua critica sul piano dell'antropologia filosofica rilevando "*una triplice ambiguità* riguardante il sentimento, l'idea e il bene": "l'antropologia di Rousseau è antropologia dell'individuo e non della persona: si presenta come una filosofia del 'naturale' (benché mal compreso) e non del 'personale'". Essa può riconoscersi nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 e questo ne spiega l'efficacia politica. Infine "la religiosità naturale di Rousseau non è la fede: essa contiene in germe – quali che siano le intenzioni dell'autore – la religiosità rivoluzionaria dell'Essere supremo, la dubbia pietà romantica e, per reazione, l'espansione degli ateismi nel XIX secolo"¹⁷.

Del Noce aveva già in passato notato che "caduta l'intuizione razionale delle idee" di Malebranche, quel che rimane come residuo aspetto della sua filosofia è il "sentimento interiore" come conoscenza di noi stessi e della nostra libertà, che si traspone con facilità estrema sino a dar luogo alla "*conscience, instinct divin*". Attraverso la *coscienza*, per Rousseau, l'uomo potrebbe attingere un mondo morale che lo mette in relazione diretta con tutti gli esseri viventi in natura, elevandolo al di sopra della sua particolarità individuale; questa coscienza fornirebbe il passaggio sul piano politico alla "volontà generale", come si spiega nella *Professione di fede del Vicario savoiano*.

¹⁶ Ivi, p. 146.

¹⁷ Évain, *Être et personne*, p. 241 e ss.

“È a partire da questa decomposizione della filosofia di Malebranche – conclude Del Noce – che Rousseau incontra un particolare Pascal naturalizzato e pelagianizzato [...] Di fatto, tutti i temi pascaliani ritornano curiosamente in Rousseau [...] ma trasfigurati nella loro naturalizzazione”¹⁸. Naturale fino ad un certo punto, però, la stessa volontà generale di Rousseau è “sempre buona e giusta, l’unica vera norma per la volontà degli uomini nelle loro questioni. Dove Diderot ravvisava semplicemente la grande legge della natura, Rousseau come Malebranche vedeva tutto questo in Dio”¹⁹. Così notava Charles W. Hendel, autore attraverso il quale Del Noce si proponeva di approfondire il confronto tra Rousseau e Malebranche, che il Ginevrino aveva conosciuto tramite il benedettino cartesiano François Lamy, fautore dell’esplorazione dell’io in chiave ascetica ed assertore della originaria spontaneità della simpatia come sentimento naturale di pietà verso il proprio simile su cui fondare la società.

A proposito del passaggio dalla coscienza alla volontà generale, nelle sue lezioni del 1978 Del Noce ricorda come “la democrazia, per Rousseau, non si definisce in alcun modo in termini quantitativi, non coincide con il primato del numero, ma è legata al primato della coscienza”²⁰ e raccomanda di “leggere con attenzione” l’*Introduzione a Rousseau* di Rodolfo Mondolfo, il quale espone Rousseau secondo l’ordine logico che si ricava dai temi fondamentali della dottrina morale di Kant.

Già nel 1970 Del Noce aveva citato la posizione di Mondolfo, quella di “un marxismo fatto rientrare in un’illuministica tradizione giusnaturalistica, sia pur radicalmente ateologizzata attraverso il positivismo”, di una “interpretazione giusnaturalistico-riformistica-socialdemocratica” in tensione con quella di Gramsci. Egli, in quanto

¹⁸ A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese (Introduzione a J.-L. Lequier, Opere, Zanichelli, Bologna 1968, ripubblicate con Postfazione di Giuseppe Riconda, Morcelliana, Brescia 2008)*, in *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè Milano 1992, p. 149.

¹⁹ Charles W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau moralist*, Oxford University Press, London and New York 1934, vol I, p. 120: “I significati attribuiti da Malebranche alla generale Provvidenza divina che sovrintende al tutto [...] erano passati nelle concezioni del cittadino di Ginevra: la volontà generale è realmente la volontà di Dio, e questo è il motivo per cui essa è sempre buona e giusta, l’unica vera norma per la volontà degli uomini nelle loro questioni. Dove Diderot ravvisava semplicemente la grande legge della natura, Rousseau come Malebranche vedeva tutto questo in Dio”.

²⁰ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 70.

“revisionista” incorre anche nella condanna di Della Volpe²¹; tuttavia qui il “positivismo di livello elevato” di Mondolfo raggiunge, sul platonismo di Rousseau e di Kant, una posizione inaccessibile allo spiritualismo e allo psicologismo: onde l’interesse di Del Noce, reduce dalla pubblicazione de *Il suicidio della rivoluzione*.

Del Noce si ispira all’introduzione rousseauiana di Mondolfo – che qui citiamo brevemente – nell’interpretare tutto il *Contratto sociale* alla luce della sostanza filosofica dell’*Emilio*, rappresentata proprio dalla *Professione di fede del Vicario savoiardo* del Libro quarto, col suo primato della coscienza interna.

La contrapposizione tra natura e società era già stata proposta nell’antichità dai Cinici con una notevole asprezza di toni e di contenuti, ricordava lo storico della filosofia antica Theodor Gomperz nell’opera *Pensatori della Grecia* criticata da Mondolfo che, con evidente riferimento a Kant, scrive di Rousseau: “questi, con l’aspirazione alla ideale purezza morale, che forma talvolta singolare e tragico contrasto con la bassezza della sua condotta effettiva, si trova agli antipodi di quello sconoscimento dei valori etici umani, per cui Diogene poteva ricercare il suo ideale di natura fra le bestie e gli antropofagi”²².

Ecco dunque la differenza essenziale tra Rousseau e i Cinici: “la libertà per l’uno è essenzialmente sviluppo attivo dell’interiorità, in cui l’uomo sociale non dev’essere inferiore al selvaggio; per gli altri rottura violenta dei vincoli di famiglia e di nazione [...] nella natura umana l’uno cerca l’umanità, gli altri tendono a glorificare l’animalità”²³.

La critica della cultura artificiale e ingombrante è per Rousseau funzionale alla scoperta della propria soggettività *personale*, da realizzarsi però appunto, non mediante la ragione, ma tramite il sentimento. C’è già implicitamente in lui una netta distinzione tra *individuo* e *persona*, tra *amor proprio* e *amor di sé*. Del resto “sprofondarsi nella propria interiorità, raggiungere la coscienza della libertà, attingere l’intimo sentimento della vita, in cui l’individuo ha la

²¹ Cfr. A. Del Noce, “Insegnamenti di uno strano dialogo”, *Il Mulino*, n. 211, settembre-novembre 1970, p. 293 e 313 s.

²² Cfr. R. Mondolfo, “Introduzione a Rousseau”, in J.-J. Rousseau, “*Discorsi*” e “*Contratto sociale*”, a cura di R. Mondolfo, Cappelli, Bologna 1977 (I ed. 1924), pp. 15, 16. A partire dai tormenti morali dei due Autori, sia era potuto precedentemente abbozzare un più morbido parallelo tra Rousseau e Seneca come filosofi predicatori e direttori di coscienza: P. Thomas, *Sénèque et J.-J. Rousseau*, Hayez, Bruxelles 1900 (*Bulletins de l’Académie Royale de Belgique – Classe des lettres* - n. 5, mai 1900, pp. 391-420).

²³ *Ibidem*.

consapevolezza della sua unità con l'umanità intera e con l'universalità degli esseri" vale un "tuffarsi nell'infinito" con "slancio mistico" e, secondo Mondolfo, le due cose erano per lui convertibili²⁴.

Rousseau, a differenza di Francesco Bacone e dell'Illuminismo, vuol vedere l'uomo 'dall'interno' e non 'dall'esterno'; si oppone dunque alla *interpretatio naturae* prevalente nel suo secolo.

Chiarisce dal canto suo Del Noce: "Vi è una costante dello spirito umano che possiamo anche chiamare illuminismo e che si manifesta volta a volta nella sofistica, nell'averroismo inteso come filosofia dell'empietà medievale, nel naturalismo padovano, ecc."²⁵; "Rousseau usa un linguaggio un po' ambiguo, quando oppone 'coscienza' a 'ragione', o identifica 'coscienza' con 'natura', terminologia che risente dell'ambiente in cui Rousseau vive; quando oppone 'coscienza' a 'ragione' vuole opporre 'coscienza' a 'scienza': egli vive in un periodo storico di entusiasmo per la scienza e i suoi lumi che, distruggendo le tenebre, permetteranno all'uomo di arrivare alla felicità"²⁶.

Si tratta dunque – sottolinea Del Noce – di una "sorta di sviluppo dal platonismo al kantismo, nella forma di un primato della coscienza morale che sarà poi sancito da Kant con il primato della Ragion pratica"²⁷.

Locke in particolare introduce la visione nuova della "unificazione e identità dei due principi della libertà e della proprietà, *liberty* and *property*, che erano stati l'insegna della rivoluzione inglese. Nella reciprocità di questi due concetti Locke comprende il diritto che ogni uomo ha sulla sua persona, sull'attività propria e sui prodotti di questa"²⁸. Ma sia Milton, nel condannare la censura come oltraggio alla dignità umana, sia Locke, nel teorizzare la libertà come diritto-dovere di autoconservazione, "preferiscono ricorrere a considerazioni utilitarie": "E la separazione che Locke mantiene, delle due questioni della libertà di coscienza e della libertà politica, disgiungendo quest'ultima dal mondo dell'interiorità, per riferirla alla sola sfera della vita materiale, le toglie il suo più alto valore spirituale", ridotto "per la

²⁴ Ivi, p. 20 e s.

²⁵ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 57, nota. Per certi aspetti, sottolinea Del Noce, le scuole post-socratiche proseguono appunto la sofistica: sono questi motivi intellettualistici gli aspetti criticati da Rousseau nel suo richiamo a Socrate (ivi, p. 115).

²⁶ Ivi, p. 129.

²⁷ Ivi, p. 74.

²⁸ Ivi, p. 32.

stessa libertà di coscienza” ad una fondazione esclusivamente confessionale e interna al protestantesimo²⁹.

Augusto del Noce, a sua volta, schematizza “le differenze tra Rousseau e Locke: fra il teorico della democrazia e quello del liberalismo”: “In Locke la libertà è legata alla proprietà; in Rousseau all’uguaglianza – anche se non si può parlare di uguaglianza assoluta. Locke: lo Stato difende gli individui nella loro particolarità; Rousseau: libertà legata alla solidarietà. Per Locke la libertà è un bene che l’uomo possiede originariamente e che si protegge; per Rousseau, la libertà è una possibilità da raggiungere”³⁰.

Nella tipica posizione rousseauiana del diritto naturale la coscienza morale della persona va rispettata: non perché è un dato di fatto che lo Stato non può comprimere, o perché l’ambiente culturale protestante lo prescrive.

Il principio del *Contratto sociale* quale strumento filosofico di attuazione dello stato civile, entra nella dottrina di Rousseau “per rispondere alla coscienza più matura e profonda di un’esigenza, che non sempre appariva nei precedenti teorici del contrattualismo”: quella appunto, per Mondolfo, di un “postulato logicamente necessario” della vita sociale. “La *volontà di tutti* è la somma degli *amor proprii* (finalità particolaristiche), la *volontà generale* è l’espressione comune degli *amor di sé* (finalità universalistiche): il criterio della prima è puramente *quantitativo* (il numero dei componenti), della seconda invece è essenzialmente *qualitativo* (la natura del suo contenuto); la prima si forma solo nella riunione dei voti, la seconda è immanente ed operante in ogni coscienza che sappia mantener pura l’ispirazione naturale”. “Con la creazione di questo io comune (il popolo) si crea la *volontà generale* e la *sovranità* di essa: dal *diritto naturale* si passa alla *legge civile*, la quale, per aver il suo valore imperativo, la sua autorità su tutti i cittadini (quale che sia il loro interesse particolare), ha bisogno che la collettività costituisca ‘una persona morale’, con ‘un proprio io, una

²⁹ Mondolfo, *Introduzione a Rousseau*, p. 32 e s. Del resto per questa via, anche Locke, come Grozio, procede al diritto dal fatto del contratto (ivi, p. 33).

³⁰ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 125; cfr. ivi, p. 67. Su questi temi si esprime F. Mercadante in *Il voto alle masse. Dalla democrazia diretta di Rousseau al populismo rappresentativo di Robespierre*, in *Aspetti e tendenze del diritto costituzionale: scritti in onore di Costantino Mortati*, Giuffrè, Milano 1977, vol. 1, pp. 709-745, notevole per l’interpretazione platoneggiante di quella *Professione di fede* che separa Rousseau così dal giacobinismo come dalla democrazia plebiscitaria, ‘unanimità’ non coincidendo con ‘unanimismo’.

sensibilità comune ai suoi membri, una forza, una volontà propria, che tenda alla sua conservazione”³¹.

In Locke, il contratto nasce dal consenso dei governati, che trasferiscono alla società civile o politica il solo diritto punitivo, restando in possesso degli altri diritti naturali – “che tali quindi rimangono, senza trasformarsi in diritti *civili*” come invece in Rousseau. “La trasformazione profonda dal concetto di Hobbes a quello di Rousseau si compie attraverso Locke: la sovranità, inalienabile e indivisibile non è di una persona o di un ceto, come per Hobbes, ma della totalità del popolo, in cui tutti i cittadini si uniscono; non c’è separazione delle qualità di *suddito* e di *sovrano*, ma unità ed identità di esse nella qualità di *cittadino*”, come suona la formula della ‘difficoltà’ che il Contratto sociale deve risolvere. Per Rousseau, la volontà generale è inalienabile e indivisibile: “In altri termini, il potere esecutivo e il confederativo (rapporti esteri: guerra e pace) di Locke e il giudiziario di Montesquieu non sono *parti* dell’*autorità* sovrana, ma solo *emanazioni* di essa: atto di *sovranità* è solo la legge, che nella sua universalità è veramente espressione della volontà generale, indivisibile, inalienabile e non delegabile ad alcuno”, espressione questa, conclude il Mondolfo, di “una coscienza della sovranità popolare più profonda ancora di quanto le democrazie moderne non siano riuscite tuttora a realizzare”³².

Augusto Del Noce nel suo testo su Rousseau sottolinea tuttavia che dal punto di vista morale “vi è una differenza *qualitativa*, tra *progresso* nel senso illuminista e *rivoluzionario*” e ricorda in particolare: “In un saggio molto noto del 1932 dal titolo *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, E. Cassirer mette in luce assai bene la spaccatura che si verifica tra il pensiero rivoluzionario, che si inizia con Rousseau e gli illuministi anche più avanzati del suo tempo: si tratta di una differenza *qualitativa*”³³.

Proprio Cassirer nella sua *Filosofia dell’illuminismo* riprende il collegamento con l’innatismo platonico dello *ius naturae* superato non soltanto da Hobbes, ma anche nella linea Rousseau-Kant. Al suo inizio “l’illuminismo non intende fermarsi alla considerazione del diritto storico: vuol risalire al «diritto che è nato insieme a noi» [...] ci fa

³¹ Ivi, p. 35 s. (con riferimento a *Contratto sociale*, I, 5 e 6).

³² Ivi, p. 42.

³³ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 45.

ritornare ai problemi radicali che erano stati impostati da Platone”³⁴.

Ma è proprio nel rigetto della socialità, delle convenienze, dell’istinto sociale innato che si evidenzia la “radicale protesta” del Ginevrino: “L’unità, che fino allora si era accettata ingenuamente e in buona fede, tra la coscienza morale e la generale coscienza civile, egli la considera assolutamente problematica [...] L’armonia degli ideali etici e di quelli teorici dell’epoca crolla e precipita”³⁵.

La filosofia moderna però non ha potuto del tutto evitare il problema agostiniano del Peccato originale ed ha dovuto affrontarlo direttamente, con l’illuminismo, sia sul piano storico che su quello religioso. L’illuminismo, ricorda Cassirer, si è allontanato dalla scelta drastica proposta da Pascal fra teologia e ragione naturale, cioè da una conoscenza della natura che non può prescindere dalla conoscenza dell’uomo il quale è insieme slancio verso la trascendenza del bene e attrazione verso il male: sulla base di questa opposizione, Pascal voleva dare una dimostrazione fattuale dell’esistenza del Peccato originale.

Rousseau si distingue dagli altri illuministi non per il suo guardare indietro e cioè per il suo riproporre in qualche modo il problema della *trascendenza*, ma perché lo risolve trasponendolo dal piano religioso al piano sociale. Per Rousseau, poiché “questa colpa appartiene all’«al di qua», non all’«al di là»”, poiché «non la si trova prima dell’esistenza storico-empirica dell’umanità, ma è sorta con essa [...] nessun soccorso dall’alto, nessuna assistenza soprannaturale può darci la liberazione: dobbiamo compierla da noi e noi stessi ne siamo responsabili”, in solido e individualmente³⁶.

Rousseau vuole far coincidere “diritto” e “legge” di natura. Conoscere sé stessi vale a risalire a questa invariabilità, oltre le variazioni e le contingenze della storia. Natura e grazia sono anche qui, con il nome di storia e natura, i due principi che si combattono e si escludono, anche se l’uno – secondo l’espressione che Del Noce trae forse dal Gouhier – “cura” l’altro. Il “contratto sociale” è il momento in cui l’uomo, dice Cassirer, può diventare il proprio salvatore e, in senso etico, il proprio creatore. In Rousseau “il concetto di natura riproduce, in qualche modo, quell’idea di caduta iniziale che era stata abolita dagli illuministi e quindi introduce il concetto di decadenza”, dice Del Noce³⁷

³⁴ Ernst Cassirer, *La filosofia dell’Illuminismo* (1932), La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 326.

³⁵ Ivi, p. 372.

³⁶ Ivi, p. 222.

³⁷ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 46.

e “ora si tratta di arrestare questa caduta”, chiosa Cassirer³⁸.

Nel rispondere a questo razionalismo della non-esistenza del Peccato originale, Del Noce riprende in fondo la posizione del Rosmini, in questo caso non dissimile da quella di Pascal: “Per Pascal, occorre che noi nasciamo colpevoli, o Dio sarebbe ingiusto.” – afferma nell’ultima pagina del suo studio su Rousseau – “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 che non è peccato dell’uomo”³⁹.

Per Rosmini – che si oppone al naturalismo e al “*razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche*” – il governo costituisce un bilanciamento della volontà popolare, né può concepirsi come servo, come pensava Rousseau: dal punto di vista dell’*appagamento* che è il fine ultimo, il rapporto tra popolo e governo non è né signorile né servile, categorie che vengono superate nel concetto di società.

In un certo “positivismo sociale” e “legalismo” di supposta marca platonica – Rosmini osserva, parlando del “diritto extra-sociale”⁴⁰ – quello che potremmo chiamare con il Gomperz “l’orrore per l’attrito” porta al rifiuto di ogni utilità nella considerazione della persona. Nella “*volontà generale* nella sua differenza dalla *volontà di tutti*”⁴¹ sembra esserci dunque un’ambiguità tra spirito platonico e pensiero rivoluzionario, che Del Noce come è noto situa “all’interno della crisi della coscienza europea” che comincia alla fine del XVII secolo e si prolunga fino alla fine del XX⁴².

Il Cassirer dal canto suo, non diversamente dal Mondolfo, vede la legittimità rousseauiana nell’assorbimento di tutti i diritti umani all’interno di uno Stato che si sia costituito finalmente come tale. Infine, con Rousseau “il regno del volere si separa da quello del sapere [...] In questi casi il filosofo sociale deve diventare filosofo della storia: deve tentare di ripercorrere le vie, per le quali la società è arrivata alla forma precedente, onde far emergere le potenze che l’hanno guidata e che continuano a governarla. Ma anche questa parte del suo compito il Rousseau non la intende e non la svolge soltanto in senso storico”. Per “arrestare questa caduta” l’uomo “deve sapere dove va e di che cosa si

³⁸ Cassirer, *La filosofia della politica*, p. 376.

³⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 104.

⁴⁰ Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 170 e s.

⁴¹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 107.

⁴² A. Del Noce, “L’illuminismo e Robespierre”, *Il Tempo*, 19 aprile 1989.

tratta: soltanto con questo sapere egli può far trionfare l'idea del diritto e portarla alla sua realizzazione definitiva [...] Nell'ordine della comunità umana la formazione chiara e sicura del mondo volitivo deve quindi precedere la costruzione del mondo del sapere [...] Anche dove combatte e supera l'illuminismo, il Rousseau è un vero figlio dell'illuminismo"⁴³. Il momento platonico di uno Stato ben costruito – che è il prolungamento tedesco dell'Illuminismo francese⁴⁴ – si traduce già in Rousseau nell'idea di uno Stato etico e nell'unità di politica ed educazione.

Pure Rosmini afferma che una società rischia di procedere dall'economismo verso il nichilismo, attraverso il pur necessario *benessere*, quando si verifica l'oblio di ogni "dottrina chiara e distinta intorno ai beni ed ai mali umani" che "possa riuscire di conforto e di aiuto alla retta natura contro alla seduzione delle passioni e contro alla volontà traviata da esse".

"La prima linea della costituzione naturale della società" quale che sia la sua natura e forma e cioè che "*la società tenda al vero bene umano*"⁴⁵, trova riscontro nella certezza del senso comune: che contempla il fine della società come un bene che ciascuno degli uomini che s'associano possa approvare come tale, e non rigettarlo tra i mali perché non rispondente alle esigenze complessive della natura umana stessa. In un certo senso qui vi è una sorta di identificazione tra "volontà universale" e "volontà di tutti".

Ma un'intelligenza semplicemente calcolatrice, quale è quella proposta dal Settecento e dal Rousseau, non è adatta a interpretare la società nella sua essenza generale di unione di persone in quanto persone, secondo Rosmini, che pure riserva al calcolo utilitario un posto specifico.

L'intelligenza speculativa, in senso teoretico, ci porta all'avvertenza che la società umana non è formata dalla "unione dei meri corpi", quanto "di anime intelligenti": ragione per cui "la parte corporea ed esteriore della società si deve considerare il mezzo di perfezionare la

⁴³ Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, p. 372 ss.

⁴⁴ Anche in Cassirer, secondo Gaetano Calabrò "è il giusnaturalismo moderno a costituire il banco di prova per una messa a fuoco precisa ed adeguata del rapporto giusnaturalismo-storicismo, né è certo un caso il rinnovato interesse storico e teoretico per l'età illuministica, in cui quel contrasto sorge e ritrova la sua ragion d'essere" (*La società "fuori tutela"*, Guida, Napoli 1970, p. 165 e s.).

⁴⁵ Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 188-189.

parte interiore e spirituale, nella quale esiste propriamente l'uomo"⁴⁶. Vi è qui la premessa del suo finale e concreto "tendere" al "vero bene umano", corrispondendo al desiderio e alla reale intenzione degli individui che si associano.

Accanto alla "importante dottrina" del fine della società, l'esatta distinzione "tra l'umana persona e l'umana natura è chiave ad aprire molti segreti dell'umanità"⁴⁷.

All'inizio de "La società ed il suo fine", seconda parte della sua *Filosofia della politica*, Rosmini parla dell'uomo come essere duplice, le cui parti costituenti – la superiore e l'inferiore, principio di novità l'una, di continuità l'altra – non vanno reciprocamente ridotte e depauperate ai fini della costituzione della società civile, che a sua volta le sostiene nel loro sviluppo.

Egli formula una gerarchia funzionale dei vari tipi di diritto: gli autentici vincoli personali, già presenti al livello privatistico del diritto naturale (vincolo di "proprietà" e vincolo di "dominio" o di "signoria"), trovano una loro espressione etica in vista di un bene comune al livello del "diritto sociale", il quale insieme al "diritto naturale" stesso che ne è il "rudimento", formerebbe poi il complessivo "diritto razionale" dell'uomo.

"Ma onde vien egli l'obbligazione dell'uomo di giovare ai suoi simili? – si chiede Rosmini e risponde – Dal *diritto sociale*: questo è il fonte dei doveri positivi: perché la legge fondamentale della società si è di ottenere quel bene pel quale la società è fatta, per tutto il corpo sociale, per ciascun membro che lo compone: indi la sociale benevolenza, indi l'obbligo che ha ciascuno che s'associa di giovare a tutti gli associati [...] Vedesi qui di nuovo quanto sia cosa essenzialmente morale l'umana associazione"⁴⁸.

Si vede anche qui la rosminiana "personalizzazione" del diritto naturale, che non si può isolare dal civile e razionale, presentando un uomo originario ideale fuori dalle circostanze e condizioni concrete, dalle quali il soggetto politico, platonicamente, non può svellersi.

Del Noce aveva già notato che attraverso la lettura di Rousseau, l'originaria vena dello spiritualismo francese della prima metà dell'Ottocento risale ai tre grandi del pensiero francese del Seicento, Cartesio Pascal e Malebranche: è "nella struttura di questo svolgimento

⁴⁶ Ivi, pp. 187-188.

⁴⁷ Ivi, pp. 213 e 511.

⁴⁸ Ivi, p. 147 e s. ("La società ed il suo fine", L. I, cap. 4).

spiritualistico di Rousseau, che i tre grandi vengono incontrati nell'ordine inverso in cui sono apparsi"⁴⁹ da Maine de Biran e Jules Lequier.

Allo stesso modo si può dire che attraverso il confronto tra Rousseau e Rosmini ci si può riallacciare alla corrente spiritualista della filosofia francese che, in contrasto con il positivismo di Comte e il suo rigetto dell'introspezione, associa psicologia e metafisica, attuando il "passaggio dalla considerazione dell'essere visto a quella dell'essere vissuto: l'Assoluto, che pur essendo fuori di me, mi si rivela soltanto nell'intimità del mio io"⁵⁰.

Secondo una certa opposizione del Lequier al Rousseau (nella sua versione decadente e romantica), sottolineava Del Noce, "c'è in noi una specie di «luce naturale» [...], l'idea di verità", che "si manifesta nella sua funzione regolativa" identificandosi con quel principio di contraddizione che condiziona e guida la ricerca e fonda il significato di me come ricercante. In questo senso, per il personalismo lequieriano la verità "non è un insieme di tesi che possano venire insegnate indipendentemente dal processo di scoperta che è il processo di costituzione della persona: è il tema che poi in Renouvier prenderà forma nell'asserzione della verità della persona"⁵¹.

Visto che un'evidenza sentimentale della libertà non esiste, nella ricerca di una sua fondazione puramente intellettuale Lequier approda alla tesi che "il problema va dunque posto in termini assiologici: la scelta è tra il realizzarmi come persona e il ridurmi a cosa" e stabilisce nel 'fare e farsi' personalistico "la connessione importantissima tra l'affermazione del realismo e quella del libero arbitrio"⁵². Qui in Lequier culmina anche la critica post-rousseauiana al "filosofismo" illuminista⁵³.

Del Noce però notava che, in questo opporre necessità e libertà, Lequier incontra il volontarismo rousseauiano da cui si voleva distaccare, il quale – a causa di una certa "cancellazione del momento cartesiano" storicamente presente sia in Pascal che in Malebranche – "si svolge all'interno di un naturalismo condizionante e assume perciò di necessità un significato irrazionalistico: la perdita della nozione di

⁴⁹ A. Del Noce, *Introduzione* a J.-L. Jules Lequier, *Opere*, a cura di Augusto Del Noce, Morcelliana, Brescia 2008, p. 57.

⁵⁰ Ivi, p. 58.

⁵¹ Ivi p. 71.

⁵² Ivi, pp. 73-74.

⁵³ Ivi, pp. 76-77.

verità per l'«apoteosi dell'io»⁵⁴.

In Lequier, a questa apoteosi subentra la salvezza dell'individuo dalla necessità per virtù della sua libertà come dato inesplicabile (“apoteosi” per contrasto “della necessità”). Ma, si chiede Del Noce (ricordando implicitamente il motivo rousseauiano del sentimento immediato, o esperienza pura della libertà) “si può parlare della libertà come esperienza, senza riferimento a questo orientamento della libertà, almeno nel senso di non escluderlo, dunque a questo elemento di necessità, a questa «premozione fisica»⁵⁵, come la chiama Malebranche, che consiste nella presenza nel libero arbitrio umano di un'attrazione invincibile verso il bene assoluto? “Anche quando – egli precisa – venga messo da parte, almeno sotto il riguardo metodologico, ogni espresso riferimento teologico” rimane il fatto che sempre “l'esperienza della libertà è insieme esperienza della capacità infinita della nostra volontà, oltrepassante e dominante tutti i beni finiti”⁵⁶.

Per il teismo tradizionale, conclude Del Noce, la libertà è mezzo per arrivare alla verità e alla virtù; in Cartesio c'è ancora la “tesi tradizionale” che “la volontà umana è una potenza spirituale orientata verso il bene assoluto, solo capace di saziarla”: è invece, secondo Lequier, “in ragione di un intellettualismo ancora non superato” che il suo pensiero filosofico “era suscettibile di espressione in forme retoriche diverse”. Ove però “l'intero compito della filosofia si esaurisce nel realizzare il pensiero della libertà” la pluralità di queste forme espressive cessa⁵⁷.

Del Noce ci invita in questo testo soprattutto ad “osservare un certo rapporto tra il Cartesio a cui si richiama Lequier e il Cartesio a cui si richiama Sartre” quando parla della realtà contemporanea della libertà come creatività, preso come indifferente ogni stato anteriore del mondo: dopo lo sviluppo di questo motivo “il Cartesio anti-Spinoza e anti-Leibniz, ritrovato da Lequier dopo Rousseau, deve pure venir liberato da tutto ciò che continua in Malebranche e in Pascal; si trova già in lui abbozzata, implicitamente, la tradizione del libertismo”⁵⁸.

⁵⁴ Ivi, p. 63. Il termine “apoteosi dell'io” (di cui parla nel suo intervento Ramella) è di Léon Brunschvicg, il quale si chiedeva chi ha ragione, tra Montaigne che ascrive al passivo questo “mettersi in contatto immediato con l'io” e Rousseau che lo ascrive in attivo: ivi, p. 104.

⁵⁵ Ivi, p. 80

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 72.

⁵⁸ Ivi, p. 82.

Il difetto dello spiritualismo personalista francese consiste, secondo Del Noce, nell'aver perso l'originario elemento cartesiano: della verità come necessità speculativa presente nella volontà individuale.

Questa 'libertà speculativa' in Rosmini fa uso del "semplice, ma importantissimo criterio politico" vale a dire "ordinare il *fine prossimo* della società, consistente nell'acquisto dei beni e piaceri speciali, al *fine remoto*, consistente nell'appagamento dell'animo dei soci", orientando al loro "legittimo fine" le società civili; in caso contrario, la volontà è portata ad identificare il progresso civile in un continuo movimento verso beni limitati, progresso che si realizza attraverso fasi necessarie, e che contempla la possibilità di un "infelicissimo" stato della "volontà collettiva"⁵⁹.

Secondo la dottrina rosminiana, fare politica senza "tendere a materializzare la società"⁶⁰ significa non ridurre ad una formula elementare ed astratta, per esempio giuridico-contrattuale, la pur necessaria sollecitudine per il "fine prossimo" della società politica: in tal modo essa svilupperebbe il positivismo ed il legalismo.

I beni esterni e visibili per quanto imponenti sarebbero da considerare piuttosto come *mezzi* rispetto al *fine remoto*, come si è detto; ma nel moltiplicarsi a danno di quello, giungono al punto da monopolizzare il ruolo del governo e far guardare alla società con un unico criterio: "come se ella fosse una società limitata di commercio con un fine esclusivo e *determinato*"⁶¹.

Nella stessa necessità storica l'essere umano trova il riscontro di un destino trascendente senza il quale – come misura superiore – la soddisfazione limitata del *fine prossimo* si trasforma in una irrequietezza fonte di infelicità, allontanandosi dal *fine remoto*.

In questo senso il 'personalismo' *ante litteram* del Roveretano potrebbe essere recuperato, sulla scia della lettura di Del Noce, come punto di riferimento significativo anche per una rielaborazione della corrente di pensiero che con Renouvier prende questo nome⁶².

Per Lequier, Renouvier e altri il *personalismo* significa solo irriducibilità dell'itinerario dell'individuo alla verità, in un certo senso

⁵⁹ Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 202; cfr. p. 280 e s.

⁶⁰ Ivi, libro II, cap. VIII, p. 203.

⁶¹ Ivi, p. 204.

⁶² "Ancor prima" di Renouvier Del Noce cita "Lutosławski e il principio del *liberum veto* come capacità di dissentire" (A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 157).

“il *liberum veto*, la capacità di dissentire”.

Già nell’anno centenario dell’Unità d’Italia Del Noce, riflettendo su Rosmini e Gioberti, a proposito di “personalismo e ontologismo” sottolineava che “il termine *personalismo* continua ad esercitare una suggestione quasi magica” e metteva in guardia dal tentativo di ridurli ad un impianto puramente personalistico: “ogni tentativo di separare, nel pensiero giobertiano e rosminiano, un aspetto personalistico valido e un aspetto ontologistico che sarebbe legato al passato, è destinato all’insuccesso”⁶³.

Del Noce intendeva evidentemente riferirsi anche a quella “interiorità oggettiva”⁶⁴, a quel “nesso libertà-verità che è essenziale per la comprensione della persona”⁶⁵. Libertà e verità si incontrano come valori compatibili perché ambedue *orientati* alla Trascendenza; la quale però non travalica immediatamente sul piano religioso ma si gioca tutta *in interiore homine*.

Come nota Michele Federico Sciacca, “*l’interiorità non è la trascendentalità che è esteriorità, e perciò scientifica e non metafisica, né pura attività pensante soggettivamente intesa, ma è l’attività spirituale nella sua integralità come esperienza della verità oggettiva, da essa intuita, ad essa presente, e, come oggettiva, universalmente valida [...] È l’autocoscienza, ma nel senso autentico di coscienza o consapevolezza di me come essere pensante; è pensante un oggetto dato interiormente, per cui il pensiero è esperienza interiore di verità. Vi è una sintesi ontologica anteriore e a fondamento di ogni sintesi gnoseologica*”⁶⁶.

L’Ente necessario, inteso con quelle cautele metodologiche espresse dal Del Noce, qualunque sia il nome che gli si dia, stabilisce non solo i limiti ma con ciò stesso le condizioni specifiche della positiva necessità (relativa) dei beni minori. È quella che Del Noce chiama la “tesi tradizionale”⁶⁷, vale a dire: “la volontà umana è una potenza spirituale *orientata* verso il bene assoluto, solo capace di saziarla, essa è libera

⁶³ A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, in J.-L. Lequier, *Opere*, a cura di A. Del Noce, *Postfazione* di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2008, p. 100.

⁶⁴ Fu scritta in francese la prima edizione del libro di M.F. Sciacca *L’interiorità oggettiva (L’interiorité objective)*, ed. 1, Milano Bocca 1952), “opera di ispirazione nettamente rosminiana”, nota François Évain, *Être et personne chez Antonio Rosmini*, Beauchesne-Università Gregoriana Editrice, Paris-Roma 1981, p. 247.

⁶⁵ Riconda, *Postfazione*, p. 439.

⁶⁶ M.F. Sciacca, *L’interiorità oggettiva*, Editrice l’Epos, Palermo 2003, p. 64.

⁶⁷ A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, p. 80.

nei riguardi dei beni finiti, a ciò inadeguati [...] l'esperienza della libertà è insieme esperienza della capacità infinita della nostra volontà, oltrepassante e dominante tutti i beni finiti. Si può parlare della libertà come esperienza, senza riferimento a questo *orientamento* della libertà, almeno nel senso di non escluderlo, dunque a questo elemento di necessità?"⁶⁸.

Rispetto a questa posizione Riconda, nell'interrogarsi sul tipo di filosofia religiosa professato da Del Noce, si chiede apertamente se «il dichiarare la libertà di scelta semplicemente uno strumento, pur nell'aggiunta della qualificazione "di pregio incomparabile" renda bene l'intenzione speculativa del pensiero tradizionale o non ne costituisca un certo irrigidimento»⁶⁹. Più avanti però lui stesso concorda con la denuncia delnociana del pericolo di un personalismo, che in Lequier e Renouvier si pone anzitutto come "rivendicazione della persona nei confronti di un tutto naturalisticamente o idealisticamente inteso". La via d'uscita allora può trovarsi solo in quel "personalismo genuino" di Carlo Mazzantini, riconosciuto come suo maestro da Del Noce, sul quale convergeva pure in modo consapevole il "personalismo ontologico" di Luigi Pareyson⁷⁰. La "situazione contraddittoria e tragica" in cui secondo Del Noce si trova il pensiero di Lequier, "a mezza strada" tra l'idea di "libertà come creatività" e "l'ordine delle verità"⁷¹ ci riporta, attraverso lo spiritualismo e Rousseau, al problema del male, cui dà origine una consapevole scelta del libero arbitrio.

La "*tesi tradizionale*" si esprime dunque, nella filosofia politica di Rosmini, in quell'*essenza teorica* della società che coincide con l'*appagamento* personale di ognuno, che in tal modo diviene fine di diritto e di fatto, che non può non essere voluto da tutti; esso è il *fine remoto* di tutte le società, ciò che cambia sono i mezzi, cioè il *fine prossimo* che qualifica come tali le *diverse* società, tra cui c'è la società civile. Come non esiste un uomo ideale al di là della concretezza della realtà con le sue relazioni e circostanze, così nell'appagamento è presente per Rosmini sia un elemento *volontario* che uno *necessario*, che attinge alla soddisfazione reale.

L'elemento contingente, che costituisce il fine prossimo delle differenti società, non è mera convenzione sociale, ma corrisponde in

⁶⁸ *Ibidem* (sottolineature nostre).

⁶⁹ Riconda, *Postfazione*, pp. 433-434.

⁷⁰ *Ivi*, p. 435.

⁷¹ A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, p. 82.

società ad un “avervi, oltre i beni sensibili, un bene reale e assoluto, sul quale l’opinione non ha alcun potere, come quello che è realissimo, scevro da ogni male e immutabile”⁷²: un bene necessario che giunge a far quadrare il cerchio dell’appagamento nel rispetto della natura umana, delle sue esigenze profonde.

Questo elemento reale è tale da fondare il criterio politico della coordinazione tra i due fini (necessario e contingente), a beneficio della persona umana e in profonda continuità con le esigenze stesse della filosofia, sottolinea lo stesso Rosmini.

La sua è una “visione originalissima della società civile”⁷³ ed è anche attuale, perché quella *necessità* che trova riscontro nella determinazione del *fine prossimo* delle società civili, da parte dell’istinto delle masse, ha come reciproco la *libertà speculativa* degli “individui sublimi” e in generale il valore ontologico del principio individuale ispirato in maniera trascendente.

Se l’ordine esteriore dei beni costituisce il principio d’individuazione del genere di società (‘essere ideale’), il giudizio interiore sui piaceri ci erudisce sulle concrete persone umane (‘essere reale’) e l’aspetto morale ci introduce all’applicazione del “criterio politico”.

“L’*individuo* e la *società domestica* depongono un loro elemento nella società civile”⁷⁴; oltre questi due, terzo elemento contemplato da Rosmini è quello religioso originario “custodito dalle famiglie” ma continuamente rivendicato dal principio individuale.

Al di là dell’aspetto pre-romantico della valorizzazione dell’indi-

⁷² A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 199 s.

⁷³ Francesco Mercadante, *Una dottrina italiana della società civile*, in *Elogio della filosofia*, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Ed. Fondazione Capograssi, Roma 2000, p. 549: “Rosmini e Gioberti giungono insieme all’appuntamento del Quarantotto, ma per strade completamente diverse e per fare cose completamente diverse: l’uno, da filosofo del *primato* e da statista piemontese, vive il suo momento magico: e più tardi potrà dire di sé: «Io caddi finalmente, e cadde meco il Risorgimento italiano da me cominciato». L’altro invece, Rosmini, si trova subito alle corde, e come costituzionalista di una costituente italiana mancata, e come riformatore ecclesiastico, le cui tendenze rinnovatrici il Papa condivide all’incirca nell’arco di sei mesi, per bruscamente ripudiarle, passato un intervallo di penosi ripensamenti, alla scadenza dei quattro mesi successivi. Finisce così prima di cominciare la fortuna del filosofo, che ha una sua visione originalissima della società civile, collegata - nello stesso sistema - ad una visione altrettanto originale della società religiosa”.

⁷⁴ Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 287 s.

viduo⁷⁵, si deve quindi sottolineare che quella di Rosmini è una “restaurazione” di *ipostasis*, di valori sottostanti alla persona umana, più che non di fatti storicamente dati.

In modo complementare riemerge qui il tema del *perfettismo*. Come si sa, esso è per Rosmini “quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione”. Il *perfettismo* – che in politica significa semplicemente supporre come possibile e concepibile una “vagheggiata” perfezione sociale non soltanto futura, ma anche collocata in un qualsiasi passato – consiste poi “in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell’umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose”⁷⁶.

Esso è perciò “un effetto dell’ignoranza”, di una tracotanza speculativa che è proprio il contrario della “dotta ignoranza”, cui si voleva rifare lo stesso Rousseau.

Diversamente da Lequier, Rosmini critica Rousseau decisamente sul piano *ontologico* che per lui è anche *gnoseologico* e *metafisico*. Nella dottrina rosminiana del *sintesisimo*, come si è accennato, vi è un nesso circolare tra essere *reale*, essere *ideale* ed essere *morale*. Quando ho l’idea di una cosa non esprimo ancora il giudizio sulla sua esistenza: questo *giudizio*, “quest’atto è il *verbo* della mia mente [...] dando l’assenso alla sussistenza della medesima [...] il verbo della mente viene prodotto mediante un’efficacia della volontà, che fissa e determina la cosa pensata, assentendo a credere che quella cosa sussiste”⁷⁷.

Secondo Rosmini il *primum* morale consiste nell’ *assenso* della *volontà* a ciò che dall’*intelletto* personale è visto o capito della *realtà*: “il dovere di dire a noi stessi ciò che conosciamo” cioè di riconoscere la verità.

Se esiste un primato è quello della *mens* che non solo “vede”, riflette, calcola e ragiona, ma esprime una libera volontà morale: quella di riconoscere la verità percepita e di aderire alla realtà capita: «Ad esser buoni noi non abbiamo quasi a far altro che esser *passivi al vero*, e

⁷⁵ S. Cotta, *Introduzione a Rosmini, Filosofia della politica*, a cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 31 s.

⁷⁶ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, Marzorati, Milano 1972, p. 111.

⁷⁷ Rosmini, *Nuovo saggio sull’origine delle idee* (1828), Intra 1875, Vol. I, part. II cap. I, art. IV, N. 532. riproduzione anastatica della Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa s.d., pp. 541-542.

seguitar la natura; ad esser cattivi, ci conviene dispiegare un'infelice attività, ed andare contro al vero, che pure sta in noi, e immoto, e in sé stesso inespugnabile»⁷⁸.

La natura dell'uomo è dunque orientata verso la verità e il bene, secondo la dottrina antropologica e gnoseologica rosminiana che si riassume nella teoria del *sintetismo dell'essere*, che influisce anche sulla sua filosofia della politica.

Abbiamo qui l'espressione di una visione classico-cristiana della comunità politica, non diversa da quella originariamente proposta dal Rousseau. L'identificazione della "essenza della società civile" come avente nella persona il suo *primum necessarium* ha un significato teoretico che orienta e supera ogni contingente significato prescrittivo; secondo Sergio Cotta, le affermazioni rosminiane di tipo politico-giuridico non sono caduche perché rappresentano – come, nell'Ottocento, quelle hegeliane – una "concettualizzazione filosofica della realtà di esperienza"⁷⁹.

L'itinerario espositivo rosminiano parte dal rapporto e dal vincolo tra persone, per arrivare all'*appagamento* individuale come al fine della società stessa; mentre Hegel invece parte dall'individuo come *eticità soggettiva* nella società civile, per poi arrivare allo Stato etico come Spirito oggettivo e dimensione politica risolutiva della dimensione personale.

Nella *Filosofia del diritto* di Hegel "la duplice opposizione sia all'egoica individualità romantica sia all'universalistica individualità kantiana, impone una ricostruzione dell'esistenza sulla base dell'universale concreto"⁸⁰ che culmina nello Stato come totalità degli individui; la *Filosofia della politica* di Rosmini, pur sulla base delle medesime opposizioni, percorre "un itinerario *espositivo e concettuale*" opposto. Quel che è proprio della posizione rosminiana rispetto al precedente contrattualismo è quindi la dottrina storica e realistica dei

⁷⁸ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Padova 1967, 1968, 1969, 6 volumi, vol. I, II^a ed., p. 225.

⁷⁹ S. Cotta, *Introduzione*, p. 32.

⁸⁰ La "duplice opposizione, sia all'egoica individualità romantica sia all'universalistica individualità kantiana, impone ad Hegel una ricostruzione (del senso) dell'esistenza – ossia dell'immanente movimento dialettico dello Spirito e della Storia – sulla base dell'universale concreto [...] In tali forme l'individuo vive e realizza la propria concreta realtà esistenziale. [...] La dimensione di totalità raccogliente è attribuita allo Stato, poiché esso è il «fine immanente» della famiglia e della società civile» (G. W. F. Hegel, *Filosofia del diritto*, trad. F. Messineo, § 261)": S. Cotta, *Introduzione*, pp. 29-30.

“*due fini*” della società. Secondo Sergio Cotta, “la persona costituisce un limite all’ autorità pur legittima della comunità politica, non soltanto perché essa sola è in grado di essere giudice e autore del proprio appagamento, ma soprattutto perché è la sua struttura ontologica partecipante del divino a determinare quale sia il verace appagamento dell’ uomo *tutto intero*”⁸¹. Il *perfettismo* come sistema, invece, “non tiene conto (o non a sufficienza, o in modo errato) dell’ essere e del fine della società civile e del suo fondamento nell’ uomo *intero*, nella verità del suo essere”⁸².

In Rosmini, ai fini del perfezionamento individuale e del progresso sociale è importante il momento speculativo della ragione individuale e della conoscenza disinteressata⁸³: è l’ intelligenza che è capace di giudicare in modo disinteressato, non è solo questione di simpatia e “altruismo” rispettare l’ altro come fine, cosa in cui consiste tutta la morale nei rapporti sociali.

Le due – filosofia della politica cognitiva e filosofia politica empirica – non si possono contrapporre: vi è il recupero del momento cognitivo, articolato con quello pratico o morale, su un fondamento ontologico, quello dell’ individuo-persona. Su questa comune dignità della natura umana, essenzialmente razionale e morale, si basa proprio l’ universalità dei diritti umani e quindi la loro forza, la forza del diritto contro il diritto della forza, del potere: “La persona va trattata come fine perché ha un fine proprio, il quale trascende non solo la comunità politica, ma la stessa qualità umana se presa in senso meramente fenomenico, «sensistico» avrebbe detto Rosmini”⁸⁴.

“Ma – dice Del Noce citando Gentile – in Hegel abbiamo ancora un elemento platonico, nel senso che la storia è il manifestarsi temporale dell’ eterno disegno divino; quando, come accade negli hegeliani italiani e in Gentile, questo elemento platonico venga del tutto eliminato, abbiamo l’ auto-confutazione della versione immanentistica dello Stato etico”, perfettamente definito da lui con un duplice principio: Gentile nega *la comune distinzione di ciò che è privato e di ciò che è pubblico*

⁸¹ Ivi, p. 33.

⁸² S. Cotta, “Filosofia Pratica e Filosofia Politica: conoscitive o normative? La posizione di Rosmini”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, IV Serie, LXVII, 1990, p. 401. V. anche S. Cotta, *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna 2002, p. 355 e ss.

⁸³ S. Cotta, “Filosofia pratica e filosofia politica. La proposta di Rosmini”, pp. 402-403.

⁸⁴ S. Cotta, *Introduzione*, p. 33.

*nella vita dell'individuo ed afferma l'idea che lo Stato è già nell'individuo singolo e ogni altro stato non può essere se non svolgimento e nuova forma di questo stato originario ed essenziale*⁸⁵.

Ecco l'elemento platonico "immanentizzato", che si accompagna al rifiuto della conoscenza come intuito intellettuale. In questo tipo di platonismo ripensato nella chiave dell'immanenza, vi è dunque implicita la scelta tra quel che Del Noce amava chiamare, rosminianamente, "idea di un platonismo eterno" in cui, come nel sistema cavalleresco "si tratta di commisurarsi a dei valori" e il sistema opposto in cui "si tratta di fissare e di ottenere dei risultati"⁸⁶.

E si comprende perché Rosmini veda in Rousseau il rappresentante più titolato della scuola del diritto naturale del XVIII secolo. Il programma iniziale di Rousseau si ispira ad una *Repubblica* ideale di Platone che, come lui dice, "forse non è mai esistita" ma ha un suo valore come modello di giudizio; egli parla di "*esperienze necessarie per arrivare a conoscer l'uomo*" da fare "*in seno alla società*" e conclude che "i più grandi filosofi non saranno troppo buoni a dirigere tali esperienze né i più potenti sovrani a compierle, concorso che non è affatto ragionevole ripromettersi, specialmente con la perseveranza, meglio, la continuità di illuminato intelletto e di buona volontà, indispensabili dall'una e dall'altra parte per arrivare al successo"⁸⁷. Proprio nel momento in cui egli rivendica un modello ideale citando Platone, però, accentua la quasi irrealizzabilità di tale modello, come tale, poiché lo "stato di natura" non può essere *visto*, né *previsto*, né *ricordato*. Il limite del platonismo di Rousseau sta nell'accentuare l'importanza di esperienza e sentimento, parallelamente sottovalutando la forza della ragione e il ruolo delle idee nel padroneggiare lo sviluppo occorso nella civiltà: egli dimostra di rimanere prigioniero dell'impianto conoscitivo "sensista" dell'epoca.

Se Rousseau proponeva l'uomo *selvaggio* come modello della perfezione umana, conclude Rosmini, è perché disperava della virtù di cui gli uomini sono capaci: si vede qui come al *perfettismo* – come sistema *apriori* di un 'diritto naturale' – corrisponda il pessimismo⁸⁸.

⁸⁵ A. Del Noce, *La società permissiva. Appunti per una critica* (1971), in *Rivoluzione, risorgimento, tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 356-357.

⁸⁶ Ivi, p. 352.

⁸⁷ Rousseau J.-J., *Discorso sulla disuguaglianza*, in *Discorsi e Contratto sociale*, a cura di Mondolfo, p. 84.

⁸⁸ A. Rosmini, *Predicazione. Discorsi varj* (1843), cit. da F. Évain, *Être et personne chez Antonio Rosmini*, p. 238. Cfr. A. Del Noce, "Alcune considerazioni per la

Il Settecento non considerava che “quel *natural diritto* non era *tutto intero* il diritto ma era un diritto *astratto*, una *parte* del diritto, dal qual solo non si potea mai dedurre quello che l’uomo dovesse fare praticamente [...] tutto ciò che esso comanda, si riassume nella formola: «Non far male al tuo simile». Quel diritto rimane interamente *negativo*...”⁸⁹.

Per evitare questa negatività, Rousseau propone di fare *un passo indietro*: ogni *individuo* troverà la felicità naturale nel fare parte per sé stesso; per non fare male agli altri, poi, deve evitarne il contatto, visto come fonte della *diseguaglianza* e della dipendenza.

Rosmini propone invece di fare *un passo avanti* verso il *diritto sociale*. La società esterna ha con l’interna un rapporto “passivo” di perfezionamento decalcato su quello dell’anima e del corpo nell’individuo: “La società esterna aiuta l’interna (società degli spiriti) ad imparare la maniera di far uso delle proprie forze e potenze. La società esterna somministra all’interna degli oggetti che le giovano quasi di scala al suo perfezionamento. La società esterna finalmente somministra all’interna altri oggetti (persone) per i quali ciascun membro dell’interna società amplifica, in una certa maniera, la propria esistenza”⁹⁰. Nell’incontro *equilibrato* tra persone che costituisce la società, abbiamo una forma di *passaggio* a un allargamento dell’esistenza individuale e poi a quello che è il fine o ‘buon fine’ della società, uno Stato che nei suoi cittadini incoraggi l’essere e non l’apparire, come sottolineava Del Noce: “nella *Repubblica* il sofista Glaucone dice esplicitamente che l’importante non è esser buoni, ma apparire tali”⁹¹. Il tema è dunque rousseauiano, anche se in Rousseau abbiamo appunto la critica del Diritto naturale, scavalcando egli, nella sua ricerca dell’*uomo di natura*, l’idea di *ragione* e di *naturale socievolezza* che connotano la dimensione integrale dell’essere umano, il quale tende a costruire la società come realtà morale oltre che fisica, cioè come *bene* e non come *male*.

“Ritornare all’origine” invece per Rosmini è ricercare e volere il nesso originale tra reale, ideale e morale: la società umana si ha quando “si abbia intelligenza” e una società come tale presuppone dei criteri

riscoperta del Rosmini politico” (1982), in Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, p. 243.

⁸⁹ Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 147.

⁹⁰ Ivi, p. 179.

⁹¹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 108.

oggettivi, “suppone un diritto, una giustizia e delle virtù morali”⁹².

Rousseau da una parte considera una tale funzione della “società esterna” utile a *perfezionare* la “società interna” (e le società intermedie come la “domestica”, le istituzioni educative, etc.); ma d’altro canto la identifica con la legge dello Stato che egli fa succedere direttamente allo stadio di natura ideale, privo di ragione. In tale modello, identificabile a ben vedere con una “democrazia totalitaria”, la società può facilmente diventare preda degli opposti sistemi perfettistici, semplicemente per ciò che l’accomuna allo stato di natura: la “stupidità o l’indolenza dei suoi membri”. Lo stato dei “buoni selvaggi” esprime in definitiva nei confronti della “*esistenza sociale*” una “*volontà negativa*”, una non-volontà in cui “manca questa prima ed intima forza vitale”⁹³.

In questa relazione tra “esterno” ed “interno”, nell’individuo come nella società, si può avere però sia un “perfezionamento” come pure un “deterioramento” – ammette pure Rosmini – se non si fa riferimento ad un “*principio ordinatore* il quale diriga e armonizzi tutte le forze sociali al fine della società”⁹⁴.

Si tratta però di un principio che non proviene da un potere autoritario esterno, ma corrisponde alla “*obbligazione morale* di addivenire ad una intelligente, amichevole composizione delle differenze [...] Quest’obbligo morale appartiene a quell’etica universale che precede l’esistenza della società: ma lo stesso obbligo esce inoltre dal seno della società stessa perché impone ai suoi soci il dovere di concorrere al suo fine nel miglior modo, contro al quale dovere va ogni atto d’iracondia e di violenza”⁹⁵, che questo *principio ordinatore* esclude insieme ad ogni forma di prepotenza, pur unendosi in esso le tre funzioni del potere legislativo, esecutivo e giudiziario.

Questo *principio ordinatore* fa riferimento ad una intima essenza trascendente dell’uomo che è dinamica, qualcosa di proiettato nel futuro e non solo di statico; qualcosa di apparentemente simile a quell’*ordo ordinans* di ispirazione platonica anti-scolastica che sovrintendeva alla *lex naturalis... etsi Deus non daretur* di Grozio – che arriva a Platone attraverso Aristotele, secondo Cassirer⁹⁶ – per il quale le leggi sono espressione del senso umano della giustizia, non turbato da necessità

⁹² Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 186.

⁹³ Ivi, p. 107.

⁹⁴ Ivi, p.158.

⁹⁵ Ivi, pp. 162-163.

⁹⁶ Cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell’illuminismo*, pp. 333-336.

teologiche.

In che cosa è diverso Rosmini rispetto a Grozio? Nella nota conclusiva del primo libro de *La società e il suo fine* egli sostiene che l'osservazione di Grozio, il quale loda Aristotele per aver trattata la politica separatamente dalle questioni di diritto "è giusta ma abbisogna di essere spiegata. Che i principi del *diritto* siano anteriori di loro natura e indipendenti da quelli della *politica*, ciò è verissimo. Di qui nasce che secondo l'ordine delle idee la scienza del diritto, quanto ai suoi principi fondamentali, deve essere trattata antecedentemente alla scienza del governare la società ossia alla politica. Il medesimo si deve dire dei principi dell'*etica*", ma da ciò non nasce viceversa l'autonomia e l'indipendenza della scienza politica che ne volle trarre il Machiavelli e che finisce per distruggerla. Come "arte del governare" la politica deve ancora far riferimento ai principi del diritto e della morale, nel qual riferimento il Governo deve adoperare "dei mezzi morali, cioè *giusti*, a tutta prova ed *onesti*" conformemente a quella parte del diritto che lo riguarda, per non eccedere dai confini del giusto e dell'onesto. Aristotele, conclude con deferenza Rosmini, premise l'Etica alla Politica, nel senso che "l'arte dei civili reggimenti, la politica, viene considerata come un *mezzo* a produrre negli uomini la virtù" – che è il medesimo pensiero da lui espresso nel collegare società esterna e società interna con l'adeguata guida del Governo⁹⁷.

Per usare l'espressione del Calabrò, la posizione del Rosmini si porrebbe qui a difesa della "integrità stessa della nozione di 'diritto naturale moderno'" – quella che, nelle parole del medesimo studioso, "si intacca [...] distinguendo un indirizzo che va da Hobbes a Rousseau e che si fonda su un concetto utilitaristico della natura umana, dall'indirizzo che muove dal Grozio e va fino a Thomasio, in cui è presente l'antica concezione stoico-cristiana della *natura umana* e che costituirebbe la base permanente del *concetto etico* della personalità"⁹⁸.

Rosmini prende in considerazione la natura umana in tutte le sue dimensioni e l'aspetto politico appartiene ad un'analisi critica della socialità. L'uomo per lui ha rapporti sostanzialmente con due elementi: con le cose (la proprietà che ha come criterio l'utilità) e con le persone (il legame sociale che ha come segno l'amore). Questi due linee di

⁹⁷ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 507-508. Come ricordava Del Noce (*Rousseau. Il male, la religione, la politica*, cit, p. 108), "l'etica stessa ha un'origine storica nel pensiero socratico-platonico, che oppone la ricerca della virtù alle tecniche del potere".

⁹⁸ G. Calabrò, *La società «fuori tutela»*, p. 165.

relazione si incrociano nella società ed è la loro intersezione a definire il concetto di giustizia⁹⁹ (distributiva e commutativa). Se una delle due viene trascurata si attiva la disuguaglianza, semplicemente non può esservi giustizia, con cui si identifica la politica come coestensiva alla socialità.

François Évain in *Être et personne* sostiene che, in prima battuta, la politica per Rosmini è il superamento “di ogni tentativo di riduzione del fenomeno politico all’una o all’altra delle sue componenti: la dimensione *giuridica*, la rete delle relazioni interpersonali [...] come anche la dimensione *economica* che corrisponde al rapporto alle cose”¹⁰⁰. Hegel ha ragione nel pensare la filosofia politica come capace di “concepire e conservare la libertà in ciò che è sostanziale e non relegarla nel contingente e particolare”; Rosmini si situa su questo livello ontologico, ma sulla base di “una filosofia politica che rinvia ad una metafisica dei rapporti tra l’essere e lo spirito, suscettibile di fondare oggettivamente lo sviluppo della libertà che apre l’orizzonte della socialità”¹⁰¹.

Tuttavia, in seconda battuta, un ulteriore parallelo con Hegel ci riporta a temi rousseauiani. Non vi è forse una critica hegeliana della stessa filosofia politica, condannata come la nottola di Minerva, ad essere sempre in ritardo sull’andamento reale del mondo? In quanto azione, la politica deve tener conto di movimenti storici e relative ideologie, ma per essere coerente deve assumere una veste razionalizzata: in questo passaggio obbligato alla filosofia perde però il contatto con la realtà, “pensa il mondo invece di trasformarlo”.

È la stessa critica che Rosmini rivolge all’utopia di Saint-Simon (*Saggio sul comunismo e socialismo*, 1849), critica che Évain paragona a quella che trent’anni più tardi Federico Engels indirizzò contro il “*socialismo utopico*”, nell’interpretazione individualista di Eugenio Dühring¹⁰², il quale come è noto voleva creare un “*sistema socialitario*” sulla base di una “*giustizia naturale*”, che egli amava definire come “personalismo”.

Ma Engels vede anche in Rousseau, afferma Galvano Della Volpe, un “ugualitarista” astratto: il suo essere sostenitore, nella *Professione di fede*, dello spiritualismo dell’uomo come immagine di Dio sbocca, dall’affermazione dei diritti uguali per tutti, direttamente nell’ideologia

⁹⁹ F. Évain, *Être et personne*, Beauchesne, Paris 1981, pp. 382-383.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 383-384.

¹⁰¹ Ivi, p. 230.

¹⁰² Ivi, p. 387, nota 96.

della Rivoluzione francese come unica possibile soluzione. Engels attribuisce poi all'utopia del socialismo livellatore di Babeuf un ulteriore sviluppo negativo delle teorie egualitarie: il marxismo infatti come prassi storica, dovrebbe superare sia l'ideologia dei diritti politici che l'utopia dei diritti economici uguali per tutti. Non verrebbe dato però il peso che merita al Rousseau che afferma: “la *disuguaglianza morale* autorizzata dal solo diritto positivo, è *contraria al diritto naturale* [= alla ragione] *tutte le volte che essa non concorre nella medesima proporzione con la disuguaglianza fisica* [= naturale]”¹⁰³.

Rousseau, in un modello di società giusta, voleva insomma una positiva corrispondenza della disuguaglianza *tra* gli uomini (*morale*, di ruoli sociali) con la disuguaglianza *degli* uomini (*naturale*, di talenti): “la giustizia distributiva si opporrebbe persino a questa uguaglianza rigorosa dello stato di natura, anche quando essa fosse praticabile nella società civile”¹⁰⁴.

Secondo Marx come è noto (*Critica del programma di Gotha*, 1875) bisogna superare la giustizia uguale per tutti, concetto che riguarda lo Stato borghese o socialista; il motto del socialismo “da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo il suo lavoro”, verrà sostituito “in una fase superiore della società comunista” e “verrà scritto sulle sue bandiere: da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i propri bisogni”¹⁰⁵.

Engels, conclude Della Volpe, ragiona troppo nei termini dialettici hegeliani di “negazione della negazione” (*Aufhebung*), dissolvendo in un gioco di antitesi e sintesi lo specifico concetto marxiano della società.

È Rosmini che costituisce, secondo Évain, l'autentica *Aufhebung* di questa antinomia tra ideologia e utopia, in cui si dibatte la politica come attività razionale ed insieme concreta, perché “svela la tridimensionalità dell'essere”, con la sua dottrina della società e della politica costruite su di una antropologia “*al servizio della scienza morale*”. Alla base come si è detto vi è la dottrina del *sintetismo dell'essere* nelle sue tre forme: così, mentre la politica delle *ideologie* si costruisce su un'analisi della sola *forma “reale”* dell'essere e la politica delle *utopie* risiede nella indeterminazione della *forma “ideale”*, una politica che riconosce nella persona il fine della società scopre il fondamento di questa finalità

¹⁰³ Galvano Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 81-82.

¹⁰⁴ Rousseau, nota finale del II *Discorso* citata in *Rousseau e Marx*, p. 82.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 53-54.

nella forma “*morale*”, la quale non è altro che il *divenire reale dell’ideale* ed esprime perciò la *consistenza ontologica dell’attualità storica*¹⁰⁶.

A quella sorta di “platonismo esasperato” che deriva dalla pretesa hegeliana di coincidenza di razionale e reale, Rosmini contrappone la consistenza ontologica della persona che – comprendendo in sé in un’unica sintesi la triade di essere reale, ideale e morale – decifra in sé il senso della storia, sfuggendo ai pericoli dell’idealismo e dello storicismo.

Rosmini nella sua critica guarda con indulgenza sia alla celebre *invocazione alla coscienza* ove Rousseau, che rinnegando la storia si separa dalla tradizione, si rifugia nel teismo e riduce il giudizio morale, in contrapposizione alla casistica, ad un “*istinto divino*” (secondo le considerazioni che Rosmini fa nella sua *Filosofia morale*); sia ai dubbi stessi di Rousseau quando ammette: “non è lieve impresa districare ciò che vi è di originario e di artificiale nella natura attuale dell’uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario aver nozioni giuste, per giudicar bene nel nostro stato presente” (*Prefazione al Secondo discorso*)¹⁰⁷.

Comune ai due è il senso della necessità educativa, che si basa sulla perfettibilità dell’uomo e della società, a partire da un qualcosa di connaturale all’uomo: se prima questa “possibilità di felicità nella libertà” stava nella natura, ora con il momento educativo espresso dall’*Emilio* questa “*novità*” viene spostata dalla natura alla storia, secondo Polin¹⁰⁸. Per Rousseau bisognava salvaguardare nel bambino il buon selvaggio, per preconstituirgli uno sviluppo storico, paragonato ad uno “sviluppo di forme” *interne* al processo educativo, che deve passare attraverso l’evoluzione della coscienza e della razionalità, prima di approdare all’idea di Dio. Hegel con Hobbes, conclude Polin, considera invece l’uomo secondo uno *standard* ideale culturalmente preconstituito.

Nella *Filosofia del diritto* del Rosmini troviamo: “Ciò che rende “fine” la persona la persona umana è l’*elemento divino* che la informa” (II, n. 544): la differenza consiste nel fatto che, per questo essere “a

¹⁰⁶ Évain, *Être et personne*, pp. 385-387.

¹⁰⁷ Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, in *Discorsi e Contratto sociale*, p. 84.

¹⁰⁸ Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris 1971, pp. 54-56.

immagine e somiglianza di Dio, essa non può venir racchiusa integralmente entro la comunità politica, il suo *fine*, l'appagamento della sua natura è oltre”¹⁰⁹.

La pedagogia rousseauiana relega i valori etici in ultima istanza, in quanto il bambino per natura non possiede parametri razionali né religiosi, non può che subire sin dall'inizio quelli storici. Rinviare il risveglio dei valori religiosi al momento conclusivo dell'*educazione*, può costituire la premessa del confluire della religione naturale di Rousseau nella religione rivoluzionaria dell'Essere supremo; come poi, in quella più vaga del Romanticismo e per reazione nell'affermarsi degli ateismi contemporanei, si può dire con François Évain. Comunque, l'ambiguità che Rosmini mette in luce nell'intera pedagogia dell'*Emilio*, consiste nel situare l'umano originario al di qua del razionale: “Nessuna meraviglia quindi se l'acquisizione delle conoscenze appare come l'introdursi di elementi parassiti. Se la pedagogia deve risvegliare lo spirito del fanciullo (o del *primitivo*), ciò non è possibile a meno che l'intelligenza non possieda, *innato*, il senso dell'essere e, fondamentalmente informata da esso, non corra il rischio di essere deformata dal sapere e dalla socialità”¹¹⁰.

È proprio per questo possesso innato dell'idea dell'essere – la capacità razionale – che la persona è insieme il segno dell'essere e il fine dell'azione politica. Dal punto di vista rosminiano c'è dunque una *eguaglianza essenziale* che sfugge alla presa della società, perché deriva dalle persone, tutte considerate come *fine*, “tutte essenzialmente eguali”¹¹¹: qui nasce e si afferma il diritto come tutela della libertà individuale.

Rosmini non parla tanto in negativo di *disuguaglianza*, come fa Rousseau a partire dal tema del suo secondo *Discorso* (1755), ma usa espressamente il termine “*uguaglianza sociale*”, che consiste prima di tutto nella libertà, cioè nell'uguale dignità di partecipazione dei singoli alla società.

D'altro lato il Roveretano usa il termine di “*ordine sociale*”, nel quale certo si stabiliscono delle differenze, che derivano però dalla struttura o “*intima natura*” della società. Egli parla in positivo di giustizia, “la quale è base della libertà ed è di sua natura indipendente

¹⁰⁹ S. Cotta, *Introduzione*, p. 33.

¹¹⁰ F. Évain, *Être et personne*, p. 241.

¹¹¹ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 157.

dall'intero genere umano quanto la verità"¹¹². Indica poi un principio di soluzione del problema della possibile compatibilità di *giustizia* e *disuguaglianza*, a partire dall'antropologia.

Esiste pure una ineguaglianza essenziale che deriva dalla struttura delle "*società limitate*", cioè dalle condizioni necessarie alla attuazione della società stessa e alla regolazione delle modalità dei diritti: possono esservi diseguaglianze accidentali o derivanti dai ruoli che ciascun membro svolge all'interno del corpo sociale. E come la *libertà sociale* "non distrugge le obbligazioni dei soci, così l'*uguaglianza sociale* non toglie che fra i soci esistano delle accidentali differenze."¹¹³ Una disuguaglianza nei benefici sociali deriva dal dato di fatto, che non è identico il concorso dei mezzi che ciascuno mette all'ottenimento del fine sociale: in questo senso, un'uguaglianza in tal senso si può stabilire solo in linea ipotetica. Inoltre, più *persone sociali*, "o sia le azioni colle quali ciascun cittadino entra a far parte della società", possono convivere per Rosmini in una sola *persona reale*.

Pretendere dunque come una necessità *assoluta* l'uguaglianza di tutte le persone *reali*, membri della società, significherebbe cadere "in un errore proveniente dal non intendersi la natura del vincolo sociale"¹¹⁴, che presuppone la partecipazione dell'individuo non come un numero appartenente al totale, ma come consapevole portatore di responsabilità personale.

Abbiamo anche qui la critica di una sorta di *perfettismo*, nel quale la pretesa di una uguaglianza assoluta si può rovesciare nella perdita della libertà e nella peggiore disuguaglianza di fatto. Il Rosmini critico di Saint Simon, ha qui di mira il rovesciamento della uguaglianza sociale, come *valore* democratico, in una totale uguaglianza economica, interpretazione socialista della democrazia come *passaggio* ad un regime collettivista.

Rosmini affronta tale argomento quando parla del diritto di voto, visto pure da Rousseau come organo dell'astratta volontà generale. Non si può certo dimenticare quanto il contesto storico dell'epoca condizioni l'opinione del Roveretano in merito¹¹⁵ a cominciare dalle posizioni di Kant e Fichte; tuttavia, rimane valido l'importante principio sottostante. Vale a dire, che il voto non è solo un diritto ma un dovere, chi possiede di più ha l'obbligo di contribuire al positivo sviluppo della vita civile in

¹¹² Ivi, nota 3 del cap. XVII del libro II; p. 542.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Ivi, p. 158.

¹¹⁵ Cfr. Mercadante, *Una dottrina italiana della società civile*, pp. 545-552.

maniera proporzionale alle risorse materiali o immateriali di cui dispone; che è poi lo stesso principio contemplato dalla nostra Costituzione a proposito dell'attività lavorativa¹¹⁶.

A proposito del diritto alla proprietà in Rousseau, anche Polin notava che “la sociabilità, la solidarietà dei cittadini non risulta d'altra parte dalla loro uguaglianza in ogni punto, dalla loro omogeneità [...] Allo stesso modo che il legame sociale era formato, nella società di costrizione, dalla dipendenza degli individui gli uni rispetto agli altri in forza della loro ineguaglianza, così il legame sociale, nella società contrattuale, si troverà formato non dalla disuguaglianza sempre contenuta e moderata degli individui tra loro, la quale non dovrebbe essere sufficiente a stabilire dagli uni agli altri dei legami di dipendenza, ma dalla dipendenza di ciascuno rispetto al tutto sociale di cui è parte”¹¹⁷.

Nel rafforzamento dei legami sociali e nel confidare nella politica come superamento dell'individualismo estremo, Rousseau sembra quasi un precursore del secondo Tocqueville. Il rifiuto di ogni “potere di tipo personale” ma anche dei “pregiudizi della maggioranza”, coinvolgerebbe in Rousseau e Tocqueville anche la religione, “limitata nelle sue pretese e per questo tanto più efficace”¹¹⁸.

Francesco Mercadante ricorda invece che “Rosmini e Tocqueville si ricongiungono nella più limpida previsione dei pericoli cui va incontro l'individuo in una società tutta stato, tutta economia di stato, tutta burocrazia...”¹¹⁹. L'errore del secondo Tocqueville, quando giustifica il

¹¹⁶ “Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, una attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società.”: Costituzione della Repubblica Italiana, Art. 4.

¹¹⁷ Polin, *La politique de la solitude*, p. 32. Contro Aristotele e Grozio Rousseau deduce la libertà a partire dall'eguaglianza, presentandosi come il tribuno del genere umano: ma “chi dice eguaglianza, dice indipendenza, cioè libertà naturale”, dice Rousseau interpretato da Polin. Quindi l'eguaglianza politica come libertà trova la propria espressione naturale e il proprio compimento perfetto, nella solitudine, che ne è la conseguenza (p. 9): così che la solitudine stessa va protetta contro ogni attentato esterno, contro ogni presenza o persino la semplice prossimità dell'altro, che ne turbi la felicità (p. 14).

¹¹⁸ Cfr. Stefano De Luca, *Leggere Tocqueville “alla luce di Rousseau”*, in *I dilemmi della democrazia. Rousseau tra Tocqueville e Marx*, a cura di Gian Mario Bravo, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2013, p. 24 (l'Autore commenta le tesi, poi da lui escluse, dello Hennis).

¹¹⁹ F. Mercadante, *La Russia, l'America e la “linea dell'incivilimento” nel pensiero politico di Rosmini*, in *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del*

principio di maggioranza, identificandolo con la giustizia quale espressione dei convincimenti dell'intera umanità "si è – secondo Rosmini – quello che riguarda la vera base della libertà umana. La vera base della libertà umana non è che la *giustizia*, la quale di sua natura è indipendente dall'intero genere umano altrettanto quanto la *verità*"¹²⁰.

Sul tema della proprietà in Rousseau, Del Noce fa alcune pregnanti affermazioni: "Il parallelo tra le affermazioni del *Secondo discorso* e quelle del *Contratto* ci aiuta a comprendere che il problema fondamentale di Rousseau è il rafforzamento dello Stato e che, quindi, egli non è teoricamente un anarchico (benché lo sia la sua personalità) [...] Il tema della proprietà deve essere connesso, in Rousseau, non ad un'anarchica negazione dello Stato e all'utopia dell'assoluta uguaglianza, ma all'esigenza di rafforzamento della compagine statale" interpretabile come società di persone. "L'opposto del concetto di Stato – conclude Del Noce – è per Rousseau la *tirannide*, la quale è dovuta appunto al permanere di una eccessiva sproporzione delle fortune. I poveri sono allora interessati a scuotersi dal dominio dei ricchi; e siccome non hanno alcun vantaggio dalla libertà che posseggono sono portati a venderla. Emerge allora la figura del tiranno" che si presenta come "inevitabile sotto le più diverse guise"¹²¹.

Sempre sul tema della proprietà si appuntano le critiche del più duro tra gli interpreti di Rousseau, Jacob Talmon, citato più volte da Del Noce come uno dei maggiori sostenitori dell'idea che "abbia inizio con Rousseau un processo verso il totalitarismo". Ciò dà occasione a Del Noce di ricordare "una certa convinzione platonica di Rousseau" per la quale in lui "non si può parlare di totalitarismo"¹²² e poi di concludere che "la continuità tra Rousseau e Marx non è sostenibile"¹²³, in quanto Talmon accetta una visione troppo corriva del marxismo.

Secondo Del Noce, nella 'volontà generale' avremmo in realtà l'*identità* degli individui in nome della 'coscienza' (volontà superiore), rispetto alla 'volontà di tutti' legata alla particolarità individuale (volontà inferiore). Volontà generale che è poi presente, in tutti, nella sua *essenza* profonda: in questo consisterebbe il platonismo di Rousseau.

Risorgimento, Atti del XXVII Corso della Cattedra Rosmini 1993, Editrice Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1994, pp. 299-327, p. 320.

¹²⁰ Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 541-542, nota 3.

¹²¹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, pp. 66 e s., 124.

¹²² Ivi, p. 86.

¹²³ Ivi, p. 94.

La coscienza è in Rousseau il fondamento vero della democrazia come regime che non si definisce in alcun modo in termini quantitativi: seguirla non è seguire l'immediatezza, o la sincerità del sentimento¹²⁴. Di qui l'iscrizione di Rousseau in una "linea kantiana": "Lo Stato giusto è tale perché conforme a una volontà generale che deve essere *scoperta* e non *creata* [...] Dunque l'intelletto umano scopre e non crea la volontà generale [...] Nel voto l'uomo non esprime le sue preferenze personali, ma al più un giudizio di convenienza tra un determinato progetto e la volontà generale [...] La politica mira all'estirpazione dell'egoismo"¹²⁵.

Al modo delle idee platoniche, realtà oggettive non sensibili, la volontà generale ha una sua esistenza oggettiva, indipendente dal fatto di essere percepita o meno. Essa è di un ordine superiore a quello delle volontà egoistiche e sensibili. Per scoprire formulazioni che esprimano veramente la volontà generale ed abbiano quindi, appunto, il carattere generale di leggi, ci vorrebbe secondo Rousseau una "mente divina", in quanto per sua natura l'uomo è volontà particolare ed egoistica.

Il Legislatore – nella lettura di Del Noce – "incarna" la volontà generale oggettiva, che non è misteriosa e incombente su tutti, ma eterna e impassibile come la legge, che il Legislatore dunque non "crea".

In quanto "mediatore" di questo elemento divino (dato che per natura l'uomo è egoista), il Legislatore deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana stessa sostituendo, come dice Rousseau, ad un'esistenza "fisica e indipendente" una "parziale e morale", "che è diverso da *dipendente*" precisa tra parentesi Del Noce. Viene a questo punto da lui ricordata pure l'opinione di Lester G. Crocker sul "totalitarismo" di Rousseau, proprio riguardo al tema del Legislatore come "Guida" e persuasore occulto del consenso espresso poi col voto, cioè nel passaggio al contratto sociale come applicazione della volontà generale¹²⁶.

Nelle lezioni su Rosmini, Del Noce ricordava invece la difesa che egli fa del popolo "dalle astutezze dei parassiti e dai sicofanti" (i venditori di fichi che vociavano nell'*agorà*, derisi da Platone): proprio perché la società è giustificata in quanto corrisponde alla volontà di tutti i soci, quest'ultima "anche se sembri unanime", non può creare alcuna

¹²⁴ Ivi, pp. 69 s., 126 ss. (lezione del 25 gennaio 1979).

¹²⁵ Ivi, p. 87.

¹²⁶ Ivi, pp. 87, 95 e ss.

legge quando si riferisca a “cosa evidentemente contraria all’umano appagamento”¹²⁷.

Del Noce aggiunge ulteriori motivazioni sul carattere non limpido della democrazia, non di Rosmini, ma di Rousseau, per il quale “non può fondarsi una politica senza una religione che non può essere però quella cattolica”; egli porta il suo affondo nei confronti di colui che “si presenta come riformatore, sia religioso che civile”, denunciando l’irriducibile “dualismo” che si ripropone tra “il Rousseau romantico (dell’insufficienza della politica) e il Rousseau giacobino, con l’idea della religione civile”¹²⁸. “Occorre dire che realmente *esiste in Rousseau un momento totalitario*. Ci sono due Rousseau: quello della *Professione di fede* e quello della religione civile. Entrambi questi momenti sono *necessari* e in qualche maniera *nuovi*”¹²⁹, nota Del Noce, il quale prende in esame “i caratteri” di questa “*professione di fede puramente civile, religione civile di cui fissa gli articoli il sovrano*”, che “equivale ad una politica che prende il posto della religione” e che conclude il *Contratto*¹³⁰.

Il momento religioso introdotto da Rousseau alla fine del *Contratto sociale*, se appare positivo come richiamo alla religione naturale contemporaneamente definita nella *Professione di fede*, si mostra a Del Noce esclusivo e pre-totalitario nella sua articolazione della questione della tolleranza.

Nel parallelo tra la *Religione civile* rousseauiana e la *Religione naturale*, abbiamo infatti un’impostazione *non politica* della sua *religione naturale*, che corrisponde alla sua impostazione religiosonaturale della *politica*: a questo punto però, l’*intolleranza* religiosacivile è in qualche modo *necessaria* e richiesta proprio per importare la *natura* nella *storia*.

Alla pura testimonianza o indifferenza per il risultato, tipica del momento religioso, nel governo auspicato da Rousseau succede l’interesse per il conseguimento effettivo del risultato con l’utilizzo di qualsiasi mezzo: un’azione politica di stampo machiavellico.

Mentre “Rousseau si presenta come teorico della tolleranza”, Del Noce ne denuncia la “posizione contorta e ipocrita”¹³¹.

¹²⁷ Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 194 ss.

¹²⁸ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 99.

¹²⁹ Ivi, p. 101.

¹³⁰ Ivi, p.102 e ss.

¹³¹ Ivi, p. 103.

Parole forti che fanno *pendant* a quelle già citate riguardanti la fondazione della Politica in Machiavelli¹³².

Ritorniamo qui al cuore di quella filosofia politica “costruttiva” oppure “distruttiva”, quale emerge dalla lettura che Del Noce fa di Rousseau, anche attraverso alcuni dei pensatori che qui stiamo brevemente ricordando, a cominciare dal Rosmini che dedica le sue attenzioni a Rousseau per tutto l’arco della sua esistenza, sin dalle opere giovanili¹³³.

Nel *Secondo Discorso* Rousseau pensa lo stato di natura radicalmente come uno stato selvaggio e crudele rispetto al perfezionamento umano, immaginandolo come “uno stato anteriore alla stessa ragione e alla socialità”; nel *Contratto sociale* (nota Rosmini nella *Logica*, ultima sua opera pubblicata, ricorda Évain¹³⁴) egli attribuisce ogni giustizia al vincolo sociale, identifica la moralità precedente alla coscienza, quella della società, con quella riflessa della civiltà in cui viveva, passa all’esaltazione dello stato civile e politico dimenticando di nuovo che anche nello stato primitivo pre-sociale l’uomo ha una sua ‘socialità’. Egli confonde un certo “sentimento fondamentale corporeo” comune a tutti gli animali con il sentimento fondamentale intellettuale o conoscenza, che scaturisce dalla costituzione razionale dell’essere umano, in quanto “l’idea dell’essere non scaturisce dalle sensazioni corporee”¹³⁵.

La tipicità di questo sentimento fondamentale di sé presente nell’uomo è confermata dall’esame della genesi della *conoscenza*, per cui non si può accantonare la questione della *origine delle idee*, che Rousseau però vede come elementi “parassiti”. Mentre al contrario per Rosmini l’*idea dell’essere* indeterminato è innata: “Platone conclude a dover ammettere presente all’uomo la *faccia genuina della verità*, perché altrimenti egli non potrebbe fare nessun giudizio (e io dimostrerò che questa faccia o tipo primitivo non è altro che l’idea

¹³² Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 508.

¹³³ Cfr. Evandro Botto, “Rosmini interprete della Rivoluzione francese e di Rousseau”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Anno LXXXI, n. 4 (ottobre-dicembre 1989), pp. 559-575; F. Mercadante, *Rousseau nella critica del Rosmini e del Manzoni*, in *Rosmini e l’Illuminismo*, Atti del XXI Corso della Cattedra Rosmini, a cura di Peppino Pellegrino, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo, 1988.

¹³⁴ Évain, *Être et personne*, p. 239.

¹³⁵ Rosmini. *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, Vol. I, sez. V, Cap. III, art. I, ed. cit., p. 443 e ss.

innata dell'essere, UNICA FORMA DELLA RAGIONE)"¹³⁶

Nella *filosofia politica pratica* di Rosmini la "società nuova" nasce quindi dall'intelligenza personale e dalla responsabilità degli individui, non delle masse. In ogni caso, come rigetto del principio individuale di intelligenza "la democrazia pura, la quale chiama ciascuno ad influire egualmente col suo voto nelle deliberazioni pubbliche, in parte è fondata sul preteso principio che «tutte le intelligenze sono uguali» [...] supposizione evidentemente falsa". Da questo errore di fatto, cioè dal mancato riconoscimento della improponibilità di una politica dell'intelligenza, deriva una conseguenza paradossale: che "il governo democratico puro, che sembra il governo di tutti, non è mai nel fatto altro che il governo di un partito, cioè del partito dei meno intelligenti, essendo certo che i meno intelligenti di qualsivoglia nazione formano la maggioranza [...] facilmente maneggiata a proprio particolar profitto da pochi demagoghi più intelligenti e più avveduti di essa"¹³⁷.

Ma il diritto sociale può esprimersi fuori dalla "*tirannia della maggioranza*"¹³⁸ e l'intelligenza politica prendere in conto le differenze individuali e accidentali, previste nel "gran Codice di tutte le società civili costituito dall'Evangelo"¹³⁹.

Certamente anche Rosmini è influenzato dalle mentalità del suo tempo, ma ne emerge grazie a perspicacia e originalità, come nota Del Noce negli appunti delle sue lezioni il 14 gennaio 1982: Rosmini si ispira a Vico nella visione ciclica, con la connessa funzione civile del Cristianesimo, ma non Lo identifica con essa¹⁴⁰.

E ancora, se i diritti dell'uomo alla proprietà sono metafisicamente inalienabili in quanto fondati sulla reciprocità, per Rosmini il perfezionamento della legislazione conduce i Governi a considerare i diritti inalienabili di *ogni individuo*, da considerare come realtà morale e parte integrante della società. E per fugare ogni infelice conflitto tra i diritti dell'uomo, egli si premura di raccomandare alla "sapienza e giustizia del governatore o del legislatore" di usare ogni cura per far sì "che le sue disposizioni non impediscano *nessun individuo* dall'usare quei mezzi che sono, *relativamente a lui*, necessari all'acquisto del

¹³⁶ Ivi, Vol. I, sez. IV, cap. I, art. III, dal titolo: "La difficoltà veduta da Platone è nella sostanza la difficoltà stessa da me proposta", ed. cit. pp. 216-217 (il maiuscolo è dell'Autore).

¹³⁷ Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 542 (Libro II, cap. 17, nota 4).

¹³⁸ Ivi, nota 5, cap. IX, l. I, p.502 e s.

¹³⁹ Ivi, p. 209.

¹⁴⁰ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 160.

proprio morale appagamento”, intervenendo peraltro nella regolazione della modalità dei diritti e nell’esercizio delle singole libertà¹⁴¹.

Certo, caratteristica fondamentale di questa sua riflessione sulla modalità dei diritti è porre ad oggetto dei suoi ragionamenti lo Stato come “società speciale”: “Tuttavia troppo sovente la società civile si confonde con la società umana, o coll’universale socievolezza, ovvero, con la società presa genericamente ed in astratto. Da tutte queste società e da tutti questi modi di concepire la società, si deve distinguere diligentemente la società civile, ed il suo aspetto”, conclude Rosmini.

La società civile è il culmine del ragionamento politico rosminiano, proprio perché lo Stato di diritto è chiamato a concorrere a questo “esplicarsi della persona nella concretezza della sua esperienza”, ma con il concorso della persona stessa e cioè “a condizione che perda” ogni carattere di absolutezza, ogni riferimento allo statalismo giacobino, a tutto vantaggio di quella società civile che Capograssi, interpretando Rosmini, definisce come «complesso di relazioni che non si chiude e non culmina in nessuna forma, che non si esaurisce in nessuna definitiva organizzazione, ma resta aperta a tutte le forme a cui i bisogni degli uomini danno occasione, e suscettibile di tutte le novità della storia»¹⁴².

Appunto perché “il diritto è *la persona sussistente* e, ovunque vi sia persona, ivi è anche produzione giuridica”, intercorre una “profondissima differenza” tra la posizione di Hegel, per il quale “lo Stato è autore ed insieme giudice del diritto, di tutto il diritto”, e quella di Rosmini che Capograssi definisce “una posizione originale, lontana dalla ragione astratta della scienza del diritto naturale, lontana anche dalla superba pretesa di disegnare un diritto razionale [...] atteggiamento di chi sta sempre attento ad ascoltare le chiamate dell’essere”, cioè “alla ricca dinamica della vita personale in tutte le sue espressioni”¹⁴³.

La vicinanza delle posizioni di Del Noce alla filosofia rosminiana ci viene confermata dalla critica, assai comprensiva, che gli viene rivolta

¹⁴¹ Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 210-213. Si tratta del cap.12 del L. II de “La società ed il suo fine”: *Delle collisioni possibili fra i diritti dell’uomo*.

¹⁴² Giorgio Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 159 (con riferimento a Giuseppe Capograssi, “Il diritto secondo Rosmini” (1940), in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol IV, p. 345).

¹⁴³ Ivi, pp. 10, 159 s.

in sede commemorativa da un pensatore come Norberto Bobbio¹⁴⁴: “da vecchio laico impenitente”, come si definisce, egli ritiene che solo dalla “libertà negativa come non-impedimento” nasce “la società dei diritti dell’uomo” e “non la società atomistica come osserva polemicamente Del Noce”.

Bobbio riconosce che se l’assetto formale costituzionale dell’Italia ha tratto legittimazione dall’antifascismo, “ciò che ha costituito il fondamento di legittimazione della nostra repubblica dal 1948 in poi è stato, ben più che l’antifascismo, l’anticomunismo” L’opposizione di Del Noce al comunismo avrebbe in questa considerazione realistica la sua giustificazione: il Partito d’azione, che avrebbe aperto la strada ai comunisti, rappresentò una fase ulteriore della secolarizzazione. Dopo la caduta del Muro di Berlino occorre trovare dei punti di incontro politici e i due avversari (Del Noce e gli azionisti) devono ripensare le loro posizioni

Occorre rifarsi al *Problema dell’ateismo* e al saggio del 1962 su “Teismo e ateismo politici” che lo conclude. Qui Del Noce respinge, sostiene Bobbio, la “democrazia pura” alla maniera rousseauiana la quale, imponendo per così dire la libertà con la forza, viene congedata ne *Il problema dell’ateismo* come “il più irrazionale dei concetti politici”. La democrazia, volendo far coincidere a tutti i costi il pluralismo con il “postulato del progresso” (Renouvier)¹⁴⁵, si identifica in certo senso con il concetto che sembra il suo opposto, lo Stato etico¹⁴⁶. Ma non esistono oggi, dice Bobbio, che delle democrazie

¹⁴⁴ N. Bobbio, *Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo*, in *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995, pp. 165-184.

¹⁴⁵ “I termini di «postulato del progresso» e «postulato del peccato» sono tratti dal Renouvier, *Esquisse d’une classification systematique des doctrines philosophiques*, 1885. [...] Per l’impostazione, in un particolare senso liberale, della «questione del socialismo come questione dell’ateismo», gli autori classici sono Dostoievski e Rosmini”: Del Noce, *Teismo e ateismo politici* (1962), in *Il problema dell’ateismo* (1964), con Postfazione di Massimo Cacciari, Il Mulino, Bologna 2010, p. 518, nota 6.

¹⁴⁶ Nel 1971, al momento della seconda edizione del *Problema dell’ateismo*, Del Noce sottolineava ancora il “ritorno delle tesi sofistiche nella società permissiva” e la correlativa “attualità di Platone nel senso del «principe dei filosofi politici», secondo l’espressione vichiana. In realtà l’idea che sta a base dello Stato etico, nella sua prima grande enunciazione nella *Repubblica* di Platone, è di tutt’altra natura [che non quella, egli dice, di “deificazione dello Stato e premessa del fascismo”]. Si può dire che essa altro non affermi che l’unità di etica e politica come realtà di fatto ancor prima di un principio ideale; il parallelismo e la penetrazione di vita individuale e di vita sociale. La vita associata ha un suo grado di eticità e non può non averla. Non si tratta di volergliela immettere [...]” (Del Noce, *La società permissiva*, p. 356).

impure!

Del Noce si rifà pur sempre al liberalismo, scrive Bobbio, al suo antiperfettismo politico: il male non è destinato a venir superato totalmente e definitivamente. Vi si può opporre, solo se non si ha la presunzione di cristallizzare la verità o di rappresentare, come gruppo, la moralità oggi di fatto superiore ed esclusiva. Nei termini di Bobbio, “prima di essere un democratico Del Noce è un liberale: liberale nel senso che la sua concezione della storia è una concezione antiperfettistica, partendo dalla quale giunge a sostenere che la politica ha un compito limitato, che è quello di correggere il male della libertà, non di eliminarlo del tutto”¹⁴⁷. Per il suo “antiperfezionismo” proprio il liberalismo ha fomentato lo Stato laico, ‘ministeriale’, moderno, dice Bobbio!

Questa ammissione di una certa eticità dello Stato porta in Del Noce, cattolico, se non ad un clericalismo (che ne è l’opposto), ad una riaffermazione troppo drastica del pensiero religioso? È il senso della domanda che si pone Bobbio, sulla base di una visione antiperfettistica della storia che egli riprende da Del Noce e Rosmini, ma che per lui è quella di un labirinto, ove l’unica certezza è quella che esistono vie senza uscita¹⁴⁸.

Nella visione pragmatico-relativista di Bobbio, l’idea liberale è “possibile in una società cristiana” ma non è “incompatibile con una visione non religiosa,” anche se essa culmina in una forma di secolarizzazione che pare senza uscita.

Del Noce tenta di sfuggire alla domanda imbarazzante sul ruolo storico del liberalismo moderno e in generale di un razionalismo moderato (come egli stesso lo chiama) “distinguendo un liberalismo perfettistico e uno non perfettistico, e sostenendo che tale è solo il liberalismo cattolico”: sostiene così – sulla base della “famosa discussione tra Croce e Einaudi” – che “quando il liberalismo è connesso con il liberismo, è perfettistico, perché ha una fiducia cieca nel mercato (una sorta di provvidenza profana che regola in modo

Egli sviluppa dunque il paradigma del platonismo anche in rapporto alla “società permissiva”, che vede come una nuova forma di menzogna sofisticata istituzionalizzata; egli intravede quindi nel “platonismo” di Rousseau una forma acuta di critica a quel libertinismo che sfocia nel “*potenziale ateismo*” collegato ad un “*cristianesimo sociologico*”.

¹⁴⁷ Bobbio, *Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo*, p. 182 s.

¹⁴⁸ N. Bobbio, “Sulla nozione di società civile”, *De Homine*, 24-25, marzo 1968, pp. 19-36, p. 36.

perfetto le cose di questo mondo); quando non è perfettistico, e questo è il caso di Croce, è in contraddizione con sé stesso”¹⁴⁹ perché nega la persona¹⁵⁰.

Bobbio conclude il suo intervento su Del Noce con un elogio della “tolleranza, non come un espediente pratico” ma come “regola fondamentale della convivenza”, contro il cosiddetto “intransigentismo cattolico”: la tolleranza invece concede una sostanziale uguaglianza a tutte le idee o posizioni, svuotandole del loro contenuto veritativo e della loro qualifica di possibile universalità.

Bobbio facendo suo l’antiperfettismo sosteneva che “oggi ormai tutte le società più civili sono pluralistiche”¹⁵¹, Del Noce metteva in guardia da quel cieco “pluralismo che è parola quasi sacra” sottolineandone l’elevazione a valore e di conseguenza “l’intrinseca fragilità di una democrazia senza valori e senza verità”¹⁵² come sentita nell’Ottocento, fuori della corrente del comune laicismo, oltre che da Rosmini, da Tocqueville.

¹⁴⁹ Bobbio, *Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo*, p. 183 s.

¹⁵⁰ Croce viene citato nel recente testo rousseauiano di Del Noce per la sua “antipatia” viscerale verso Rousseau, perché “non sa in che mondo metterlo” (Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, pp. 75-77, 140 e ss.); mentre Gentile continuò ad avere sempre un riferimento a Rosmini (Cfr. Giovanni Drago, “Un appunto di Croce su Rosmini: il concetto di storia e il ‘sofisma del pigro’”, *Rivista Rosminiana di filosofia e cultura*, a. XC, fasc. IV (ottobre-dicembre 1996), p. 455 s.) lo stesso non può dirsi del Croce che mostra un’ostilità verso Rosmini, nello specifico quando afferma la distinzione tra storia e cronaca, come “scienza impropria”, che “se essa poi s’innalza alla cognizione delle cause, altissime, si cangia bensì in *scienza propria*, ma diventa perciò stesso *storia impropria*”: proposizioni rosminiane sulla filosofia della storia che Croce giudica indice della sua incomprendimento per “la rivoluzione veramente copernicana operata nell’età moderna nel pensiero e nel sapere storico”.

La incomprendimento comune verso i due sarebbe dovuta, possiamo dire, a questo elemento platonico verso il quale Croce non aveva assolutamente sensibilità. Secondo questa ipotesi, è la stessa sorda ostilità di Croce sia verso Rousseau che verso Rosmini, che postula una ricerca in senso opposto, quella basata sull’innatismo o “idealismo” di matrice platonica presente in maniera diversa in ambedue gli autori, lontano da quel “concreto” tanto amato da Croce, come sottolinea lo stesso Del Noce. “A ben vedere, ne viene autorizzato il metodo che si è seguito: partire dall’unità fra *Contratto* e *Professione di fede*, dall’unità platonica tra politica e pedagogia; partire, insomma, dalla «insufficienza della politica» per capire la politica stessa di Rousseau” (Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 77).

¹⁵¹ Bobbio, *Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo*, p. 184.

¹⁵² Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 167.

Il confronto con Rousseau si riapre sulla riduzione della felicità al semplice *bonheur*, la soddisfazione individuale a cui si ridurrebbe il fine della vita, secondo il Rousseau “epicureo” più che stoico o platonico. Tocqueville, citato da Rosmini nel cap. IX del Primo libro de “La società e il suo fine”, aveva sottolineato la propensione dei cattolici in America verso la democrazia, propensione che deriva dal senso di coesione sociale dei cattolici, diverso dal senso di indipendenza individuale tipico dei protestanti. La libertà democratica deriva da un rispetto dell’ordine comune più che dall’esaltazione dell’autosufficienza rispetto ad esso.

Secondo Del Noce, quando alla ricerca della causalità «verticale» si sostituì quella della causalità «orizzontale», con l’avvento della scienza nel secolo XVII come studio dei rapporti costanti tra i fenomeni, essa venne addotta come iniziale esempio di una sempre maggiore autonomia della sfera profana dalla religione e con la convinzione che *questo progresso è irreversibile*¹⁵³. Ma questo la scienza come ragione strumentale non può provarlo, come invece vorrebbe quella “teologia della secolarizzazione”, che si può dire cominciò con Rousseau.

Il discorso si allarga qui al tema della *società permissiva*: la presenza in questa società del momento libertino è solo una componente storica dell’illuminismo, come critica di tutte le convinzioni valoriali. Non si può trascurare però quell’attenzione specifica al diritto naturale, e quindi ai diritti dell’uomo, che costituisce l’aspetto pubblico dell’illuminismo che più ne illustra il prestigio, rispetto al relativismo dei libertini, preso invece come motivo di progresso.

Nel 1962 Del Noce ricordava che era stato merito di Vico ripescare dall’illuminismo l’elemento fondamentale del diritto naturale come attinente ad una natura umana universale, rivendicandolo però al pensiero cattolico, che Bayle confondeva con l’intolleranza¹⁵⁴.

Negli stati liberali con “la tolleranza civile per i vari culti”, scrive Del Noce, convive la “intolleranza teologica delle religioni positive, in quanto si presentano come depositarie di una verità rivelata trascendente superiore all’uomo”¹⁵⁵

Diversamente dalle posizioni liberali “Rousseau sostiene invece *l’inseparabilità dell’intolleranza civile da quella teologica*, ma la sostiene in un senso opposto a quello che poteva avere nella teocrazia

¹⁵³ A. Del Noce, “Insegnamenti di uno strano dialogo”, *Il Mulino* n. 211, settembre-ottobre 1970, pp. 310-311.

¹⁵⁴ Del Noce, *Teismo e ateismo politici* (1962), p. 528.

¹⁵⁵ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 103.

medievale. L'intolleranza teologica è subordinata all'intolleranza civile; e in questa condanna dell'intolleranza, è il potere civile che si presenta come superiore a quello religioso, che legifera nei riguardi del potere religioso, che distingue tra religioni che possono essere ammesse in quanto tolleranti e religioni da escludere in quanto intolleranti". È anche storicamente "una posizione contorta e ipocrita"¹⁵⁶.

E qui Del Noce riporta le precise parole di Rousseau: "Ovunque l'intolleranza teologica sia ammessa il sovrano non è più sovrano, neanche sul piano temporale" ... "Chiunque osi dire: *fuori della Chiesa non vi è salvezza*, deve essere scacciato dallo Stato"¹⁵⁷.

Potremmo dire che questo "neospiritualismo naturista di Rousseau" (Bouyer) è *contraddittorio*: secondo quale logica il massimo della tolleranza coincide col massimo dell'intolleranza? L'intolleranza dello Stato verso le posizioni della Chiesa (cattolica anzitutto, ma di fatto tutte le confessioni cristiane), in effetti, non è indirizzata solamente contro i dogmi delle religioni positive, ma è radicalmente avversa alla verità meta-fisica che esse rappresentano. Una intolleranza che perciò si configura come profondamente anti-platonica, perché si pone contro quella natura intelligente dell'uomo che è capace di attingere attraverso l'intelletto e la formulazione delle idee all'essenza del reale, cioè ad una verità oggettiva, ed è quindi capace di morale, di identificare un bene oggettivo, dei valori universali come base dei diritti dell'uomo.

All'interno di un contesto di democrazia si deve certamente contemplare la tolleranza come, potremmo dire, quel "intreccio di

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Rousseau, *Discorsi e Contratto sociale*, p. 280, citato da Del Noce in *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 103. Nel non ammettere l'utilità sociale della più perfetta delle religioni Rousseau si opponeva anticipatamente alla posizione storicistica di Saint-Simon il quale, identificando il compito del cristianesimo con il progresso temporale, portava alle estreme conseguenze i principi impliciti nella celebre affermazione di Montesquieu: la singolare virtù della religione cristiana è consistita nel far coincidere i fini temporali e quelli spirituali dell'umanità. Ma, precisa Rosmini, è proprio per aver fatto precedere i secondi che la religione di Cristo è riuscita di fatto ad assicurare agli uomini i primi. Il Nuovo cristianesimo saint-simoniano, negando la vera e propria divinità del cristianesimo, giunge "per una singolare, ma verissima opposizione tra l'apparenza e la realtà, a trabalzar gli uomini all'ultima temporale miseria". Che è poi l'effetto di ogni sistema che non penetri, aggiunge Rosmini "nella profonda natura del Cristianesimo, e nel suo segreto modo di operare il vantaggio presente degli uomini". "È un errore quanto comune altrettanto micidiale, conclude, il considerare la religione o solamente o principalmente come un politico mezzo di aiutare i materiali vantaggi della umana società" (*Filosofia della politica*, p. 323 ss.).

parzialità e non contraddittorietà del bene politico rispetto al bene assoluto”, che “resta il *fine remoto* della società civile”; *fine* dal quale secondo Rosmini “discende per questa un primario dovere *negativo*: non *ostacolarne* il raggiungimento – il “non impedimento” o libertà *negativa* di Bobbio, potremmo dire – da parte degli «individui» (persone) che la fanno essere”. Impostazione questa che presuppone, per tale società civile, in quanto “società di persone”, il “riconoscimento dei «diritti dell’uomo»” – nota ancora Cotta – ma da cui discendono anche per essa i *doveri positivi* di rimuovere gli ostacoli e di facilitare, con i mezzi di spettanza, l’accesso a questo fine. Facendo questo lo Stato riconosce da una parte di non essere il fine ultimo dell’individuo, ma dall’altra dimostra di essere un vero bene umano, cosa che fa parte dell’esperienza costante dell’umanità, che culmina nel rispetto della personale “libertà religiosa”¹⁵⁸.

Del Noce distingueva bene tra democrazia liberale e democrazia totalitaria, non voleva “fondare la necessità” ma piuttosto “ribadire la bontà dell’opzione metafisica [...] nel cuore stesso del moderno”¹⁵⁹, come notato da Pasquale Serra. Massimo Borghesi di rimando ricordava la “perfetta fedeltà di Del Noce all’ideale della democrazia come *persuasione e non violenza*” e che “l’opzione religiosa per definizione non può essere fondata *necessariamente*”¹⁶⁰. Proprio per questo però, come scriveva Del Noce in uno degli ultimi scritti in risposta a Bobbio, occorre lasciare “impregiudicata la domanda sulla possibilità della restaurazione o del ravvivamento del senso religioso [...] senza questa rinascita, il processo verso il dominio della Forza non può che continuare”¹⁶¹.

Augusto Del Noce nel suo testo rousseauiano riprendeva un elemento citato qui da Roberto Gatti, a proposito del ‘totalitarismo’ che emergerebbe dalle pagine del Rousseau: quello dell’*Ordine* nella sua opposizione all’idea di *Rivoluzione*. Egli nota che “i diritti dell’uomo possono veramente essere sostenuti solo all’interno di una concezione

¹⁵⁸ Cotta, “Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitive o normative? La posizione di Rosmini”, p. 408 e s., con riferimento a Rosmini, *Filosofia della politica*, Parte II, Libro II, Cap. XI “Dei diritti dell’uomo”.

¹⁵⁹ Pasquale Serra, *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 77.

¹⁶⁰ Massimo Borghesi, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Genova-Milano 2011, p. 347.

¹⁶¹ Del Noce, “Il male del secolo va oltre l’esperienza fascista”, *Il Tempo*, 7 gennaio 1989, cit. da Borghesi, *Augusto Del Noce*, p. 347.

metafisica di rispetto dell'*ordine dell'essere*¹⁶², che prevede la preminenza della persona individuale rispetto a quella società che pure storicamente la precede e politicamente la norma.

Nell'interpretazione di Del Noce il tema dell'immagine di Dio è sempre collegato a quello dell'uomo *duplex*, individuo e persona, di una certa tradizione filosofica che giunge fino a Rousseau: "La politica ha il compito di sottrarre l'uomo alle influenze dell'io superficiale, del decaduto mondo sociale"¹⁶³.

Mentre nel Platonismo classico l'Eros è una potenza dominante nell'individuo che può rivolgersi a oggetti vili o nobili, per Rosmini l'uomo è sede di varie potenze, tra cui la *volontà della natura umana* orientata al bene, a quell'*ordine oggettivo dell'essere* che va a coincidere poi col proprio appagamento soggettivo¹⁶⁴.

Il cristianesimo ha ereditato la concezione classica dello *homo duplex* e in base a questa investitura teologica all'individuo come *imago Dei* ha potuto rappresentare, fuori di ogni facile provvidenzialismo, il punto di svolta della storia e il componimento di ogni conflitto tra famiglia, società degli individui e Stato.

Il rischio di confondere la Repubblica ideale platonica con lo Stato etico hegeliano, si evita mantenendo il positivo legame storico tra platonismo e cristianesimo. Del Noce lo dice già ne *Il problema dell'ateismo*: "Il rapporto tra etica e politica nel marxismo mette in luce la sua negazione totale dell'idea di partecipazione, fondamento del pensiero cristiano [...] Il problema è di eccezionale importanza, dato che l'idea di partecipazione segna pure il nesso tra pensiero greco e

¹⁶² Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 169.

¹⁶³ Ivi, p. 87.

¹⁶⁴ "Il libero arbitrio potrà oppugnare questa *volontà della natura umana* ma non distruggerla, perché la volontà è una potenza che tende al bene [...] Su questa volontà naturale del bene assoluto tolse Kant a piantare la morale; ma errò grandemente, dando a questa umana volontà autorità di legislatrice, quand'ella anzi riceve, non fa la legge. Abusò dunque Kant di questa grande verità. Platone, che l'aveva veduta ed annunciata, rischiò pure di rovesciare in un grave errore, per la difficoltà che trovava nello spiegare come l'uomo, la cui natura *voleva* pure il bene morale, potesse poi colere il male per elezione. [...] Si può dire che gli Stoici solo, nell'antichità, vedessero come la virtù consisteva «in ridurre la *volontà dell'umana persona* a pieno accordo colla *volontà dell'umana natura*»": Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 358.

All'atteggiamento di Platone di congiungere direttamente bene e volontà umana, già Aristotele obiettava che, se così fosse, non ci sarebbe il male: Rosmini sottolinea però che la posizione di Platone non è irrealistica, ma si tratta di una "volontà virtuale, come l'idea della virtù è virtualmente inclusa nell'idea del bene", si riferisce più ad una potenzialità che ad uno stato di fatto della realtà (Libro IV, Cap. VI, nota 20, p. 547).

pensiero cristiano”¹⁶⁵.

Egli ricorda che “la fondazione metafisica della morale è da lui [Juvalta] criticata nella forma rosminiana intesa come adeguamento ad un ordine cosmico; e in questo senso è definitiva ed attualissima. Ma non c’è un più profondo Rosmini, quello dell’«essere morale» che si sta oggi riscoprendo?”¹⁶⁶.

Nel 1981 Del Noce tornava a sottolineare, così, l’origine della dignità umana dispiegata nel personalismo rosminiano di matrice platonica: “L’uomo partecipa attraverso questa idea dell’Essere ad una realtà trascendente. «La dignità dell’elemento personale consiste unicamente in ciò che egli è l’elemento per il quale l’individuo può aderire con tutto se stesso alla verità, all’essere in tutta la sua pienezza contemplato oggettivamente»¹⁶⁷. Nella concezione del Rosmini, parlare di persona vuol dire che nell’uomo esiste un principio trascendente la realtà naturale, che gli permette di aderire alla verità, all’«essere oggettivo». Facile è quindi venire alla considerazione, posto ciò, che la

¹⁶⁵ Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, p. 550, nota 2.

Partecipazione (*metessi*) è termine d’invenzione platonica (come attesta Aristotele in *Metaph.*, I, 6, 987 b 10), che accentua il momento dell’unione o della presenza (*parusia*) dell’idea (dell’intelligibile) alla cosa, pensata appunto al lume di quell’idea; termine distinto da imitazione (*mimesi*), che accentua la trascendenza dell’idea, di cui, come dell’esemplare, la cosa resta solo una copia o immagine.

La filosofia che a buon diritto si può definire “la filosofia della partecipazione” è quella di S. Tommaso d’Aquino. Passando attraverso la metafisica aristotelica e dopo Plotino, di platonico resta il senso di trascendenza del soprasensibile, ma non più per un mondo ideale, bensì per la massima realtà. Per Tommaso le cose tutte emanano da Dio solo nel senso generale che procedono da lui, da lui ricevono essenza ed esistenza: “*participatio fit cum aliquid iam est*”: la prima partecipazione, che presuppone le altre, è l’esistenza stessa. Il dogma della creazione ha in questo punto la sua nota differenziale: è esistenziale e non concettuale come l’opera del Demiurgo (trascendente perché immateriale).

Ben più alta dell’atto puro aristotelico è la trascendenza assoluta di Dio che nel cristianesimo è Padre, esistenza assoluta che genera; solo per *analogia* però l’essere si predica delle creature e dell’*Essere assoluto*, ed *analogia* è nelle creature la stessa prima partecipazione che presuppone le altre. Rimane dunque la distinzione tra chi dà la partecipazione e chi la riceve, nel quale questo “*quasi partem capere*” costituisce un orientamento del proprio essere: nell’uomo corrisponde ad un consapevole accogliere l’atto di esser fatti partecipi dell’Altro, dell’Assoluto.

Cfr. Armando Carlini, voce “Partecipazione” in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, vol. 4, coll.1356-1360.

¹⁶⁶ Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, p. 42, nota 35.

¹⁶⁷ Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 140-141.

persona ha dignità di *fine*”¹⁶⁸.

La persona intelligente come si è detto è *costituita* tale proprio per il suo rapporto all’*Essere* (afferitava Rosmini nella *Antropologia morale*), essere inteso anche come essere sociale ed essere cosmico. La persona allora è libertà ed è *diritto sussistente*: diritto che si esercita effettivamente nel libero rapporto con le persone e con le cose, libero esercizio che il diritto positivo va a garantire. La libertà è dunque per Rosmini il bene supremo della società, perché è quella che gli permette di “attualizzare” il suo rapporto costitutivo con l’essere.

Il rapporto ontologico tra individuo intelligente, libertà e realtà è la chiave del personalismo rosminiano, il quale “intende rendere tutto il suo splendore a ciò che, in ciascun uomo, è invisibile e spirituale”¹⁶⁹. A questo personalismo ci si può appellare contro la prevaricazione delle ideologie e dei poteri costituiti, a fondamento di una vera democrazia.

Ma, come diceva con ironia Del Noce, “la parola democrazia non deve esser fatta oggetto di venerazione: è già molto se si può tollerarla come il minor male. Non è dunque fare un particolare torto a Rousseau – aggiungeva – il dire che egli non è democratico”¹⁷⁰, se per democrazia si intende il semplice bilanciamento degli interessi individuali.

Salvatore Valitutti, nell’osservare che “la caduta ed eclissi di ideali e di valori [...] fa mancare le stesse forze occorrenti per la giusta risoluzione di più particolari problemi politici, istituzionali ed economici” (un problema per lui italiano, più che di un singolo partito) descriveva bene il realismo politico di Del Noce su *Il Tempo* del 2 agosto 1983: “il chiaro scrittore, conscio della lezione crociana sulle reazioni che si scatenano ineluttabilmente per appagare il bisogno elementare e fondamentale dell’ordine sociale nei momenti nei quali gli impulsi della vita non riescono ad innalzarsi a richieste morali e a incanalarsi in istituti e a serbare lo Stato, invoca come rimedio la ricostruzione e l’azione di un partito di massa a forte tensione ideale individuandolo nella Democrazia Cristiana, restituita alla purezza delle sue fonti religiose e morali e liberata dal suo attuale pragmatismo”¹⁷¹.

¹⁶⁸ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 155.

¹⁶⁹ Rosmini, *Filosofia del diritto*, ed. cit., vol. III, n. 1653, p. 601.

¹⁷⁰ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 86.

¹⁷¹ Valitutti si riferiva a due articoli delnociani di “riflessione sul momento politico” comparsi su *Il Tempo* del 15 e del 26 luglio 1983 con il titolo: “Le prospettive ingannevoli del pragmatismo” e “La questione comunista”. Ambedue gli scritti focalizzavano l’attenzione sulla critica del ‘pragmatismo politico’ come espressioni del ‘rinnovamento’.

Nell'alternativa posta dal “doppio volto del moderno, quello razionalistico-totalitario e quello liberal religioso”¹⁷², già ne *Il problema dell'ateismo* Del Noce vedeva “il nesso che si pone oggi tra la riaffermazione religiosa e la riaffermazione liberale”¹⁷³, per opporsi a quella “unità indissolubile che formano ateismo e totalitarismo”.

Nel 1981-82, di fronte all'emergere prepotente della *società permissiva*, nella sua lettura di Rosmini Del Noce denuncia che “un certo liberalismo salda l'individualismo all'edonismo. Si allontana però dall'idea dello Stato etico”; “C'è nel nostro secolo questa oscillazione tra un certo liberalismo che salda l'individualismo all'edonismo” e lo “Stato etico che supererebbe l'individuo come principio delle inclinazioni egoistiche”: Rosmini col suo personalismo diventa un classico in quanto “propone una terza via”¹⁷⁴.

Rosmini rimproverava sostanzialmente a Rousseau, esaminando il *Contratto sociale*, di rimanere sul piano del senso e dell'istinto e cioè “anzi tutto di non aver percepito

Nell'idea che Rosmini ha della persona come *diritto sussistente* – “quello che si potrebbe chiamare la *moralità ontica* cioè quella che è connaturale all'essere-uomo, persino prima dell'esercizio riflesso della coscienza”¹⁷⁵ e che egli rimproverava a Rousseau di non aver percepito – «proprio perché la persona è il diritto, la storia è storia di legislazioni, istituzioni, di ordinamenti e di coazioni, l'affermazione positiva e volontaria che essa fa di se stessa nella individualità originale e insostituibile della sua vita in mezzo al concreto»¹⁷⁶, notava Giuseppe Capograssi.

Nel corso della sua esistenza come pensatore Del Noce ha cercato di rintracciare questi processi o la loro mancanza nel pensiero moderno e contemporaneo ed a partire da questo, si potrebbe configurare una significativa “filosofia e storia delle istituzioni”.

È stato notato che “entrambi – Capograssi e Del Noce – fanno del dialogo, palese o sotterraneo, con Rosmini, un costante punto di riferimento della loro opera [...] Il Roveretano è il costante punto di riferimento dell'analisi che Del Noce fa della genesi, e degli esiti, della

¹⁷² Borghesi, *Augusto Del Noce*, p. 347.

¹⁷³ Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 565.

¹⁷⁴ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 167.

¹⁷⁵ Évain, *Être et personne*, p. 241.

¹⁷⁶ Giuseppe Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini* (1940), in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. IV, p. 341.

società contemporanea”¹⁷⁷.

Del Noce prosegue in questa analisi sottolineando che, dopo la “morte di Dio”, si tollera la dimensione sacrale ma solo se staccata dal mistero trascendente, si determina in maniera contrattuale il *fine prossimo* della società civile escludendo il suo nesso con il *fine remoto*, abbandonato all’arbitrio delle scelte individuali: «Dopo la caduta della metafisica e la conseguente riduzione della morale a “etica della situazione” lo stato ideale si configurerà come uno stato rigorosamente laico, nel senso che sarà retto da semplici tecniche sociologiche, da quelle famose “regole del gioco” che non si vede come possano avere valore moralmente obbligante. Alla *civitas Dei* si sostituisce la città delle scienze umane e così si incontreranno la fine della nuova cristianità e uno Stato laico che è privato, contro i modelli tradizionali, di qualsiasi forma di religiosità.»¹⁷⁸. In Rosmini può ben trattarsi della riduzione giuridica (Rousseau) o economica (Fourier) del fenomeno politico, il cui scacco, unitamente a quello della sublimazione religiosa di filosofi politici come Gioberti, obbliga a ripensare la dimensione politica dal punto di vista dell’universale, dell’essere e della persona. Non si tratta però, per questo, di negare la dimensione realistica del “bene comune” quale si esprime nell’inesausto desiderio umano dell’appagamento, spesso sacrificato con leggerezza sull’altare del ‘rigore’.

“Al termine quindi del corso si fa chiaro il problema”, concludeva Del Noce il suo corso su Rousseau: “raggiungere quest’unità da cui proviene questa dualità e questa contraddizione necessaria”. In altri termini, con un’opposizione tra logica e storia di per sé non necessaria “c’è in Rousseau un momento religioso che per sé è logicamente scisso sia dal momento rivoluzionario che da quello totalitario; c’è un

¹⁷⁷ Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, p. 158, con nota 79: “Il dialogo con Rosmini, come si è detto, è ricorrente in tutta l’opera di Del Noce. Fra gli scritti espressamente dedicati a Rosmini possono essere ricordati i seguenti: A. Del Noce, “L’idea di Risorgimento come categoria filosofia”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1958; Idem, “A proposito di una nuova edizione della «Teosofia» di Rosmini”, *Giornale di Metafisica*, 1967, 4-5; Idem, *Significato presente dell’etica rosminiana*, in A. Del Noce, *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970. Cfr. inoltre A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero contemporaneo - I - Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972, pp. 14 ss., sul rapporto tra «rivoluzione» e Risorgimento” (ivi, p. 173).

¹⁷⁸ A. Del Noce, “I pericoli di un aggiornamento al rovescio. Il dibattito con Prodi su Maritain”, *Il Tempo*, 10 febbraio 1987, p. 3.

Rousseau che porta ad una via in cui è già prefigurato se non un totalitarismo in senso rigoroso, quanto meno il pensiero rivoluzionario”¹⁷⁹, cioè l’esperienza della religione civile di stampo giacobino.

Il grande assente, alla conclusione del *Contratto sociale*, sarebbe “quella che da Leone XIII in poi sarà nota come «dottrina sociale cristiana»”, la quale, ricorda ancora Del Noce, “insiste dal canto suo su questo punto: solo i principi del cristianesimo possono salvare la società dalla catastrofe”¹⁸⁰.

Se l’uomo è insieme immanenza e trascendenza, le due dimensioni indebitamente unificate dal pensiero rivoluzionario non possono nemmeno essere separate del tutto: altrimenti una società, non orientata sul piano del personalismo ontologico dei diritti universali ed aliena quindi da ogni vincolo morale, rifluisce in forme individualistiche o nichilistiche. È questo il frutto della mancanza – ritenuta conforme al progresso – di “quella filosofia che considera l’uomo *tutto intero*, le esigenze del suo cuore, i voti della sua natura”¹⁸¹.

Una espressione che si è sentita al dibattito al CNR è: “Quella di Del Noce è una filosofia incarnata”. Nel linguaggio rosminiano una filosofia “incarnata”, una vera filosofia della politica, o della pratica, è tale perché basata sull’uomo che ha l’idea dell’essere, che è capace di una ragione “*pura*”, non nel senso di maggiormente apprezzabile se astratta dal resto dell’umano, ma piuttosto nel senso di una intelligenza partecipe della verità, pur se viziata dal peccato originale. E siccome al momento in cui la razionalità umana si esprime, il vizio del male può emergere, ecco che allora si ha bisogno di una ragione illuminata dalla grazia, come all’Origine, quando l’*idea dell’essere* fu costituita dal tocco del *Verbo luce dell’anima*¹⁸².

In quanto “dominata da un’ambiguità altamente feconda, ma pericolosa” ogni visione storica di un’epoca ha il suo platonismo, potremmo dire: “da una parte si dice che l’individuo non obbedisce che alla sua volontà; dall’altra che è spinto ad adeguarsi a un criterio oggettivo”¹⁸³; ma la radice di tutte le contraddizioni di Rousseau può

¹⁷⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 101.

¹⁸⁰ Ivi, p. 102.

¹⁸¹ Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 203.

¹⁸² Cfr. Remo Bessero Belti, *Il Verbo luce dell’anima. Note per una spiritualità del verbo incarnato*, Città Nuova, Milano 1981.

¹⁸³ Jacob L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), il Mulino, Bologna 2000, p. 60.

essere vista in quel che Del Noce chiama “*platonismo delle coscienze o platonismo senza idee*”¹⁸⁴.

In Rousseau secondo Del Noce, “la rottura col Platonismo (e la vicinanza) era anche rottura e vicinanza con quella ‘ripetizione del Platonismo’ del Seicento, la filosofia cartesiana, che con Malebranche aveva assunto un aspetto platoneggiante”¹⁸⁵.

Quello di Rousseau è un platonismo senza innatismo, senza la radice di un’idea di verità innata, si tratta di un generico principio di bontà innato, un istinto più che un giudizio: “Se il platonismo significa innatismo, Rousseau è decisamente fuori dal platonismo [...] Rousseau apprezza Locke, perché ha mostrato il processo di generazione delle idee; proprio, quindi, in quanto anti-innatista e antiplatonico.”¹⁸⁶

Come ha sottolineato nel suo intervento Giuseppe Riconda, è proprio il metodo seguito da Del Noce – una rilettura originale dei classici della filosofia politica – che autorizza l’evocazione di Platone: “La nota veramente originale è quella del Platonismo di Rousseau. L’uomo, irriducibile all’esteriorità, è l’uomo che trova nella sua interiorità una “voce celeste”, che porta seco “*un sicuro giudizio sul bene e sul male*”, che comunica con una realtà sovrasensibile [...] l’uomo non si esaurisce in sé stesso, esso si definisce per una sua partecipazione al divino. Questo è veramente l’elemento platonico che attraversa tutta la filosofia occidentale”.

Si tratta dello “sforzo di Blondel, come quello di S. Tommaso, di riacciare l’etica all’ontologia”, secondo le parole di Claude Tresmontant che, scrive Del Noce, “mi permetto di trascrivere per la loro importanza: «[...] La legge naturale e la divina non sono l’espressione di un diktat estrinseco e giuridico, più o meno arbitrario, imposto da un Dio geloso della nostra realizzazione, che si sforzerebbe di limitare i nostri diritti e di frustrarci di ciò che noi desideriamo [...] La Norma è l’espressione di un’esigenza *iscritta nell’essere* e questa esigenza iscritta nella realtà obbiettiva, non è mutilante, ma al contrario creatrice, tesa verso il più-essere» (p. 318)”¹⁸⁷. Si tratta di quella “insopprimibile esigenza di normatività che l’individuo umano porta in sé stesso, quale contrassegno della sua umanità”, come sottolineava pure il Piovani, citato sempre qui da Del Noce.

¹⁸⁴ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 108.

¹⁸⁵ Ivi, p. 136.

¹⁸⁶ Ivi, pp. 72 e 73.

¹⁸⁷ Claude Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, du Seuil, Paris 1963, citato da Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, pp. 42-43, nota 35.

Una chiave dell'interpretazione del pensiero politico di Rosmini sarebbe proprio questa: riconosce nella persona il fine della società e scopre il fondamento di questa finalità nella *forma morale, divenire reale dell'ideale*, che esprime la consistenza ontologica positiva della storia¹⁸⁸.

Elemento *eterno* nell'uomo “è per il Rosmini l'*idea dell'essere*, che dà possibilità all'uomo di essere soggetto di verità”¹⁸⁹, come sottolinea Del Noce. È il platonismo veicolato dalla tradizione concettuale riconducibile all'esperienza cristiana, nel senso di quell'innatismo trascendente che diventa baluardo e garanzia contro le derive assolutistiche del potere giuridico dello Stato.

L'orientamento alla metafisica o alla trascendenza come caratteristica distintiva dell'uomo come tale, si pone quindi in una essenziale positiva relazione col suo essere all'interno della società politica e culturale delle nazioni: “L'obbligazione ad essere liberi si chiarisce in relazione a questa pedagogia”¹⁹⁰. Quale pedagogia? Del Noce l'aveva spiegato già nel 1971: “O la confessione del pessimismo che è collegato alla concezione naturalistica, o la riconferma di Rosmini per quel che riguarda la tesi dell'originalità della distinzione tra buone e cattive passioni, onde la riaffermazione della dignità umana nell'esercizio della libertà umana, attraverso cui infrena le passioni e le sottomette all'ordine morale”¹⁹¹.

Rosmini si chiede: “onde adunque potrà derivarsi questa sapienza altissima la quale insegni come utilmente si usino tutti questi politici mezzi [...] acciocché per avventura non noccano più che non giovino, o non giovino meno di quel che possan giovare?” e risponde che “una tale sapienza derivasi e si attinge al fonte delle *ragioni ultime* della politica” la cui scienza – la filosofia della politica – “è altresì è la *sapienza politica*”¹⁹².

Il tema dell'innatismo in senso platonico-cristiano riemerge qui attraverso Rousseau e Rosmini non solo al livello etico esistenziale del personalismo individuale, ma si afferma come base imprescindibile della società umana e della politica convivenza, come “realtà morale” che è fondamento oggettivo di un'autentica democrazia rappresentativa.

Questo tema ha conosciuto un notevole sviluppo nella storia della

¹⁸⁸ Cfr. Évain, *Être et personne*, p. 387.

¹⁸⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p.157.

¹⁹⁰ Ivi, p. 87.

¹⁹¹ Del Noce, *La società permissiva*, p. 350.

¹⁹² Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 56 s.

filosofia fino a segnare la nostra contemporaneità, come ha evidenziato proprio Del Noce, che metteva in luce “come il sistema della società permissiva menta nella misura in cui afferma una sua neutralità ideale. In realtà rappresenta la negazione più completa del platonismo, nella misura che riduce il valore all’utilità, che non ha riguardo che al vantaggio particolare”¹⁹³.

Nell’intervento al dibattito del 2016 sul *Rousseau* di Del Noce, Riconda ripropone i termini della sua costante interlocuzione con Del Noce e afferma l’esistenza di un “comune elemento” in Rousseau e Rosmini: quel personalismo come “essenza filosofica”¹⁹⁴ che Del Noce si proponeva di sceverare; vale a dire quel “rimando alla trascendenza” che segna la differenza tra *individuo* e *persona*, tra *fine prossimo* e *fine remoto* della società politica e che si lega perciò alla critica di “ogni totalitarismo” (anche di quello che, attraverso la “chiusura della persona in se stessa”, giunge poi storicamente alla “dissoluzione” di essa come unità definita e all’indifferentismo morale)¹⁹⁵.

Ma se il vero *appagamento* dell’uomo costituisce il *fine remoto* della società politica, e se per converso “la politica mira all’estirpazione dell’egoismo [...] il fine ultimo non è l’autoespressione dell’individuo, la sua realizzazione, ecc. Queste formulette ricorrenti e ripetute fino alla noia – secondo Del Noce – non esprimono certo il pensiero di Rousseau” né di Rosmini, e nemmeno – scrive il Talmon, dal quale Del Noce le trae – dei “materialisti”¹⁹⁶.

Da qui una preziosa indicazione: dal valore dell’individuo come persona, in riferimento ad una realtà morale universale, viene una conseguenza importante per quella che potremmo chiamare la “coscienza europea”: “Si parla oggi di rilancio dell’Europa e si pensa talvolta a nuovi posti in un nuovo Parlamento, ma soprattutto alla neutralizzazione morale di una Europa svincolata dalle tradizioni nazionali. È l’idea non confessata dei residui della cultura azionistica. Ora, se ha un senso affermare l’idea europea, se essa rappresenta una realtà morale, l’esempio di un pensatore come Rousseau irriducibile così alla concezione democratica comune come a quella totalitaria, può significare qualcosa”¹⁹⁷.

Nel 1989, nella sua ultima citazione di Rousseau Del Noce parla

¹⁹³ Del Noce, *La società permissiva*, p. 352.

¹⁹⁴ Riconda, *Postfazione*, p. 417.

¹⁹⁵ Ivi, p. 438 s.

¹⁹⁶ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 87.

¹⁹⁷ Ivi, pp. 87-88. Cfr. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, pp. 55, 63.

anche in relazione a lui di *causalità ideale* per ribadire la sua posizione rispetto a quella prevalente: “Per Bobbio – riassume – il mondo contemporaneo è segnato dalla lotta tra modernità, eguaglianza e democrazia, tre idee per lui unite, contro l’irrazionalismo. Quest’ultimo contrasto è esemplificato per Bobbio dall’antitesi tra Rousseau e Nietzsche. Rousseau padre delle idee egualitarie e padre quindi della democrazia e del socialismo contemporanei, Nietzsche padre dell’irrazionalismo. Per me, invece, per intendere la storia che va dalla prima guerra mondiale e dalla rivoluzione d’ottobre ad oggi, occorre dare priorità a quella che vorrei chiamare la causalità ideale, quanto a dire al momento filosofico-religioso; penso che questa storia, considerata da tale punto di vista, manifesti una piena razionalità nei suoi momenti essenziali”¹⁹⁸. La lotta di Rousseau contro l’ateismo in quanto tale acquisisce comunque, in considerazione di questa “razionalità piena” e dell’“articolarsi” di questo stesso ateismo in un “sistema filosofico”, un’importanza essenziale.

È quanto crediamo possa emergere anche dagli interventi degli Autori che qui si raccolgono e che, nel confronto con quella “storia della critica” che Del Noce teneva ben presente, hanno fatto emergere spunti diversi ed originali della sua lettura di Rousseau.

Ne sono nati dei fondamentali contributi per ricostruire la fisionomia di questo grande studioso italiano, che venendo di nuovo in luce si presentava in questo caso non sfigurata (come quella della statua di Glauco, secondo il famoso paragone rousseauiano del *Secondo discorso*) ma forse *incompiuta*. Del Noce stesso diceva che le idee che professava da gran tempo avevano avuto scarsa eco, ma esse ci danno la verifica empirica di quanto sia vitale questo nesso fra etica e politica confermato dai fatti, anche per la sua assenza, a proposito ad esempio dell’“idea europea come realtà morale”.

Un grazie di cuore desideriamo esprimere, tra i primi che hanno aderito al progetto di questo dibattito e che speriamo di avere come guide in ulteriori iniziative di studio, a Rocco Buttiglione, Gaetano Calabrò, Francesco Mercadante e Giuseppe Riconda.

Tutti coloro che sono intervenuti però, meritano un grazie particolare per il loro slancio nel mantenere viva la profonda stima per l’amico Augusto Del Noce, *vox in deserto clamans* tuttora.

¹⁹⁸ A. Del Noce, *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1989, pp. 9-29.

PRIMA PARTE

Premessa

Francesco Mercadante

La partecipazione del Centro Internazionale rosminiano di Stresa a questa presentazione di un inedito di Augusto Del Noce è istituzionale e predestinata. Tuttavia, a rappresentare questo Centro non dovrei essere io, ma – magari – Antiseri. Sto qui invece io a rappresentare, se me lo consentite, quello che sono stato per Del Noce: il collega, l'allievo remoto degli anni '40, l'ammiratore che raccoglieva tutte le storielle e gli aneddoti raccontati da Della Volpe, le gelosie dei marxisti perché il maggior esperto, a loro giudizio, di marxismo in quegli anni '40 non era marxista. Quindi questo passato remoto che qui si risveglia in presenza di un testo delnociano su Rousseau – e non dico dell'appendice su Rosmini – in cui c'è l'eco del mio diverso sentimento per Rousseau, tante volte messo alla prova nelle nostre conversazioni quasi quotidiane, lunghissime e mattutine, dei suoi contrasti, delle sue resistenze.

Perché si dà il caso che io, avendo letto il Rousseau di Maritain, sono stato assalito da uno sgomento atroce, perché noi cattolici non siamo mai stati democratici, nel vero senso della parola. Liberali sì, democratici...andate a leggere i testi! La sovranità popolare è lì, nel *Sillabo* e proprio lì brilla – come vorrei dire – di una maledizione. E che debbo dire, forse neppure Del Noce lo era: democrazia sì, ma *secundum quid*... Non vi dico Del Noce sul principio di eguaglianza...

Questo è un saluto: mi scuso. Seguirò il dibattito e, se possibile, mi permetterò di intervenire. Ma, questo, per dirvi che è cosa significativa avere un testo in più di Del Noce e così importante... Così importante perché curato bene – perché Del Noce non era registrabile, le lezioni di Del Noce erano una sfida all'uditorio, e non soltanto dal punto di vista concettuale, eppure qui c'è un testo nitido, affidabile, citabile, filologicamente irreprensibile di cui, però, bisogna tener conto che non è il Del Noce *scritto*. Io so con quanta difficoltà ottenevo da Del Noce che scrivesse su Rosmini. Naturalmente, tutti sanno che si faceva consegnare gli apparati: io raccoglievo gli apparati, fascicoli di testi rosminiani, di bibliografie, ecc., ma gli apparati restavano lettera morta. Il suo Rosmini è rimasto tutto nella sua testa. C'è, naturalmente, la voce

Del Noce legge Rousseau

Ontologismo dell'*Enciclopedia Filosofica*, tanto per cominciare, che in se stessa è, diciamo, una rottura dell'incantesimo antirosminiano. Scusatemi, auguro a questa Presentazione tutto il successo che merita e spero di godermela.

La funzione mediatrice delle istituzioni

Rocco Buttiglione

Grazie a chi ha curato questo libro che raccoglie le dispense di un corso di tanti anni fa e quindi al prof. Azzaro, alla dott.ssa Azzaro e a tutti gli intervenuti tra cui vedo con piacere amici di una vita, amici di Del Noce e quindi anche miei. Grazie al prof. Randone e ringrazio il prof. Mercadante per le sue parole introduttive che hanno riportato alla memoria tanti ricordi.

Questo corso iniziò con una lezione bellissima – Salvatore si ricorda – di Del Noce su Rousseau al termine della quale eravamo convinti di aver capito tutto e aspettavamo la seconda lezione perché continuasse. La seconda lezione, invece di continuare l'esposizione di Rousseau, ricominciò daccapo spiegando perché la prima lezione tutto sommato non andava bene, quindi affrontando di nuovo il medesimo tema da un'altra angolatura. La terza lezione lo stesso...

Io sono stato allievo, dunque, di Del Noce, ma anche di Bobbio. Bobbio era un grandissimo professore, perché faceva lezione sulle bozze dei libri che aveva già scritto e tutto era chiaro. Del Noce era un grande filosofo, ma come professore aveva un difetto: che faceva lezione sui libri che ancora non aveva scritto. Per chi era in qualche modo in fase di preparazione alla carriera accademica, come me ed Azzaro, era uno spettacolo straordinario perché ti introduceva dentro il processo della ricerca che procede per ipotesi, per correzioni, per marce indietro e salti in avanti ancora non giustificati, ma che giustificherai dopo... ma per gli studenti era terribile, era un labirinto. Poi toccava all'assistente giovane – che al tempo del corso su Rousseau non ero più io ma era (credo) Azzaro – spiegare agli studenti quello che non era così chiaro e facile da capire nel corso delle lezioni. A parte questi ricordi, Mercadante ha introdotto alcuni temi teoretici molto rilevanti, sui quali conto poi di tornare.

Prima vorrei dire due parole sul “perché Del Noce”. Se voi andate alla cultura generale di quegli anni vedete come c'è tutto un filone allora largamente dominante che si è esaurito. Era il filone che puntava sull'incontro fra marxismo e cattolicesimo, anzi fra marxismo, cattolicesimo e liberalismo: la cultura azionista da un lato, la cultura

dossettiana dall'altro. Sono queste le culture che dominavano allora ed hanno continuato a dominare per un lungo periodo lo scenario istituzionale italiano. Quelle culture si sono esaurite. Si è esaurita l'idea di una nuova moralità, propria di un uomo nuovo che doveva nascere originariamente dal marxismo, poi dal nuovo marxismo, il marxismo adeguato alla rivoluzione in Occidente, il marxismo di un Paese culturalmente più elevato (cosa che implicava un grande disprezzo verso la Russia, ma lasciamo perdere...) che avrebbe dovuto realizzarsi in Italia. Ma la rivoluzione marxista non si realizzerà più e col marxismo crolla tutta quella architettura di pensiero; e cosa emerge? Emerge il post-modernismo.

Ora se voi leggete Del Noce cominciando dal *Problema dell'ateismo* e continuando poi con il libro su Gramsci: *Il suicidio della rivoluzione*, voi vedete una critica *ante litteram* del post-modernismo. Da un lato la spiegazione della genesi del processo del post-modernismo e dall'altro la sua critica. L'incontro delle grandi culture fallisce, richiede a ciascuna di queste culture in qualche modo di rinunciare a sé stessa, al proprio "integralismo", che poi diventa la propria fondamentazione originaria, la propria ragione vera di esistenza. Cosa rimane? Rimane un pragmatismo all'interno del quale c'è il tramonto di tutti i valori, tranne che dei valori vitali. Del Noce era stato in gioventù un grande lettore di Scheler. La cosa è poco nota perché su Scheler credo non abbia scritto mai nulla. Invece lo conosceva benissimo e conosceva anche quel clima culturale all'interno del quale nasce il tema della "morte dei valori", la "morte dell'Occidente": *die Entwertung aller Werte*, scrive Scheler e poi ci sarà tutto un filone, Klages, per non citare Spengler – troppo noto – e così via... Per Del Noce la crisi del marxismo ci riporta nella teratologia della modernità che conduce a questo esito e nella critica della cultura che egli sviluppa con il tema della società opulenta o della irreligione occidentale (i due concetti non sono esattamente equivalenti ma sono comunque tappe dell'identico processo di pensiero). Ed è per questo che, in una fase in cui questo processo si compie, mentre gran parte della filosofia italiana di allora perde di interesse, per Del Noce invece l'interesse, limitato e però crescente, si approfondisce. Tra l'altro, colgo l'occasione per ricordare che è uscita una bella antologia di Del Noce in inglese, credo che sia la prima antologia di Del Noce in inglese¹ ed è uscita anche la prima

¹ Augusto Del Noce, *The Crisis of Modernity*. Edited and translated by Carlo Lancellotti, Mc Gill-Queen's University Press, Montreal & Kingston-London-Ithaca

edizione del Card. Gerdil, in inglese, con una mia prefazione. Credo che Del Noce ne sarebbe stato contento. Gerdil ci riporta a Rousseau².

Perché Rousseau?

A Rousseau Del Noce arriva in molti modi. Intanto Del Noce era amico di Galvano Della Volpe e, anzi, fu Galvano Della Volpe che lo portò in cattedra contro l'opposizione di alcuni circoli cattolici e da Galvano Della Volpe Del Noce recepisce l'idea del rapporto Marx-Rousseau ed anticipa in questo senso anche il tema della democrazia totalitaria che poi diverrà popolare con il famoso libro del Talmon sulle *Origini della democrazia totalitaria*. E veniamo un attimo al *Sillabo* citato da Mercadante.

Quando Pio IX parla di democrazia, quello che ha in mente è esattamente la democrazia totalitaria, cioè democrazia come “potere del popolo”, potere illimitato di un popolo non aggregato in istituzioni, potere quindi della “massa”. L'idea che ha in testa Pio IX, come anche prima di lui Gregorio XVI, sono le “giornate di settembre”. Suona la Generale, la campana del Comune di Parigi, il popolo scende in piazza; ed il popolo è contemporaneamente legislatore, giudice e carnefice nei “massacri di settembre”. In un certo senso, tutta l'evoluzione istituzionale del diritto costituzionale moderno (è strano che nessuno abbia mai pensato a scrivere una storia delle istituzioni sulla base della filosofia delnociana, perché essa è una filosofia delle istituzioni) nasce da un imperativo: “democrazia” sì, “massacri di settembre” no! E anche il De Maistre, il De Maistre di Del Noce, è il De Maistre che vede esattamente in questo il difetto della Rivoluzione e quindi si propone di fare una *contro-rivoluzione* che non è una *rivoluzione in senso contrario* (eliminiamo i giacobini!), ma invece è *il contrario di una rivoluzione*: punta a ricostruire una tradizione che implichi il rispetto di un insieme di verità che stanno a monte dell'azione politica. La

2014. Vedi anche, sempre a cura del Lancellotti, l'edizione inglese de *L'epoca della secolarizzazione*: A. Del Noce, *The Age of Secularization*. Edited and translated by C. Lancellotti, Mc Gill-Queen's University Press, Montreal & Kingston-London-Ithaca, 2017.

² Hyacinthe S. Gerdil (1718-1802), *Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation, contre les principes de J.-J. Rousseau* (Torino 1763): ripubblicato col titolo di *Anti-Émile* nel vol. I della raccolta completa delle *Œuvres* curata in 20 voll. dai padri Fontana e Scoti, Roma 1806-21.

Cfr. H. S. Gerdil, *The Anti-Émile: Reflections on the Theory and Practice of Education Against the Principles of Rousseau*, translated with Introductory Essay by William A. Frank, Preface by Rocco Buttiglione, St. Augustine Press Inc., Chicago 2011.

controrivoluzione in questo senso non è una riedizione dei massacri di settembre in cui questa volta le vittime siano i giacobini, ma il ripristino di un ordine in cui i massacri di settembre siano impossibili. In questo senso De Maistre ha un aspetto liberale e quello che noi chiamiamo “democrazia”, oggi, è l’incontro di liberalismo e democrazia, dovremmo dire liberal-democrazia. Una democrazia la quale ammette che esistono dei diritti umani che vengono prima dell’ordine politico e che non sono rimessi al giudizio del popolo e poi una democrazia la quale comprende la funzione della *élite*. Il popolo sceglie sempre la cosa giusta (fede democratica) a condizione che esista una classe politica che gli formuli il problema in modo corretto, in modo che il popolo sappia quali sono le alternative plausibili tra cui scegliere e quali sono le conseguenze di ciascuna scelta. La volontà implica questo momento riflessivo e la volontà che si esprime senza questo momento riflessivo non è la vera volontà del popolo, è l’opinione superficiale, ma non la volontà del popolo. Il proseguimento di questa linea di riflessione ci porterebbe lontano, al problema attuale delle riforme istituzionali. Sono infatti le istituzioni a creare le condizioni perché la volontà popolare emerga. La volontà popolare non è un “dato” immediato: e qui tocchiamo di nuovo il tema di Rousseau, il tema di una democrazia “mediata” e non “diretta”, che è un tema antropologico. Salvatore ricorda quando Del Noce in classe spiegava il frontespizio del *Leviatano* di Hobbes, questo gigante fatto di piccoli uomini, che è poi anche un tema platonico. Nella filosofia delle istituzioni si riflette un’antropologia. In Rousseau hai una filosofia delle istituzioni ingenua che è legata ad una antropologia ingenua che poi è legata infondo alla negazione del tema del peccato originale: ‘togliamo le costrizioni e l’uomo sarà buono’. È un tema jeffersoniano che tramite Jefferson entra negli Stati Uniti e che potremmo veder continuare fino alla guerra nell’Iraq. Io ricordo, al tempo della guerra Irachena, lunghi colloqui col Dipartimento di stato, perché loro erano convinti: ‘andiamo, facciamo fuori il dittatore, indichiamo libere elezioni e tutti saranno contenti, perché nasce la democrazia’. E io citavo loro Platone – non Del Noce, perché non lo conoscevano – il quale dice che la scelta prima dell’uomo è di fare ingiustizia all’altro, se può farlo senza temere la vendetta; poi, avendo paura della vendetta, dopo molta difficoltà, si decide alla giustizia come via media: non commettere ingiustizia e non subirla. È il tema della liberazione dell’istinto, considerato come buono nella sua immediatezza, un istinto non bisognoso di mediazione. E questo è

esattamente ciò contro cui si formano gli stati liberal-democratici e che però è ciò che oggi sta tornando nell'atmosfera corrente.

Qual era la spiegazione dell'insufficienza di Rousseau? C'erano due correnti, all'epoca. Una, quella delnociana, che ho molto frammentariamente tentato di ridire. E ce n'era un'altra: 'Ma – è evidente! – la democrazia di Rousseau può funzionare solo in un posto piccolo, perché non c'è una piazza che può raccogliere tutto il popolo francese! Adesso c'è *internet* che è una piazza virtuale in cui puoi raccogliere tutto il popolo'. E allora puoi fare la 'democrazia di *internet*', senza la mediazione delle *élites* responsabili di De Maistre, ma anche, prof. Calabrò, di Croce? Perché, in questo, Croce e De Maistre sono...

Prof. Calabrò:

Non abbiamo tempo!...

Prof. Buttiglione:

Possiamo parlare, da questo punto di vista, di Del Noce come allievo di De Maistre, ma anche di Del Noce come allievo di Croce.

Prof. Mercadante:

Te li raccomando tutti e due!

Prof. Buttiglione:

Bene! Vedo che i temi di discussione si moltiplicano!... Il tema è comunque quello: il tema delle istituzioni, della funzione mediatrice, di cosa garantisce una funzione mediatrice adeguata. Dove le istituzioni migliori sono quelle che hanno poco bisogno di "virtù"; le istituzioni che per funzionare hanno molto bisogno di virtù non sono buone: bisogna usare – come dire... – alcuni vizi per bilanciarne altri. Però, è anche vero che come una macchina che ha bisogno di troppa benzina non è una buona macchina, non esiste neanche una macchina che possa funzionare senza benzina. Un sistema istituzionale senza "virtù" non funziona. Puoi ridurre il bisogno di "virtù" del sistema, e questo è opportuno; ma un sistema istituzionale che perde il sentimento della "virtù" non può funzionare.

Ecco, Del Noce arriva a Rousseau per questo itinerario: Della Volpe, Marx-Rousseau, il tema della democrazia, ma vi arriva anche per un altro itinerario, perché in quell'epoca veniva fuori l'opera monumentale di Sergio Cotta su Rousseau, che offriva una prospettiva parzialmente

Del Noce legge Rousseau

diversa, ma anche convergente. Sarebbe interessante leggere il Rousseau di Del Noce in parallelo con il Rousseau di Cotta. Però, io ho già parlato troppo, mi fermo qui; spero di aver fornito qualche spunto, ma anche temo di aver aggravato la confusione: in questo caso, mi scuso. Grazie.

Prove di dialogo a distanza: Ugo Spirito e Augusto Del Noce

Gaetano Calabrò

Quello tra Ugo Spirito e Augusto Del Noce può essere considerato un incontro 'a mezza strada' sul tema dell'Oggetto o – potrebbe anche dirsi – una sorta di ritorno alla problematicità del filosofare, sia pure per diversa via.

Chi volesse ritrovarne la radice speculativa dovrebbe risalire probabilmente a *Cartesio e Vico*, la relazione lineea del Gentile del maggio '38, e la discussione avviata dal Carabellese sul tema, e le obiezioni che seguirono. Quando Vico intende e fa suo il problema cartesiano della 'certezza' egli diventa "il primo vero cartesiano nella folla dei cartesiani di Napoli della fine del secolo XVII", ma un 'cartesiano' che già combatte Cartesio; perché non si contenta più del carattere intuitivo e immediato del *cogito ergo sum* – che non è, ai suoi occhi, se non semplice accorgimento, constatazione, coscienza di un fatto; non è spiegazione e quindi reale possesso o scienza della verità che per tale coscienza si viene a intuire. La 'certezza' è sì il più urgente bisogno del nuovo sapere: ma la certezza *non* è coscienza e intuito dell'essere che il pensiero non può non trovare nella sua propria esperienza di essere pensante: è bensì scienza, deduzione, costruzione di questo essere. Questo, l'*essere*, allora veramente si conosce e si apprende e diventa saldo scoglio "in mezzo a quell'oceano di dubbiezze in cui lo spirito è gittato dalla critica cartesiana", quando s'intenda quale esso è: non essere immediato, ma essere che è sviluppo, spiegamento, attuazione e conquista di sé medesimo; quindi non *idee chiare e distinte* come essenza dello spirito; non *innatismo*; non *razionalismo* (quel razionalismo che sarà poi un secolo più tardi illuminismo); ma graduale passaggio dello spirito dall'ignoranza al sapere, dalla fantasia corpulenta, anzi dal senso oscuro, alla ragione tutta spiegata; e restituito il suo valore alla memoria e alla cognizione del passato, e alle lingue e alla filologia; e la religione anch'essa non lasciata in disparte e come espulsa dal processo razionale dello spirito, salvo ad essere invocata da ultimo a complemento e puntello della vita morale e sociale dell'uomo, ma rimessa al suo posto, alle origini della vita spirituale, dove essa

anticipa, consacra e rinsalda la fede dello spirito nel prodotto della sua creatrice potenza.

Insomma, quando comincia ad essere ‘cartesiano’, Vico è già ‘anticartesiano’, e non risparmia più “gli strali della sua ben munita faretra” contro Cartesio e i cartesiani, contro metodi e dottrine del proprio tempo. E par che rimandi sempre dal nuovo all’antico, da Cartesio a Platone e seguaci, laddove il motivo della sua insistente polemica è più moderno ancora di tutti i motivi della filosofia contemporanea: è un cartesianesimo – dice Gentile – approfondito e affrancato dalle catene del dogmatismo vecchio stile con cui “Cartesio da sé medesimo s’era tornato a incatenare”.

Vico ebbe un senso acuto della novità e originalità assoluta del suo filosofare. Basti rammentare il titolo della sua opera maggiore, pronunciato in modo solenne nel *Diritto universale (nova scientia tentatur!)*. E chi si lascia prendere ai suoi continui appelli a Platone, e si sforza di confondere la sua dottrina con quella di Agostino, “non ha occhi per vedere la luce del sole”. Vico, senza dubbio – ammette Gentile – ha incertezze e ambiguità di espressione. Ce ne sono in tutti i filosofi. E nessuno che abbia familiarità con la storia del pensiero umano, si può meravigliare delle professioni di fede e delle personali proteste in cui egli esce di frequente nel trepidante ma schietto candore delle convinzioni che gli sono confitte più addentro nell’animo, poiché l’uomo, nella sua formazione mentale, fu naturalmente investito da poderose correnti di cultura tradizionale e costretto quindi, in un faticoso travaglio tre o quattro volte decennale, a lottare contro la sua vecchia anima per liberarsi d’ogni scoria che gl’impedisce di veder chiaro coi propri occhi e fare del *proprio sentimento regola del vero*, giusta il monito cartesiano che Vico accetta e apprezza nel suo giusto valore. Quello che Giambattista Vico riesce a dire di nuovo, di suo, quella verità nella cui coscienza egli si esalta e sente la propria vita immortale, non è platonico, né baconiano, né cartesiano, né lockiano, né tanto meno conforme alla dottrina tradizionale dei Padri o dei dottori della Chiesa. È la sua scoperta.

La quale contrappone il mondo delle nazioni, o della storia, o della *mente* (com’egli pur dice) al mondo della natura, per attuare rispetto al primo quel che solo rispetto al primo è possibile, un ideale di scienza non più tentata mai nel passato: dove Dio opera nella sua razionalità o provvidenza attraverso il senso comune degli uomini: ossia mediante lo stesso pensiero umano nel suo universale cammino dal senso alla

ragione, dalla schiavitù alla libertà: un cammino il cui ritmo è intelligibile perché divino e insieme umano, anzi divino veramente in quanto umano. E il dualismo è superato, perché per intendere e sapere il pensiero può rinunciare all'inutile conato di uscir da sé, anzi deve profondarsi in sé medesimo.

Rispetto a questo “umanismo o spiritualismo che si dica”, o piuttosto – dice Gentile – a questo *idealismo* della *Scienza Nuova*, il mondo di Cartesio, con le sue tre sostanze, una primaria (Dio) e due secondarie (pensiero ed estensione) è un'anticaglia da relegare per sempre in soffitta. La filosofia cessa di essere quella nuova metafisica, che sarà condannata da Kant e di cui il pensiero moderno, malgrado tutti gli sforzi che si fanno sempre per galvanizzare i morti, non vuol proprio più sapere. Non è più metafisica, perché diventa tutt'uno – come inculca Vico – con la filologia: con la scienza del certo, del fatto, che è fatto per noi, che ne facciamo esperienza, ed è perciò nostro fatto, immediata posizione del soggetto nel suo mondo. E quindi il *vero* della filosofia – l'idea, oggetto una volta di pura speculazione o meglio costruzione di un astratto pensiero dommatico, senza base nell'intimo dell'esperienza, che è lo stesso sentire o il soggetto – è tramontato.

Il *cogito* cartesiano che nel tempo stesso in cui Vico cominciava a filosofare aveva incontrato l'irriducibile opposizione del *sentire* di Locke, veniva per tal modo da Vico, anche più risolutamente che non sarà da Kant mezzo secolo dopo, risolto e inverato nella sintesi dei due termini opposti.

L'esigenza dell'oggettività viene però richiamata dal Carabellese.

Mentre Schelling e Hegel muovevano entrambi a Fichte l'accusa di soggettivismo, proprio essi accentuavano il valore della soggettività, per cui in campo idealistico è giudizio pressoché comune che “la vera filosofia moderna si fonda nel principio della soggettività”; che perciò è essenziale “risolvere il dualismo di soggetto e oggetto con l'interiorizzarlo nell'autoconsapevolezza del soggetto [...] Soggettività che *sono io*, ma non siamo io e tu”. Così idealismo e *assoluta soggettività* paiono termini identici, e dell'oggettività si resta privi – scrive Carabellese nel 1929 – sempre che e comunque mettiamo l'oggetto come negativo, l'oggettività come *negatività*. Ora perché questo processo storico sia valido nel suo risultato, bisogna che sia esatto il concetto di oggettività che ne è il presupposto: *alterità dalla coscienza del soggetto conoscente*, e quindi *estraneità ad essa (fuori)*. La risposta va cercata nel concetto di alterità. Per la coscienza comune

– non nella sua incoerenza volgare, ma coscienza nella sua massima coerenza logica – altro è, sì, *altro* dall'uno, del quale è altro, ma, appunto per essere altro di quell'uno, è proprio *come* l'uno. In breve: alterità importa moltiplicazione, ma non eterogeneità; il concetto di alterità – conclude Carabellese – non è quello di diversità, né quello di estraneità; si trova in altri termini nella condizione che si rappresenta nella prima *Meditazione* cartesiana: quivi “espongo le ragioni per cui noi possiamo dubitare di tutto [...] almeno fino a quando non avremo nelle scienze fondamenti diversi da quelli avuti finora [...] Benché l'utilità d'un dubbio così generale possa a prima vista non apparir manifesta, essa è tuttavia grandissima, sia perché ci libera da ogni specie di pregiudizi e ci prepara una facilissima via per staccare la nostra mente dai sensi, sia perché fa in modo che non ci sarà più possibile dubitare delle cose che in seguito scopriremo esser vere [...]”. Nella seconda *Meditazione*, “lo spirito che, usando della sua libertà, suppone che non esistano tutte le cose, sulla cui esistenza può avere un pur minimo motivo di dubbio, riconosce che è impossibile che esso stesso non esista. E anche questo è di grandissima utilità, perché con questo mezzo esso distingue le cose che appartengono a sé stesso, cioè alla natura spirituale, e quelle che appartengono al corpo”¹.

Quando, quarant'anni dopo (1971), insorse il dibattito tra Ugo Spirito e Augusto Del Noce a proposito della crisi del nostro tempo, il quadro appariva radicalmente cambiato rispetto a quello che vide il confronto tra Gentile e Carabellese, ma non i presupposti filosofici e politici che erano alla base di esso. Di nuovo c'era il *comunismo* come esperienza storica e realtà politica. Il “*dubbio*” cartesiano, dall'uno era dichiarato superato col Vico, mentre dall'altro si riannoda il Vico al Rinascimento, si riavvalora quel Vico che “pare che se ne stia solitario, non inteso né in Italia né fuori, tra il concluso Rinascimento e il non attuato Risorgimento, solitario ed ignorato in Europa di fronte al trionfante cartesianesimo, che egli vede nell'assurdità del suo psicologismo e quindi soggettivismo, nel suo staticismo e quindi anti storicismo”. Solitario non è in Italia, anche se sconosciuto, perché egli conclude il Rinascimento col suo “*universale fantastico*”, col portarne il motivo speculativo ad animare quella storia delle nazioni, che, già nata con la filosofia politica del Machiavelli, verrà a costituire – scrive

¹ Renato Descartes, *Meditazioni metafisiche*, traduzione e cura di Augusto Del Noce, 1940.

Carabellese – il motivo ideale del nostro Risorgimento e così tramezza l'uno e l'altro movimento culturale, formandone il punto d'innesto. E se nella cultura europea egli Vico è ignorato, ciò non avviene né perché egli sia inferiore all'iniziato movimento cartesiano, che sfocerà poi nella critica e nello storicismo idealistico, né perché precorra i tempi e sia con la seconda e terza fase del suo pensiero, già lui un "pieno Kant e un pieno Hegel".

Questa neohegeliana valutazione di Vico (B. Spaventa, Gentile, del quale è la valutazione delle due ultime fasi del pensiero vichiano) ha il difetto comune a questa, pur tanto benemerita, concezione di tutta quanta la filosofia italiana: è *fatta sul paradigma del pensiero tedesco post-kantiano e specialmente hegeliano*. E, di fronte ad essa, non hanno forse tutti i torti coloro che rivendicano un Vico – annota sempre Carabellese – appartenente alla "tradizione platonico-cristiana". Solo quando dal paradigma dell'idealismo dialettico post-kantiano si parta, si può affermare che "coloro che mettono innanzi l'*Antiquissima italorum sapientia*, e vedono in essa la chiave metafisica della *Scienza nuova*, rassomigliano un po' a quei letterati, che vogliono comprendere un dramma di Shakespeare coll'*Arte poetica* di Orazio alla mano" (B. Spaventa, *Filosofia italiana*). "Io credo invece – afferma Carabellese – che il vero Vico, anche della *Scienza nuova*, è proprio lo stesso Vico del *De Antiquissima*, che confuta Cartesio, e che non è affatto, anche nei suoi principi metafisici, soltanto il Vico della tradizione, ma è il Vico del nuovo pensiero italiano del Rinascimento, ontologico a suo modo, e, con tale *ontologismo*, rinnegante quella che sarà la deficienza di quello *gnoseologismo*, che è già nato e si svilupperà fuori d'Italia". Così del Vico – conclude Carabellese – visto nel suo schietto carattere italiano, può ricercarsi la profonda originalità. Vico sente, più o meno confusamente, due verità nuove che egli vede sconosciute da Cartesio e dal cartesianismo: 1) *L'immanenza dell'Essere assoluto al cogito*, dell'essenza all'esistenza, di Dio agli *io*. Cartesio "avrebbe dovuto dire: Io penso [...] dunque vi ha cosa che mi sostiene [...] dunque *la mia essenza è Iddio che sostiene il mio pensiero*" (*De Antiquissima Italorum sapientia*, Bari 1914, p. 221, la sottolineatura è di Carabellese); 2) *La non attribuzione dell'esistenza*, che si attribuisca a me che *cogito*, a Dio che pur costituisce questa mia essenza, perché "l'esistere [...] non è proprietà dei principi"².

² Ivi, p. 220.

Ora la *Scienza nuova* non solo non esclude, ma conferma queste due scoperte metafisiche vichiane, che tanto lo avvicinano a Bruno; le conferma, in quanto mostra la verifica loro nel campo della umana storia. Così e solo così, questa nuova “scienza delle nazioni” può parlare di una *Provvidenza* nella storia. Giacché, solo quando quella mente di Dio, che “pura di ogni corpulenza, agita e muove il tutto”³, diviene la mia essenza e sostegno del mio pensiero, solo allora può aversi quella vichiana Provvidenza, che regge il corso delle umane cose e l’informa a universali principî di ordine e di progressiva unità, cui parrebbe contrastare l’egoismo degli esteriori motivi apparenti dell’umano agire. In breve: l’ontologismo, che pervade la filosofia italiana dal primissimo Rinascimento a Vico, lungi dall’essere un motivo d’inferiorità e falsità della nostra speculazione di fronte al rimanente pensiero europeo contemporaneo e successivo, è invece motivo – afferma Carabellese – di profonda vitalità, che dà, schietta e non turbata da soggettivismo, quella che è la conquista della filosofia moderna.

La controversia tra Gentile e Carabellese si staglia, in buona sostanza, sullo sfondo del quadro caratterizzato dalla “*crisi dell’autocoscienza*”. La prova del dialogo a distanza tra Ugo Spirito e Augusto Del Noce ne è come il prolungamento. Il tratto tipico della filosofia italiana che va dall’ultimo Ottocento agli anni intorno al 1940, può venir visto nella conservazione del primato del problema metafisico e religioso. Ma in questa conservazione c’è un aspetto su cui Del Noce pone la sua attenzione e che sembra offrire la formula in cui si possono condensare la singolarità e l’importanza del pensiero filosofico italiano di questo periodo. Si può dire che, se lo consideriamo dal punto di vista della teologia cattolica, esso manifesta e documenta la verità che segue: “*il rifiuto aprioristico della rivelazione positiva determina una frattura tra gli attributi di Dio*”. Lo stesso giudizio può essere infatti ripetuto in diversa forma, se ci poniamo da un punto di vista rigorosamente *ateistico*. Si dirà allora che questa “frattura” manifesta la crisi ultima della forma teologica di pensiero. Nell’un caso e nell’altro si dovrà dire che questo periodo non potrà venire continuato; bisogna riconoscere la cesura netta fra i problemi di oggi e quelli di ieri. È ben visibile del resto – scrive Del Noce – che la storia dei decenni successivi è stata la consapevolezza del carattere di crisi di ciò che allora, ai tempi del maggior successo della cultura idealistica, appariva

³ Ivi, p. 218.

piena maturità di un processo secolare. I caratteri di questa “frattura” si possono indicare facilmente. Quel che Gentile accentua univocamente è il motivo del Dio creatore; Croce, il tema della provvidenza onde il carattere – checché si sia detto – religioso del suo storicismo; Martinetti, il carattere del Dio redentore. Secondo il titolo di un’opera del Carabellese che ebbe, meritatamente, larga eco negli anni successivi al 1930, possiamo dire che l’orizzonte comune della filosofia italiana nel primo quarantennio del Novecento, sia stato “*Il problema teologico come filosofia*” (1931). In appendice, si legge: “Se ha valore quel rinnovamento del pensiero filosofico, che da una parte culmina in Kant e dall’altra comincia da lui, mi par fuori di dubbio – scrive Carabellese – che il pensiero italiano sia in prima linea nel campo speculativo [...] Se adunque non seguiamo coloro, la cui traccia è fuor di strada, e ci mettiamo invece nel cammino classico della speculazione, troviamo ai posti avanzati il pensiero filosofico italiano. E lo troviamo con un problema, che per poco oscuratosi come l’essenza stessa della filosofia, si viene sempre più ridimostrando tale con maggiore consapevolezza e profondità: il *problema teologico*”. La *Critica* non rimase e non poteva rimanere quello che essa fu per Kant. Il criticismo divenne ‘idealismo’ che fu detto assoluto con Hegel. Ma mentre esso in Germania accentuò sempre più nel suo processo l’aspetto *soggettivistico*, in Italia “con quella gloriosa triade di pensatori (Galluppi, Rosmini, Gioberti), fioriti quasi contemporaneamente nella prima metà del secolo decimonono, [...] in Italia il criticismo divenne *oggettivismo idealistico* con l’ideologismo rosminiano e l’ontologismo giobertiano. L’uno e l’altro, sotto l’apparente antitesi al criticismo e all’idealismo tedesco, nascondono un profondo e sostanziale sviluppo della *Critica* kantiana proprio nel problema fondamentale, che la *Critica* si dichiarava metafisicamente impotente a risolvere: il problema di Dio [...] Sviluppo critico che, invece di risolversi in una trasformazione del *cogito* cartesiano nell’autocoscienza dell’Io assoluto di Fichte e di Hegel, metteva in evidenza l’immanenza dell’Essere assoluto (Ente del Gioberti o Essere ideale del Rosmini) nella spiritualità umana, e dava così al problema di Dio una impostazione eminentemente critica e tutta diversa da quella tradizionale”.

La prova di dialogo tra Ugo Spirito e Augusto Del Noce fu un incontro *a mezza strada* d’un cammino in comune, che può spiegarsi solo con le caratteristiche storiche del pensiero e della cultura italiane. Perché ‘a mezza strada’? Perché il percorso dell’*intellettualismo*, del

motivo che accompagna lo svolgersi storico del pensiero in forme diverse, ad un certo tratto s'arresta e decade in quella peculiare condizione storica e spirituale che vien definita col nome di 'crisi' o 'decadenza'. Quella più recente, in cui la presente generazione è coinvolta, può essere definita, in termini filosofici, la "*crisi critica dell'intelletto astratto*". Per tentare d'uscirne, conviene far capo e prendere le mosse da Kant e dall'idealismo postkantiano, e cioè dal problema dell'*antinomicità* dialettica e della sua risolubilità. Ma la precisazione non avrebbe, poi, effettivo valore – scrive Spirito – se dal problema attuale non fosse possibile risalire a quello di tutta la storia della filosofia, e cioè se il problema dell'idealismo non scaturisse dalla consapevolezza di un problema che ha caratterizzato – sia pure in modi diversi e con diverse conseguenze – l'intimo dramma di tutto il pensiero occidentale. Richiamandosi all'asserto del suo *La vita come ricerca* (1937) – che suscitò il ripensamento dello stesso Gentile '*attualista*' – che "*pensare significa obiettare*", Spirito tornò a precisarne il concreto significato, sottolineando che "si è voluto con ciò dire che nel pensiero l'unità si spezza nella dualità, che alla tesi si contrappone continuamente l'antitesi, e che dalla dualità non si riesce a risalire all'unità". Spirito e Del Noce s'incontrano *a mezza strada* nella comune esigenza di vincere, d'oltrepassare quell'*intellettualismo* che, al tempo nostro, si specifica nell'idealismo postkantiano con la formula, così spesso ripetuta ad orecchio, della contrapposizione tra ragione e intelletto. È una formula che fa pensare al "profeta del passato": a quel Joseph De Maistre che tendeva a conciliare il rispetto dell'autorità tradizionale con la fede in una rigenerazione del mondo in cui gli uomini si sarebbero trovati, quasi senza saperlo, uniti in una stessa fede. Per Ugo Spirito, dove filosofia e teologia avevano fallito, sarebbe riuscita la scienza, che avrebbe fatto da collante unificatore, in cui l'*attualismo* filosofico gentiliano si rovesciava nel *sociologismo* di Comte. Entrambi gli interlocutori concordano sul punto che la 'crisi' dei valori tradizionali rende impraticabile un cammino comune, mettendo capo a posizioni che sembrano escludersi l'una con l'altra. Spirito, per sua parte, sostiene che la crisi attuale dei valori tradizionali sarebbe dovuta all'affermarsi dello spirito scientifico e tecnico che avrebbe travolte le stesse ideologie politiche, precludendo a un prossimo cambiamento sostanziale, in nome del quale la scienza sarà considerata come un valore assoluto.

Ma il suo giudizio, in coerenza col principio gentiliano di *non respingere nulla e d'accogliere tutto* – la versione aggiornata del

‘poligonismo’ giobertiano – è come obbligato ad accogliere l’*universalismo* della scienza in nome e per conto del suo ‘problematicismo’, che torna a farsi dommatismo. Secondo Del Noce – ed è questa la tesi che oppone al suo interlocutore – i valori tradizionali sono “valori eterni, necessari, assoluti, permanenti. Essi possono essere offuscati e dimenticati in determinati periodi storici” – allorché il fondo della ‘*caverna*’ è più oscuro – “ma ciò segna soltanto una eclisse *temporale* e non un *tramonto definitivo*”.

La difesa che Spirito fa delle sue conclusioni non giunge ad essere persuasiva per i cospicui ‘residui’ che lascia scoperti. Il processo di unificazione del mondo, “uniformando i modi di vita di ogni paese, non può non condurre – scrive – alla instaurazione di ideali comuni per tutta l’umanità, sì che i valori che sorgono sono appunto quelli di carattere universale e quelli che tramontano sono quelli limitati a zone più o meno circoscritte e perciò di interesse particolare”. Non sono – in altre parole – i valori universali ad essere negati, ma la ‘*particolarità*’ dei valori tradizionali e si afferma la necessità di sostituirli con valori davvero universali. E qui nasce la differenza tra le forme tradizionali del sapere e le nuove forme che unificano il mondo. Le forme tradizionali sono la religione, la metafisica e l’ideologia politica. Sono forme caratterizzate da due attributi imprescindibili e cioè dalla presunzione del possesso della verità e dalla molteplicità delle definizioni della verità. Ogni religione, o metafisica, o ideologia politica asserisce di conoscere la verità e di escludere che verità possa esserci in ogni altra concezione diversa. Le verità, dunque, sono molte, ma si escludono e si combattono reciprocamente. È la verità della lotta, della guerra, della reciproca condanna. È verità particolare. La critica dei valori tradizionali – precisa Spirito – vuole perciò significare opposizione a ogni presunzione di verità particolare e richiesta della ricerca di valori universali in cui tutta l’umanità possa convenire. In altri termini, l’uomo, il soggetto, è consapevole di vivere nel *particolare*, nella ‘*parte*’, ma rinnova il tentativo d’uscirne.

Occorre perciò rinunciare alle presunzioni del possesso particolare delle verità e accingersi insieme a un lavoro e a un discorso comune. Al possesso si sostituisce la ricerca, nella quale le *ipotesi* di tutti possano collaborare all’unico fine. Se Spirito combatte l’esito agnostico, relativistico, del suo ‘problematicismo’, Del Noce, da parte sua, ha di mira la stessa finalità: quella di sfuggire all’antinomia tra ‘sistema’ e ‘metodo’, qual è posta dalla tradizione filosofica, respingendo quelle concezioni strumentali e canoniche della ricerca della verità che

sogliono accogliersi sotto il nome di *metodo*. Entrambe le posizioni muovono, in sostanza, dalla via intrapresa dal Gentile ‘attualista’ per raggiungere lo scopo che a Kant non fu dato di raggiungere: la sostituzione della *metafisica dell’essere* con la *metafisica della mente*. Entrambi i contendenti assumono che è vano voler conoscere le strutture di una realtà presupposta al pensiero e determinata una volta per tutte. Questa realtà non si può conoscere perché è frutto d’immaginazione e le metafisiche falliscono tutte perché si propongono una finalità contraddittoria.

Conviene richiamare le due affermazioni fondamentali che Gentile enuncia per segnare la nuova via da percorrere: il riconoscimento dell’unità e dell’infinità delle ‘categorie’, e la teoria dell’atto che non si può definire perché è esso che definisce. Il primo principio, quello della unità e della infinità delle ‘categorie’, vale ad espungere un contenuto della filosofia oggettivamente inteso come una molteplicità determinata. Il discorso filosofico perciò si è separato da quello cosiddetto empirico o scientifico, perché volto soltanto al chiarimento dei presunti ‘universali’ contrapposti ai ‘particolari’.

Il secondo principio è quello della non definibilità dell’atto. Anche in questo caso, le posizioni dei due contendenti collimano: l’atto – com’è noto – per Gentile è concepito come la realtà nella sua infinità, come il tutto. Con l’affermazione della non definibilità dell’atto si rifiuta, si respinge, la pretesa della metafisica tradizionale di definire il tutto. Ma – come ricorda Spirito – il Gentile ‘attualista’ non ha tenuto fede al principio della *indefinibilità* dell’atto, e l’ha definito, articolandolo in una serie di definizioni del tutto, che non potendo restare giustapposte, debbono articolarsi in un sistema metafisico, inteso nel senso tradizionale del termine: la *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), smentendo così, surrettiziamente, quanto già affermato, vale a dire l’altro principio della unità e infinità delle categorie.

È su questo punto, ch’è insieme di logica e di etica, che le due strade si dividono, pur restando collegate al presupposto comune: la *critica del concreto*.

A questo punto il nostro discorso potrebbe chiudersi. Nella prospettiva storica di oggi, sia Spirito che Del Noce s’accomunano nella critica e nel rifiuto di quell’istanza *antimetafisica* che caratterizza la filosofia contemporanea, e del disegno di storia della filosofia che ne è parte integrante. Il referente, per entrambi, è l’*attualismo* gentiliano.

L'istanza antimetafisica non è certo nuova, e può dirsi che tutta la storia del pensiero umano si traduce, nell'essenziale, in una sorta di "adesione a distanza" tra metafisica e antimetafisica, e cioè da un succedersi di quei due indirizzi speculativi che, *grosso modo*, possono identificarsi con l'idealismo e l'empirismo, tra il *logo* di Parmenide e il *riso* di Democrito. Esemplificando quello che Gentile definì il 'cartesianesimo' di Vico, il solo vero 'cartesiano' della Napoli del XVII secolo, potrebbe dirsi di Gentile, il solo 'hegeliano' dei molti 'hegeliani' di scuola tra Otto e Novecento. Di qui l'attualità di Gentile, oltre i limiti oggettivi del suo pensiero.

"Ripensare oggi la filosofia gentiliana – ha scritto Del Noce – è essere riportati, in modo nuovo, alla prima *Meditazione* cartesiana e all'estensione estrema del *dubbio metodico*". Per Spirito, per il quale l'attualismo del Maestro s'incarnò e prese corpo, ogni ricostruzione in filosofia non può fare a meno di passare per lui.

Nota bibliografica, a cura di S. Azzaro

- pp. 75-77: Giovanni Gentile, *Studi vichiani*, a cura di Vito A. Bellezza (*Opere complete*, vol. XVI), Sansoni, Firenze 1968, pp. 399-405;
- pp. 77-78: Pantaleo Carabellese, *L'esigenza dell'oggettività*, in *Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, Roma 26-29 maggio 1929, Bestetti & Tumminelli, Milano-Roma s.d., pp. 109-118;
- p. 78, nota: Renato Descartes, *Meditazioni metafisiche ed estratti dalle Obbiezioni e Risposte*, traduzione, introduzione e note a cura di Augusto Del Noce, Cedam, Padova 1949 (ed. 2), p. 5;
- pp. 78-80: Pantaleo Carabellese, *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*, Loffredo, Napoli 1938, pp. 61-65;
- p. 79: Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Idem, Opere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1972, pp. 405-678;
- pp. 79-80: Giambattista Vico, *Le Orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le Polemiche*, a cura di Giovanni Gentile e Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1914;
- pp. 80-81: Augusto Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 213-214;
- p. 81: Pantaleo Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma 1931, pp. 185-186;
- p. 82: Ugo Spirito, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana* (1953), Sansoni, Firenze 1970, pp. 167-168;

Del Noce legge Rousseau

- p. 83: Ugo Spirito, *Tre equivoci*, in Augusto del Noce – Ugo Spirito, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (1971), prefazione di F. Perfetti, Aragno, Torino 2018, pp. 245-246 (cfr. pp. 5-6);
- p. 85: Augusto Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione* (1978), postfazione di G. Riconda, Aragno, Torino 2004, p. 107.

La democrazia e il rapporto Rousseau-Rosmini

Paolo Armellini

Ringrazio gli amici Azzaro e gli organizzatori di questo convegno di avermi invitato a parlare di questo libro, e non solo di esso, ma in qualche modo del pensiero di Del Noce in generale che mi ha accompagnato in questi anni di studio, di ricerca e di approfondimento, anche, di temi che in qualche modo ho affrontato anche sotto lo stimolo del pensiero di Del Noce e delle tante manifestazioni che sono state fatte, dal 1989 ad oggi, sul suo pensiero. Perché ricordiamo che proprio Bobbio con cui lui ha polemizzato a lungo, pur rimanendo amico del pensatore torinese, ne ha riconosciuto la grandezza parlando di una 'Del Noce *Renaissance*' in una post-fazione di un libro di un ricercatore piemontese¹, ricordando come dalla morte di Del Noce del 29-30 dicembre del 1989 in poi si sono succeduti una serie di studi, di ricerche, di approfondimenti, di scoperte anche che hanno fatto di Del Noce un classico del pensiero politico contemporaneo.

Io devo ricordare che un particolare ringraziamento per aver conosciuto Del Noce lo devo al prof. Buttiglione, qui presente, perché mi ricordo ancora quando, giovane laureando, mi accingevo a chiedere nella mia Facoltà di filosofia, al prof. Francesco Valentini in particolare, un autore originale da studiare e lui mi consigliò un pensatore che aveva tradotto e studiato per primo proprio Del Noce in Italia; non 'per primo,' però, insomma, fu colui che presentò per la prima volta le opere di questo pensatore bretone francese, che si chiama Jules Lequier e che mi suggerì per la prima volta il prof. Buttiglione, con cui abbiamo avuto all'epoca una discussione che spaziava da Chestov a Scheler. Mi ricordo ancora che stavamo in Liechtenstein, Rocco carissimo; venni due volte in Liechtenstein per parlare di questi argomenti. E da lì nacque una grande passione perché io, non conoscendo questo personaggio straordinario, sconosciuto, scoprii che per Del Noce era pari a Kierkegaard o a Leopardi, in Italia. Lo aveva tradotto e pubblicato in una collana preziosissima e prestigiosa che era quella della Zanichelli

¹ Cfr. Massimo Tringali, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, Postfazione di Norberto Bobbio, Le Chateau, Aosta 1997.

diretta da Pareyson, ma era quasi più ampia l'introduzione di Del Noce della traduzione delle opere di Lequier. Perché occorre ricordare anche che Lequier non pubblicò mai nulla durante la sua vita. Le sue opere sono state poi pubblicate da Renouvier all'interno delle proprie opere, presentandole come un anticipo alle idee stesse di Renouvier. Ma è questo il filone di ricerca da riprendere. In questa introduzione ci sono delle singolarissime pagine di Del Noce su Rousseau: dice che Lequier in qualche modo continua la polemica contro il materialismo, contro il panteismo, contro – possiamo dire – la dimensione utilitaristica del liberalismo che viene fuori dalla Rivoluzione francese; e anticipa – diciamo – alcune tendenze della successiva filosofia della Restaurazione o dello spiritualismo 'alla Chateaubriand', quello del *Genio del cristianesimo*, il quale dice nella modernità che il cristianesimo ha portato e fatto riscoprire nella storia la dimensione della libertà.

Lequier è il massimo filosofo francese che, in qualche modo anticipando i temi del personalismo, appunto, individua nella libertà la dimensione precipua dell'uomo, la dimensione che non può essere mai sacrificata né ad una filosofia di carattere predestinazionista (potremmo dire: a una forma di cristianesimo per il quale la provvidenza è talmente forte da annullare la libertà umana); né tanto meno al panteismo naturalista, possiamo dire, o a una concezione di Dio che in qualche modo si identifica nella natura stessa, perché in quella l'individuo viene annullato nella forza, ovvero nel destino in cui tutto in qualche modo è già relazionato in modo necessario con tutte le altre cose. E quindi, in qualche modo, riprendendo la filosofia della fede di Jacobi – mi diceva Valentini – Lequier ha 'protestato', insieme a Kierkegaard. E 'protestato' – direi – è il termine giusto, perché è una protesta 'pre-filosofica', potremmo dire, quella di Lequier e Kierkegaard – che sono prefigurati in questa dimensione rousseauiana della coscienza e dell'istinto divino, la 'voce del cuore' che parla ad ogni uomo indipendentemente dalle incrostazioni storiche che le varie confessioni religiose hanno imposto a questa voce – è una forma di religiosità non confessionale e che prelude appunto all'anticlericalismo, potremmo dire, che è anche l'altro aspetto che in qualche modo avvicina paradossalmente anche Rousseau a Rosmini. E sì, perché Rosmini è stato un autore che ha criticato gli effetti negativi nella storia della riduzione della religione ad *instrumentum regni* (che è il machiavellismo), oppure la prevalenza della religione sul potere politico, la tendenza ad occupare in qualche modo cariche politiche che

sono un retaggio dell'individualismo tipico del pensiero e della storia medievale. Rosmini nelle *Cinque Piaghe* aveva affermato che la piaga principale nel corpo di Cristo, che è la Chiesa, sta nella terza sul costato, vale a dire la piaga della divisione fra alto e basso clero, dato che dal Medioevo in poi i vescovi che hanno raggiunto delle funzioni più alte che li mettono a contatto coi principi, hanno dimenticato l'unità coi confratelli e col popolo. Sono condizionati dalla politica.

Io vorrei approfondire un po' il discorso del rapporto fra Rousseau e Rosmini; perché poi il libro va letto attentamente e io potrei anche farvi un'analisi dettagliata dei singoli capitoli in cui egli affronta ovviamente il *Primo discorso*. Racconta Del Noce come Rousseau, passeggiando mentre andava da Diderot, legge su un giornale che esiste un concorso, il famoso concorso di Digione che dice: "Il rinascimento delle arti produrrà l'incivilimento dell'uomo?" (non ricordo adesso specificamente il titolo esatto) e lui ha una tempesta, un terremoto nel cuore, e partecipa con quel grande Discorso in cui dice: 'stiamo attenti a considerare le scienze e le arti come lo strumento con cui noi riconosciamo il progresso nella civiltà. Il progresso nella civiltà non è determinato, appunto, da cose artificiali, se in qualche modo non fanno avvertire all'uomo la sua, come dire, 'libertà', la sua 'coscienza', la sua dimensione interiore in cui sente la voce dell'*istinto divino*. E parla di *istinto*, perché la ragione può alterare questo istinto, può produrre nella società una tendenza al 'perfezionamento', come dice Rousseau, che può in qualche modo produrre la separazione, un contrasto, un conflitto nella società, fra coloro che attraverso la ragione possono quindi dimostrarsi più capaci e di conseguenza prendere la parte del potere e dividere quindi gli uomini fra governati e governanti. E Rousseau, invece, è per una forma di democrazia per la quale il fine della società è quello di difendere la persona, indipendentemente dalle sue condizioni di tipo economico, sociale, linguistico, etnico, nazionale. È una democrazia di tipo universalistico e questa universalità è rivendicata dalla voce della coscienza.

Poi c'è ovviamente l'altro capitolo in cui Del Noce in qualche modo si confronta col *Secondo discorso* sull'origine delle disuguaglianze. C'è questa lettura che, secondo me, Del Noce riprende in parte da Manzoni. Manzoni scrive un'opera sulla Rivoluzione francese – era il maggior lettore di tutte le storie della Rivoluzione francese dell'epoca – e nel *Dialogo sull'invenzione* si incontrano le due figure di Robespierre e Rousseau, da una parte, contro coloro che nella Rivoluzione francese hanno, diciamo, incarnato la tendenza cosiddetta "liberale" (Mirabeau),

ma di un liberalismo alla Bentham, cioè di un liberalismo che considera il principio dell'utilità a fondamento della democrazia. E questo è il principio che Rousseau critica perché dimentica la dimensione universalistica che è presente nella democrazia, la quale è una democrazia, appunto, a partecipazione del popolo, visto come il vero soggetto, il soggetto morale autentico della sovranità. La giusta rivendicazione della sovranità popolare, però, va in qualche modo, poi, temperata dalle sue tendenze – come dire? – ‘dissolutive’, anche perché il popolo spesso e volentieri è più sensibile alla “ragione pratica delle masse” (dirà Rosmini) che è attenta al conseguimento dei beni – come possiamo dire – “prossimi” che sono i beni materiali che ci permettono di vivere, che possono accrescersi e servono ad abbellire la società, dimenticando invece che la democrazia deve seguire anche la ragione speculativa degli individui. Stando ad intendere con ciò che ci sono gli uomini che devono interpretare – che vengono chiamati dal popolo ad interpretare meglio il “fine remoto” della società. E questa che è in qualche modo la difesa di una forma di platonismo, di una democrazia di tipo platonico, di una repubblica degli spiriti che bisogna sempre mettere come fine ultimo da difendere da parte delle istituzioni, ci offre una visione alternativa alla storia immanentistica della filosofia. È vero, io oggi sentivo Rocco Buttiglione parlare di una filosofia delle Istituzioni, di una filosofia della storia, di un modello di storia costituzionale che sarebbe alternativa alla storia tradizionale, che quindi non ci offre soltanto un'alternativa alla storia immanentistica della filosofia – cioè quella che, in qualche modo, dal Cartesio dell'*ego cogito* passa poi a concepire la forza della libertà umana come quella che si realizza nell'immanenza del mondo storico politico. Questa può essere una lettura e giunge con Croce a rivendicare una religione dell'immanenza, una religione che esalta appunto le conquiste delle garanzie costituzionali delle costituzioni moderne. Però, Croce è un liberale, e come è possibile giungere a Croce senza passare dal nostro Risorgimento? Se la Rivoluzione è il tentativo di sostituire la religione con la politica nella liberazione dell'uomo, Del Noce in qualche modo ci ricorda che la Rivoluzione deve basarsi sull'idea dell'uomo sociale che non è ancora l'idea di Rousseau. Rousseau rivendica invece la particolarità del soggetto morale che vive nell'interiorità. Ecco, il soggetto morale di Rousseau viene in qualche modo abbandonato dalla filosofia della rivoluzione di Marx nell'Io sociale, nel “noi” della comunità, nella liberazione da tutto ciò che il passato ci attesta come in qualche modo legato alla necessità – nella libertà, invece, per cui noi

dobbiamo abbandonare i valori borghesi che ancora giustificano lo stato presente della condizione alienata dell'uomo per avventurarci nella futura società senza classi dove non ci saranno più separazioni, sopraffazioni e via dicendo. Ecco, Rousseau invece ci ricorda come al contrario la democrazia è orientata a realizzare il fine remoto, il fine più importante, quello per cui il bene comune è un bene da tutti usufruito senza che sia, in qualche modo, negato a nessuno e che non diminuisce la possibilità ad altri di usufruirne. E questi beni non sono solo quelli materiali, i beni fondamentali che poi si allargano a quelli dell'abbellimento e dei piaceri. Il bene fondamentale è l'unità dello Stato, è la "benevolenza sociale" di cui parla Rosmini che riprende in questo Rousseau.

È l'idea che l'uomo ha un rapporto positivo con gli altri, che viene prima del fatto che si possano costituire poi delle bande che possano anche, magari, depredare quelli che passano vicino. E anche qui ritorniamo su Platone e Rousseau e Rosmini la ricorda questa cosa, perché Rosmini ha il merito di dire: "Guardate che non le ho dette io queste cose, le dice – lo ricordava ieri anche il prof. Mercadante – le dice Platone, le dice la Bibbia, le dice il Vangelo, le dicono i pensatori medievali..." e ricostruisce una cosa che a Rousseau manca: la storia di come si possano difendere le democrazie da se stesse, dalla tendenza ad abbandonarsi – diciamo – al 'metodo della quantità', alla maggioranza che può diventare totalitaria che è una cosa che in Rousseau è presente, ma è – diciamo – giustapposta, potremmo dire 'convive' con l'altra, con quella per cui la democrazia è, invece, la realizzazione della difesa ultima dell'uomo come fine e non mezzo.

Ricordava prima il prof. Riconda come la democrazia è la difesa dell'uomo come fine ultimo non di un uomo solo come fine ultimo. Lì c'era la polemica di Del Noce col fascismo. È vero, il fascismo è una forma di filosofia della rivoluzione ulteriore a quella marxista. In Occidente il marxismo non poteva realizzarsi mantenendo ferma la sua radice, la sua fonte nel determinismo economico, perché ad un certo grado di civiltà ci si deve confrontare con delle filosofie della libertà che chiedono appunto di essere considerate nella storia della civiltà europea. E il fascismo fa questo, soprattutto con Gentile; è una forma di teologia politica di carattere modernistico che vuole separare dall'ontologismo di Rosmini e Gioberti l'elemento platonico e valorizza l'elemento della libertà, la creatività della libertà divina, coniugandolo con una filosofia del progresso di matrice rivoluzionaria però separata dal determinismo economico (dal materialismo,

potremmo dire, ‘dialettico’) e, separando gli aspetti dell’una e dell’altra filosofia, costruisce una teologia politica di carattere immanentistico, in cui però il soggetto assoluto che si fa storia poi si identifica sempre con la forza della nazione e quindi con la guerra. E questa è la crisi dell’immanentismo, come accade con Gentile.

E poi ci sarà anche l’immanentismo della ‘irreligione naturale’, d’accordo, lo sviluppo della società consumistica che riduce tutti i valori a quello economico dello scambio, per cui la persona non esiste più. E invece l’alternativa che propone Del Noce, sia dal punto di vista filosofico che politico, è appunto quella di costruire una democrazia in cui tutte le persone vengano sempre e comunque considerate prima, e soprattutto, come fine e mai solo come mezzo. Come mezzo, ci siamo: tutti ci scambiamo dei beni, siamo utili gli uni agli altri, ma non è questo che deve aumentare nella democrazia. E proprio il Rosmini di Del Noce ci ricorda che tanto più noi tendiamo ad aumentare i beni a disposizione dell’utilità sociale, della felicità pubblica, di una democrazia che – come dire? – guarda semplicemente all’aumento di beni materiali, tanto più rendiamo inappagato l’animo umano. E invece l’appagamento, diverso sia dal piacere o felicità materiale, sia dalla beatitudine eterna è il fine politico delle società che sappiano razionalmente stabilire il rapporto giusto che ci deve essere tra il fine remoto, cioè il fine sostanziale, potremmo dire e il fine prossimo, cioè il fine accidentale della compagine sociale.

Io non voglio qui ulteriormente allungare il discorso cercando di vedere quale forma di platonismo sta cercando Del Noce. Ecco, la sua interpretazione di Rousseau è interessantissima perché parla di “platonismo senza idee”: cioè Rousseau accetta la critica che si fa dell’innatismo tradizionale perché accetta la logica di Locke per la quale le idee hanno una generazione storica e così anche le tradizioni non hanno una vita eterna, possono essere sottoposte ad una esegesi storico-critica che egli in qualche modo riprende dalla tradizione di Spinoza, di Bayle. Ma contrasta con l’idea di una possibilità della “città degli atei” di Bayle preferendo appunto la via democratica di un personalismo che si contrappone all’individualismo liberale e al collettivismo di tipo, potremmo dire, socialista, insomma. Il ginevrino non è anarchico, perché è a favore di uno Stato forte, perché senza uno Stato la volontà generale non ha voce. Poiché comunque lo Stato trova il vero fondamento nella morale e nella religione naturale, la religione naturale ha dei postulati che sono l’esistenza di Dio, la responsabilità e la libertà umana ed il premio futuro con l’immortalità dell’anima che

può, più o meno, ricevere dei premi soprannaturali. E però, ridotta all'essenziale, questa è la religione che ogni forma di razionalità può comprendere, indipendentemente dai condizionamenti di tipo confessionale storico-contingente.

Però c'è – e chiudo su questo – anche qui un'ambivalenza nel pensiero di Rousseau, per cui questa religione naturale che fa riconoscere la persona come avente dei diritti che lo Stato deve riconoscere e non può creare, si alterna – diciamo così, 'convive' – con la religione civile del *Contratto sociale* su cui Salvatore ha scritto bellissime pagine, Rosalia anche – questa ambivalenza per cui è la Religione civile stabilita dal Legislatore a indicare i dogmi a cui si devono rifare i cittadini. Ecco quindi: c'è da una parte la religione dell'uomo, la religione naturale; dall'altra c'è la religione del cittadino. E la religione del cittadino prefigura la 'democrazia totalitaria', la teologia politica rispetto alla quale invece il pensiero di Rosmini, e quindi di Del Noce in questo seguace di Rosmini, è la critica della mentalità, diciamo, 'moderna' che porta alla teologia politica.

Io devo dire anche una cosa: Del Noce non è soltanto critico dell'immanentismo, per ovvie ragioni, ma è anche critico del clericalismo, intendendo per 'clericalismo' il tentativo della religione di farsi politica, o di avvalersi della politica per affermare la propria forza. Ed è strano sentire questo in un pensatore tradizionalista, ma non è affatto poi, invece, incomprensibile, se si tiene presente quanto in Del Noce permanga di quella critica che fa Rosmini nelle *Cinque piaghe della Santa Chiesa*. E qui è radicale, Rosmini ed è il liberale che permette di salvare le costituzioni dalla tendenza delle maggioranze a diventare assolute. Prima della riforma politica bisogna riformare la religione. Nelle *Cinque piaghe* egli critica appunto il "medievalismo", la tendenza a identificare i valori eterni testimoniati da una civiltà, da una storia, ecc., con istituzioni particolari: le istituzioni dell'antico regime che erano fondate sulla separazione di classe, sulla contrapposizione, sul dominio, sulla servitù. E Rosmini è fortemente critico: non si dà una 'società' in cui ci sta il principio di asservimento dell'altro e così anche la religione non può mai identificare i propri valori con quelli di istituzioni che invece negano questo principio, questo valore.

E allora la religione deve abbandonare questa visione medievale, il "medievalismo". Nel Medioevo l'incivilimento ha portato ad un progresso delle istituzioni e questo va da sé: sia i grandi filosofi della Patristica, come anche i grandi papi del Medioevo hanno cercato

Del Noce legge Rousseau

sempre di difendere i popoli dall'asservimento a regimi di tipo assoluto; però poi sono scesi a un compromesso coi forti che ha poi sempre portato anche le guide spirituali a scegliere di stare con le aristocrazie, di godere dei vantaggi che il potere politico porta alle religioni. E questo è il pericolo che anche Del Noce critica.

Allora io direi che forse con questo possiamo chiudere e ringraziare ancora questo grande pensatore, che va letto in modo "laico", secondo me, cioè va letto proprio come un filosofo che si segue sia per la ricchezza della sua storiografia filosofica, come disse Mathieu, sia anche perché ormai è diventato, io direi, un 'classico'. Io sono ben contento che sia stato tradotto ormai sia in francese che in inglese, e ringrazio ancora gli organizzatori, gli amici e i maestri qui presenti. Grazie.

Contrattualismo, platonismo, protestantesimo

Gabriella Cotta

Mi unisco anch'io ai ringraziamenti corali rivolti agli organizzatori che hanno raccolto questo testo di Del Noce, ormai lontano nel tempo, ma pur sempre ricco di sfide speculative, tanto da costringerci a ripensare ancora una volta un autore così importante e 'ambiguo' come Rousseau, di cui pure tantissimo è stato detto e scritto. Immagino anche che Rosalia Pulvirenti e Salvatore Azzaro abbiano dovuto superare non poche difficoltà nella ricostruzione del testo delnociano, la cui ricchezza emerge dalla poliedrica diversità degli interventi di coloro che, sicuramente, sono stati più vicini a Del Noce di quanto sia stata io, nonostante sia stata presente al famoso corso qui dato alle stampe. Un ringraziamento poi anche ai relatori che hanno saputo rievocare una parte così significativa, per quanto di solito meno frequentata, del pensiero di Del Noce.

Questo mio breve intervento – non una relazione, ma piuttosto un feedback sia alle sollecitazioni di Del Noce sia a quanto è stato detto oggi – intende articolare qualche riflessione, avviata sin dai tempi del corso su Rousseau e non più sviluppata, su alcuni temi specifici, ora ricordati principalmente dal prof. Riconda, che ne ha sottolineato la grande originalità, confermandomi così nella loro importanza. Intendo riferirmi soprattutto al tema del vero o supposto platonismo che Del Noce rintracciava in Rousseau e su cui torna varie volte nell'ambito di queste sue lezioni. Accanto al platonismo, e a questo connesso, l'altro tema, sempre presente nella riflessione di Del Noce, su cui intendo proporre qualche spunto, è quello del male. Tanto questo è importante che il titolo attribuito al corso è stato, appunto, "Rousseau, il male, la religione, la politica". Argomento centrale per chiunque voglia far filosofia, e non solo una filosofia cristianamente orientata, la *quaestio de malo* si aggancia ovviamente con il tema del nulla, che, da Platone fino a Heidegger, è il tema cruciale per chi voglia occuparsi di filosofia.

Affronto allora la prima questione, il rapporto con Platone che Del Noce rintraccia in Rousseau. In realtà, più che di Platone direttamente, Del Noce parlava di 'platonismo' tema su cui – me lo ricordo anche personalmente – tornava e ritornava, evidentemente sforzandosi, nel

corso delle lezioni, di colmare le distanze tra i due autori, da lui stesso avvertite al di là del legame che pure stava cercando di intessere. Platonismo, dunque, ma corretto in “platonismo senza idee”, per poi subito dopo sostenere che, allora, “non è platonismo”! E, ancora di più, proponendo – a metà tra la riflessione seria e la *boutade* – che si trattasse, in Rousseau, di “un platonismo senza Platone”. Questo modo di procedere di Del Noce indicava che stava costruendo direttamente, nel corso della lezione, un filo interpretativo ancora non chiaramente definito, e, infatti, subito dopo si pone la domanda: “va bene, ma senza idee come si fa?”.

A questo punto, raccogliendo le stesse incertezze presenti nell’analisi delnociana, potremmo chiederci: cos’è che manca in Rousseau per poterlo avvicinare davvero a Platone? E che cos’è che avvicina, nonostante tutto, Rousseau a Platone o al platonismo? Mancano le idee, certamente, ma manca anche qualche cosa di più importante ancora, se mai sia possibile. Manca ovviamente del tutto il riferimento al piano dell’essere – cui credo Del Noce non pensasse affatto in quel momento – e, dunque, anche la questione della sua strutturazione dialettica secondo l’asse dell’articolazione dei ‘generi sommi’, senza il quale non può essere affrontato, per Platone, il fondamentale problema del nulla, ma in assenza del quale, anche le relazioni di identità/differenza non sono pensabili e l’intero discorso filosofico si trasforma nel discorso ingannevole del Sofista cui fa capo, in ultima analisi, la pur rispettata e importante costruzione teoretica parmenidea. Come si vede, manca molto di più del mondo delle idee, da solo incapace di reggere la grandiosa costruzione metafisica di Platone culminante in quelle dottrine protologiche che, ancora una volta, sono impensabili in riferimento a Rousseau e alla cui mancanza l’analisi di Del Noce non fa alcun riferimento, ma che costituiscono il fondamento primo senza il quale Platone può costituire un possibile paragone, nel richiamo all’interiorità dell’uomo, ipotizzandolo per assurdo perfino ‘senza’ idee. Mancando il piano protologico e quello della strutturazione dell’essere secondo i generi sommi, cade anche l’elemento della mediazione relazionante e si dissolve il contesto ontologico garante del rapporto tra identità differenti che reciprocamente si costituiscono e si conoscono. Ma manca anche un chiaro riferimento al Bene/Uno che, in Platone, intesse e relaziona ogni piano in cui si sviluppa la sua articolazione metafisica. In Rousseau, la scarsa chiarezza intorno alla natura del Bene rende l’intero percorso del

suo pensiero ben altrimenti problematico e aperto alla continua riemersione del male.

Nonostante il richiamo all'interiorità dell'uomo e alla "voce celeste" che consentirebbe a questi di formulare "un sicuro giudizio sul bene e sul male", in comunicazione con la realtà sovrasensibile, ci sono infatti molti elementi per sottolineare la debolezza di tale eco e la conseguente, radicale difficoltà dell'incontro con l'altro che Rousseau, nell'analisi fenomenologica del passaggio dall'innocente *amor di sé* al distruttivo *amor proprio*, attivato dall'incontro con l'altro, adombra come scaturigine stessa del male. Dalla ferrea necessità di un'azione pedagogica o autonormativa che aiuti Émile, Sophie o Julie a riacquisire il contatto con il proprio sé autentico, disattivando il *paraître* che – senza tale azione – im-mediatamente si frapporrebbe in ogni rapporto, per renderli così in grado di accedere alla comunità della relazione d'amore o alla costruzione della comunità di Clarens, fino alla necessità dell'intervento del Legislatore a garanzia della corretta formazione della volontà generale, il tema rousseauiano della relazione all'altro è carico di problemi. Si può dire, anzi, che esso è *il* problema da risolvere per poter pensare il raggiungimento di qualsiasi forma di comunità, da quella familiare fino a quella politica. Infatti, come abbiamo visto, senza interventi esterni, il ricorso all'interiorità del soggetto rousseauiano non è sufficiente a metterlo in condizione di relazionarsi con la differenza che l'altro è. Manca in Rousseau ciò che costituisce l'asse della riflessione ontologica di Platone: il fondamento, costituito dalla *koinonia* dei generi sommi, tra cui, eminente è il rapporto dialettico-generativo di identità/differenza, che sostiene la costituzione relazionale di ciascun ente, in questo modo legato, per mezzo di questo stesso rapporto, all'altro da sé. Se Rousseau fa affidamento all'intuizione – necessitante, tuttavia, di un robusto supporto pedagogico per condurre il soggetto all'autenticità di un'autocoscienza responsabile – per superare la distanza che il paradigma individualistico, cui il suo pensiero appartiene pienamente, ha scavato tra le singolarità, i dialoghi ontologici di Platone tematizzano invece la relazionalità come struttura stessa dell'essere e, *a fortiori*, di ciascun ente. È inoltre questa stessa articolazione che imposta la risposta platonica alla questione, potenzialmente distruttiva, del nulla assoluto, cui Parmenide non aveva saputo dare soluzione.

Mi pare dunque che la distanza tra i due ordini di pensiero sia così profonda da giustificare l'idea di Del Noce di un platonismo di Rousseau senza idee e senza Platone. Cercheremo poi di capire che cosa

questo effettivamente possa significare. Non si può tuttavia chiudere la questione del platonismo di Rousseau senza alcune ulteriori riflessioni sulla questione del male, del suo senso e delle implicazioni antropologiche connesse, da lui analizzato come elemento dirimente e da neutralizzare necessariamente, sia nel singolo, sia nella società, causato, come oggi è stato ricordato più volte, dall'ingresso degli uomini in società, secondo un erroneo indirizzo storicamente accaduto e *potenzialmente* evitabile. Come si sa, per Rousseau la corruzione scaturisce in concomitanza con l'ingresso in società, mentre *nello stato di natura* l'uomo vivrebbe in un 'innocente' *amore di sé* – in una perfetta aderenza a sé, in uno spontaneo *in sé* – pur essendo, *in quello stato*, definito come '*stupide et borné*'. Nello stato di natura, dice Rousseau, trova perfino spazio, pur nelle rarefatte e del tutto occasionali relazioni con i suoi simili, il sorgere di un sentimento di pietà dell'uomo 'naturale' verso le sventure altrui di cui altrettanto occasionalmente questi percepisce il dramma. Purtuttavia, questo sentimento di pietà è da ricondurre principalmente alla felicità di non essere nella medesima, difficile situazione in cui gli altri versano. Il ritratto dell'uomo pre-sociale, come si vede, non è del tutto attraente e si capisce come mai sia necessario il ferreo intervento degli educatori per condurlo, dopo la 'deviazione', ad un nuovo e superiore stadio di autenticità, ben diverso da quello, spontaneo, dello stato di natura. Il problema che si profila è se il rimprovero mosso da Rousseau agli altri contrattualisti di confondere stato di natura e stato sociale abbia una reale consistenza e se sia così vero che la corruzione portata dall'ingresso in società sia dovuta ad un evento accidentale che avrebbe anche potuto non verificarsi, come appunto è stato detto, o se, al contrario, le cause della corruzione non siano già nascostamente presenti nella concezione antropologica rousseauiana e non abbiano a che fare con una irrisolta questione in quest'ambito di riflessioni. La corruzione dell'uomo e delle relazioni umane, infatti, è tale da promuovere l'universale 'essere in catene' di uomini nati liberi, tale che non si può non notare come il male e il conflitto emergano immediatamente dal confronto con *l'altro*, a riprova del carattere individualistico ed autoreferenziale dell'uomo rousseauiano. L'ipotetico 'evento' corruttivo che avrebbe investito le relazioni sociali, inficiandole irrimediabilmente, mi pare che vada letto piuttosto –in totale contrapposizione con il supposto platonismo di Rousseau – ancora una volta alla luce dell'impossibilità *relazionale* dell'uomo che emerge come tratto originario dell'antropologia rousseauiana. Questa impossibilità si palesa nel momento critico e

corruttivo, segnalato da Rousseau, del passaggio dalla dimensione innocente – solo perché *premorale* – dell’interiorità, all’esteriorità e all’artificio scaturiti im-mediatamente dal costituirsi del rapporto con l’altro e nel paragone malato di orgoglio che il soggetto instaura con l’altro. La caduta – o, se si preferisce, deviazione – corruttiva, a questo punto, non è per niente affatto ipotetica, ma *in re*. Possiamo allora concludere che questo movimento si presenta come il rovesciamento esatto del platonismo e del suo stabilire il costituirsi dell’identità come elemento tanto originario, da affondare le proprie radici nella stessa struttura relazionale dell’essere, di cui si è detto più sopra, che, evidentemente, si replica per gli enti e si attiva nel confronto tra loro. La strategia platonica riesce così, a livello dell’essere, a neutralizzazione il nulla assoluto accogliendolo come non-essere della diversità, per passare, nel confronto tra enti, alla neutralizzazione del male totale della reciproca distruttività, e giungere alla reciproca costituzione delle identità nel riconoscimento della diversa/uguale identità dell’altro.

Anche in Platone, tuttavia, nel piano storico della realizzazione della Città ideale, questo avviene con una robusta iniezione di intervento pedagogico e formativo e in questo, mi pare consista la maggiore somiglianza con Rousseau. Eppure va sempre tenuto presente che, mentre la costruzione platonica si muove a partire dal fondamento universale dell’essere e della sua struttura, quella rousseauiana, a rovescio, condivide la moderna universalizzazione della singolarità individuale e dell’immediatezza del bisogno e del desiderio quali suoi elementi costitutivi e motori delle sue relazioni. Mi pare allora che si possa dire che l’individuo di Rousseau è sì, “innocente”, ma di un’innocenza aperta al male nel momento stesso del suo relazionarsi all’altro, evento necessario e non ipotetico, data l’impossibilità dell’assoluta autonomia del singolo e, perfino, dell’esistere nella propria intoccata interiorità in assenza dell’altro. Nonostante le critiche mosse da Rousseau ai contrattualisti e alla loro presupposta confusione tra stato di natura e stato storico, a causa di cui si sarebbe persa la ‘bontà’ originaria dell’uomo, mi sembra si possa sostenere che il ginevrino si incanali nella loro stessa scia di pensiero. Mai come in Rousseau, infatti, l’idea di stato di natura appare per quello che è: una finzione della ragione per poter pensare l’essenza dell’uomo al di fuori di ogni relazione all’essere. Ma anche Rousseau, come *tutti* i contrattualisti, universalizza la singolarità dell’individuo, concependolo, nello stato di natura, come totalmente autoreferenziale e

cogliendone l'essenza nel desiderio di sé (*amour de soi*). Rispetto ai contrattualisti Rousseau la rovescia – solo apparentemente come si è visto – da pulsionale/malvagia a innocente/premorale, ma in effetti giunge alle medesime conclusioni della necessità di una società artificiale e lontana dalla natura, a causa dell'impossibilità di costruttive e spontanee relazioni. La trasparenza delle volontà che si accordano mirabilmente nel creare una società razionalmente libera è tanto lontana dall'accordo spontaneo dell'uomo con la natura da richiedere le robuste contromisure dell'azione del Legislatore e della religione civile. La differenza tra Rousseau, Hobbes e Spinoza non è poi così profonda, poiché il negativo, nel ginevrino, si sposta sì, nel suo espletarsi, dallo stato di natura a quello storico, ma, presente come inevitabile possibilità – mi si perdoni l'ossimoro – nell'uomo e *nel suo incontro con l'altro*, vive, sia pure in modo latente, anche nell'innocenza originaria.

Le somiglianze tra Platone e Rousseau che pure ci sono, quali sono, in definitiva? Direi che sono chiare, nel tema dell'educazione e, soprattutto, nell'idea della città ideale che è tale perché esprime unità politica: temi che risuonano in entrambi gli autori, seppure con declinazioni molto diverse tra loro. In Rousseau, infatti, l'ideale politico espresso nel *Contratto sociale* rifugge dalla mediazione e mira alla fusionalità delle volontà, e se anche in Platone l'unità è la vera espressione della giustizia – dunque della verità – della politica, tuttavia la trama che intesse tale unità è sempre quella della dialettica tra diversità. Dai diversi principi dell'anima all'interno di ogni singolo uomo, alle diverse classi di cittadini tra loro, l'azione pedagogica e politica mirano al raggiungimento dell'unità della città attraverso un percorso di continua mediazione ontica e dialettica in cui le diversità si confrontano e reciprocamente si costituiscono, permanendo ciascuna ciò che è *per natura*, lontanissime dalla fusionalità rousseauiana delle volontà. Il tema dell'interiorità è certamente assonante in Platone e Rousseau, ma nulla di più che assonante, nell'uno come comprensione del *proprio* in funzione del ruolo da svolgere nella città, nell'altro come adesione piena a sé e alla propria verità, espressa dall'amore rivolto a sé stesso. Ugualmente assonanti sono le figure del filosofo e del legislatore, sempre, tuttavia, a partire dalla profonda diversità iniziale di due pensieri orientati l'uno dalla propria proiezione ontologico-metafisica, che appunto richiede come suo momento imprescindibile la mediazione, l'altro, pienamente moderno, dalla centralità del paradigma individualistico il cui problema è il passaggio dall'immediatezza dell'identità con sé stesso dell'uomo naturale, alla

razionalità fusionale ipotizzata nel *Contratto*. “Fusionalità” che, non casualmente, ma a causa dell’assenza in Rousseau del piano della mediazione, è destinata a non durare e a rovesciarsi, tornando nostalgicamente alla prima dimensione strettamente autoreferenziale, seppure al superiore livello post-pedagogico di autoconsapevolezza raggiunto da *Émile*, che Rousseau delinea soprattutto nel frammento ultimo dell’opera¹. Come si vede, un panorama di rovesciamenti di prospettiva che segnala l’effettiva impossibilità di Rousseau di superare il paradigma individualistico sempre riemergente.

In questa assenza di mediazione e di dialettica della differenza, per lui impensabile, in Rousseau – e vengo all’ultima suggestione che mi propongo di avanzare – echeggia la traccia della sua formazione protestante, che mi pare vada raccolta. Nel ginevrino, infatti, si palesa – nonostante i tentativi di correzione che egli cerca di introdurre grazie all’intervento pedagogico – quella trasformazione della dialettica da dialettica ontologica della differenza, a dialettica degli opposti che appunto non prevede alcun tipo di mediazione né di effettiva relazione, tipica del pensiero protestante a partire da Lutero. Questa dialettica oppositiva, proiettata in una storia considerata come mescolanza indiscernibile di trascendenza e immanenza, fede e politica, ha dato luogo, nella spiritualità anarchica dei movimenti contadini e nell’aspettativa della fine dei tempi e del diretto intervento divino nella storia, al primo embrione di spirito rivoluzionario. Ma motore di quest’ultimo – ed è proprio Del Noce a ricordarlo – è la spinta, ideale e pratica, al rovesciamento palingenetico della realtà.

¹ Su questo, cfr. Robert Spaemann, *Rousseau cittadino senza patria*, Ares, Milano 2009, soprattutto l’ultimo capitolo: *L’Émile di Rousseau*.

Simmetrie tra Rousseau e Gentile nel modello filosofico di Del Noce

Lorenzo Ramella

1. Il giudizio rivelatore

Nel saggio che fa da introduzione¹ al volume di Augusto Del Noce *Rousseau. Il male, la religione, la politica* è riportata una citazione dello stesso Del Noce, tratta da un articolo comparso nel 1983 sulla rivista “Prospettive nel mondo”, nella quale egli afferma lapidariamente: “Fra tutti i grandi Autori Rousseau è l’unico in cui non si possa trovare il germe di un’idea capace di svolgimento in senso positivo, mentre tutte le idee cattive vi sono presenti allo stato appunto di germe, che permette vengano presentate in aspetto fascinoso: il primitivismo, lo spirito rivoluzionario, il totalitarismo, il modernismo religioso”².

Quando ho letto questa frase il mio pensiero è corso immediatamente ad un’altra considerazione di Del Noce, datata questa volta 1978 e contenuta nel *Suicidio della rivoluzione*. All’inizio del secondo capitolo di questo importante volume, Del Noce scrive: “È nel pensiero [di Gentile] che si trovano, portate all’estremo, tutte le possibili linee del pensiero antimetafisico. Gentile ha stabilito, cioè, il rapporto di necessità che intercorre tra la coerenza rigorosa della filosofia del divenire, e la più radicale negazione della metafisica. Parlare perciò di una ‘svolta gentiliana della storia della filosofia’ significa questo: la sua considerazione ci permette di giudicare tutte le forme di pensiero antimetafisico anteriori o successive, e di motivare le ragioni per cui non possono venire affermate dopo l’attualismo”³.

Ora, di fronte a questa circoscritta, ma inequivocabile analogia di giudizio, mi sono chiesto se essa dovesse essere considerata come una circostanza puramente casuale al modo di una tangenza semantica del

¹ S. Azzaro e R. Azzaro Pulvirenti, *Introduzione* a A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, La Scuola, Brescia 2016, pp. 5-34.

² Augusto Del Noce, “Analisi e autopsia dell’«ultima rivoluzione»”, *Prospettive nel mondo*, IX, n. 83/84 (1983), p. 106.

³ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pp. 121-122.

tutto ininfluyente oppure se, al contrario, questa medesima analogia dovesse essere riconosciuta come un crocevia *incantato* destinato a spalancarsi su uno scenario storiografico e teoretico altamente significativo.

La mia tesi è che, nel modello filosofico di Del Noce, le simmetrie che si possono stabilire tra Rousseau e Gentile sono tali e di tale consistenza che è legittimo individuare in Rousseau, o più correttamente in alcuni punti nevralgici del suo pensiero, elementi che possono indurre a giudicare il ginevrino un possibile precursore del filosofo di Castelvetrano⁴.

Mi rendo conto che si tratta di una valutazione piuttosto audace e, per certi versi, apparentemente azzardata, considerando tanto più la collocazione culturale opposta nella quale i due autori sono stati storicamente arruolati.

Ciononostante, cercherò adesso di illustrare i fattori che mi hanno indotto a formularla, ben sapendo che questa tesi necessiterebbe di molti ulteriori approfondimenti per essere, da una parte, compiutamente suffragata e per essere, dall'altra, sviluppata nelle nuove configurazioni storiografiche che da essa possono dipartire. Proverò, cioè, a dimostrare come questa tesi sia sensatamente ancorabile al ragionamento delnociano, per quanto la sua reperibilità abbia la forma di una sottotraccia dentro il testo di Del Noce e non compaia mai, quindi, nella forma di una enunciazione diretta.

2. Le coordinate comuni

Scavando nelle ricostruzioni storiografiche che Del Noce ha dedicato rispettivamente a Rousseau e Gentile⁵ appare in maniera pressoché inequivocabile come i due autori siano dislocati su un piano filosofico organizzato sopra le medesime coordinate, per quanto queste ultime risultino comprensibilmente differenti in relazione ai loro specifici riferimenti storici. Rousseau e Gentile risultano, infatti, accomunati da un'originaria identità intellettuale che si declina in ragione di un medesimo presupposto epistemologico ed è finalizzata ad uno scopo ultimo formalmente identico.

⁴ Proprio perché queste simmetrie sono qui rilevate soltanto all'interno dell'impianto filosofico delnociano, esse verranno di conseguenza legittimate attraverso il riferimento esclusivo ai testi di Del Noce.

⁵ Riguardo all'interpretazione delnociana di Gentile mi permetto di rinviare a L. Ramella, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

a) Nel paradigma filosofico delnociano⁶, Rousseau e Gentile appaiono animati da una identica autocoscienza, perché entrambi, sebbene in forma diversa, pensano a se stessi come riformatori sia della dimensione religiosa che di quella politica. Secondo Del Noce, “nella professione di fede civile [di Rousseau], c’è una religione politica”⁷ perché “Rousseau si presenta come riformatore, sia religioso che civile”⁸ a tal punto che “la politica di Rousseau diventa intelligibile solo in rapporto alla sua religione”⁹. Condizione analoga avrebbe vissuto Gentile molti anni dopo stando a quanto riferisce Del Noce: “Il giovanissimo Gentile, isolato e povero, sentiva già se stesso non come chi volesse conquistarsi un «posto nel mondo», ma come chi dovesse adempiere a un’altissima missione, la continuazione di un Risorgimento rimasto incompiuto e ormai in crisi. Di qui l’importanza che assumeva per lui la conversione di Croce all’idealismo, filosofia di questa riforma religioso-politica”¹⁰.

L’audace aspettativa di incarnare un medesimo destino di riformatori non è, d’altra parte, per nulla casuale, ma è il contraccolpo analogo vissuto dai due filosofi di fronte ad una problematica analoga. La comune autocoscienza riformatrice nasce, infatti, in Rousseau e Gentile dalla necessità di opporsi ad un comune avversario dislocato diversamente nella storia, ma guidato da una identità sovrapponibile: il sensismo illuminista per Rousseau ed il positivismo ottocentesco per Gentile.

Spiega Del Noce: “Rousseau [...] rompe [...] con la tradizione, ma avversa al contempo il materialismo dei *philosophes*. 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, Holbach, Helvétius), ma senza ritorno al pensiero religioso del ’600”¹¹. Questo perché “i *philosophes* gli appaiono come la ripetizione dei sofisti: materialismo, scetticismo, amoralismo, potenzialmente ateismo; [Rousseau] vede nei *philosophes* anche coloro che rovinano la

⁶ Per un’analisi del paradigma filosofico di Del Noce mi permetto di rinviare a L. Ramella, *Nel fuoco degli eventi. Linee per una nuova interpretazione di Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 2014.

⁷ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 104.

⁸ Ivi, p. 99.

⁹ Ivi, p. 88.

¹⁰ A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 58.

¹¹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 43.

comunità”¹². Considerazioni parzialmente analoghe Del Noce svolge a proposito della disposizione di Gentile: “è di estrema importanza osservare come [già ne *La filosofia di Marx*] si trova stabilita una sequenza che resterà costante nell’intero corso del pensiero gentiliano, e l’obbligherà altresì nell’atteggiamento politico: materialismo, ateismo, sensismo, negazione della tradizione e della storia, atomismo sociale, illusione rivoluzionaria, e, dopo la caduta dell’illusione, pessimismo. [...] Lotta contro quella tal sequenza che va dal materialismo allo spirito rivoluzionario e al pessimismo: questo è un dato primo dell’esperienza filosofica di Gentile, è il suo programma [...]. Era nelle loro filosofie [di Rosmini e Gioberti] che trovava espressione l’antitesi a quel sensismo che era diffuso nell’Italia settentrionale, non come fatto di pensiero individuale, ma come manifestazione di un’atmosfera di cultura”¹³.

A ciò si aggiunga, infine, che tanto Rousseau quanto Gentile ritengono che la riforma religiosa e politica debba prioritariamente procedere attraverso l’organizzazione di uno stato etico, edificato, cementato ed ispirato da una dichiarata prassi pedagogica. Entrambi sono, infatti, fermamente convinti della insufficienza della politica, o quanto meno, sono entrambi sicuri nella persuasione che la politica debba essere integrata in un orizzonte più ampio del proprio.

Osserva a tale riguardo Del Noce: “Rousseau rivendica la moralità come base della comunità politica tradizionale. [...] Non può esistere per lui Stato senza moralità; ma la moralità è inscindibile dalla religione. Il Legislatore *non crea*, né approfitta della religione, ma *la presuppone*. [...] Vi è pertanto, in Rousseau, una connessione fra religione e dovere e quindi, mediatamente, tra Stato e religione. Ma *la religione non è risolta nella politica*”¹⁴. Sotto questo profilo, pertanto, si può dire che, secondo Del Noce, “la politica [di Rousseau] sarebbe una pedagogia della volontà generale, un superamento degli ostacoli che impediscono il riconoscimento della volontà generale e il sentirla come libertà”¹⁵. Per quanto concerne, invece, Gentile, scrive Del Noce: “Il problema politico si trova risolto per lui nel problema pedagogico; la creazione dell’uomo nuovo non è affidata all’azione politica e rivoluzionaria, ma all’azione pedagogica. [...] la scuola è per lui una realtà filosofica, vale a dire deve diventare la prima oggettivazione della

¹² Ivi, p. 115.

¹³ Del Noce, *Giovanni Gentile*, pp. 72-82.

¹⁴ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, pp. 75, 47-48.

¹⁵ Ivi, p. 87.

sua filosofia”¹⁶. In virtù di ciò si capisce bene perché “[...] è a partire dalla religione di Gentile che si intende la sua politica, non viceversa”¹⁷.

b) A giudizio di Del Noce, il primato dell’interiorità è il principio epistemologico comune che sta alla base degli impianti filosofici di Rousseau e Gentile per quanto il modello storico al quale essi si riferiscono dichiaratamente sia diverso: il referente storico diretto di Rousseau è Platone, mentre quello di Gentile è Agostino.

Così Del Noce illustra la posizione di Rousseau: “Nella *Professione di fede*, che è il testo filosoficamente più rilevante dell’*Emilio*, si vedono accenti in largo senso platonici. L’uomo comunica, per Rousseau, con un soprasensibile che è guida sicura per la libertà, «giudice infallibile del bene e del male». Nella coscienza umana, in cui questo giudizio soprasensibile si manifesta, è possibile vedere l’anticipazione della «volontà generale», che sarà il concetto-chiave del *Contratto sociale*. [...] La coscienza parla nel dotto come nell’indotto: è quindi il fondamento vero della democrazia per Rousseau”¹⁸. La descrizione delnociana della prospettiva di Gentile è ugualmente trasparente: “in questo senso deve pure venire inteso il ritrovamento [da parte di Gentile], a partire dalla riforma della dialettica hegeliana, della filosofia dell’interiorità agostiniana, naturalmente separata dal platonismo; e proprio con il richiamo all’*in te ipsum redi* prende inizio la prima tra le sue opere maggiori, il *Sommario di pedagogia*, che può infatti esser visto come il rifacimento immanentistico del *De Magistro* agostiniano”¹⁹.

Ora, il primato dell’interiorità non solo è identicamente riconosciuto da Rousseau e Gentile, ma si declina secondo due grandi direttive che sono da entrambi ugualmente condivise.

In primo luogo, sia in Rousseau che in Gentile, la cifra distintiva della coscienza è la rigorosa espulsione da essa di ogni traccia di innatismo: “il pensiero di Rousseau si può ridurre ad una filosofia dell’interiorità senza innatismo”²⁰ così come l’attualismo si può configurare secondo la forma di “un interiorismo agostiniano separato dal platonismo”²¹. Sotto questo profilo, quindi, la filosofia di Rousseau

¹⁶ Del Noce, *Giovanni Gentile*, pp. 234-235.

¹⁷ Ivi, p. 245.

¹⁸ A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 69.

¹⁹ Ivi, p. 36.

²⁰ Ivi, p. 78.

²¹ Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, p. 145.

è, per Del Noce, “un Platonismo senza mondo delle idee”²² mentre la filosofia di Gentile è un “idealismo che vuole essere congedo radicale dal mondo delle idee”²³.

Di qui, diventa del tutto intelligibile perché il culmine gnoseologico del pensiero di Rousseau sia “l’apoteosi dell’io”²⁴, laddove il culmine gnoseologico di quello di Gentile sia la *mentalizzazione* dell’essere nell’io. Allo stesso modo si capisce il motivo per cui l’*apoteosi dell’io*, in Rousseau, divenga la premessa della “perdita della nozione di verità”²⁵, mentre la *mentalizzazione* dell’essere, in Gentile, sia la condizione di “una «teologia moderna» che segue alla metafisica della mente anziché alla metafisica dell’essere”²⁶.

In secondo luogo, c’è in Rousseau e Gentile il rifiuto della razionalità astratta alla quale viene unitamente contrapposta la ricerca di una più profonda intellesione della realtà, che in entrambi gli autori viene però pagata al prezzo di una inevitabile curvatura irrazionalistica.

Secondo Del Noce, il disconoscimento dell’efficacia della razionalità astratta conduce, infatti, Rousseau ad individuare nel cuore e nel sentimento il motore epistemico del suo pensiero: “il cuore (giudice supremo) fa sentire la falsità degli argomenti a cui il soggetto talvolta non è in grado di rispondere razionalmente. [...] Rousseau «sente» che i *philosophes* non hanno ragione, anche se *non riesce a controbatterli razionalmente*: per fondare e giustificare la propria posizione può ricorrere dunque 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»”²⁷.

La stessa volontà di superare le presunte astrattezze del razionalismo guida, invece, Gentile ad avviare quella che Del Noce chiama una ricomprensione dell’attualismo come fede e come atteggiamento di insoddisfazione: “[...] l’attualismo non è un sistema che voglia spiegare e giustificare tutto; è piuttosto un atteggiamento di insoddisfazione rispetto al *fatto*, e di *fede*, termine che in Gentile ricorre di continuo,

²² Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 131.

²³ Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 40.

²⁴ A. Del Noce, *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, p. 150.

²⁵ Del Noce, *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, p. 150.

²⁶ Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 32.

²⁷ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 133 e p. 41.

nella volontà creatrice di realtà sempre nuova [...] lo spirito è «dover essere», eterno futuro, mai oggetto da contemplare»²⁸.

c) La rivendicazione della dimensione religiosa come scopo programmatico a cui mirano, pur con accezioni diverse, sia Rousseau (*primato del religioso*) che Gentile (*restaurazione religiosa*) muove, infine, da un identico presupposto teologico quale il rifiuto della dottrina del peccato di origine e di tutto ciò che attiene all'ordine soprannaturale della Grazia. Secondo Del Noce “in Rousseau non vi è la concezione dualistica greca, ma neanche la concezione cristiana. In lui la caduta non ha carattere morale, ma storico-fatalistico: l'uomo, dando origine alla storia, ha imboccato una falsa via”²⁹. Analogamente, a proposito di Gentile, Del Noce osserva: “Il pensiero di Gentile è il cattolicesimo separato completamente dal negato ordine della grazia. [...] La sua [di Gentile] critica di ogni filosofia che parta da un dato, da un presupposto, non è che nell'apparenza più superficiale, o comunque secondaria, critica del positivismo; l'idea di dato richiama pure, e piuttosto, all'idea di grazia e a quella dell'esistenza e della partecipazione alle perfezioni di Dio, ricevute come per grazia; e, come pure si è visto, la critica del dato consegue a quella della teoria mistica dell'intuito”³⁰.

L'identificazione del contenuto del male è, tuttavia, differente nei due filosofi. Per Rousseau il male è la storia in quanto tradimento dello stato di natura originario: “l'*opposizione fondamentale* che ci troviamo di fronte studiando Rousseau è quella *tra natura e storia*, che è da intendersi a sua volta in relazione all'opposizione teologica tra grazia e natura caratteristica del pensiero religioso tra il '500 e il '600. La «natura» come è intesa da Rousseau può essere paragonata, per la sua funzione nei riguardi dell'uomo «storico», alla grazia teologica che «cura» la natura decaduta”³¹. Per Gentile, invece, il male è il passato in quanto dato che ostacola il farsi dell'atto: “posto questo [la negazione della caduta originaria], la radice del male deve essere cercata nella realtà finita stessa; quindi, nel razionalismo, la vita spirituale sta proprio nella negazione o nel superamento di questa finitezza. L'accettazione, invece, della finitezza, nel mantenimento della negazione della caduta

²⁸ Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 36.

²⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 47.

³⁰ Del Noce, *Giovanni Gentile*, pp. 278-279.

³¹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 50.

iniziale, costituisce l'immoralismo. La filosofia di Gentile rappresenta, sotto questo riguardo, l'esempio del moralismo assoluto"³².

3. Destini incrociati

La concordanza che, nel paradigma storiografico di Del Noce, è possibile ravvisare tra Rousseau e Gentile non riguarda soltanto le linee guida dei loro rispettivi pensieri, ma è riscontrabile anche e con uguale pertinenza nel segno complessivo delle loro stesse filosofie e negli esiti a cui esse ultimamente approdano.

Tanto la filosofia di Rousseau quanto quella di Gentile vengono, infatti, giudicate da Del Noce sotto il segno comune di una strutturale ambiguità: "la posizione di Rousseau è fondamentalmente *ambigua*"³³ al pari "dell'attualismo di Gentile [che] è suscettibile di due interpretazioni, o per dir meglio, oscilla tra due poli opposti, entrambi in ultima analisi insostenibili filosoficamente"³⁴.

Senza dubbio più interessante è, però, notare come l'ambiguità che grava sul pensiero del Ginevrino e su quello di Gentile abbia una medesima radice dal momento che tale ambiguità dipende in entrambi i casi dalla compresenza inconciliabile di due linee di forza eterogenee all'interno di ciascuno di questi due pensieri.

La filosofia di Rousseau è la sintesi improbabile tra "uno spiritualismo di carattere laico e conservatore"³⁵ ed uno spirito di matrice rivoluzionaria destinato nel tempo ad incrociarsi con il giacobinismo. Chiarisce bene Del Noce: "[...] 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. [...] O, in altri termini: c'è in Rousseau un momento religioso che per sé è logicamente scisso sia dal momento rivoluzionario che da quello totalitario; e c'è un Rousseau che porta a una via in cui è già prefigurato se non un totalitarismo in senso rigoroso, quanto meno il pensiero rivoluzionario, in una linea di cui il totalitarismo finisce con l'essere lo sbocco"³⁶.

³² Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 175.

³³ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 43.

³⁴ A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 72.

³⁵ Azzaro e Azzaro Pulvirenti, *Introduzione*, p. 7.

³⁶ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 44 e p. 101.

L'attualismo, invece, è la coniugazione non meno problematica tra una filosofia che, in quanto idealismo assoluto, si pone come la filosofia positiva della grande conciliazione e una filosofia che, in quanto prassi assoluta, prorompe necessariamente nella azione rivoluzionaria. "Di qui le due interpretazioni: la prima è quella a cui generalmente si attiene Gentile e che direi [...] di *filosofia positiva*: è la presentazione in termini di idealismo assoluto come conclusione dell'intera storia del pensiero da Talete sino a noi, storia in cui niente è andato perduto, alla maniera di Hegel; e pure la presentazione in termini di filosofia cristiana, come interiorismo agostiniano separato dal platonismo. [...] L'altra, invece, più raramente dichiarata e tuttavia anch'essa presente, è quella secondo cui l'attualismo è la più radicale critica di ogni metafisica, così idealistica come naturalistica. [...] In qualche modo nel pensiero di Gentile coesistono lo Hegel del *niente è perduto* nella storia della filosofia e il Marx della filosofia della prassi e della critica della filosofia speculativa"³⁷.

Ora, la stessa bipolarità contraddittoria che deriva dall'intrinseca ambiguità del pensiero di Rousseau e di quello di Gentile è, secondo Del Noce, all'origine della eterogenesi dei fini che colpisce del tutto similmente le posizioni di entrambi i pensatori nel momento finale della loro traiettoria filosofica.

La versione spiritualista della filosofia di Rousseau, vale a dire la sua religione spirituale, è destinata ad essere sopraffatta da quella civile, perdendo da una parte, la sua efficacia e rimanendo dall'altra, invischiata in un processo dissolutivo di progressiva naturalizzazione. Scrive Del Noce: "In una concezione liberale, politica e religione sono distinte: la politica garantisce la libertà per le confessioni religiose, ma il politico non pretende di enunciare i dogmi religiosi. Qui invece c'è il politico che enuncia una religione necessaria per il mantenimento dell'ordine sociale, dichiarando che i principi che egli enuncia non sono dogmi di religione, ma sono principi necessari «senza i quali è impossibile essere buon cittadino o suddito fedele». C'è dunque una religione dell'uomo e una religione del cittadino, e le due religioni non coincidono. [...] Quel che è singolare in Rousseau è che, ad un tempo, le due religioni siano diverse, e che il politico si trovi investito di una funzione religiosa"³⁸.

³⁷ Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, pp. 73-75.

³⁸ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 102.

Se, d'altra parte, la causa del male sta, in Rousseau, nel fatto che l'uomo ha abbandonato lo *stato di natura* e si è contemporaneamente introdotto nello *stato storico*, "ne consegue che occorre riportare la natura nella società, fare una società secondo natura, altrimenti nella linea corrente della storia il male è destinato ad accrescersi. Quindi, necessità della rivoluzione (frattura tale da iniziare una nuova storia conforme a natura), impegno religioso nella politica e ultimamente sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo"³⁹. Per questo, può concludere Del Noce "nella professione di fede civile, c'è una religione politica, una sorta di teologia politica che rompe esplicitamente col cattolicesimo, ma di fatto non può organizzarsi se non rompendo con tutte le confessioni cristiane"⁴⁰.

Sviluppo non meno fallimentare si abbatte sulla versione rivoluzionaria del pensiero di Rousseau dal momento che tale versione non solo non riesce ad invertire l'alienazione storica degli individui, ma, per di più, quando essa si realizza conduce verso una nuova e più oppressiva alienazione dell'individuo particolare nella "volontà generale" rappresentata dal Legislatore. Così Del Noce delinea questa evoluzione: "L'intolleranza teologica è subordinata a quella civile; e in questa condanna dell'intolleranza, è il potere civile che si presenta come superiore al potere religioso, che legifera nei riguardi del potere religioso, che distingue infine tra religioni che possono essere ammesse in quanto tolleranti e religioni da escludere in quanto intolleranti. Rousseau si presenta come il teorico della tolleranza, ma in nome della tolleranza discrimina tra tolleranti e intolleranti e questa discriminazione non viene fatta in nome di un principio religioso, ma in nome della religione civile, dell'ordine sociale"⁴¹.

In modo del tutto simile, Del Noce ha buon gioco a mostrare come l'attualismo si consegna ad un epilogo ugualmente rovinoso, sia come idealismo assoluto che come filosofia della prassi. In quanto idealismo

³⁹ Ivi, p. 101.

⁴⁰ Ivi, p. 104. Questa traiettoria filosofica illustra chiaramente perché "tutti i temi pascaliani ritornino curiosamente in Rousseau – 'insufficienza dello spirito umano', 'potenza menzognera dell'orgoglio', 'misteri impenetrabili che ci circondano', 'incommensurabilità dell'uomo all'universo', 'sconfessione della ragione come piena conformità alla ragione' – ma trasfigurati nella loro naturalizzazione. [...] La posizione di Rousseau rispetto ai grandi filosofi cristiani del '600 chiarisce quindi, credo, i limiti della sua critica del filosofismo: essa si svolge all'interno di un naturalismo condizionante, e assume perciò di necessità un significato irrazionalistico" (Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, pp. 149-150).

⁴¹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 103.

assoluto, l'attualismo non riesce, infatti, a concretizzare quella società spirituale a cui tanto aspirava, perché nel passaggio dalla teoria alla pratica questa società si trova sconvolta sotto la pressione destabilizzante dell'attivismo e del solipsismo. Spiega Del Noce: "Paradossalmente, una filosofia dell'unità della teoria e della pratica dà luogo alla massima loro scissione; dal punto di vista teoretico, nell'umanesimo di Gentile non c'è posto per l'uomo; la sua riaffermazione dal punto di vista pratico coincide col passaggio dall'idealismo al solipsismo. Ed è vero che l'idealismo moderno nel farsi assoluto conclude nel solipsismo, ma in un solipsismo della prassi del tutto diverso dalla nozione corrente di solipsismo, e coincidente invece con l'attivismo"⁴².

In quanto filosofia della prassi, e dunque, secondo Del Noce, in quanto *nano gobbo* del gramscismo, l'attualismo, come è ampiamente risaputo, condurrà la filosofia di Gramsci ad un capovolgimento suicida di tutte le sue aspettative rivoluzionarie. "L'attualismo è l'autocritica, all'interno della filosofia della prassi dopo Hegel, dell'idea marxiana della rivoluzione totale, autocritica che si esprime nella forma di rovesciamento nell'opposto. Il pensiero di Gramsci ne è la decisiva conferma"⁴³. È accaduto, cioè, "che la ricomprensione italiana del marxismo attraverso la versione rivoluzionaria dello storicismo si sia risolto in una sua ricomprensione illuministica; e che lo storicismo nel farsi rivoluzionario abbia dissolto la filosofia nell'ideologia"⁴⁴.

4. Tre direzioni

Se le concordanze che sono state individuate sopra sono corrette si può, a questo punto, dire che Rousseau, nel paradigma filosofico delnoceano, è precursore di Gentile almeno sotto tre direzioni principali. Ovviamente non si tratta di ritrovare, in Rousseau, alcuni degli snodi fondamentali dell'attualismo nel loro senso compiuto, ma di scorgere, piuttosto, nel pensiero del Ginevrino le tracce di una loro presenza germinale.

1) In primo luogo, la concezione della religione in Rousseau anticipa nella sua cifra essenziale il modernismo che, secondo Del Noce, la

⁴² Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 44.

⁴³ Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, p. 198.

⁴⁴ Ivi, p. 321.

filosofia di Gentile porterà a compimento nella “forma più rigorosa”⁴⁵. Laddove, infatti, Rousseau puntava ad inaugurare una religione che fosse “diversa dalla religione positiva”⁴⁶, in quanto “religione senza templi né riti, interiore, la pura religione del Vangelo, cioè il cristianesimo portato allo stato puro”⁴⁷, Gentile, del tutto similmente, avrà di mira un ideale religioso “al di là delle religioni confessionali. [...] È il cattolicesimo pensato dal filosofo moderno, e si può abbandonare la forma dogmatica del cattolicesimo, ma soltanto per una filosofia che ne conservi la sostanza”⁴⁸.

Più precisamente, si deve sottolineare che la radice comune alla quale sono reciprocamente legate la riforma religiosa di Rousseau e quella di Gentile è il progetto di realizzare una intrinseca naturalizzazione della fede religiosa attraverso la negazione precipua del soprannaturale. Nel caso di Rousseau, a giudizio di Del Noce, si delinea una forma di cristianesimo “che si libera del soprannaturale”⁴⁹ al punto da divenire del tutto plausibile l’incontro tra questo tipo di cristianesimo ed “il *philosophe* dissidente che incontra la religione”⁵⁰. La prospettiva di Gentile è, sotto questo profilo, identica perché il suo intento è, per Del Noce, “mettere da parte il soprannaturale ed affermare l’insolubilità del problema della grazia”⁵¹ così che “il principio vitale originario del cristianesimo potesse apparire in piena luce”⁵².

Ciò rende del tutto intelligibile l’evoluzione complementare verso cui si indirizzano Rousseau e Gentile nella logica interpretativa dello stesso Del Noce. “La «religione naturale» in Rousseau vuole dunque essere una depurazione delle «religioni storiche», che portano tutte i segni della «falsa strada». Essa non ammette che *tre dogmi*: esistenza di Dio, libertà e responsabilità dell’uomo, immortalità dell’anima. Su questo punto si stabilizza il rapporto tra la religione naturale di Rousseau e la «religione morale» di Kant”⁵³. Analogamente, la religione idealistica di Gentile diviene una religione integralmente demitizzata in modo tale che “la religione senza miti e la filosofia

⁴⁵ Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 280.

⁴⁶ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 99.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Del Noce, *Giovanni Gentile*, pp. 227-231.

⁴⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 90.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 253.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 47.

moderna diventata «essenzialmente un'etica» [...] si identifichino. Ci sono, insomma, due modi di intendere la religione, quello mistico-trascendente che separando e opponendo Dio all'uomo, dà luogo alla mitologia, che in ultima analisi finisce col distruggere la religione stessa; e quello morale, di una religiosità che permea l'attività mondana stessa dell'uomo [...]. La filosofia moderna come idealismo segna il passaggio dalla religione mitica alla religione morale”⁵⁴.

2) Una considerazione diversa deve essere svolta su questo secondo luogo, perché la concezione dello stato, elaborata da Rousseau nel *Contratto sociale*, ha un eco significativa nella riforma dello stato che Gentile ha formulato nei *Fondamenti della filosofia del diritto*. Qui non si tratta, pertanto, di una comparazione stabilita a distanza da Del Noce, ma di una dichiarazione diretta dello stesso Gentile che annovera tra coloro che sono stati precursori della sua definizione di stato proprio il Ginevrino. Scrive Del Noce: “Lo Stato, dunque, è la volontà universale personalizzata nella sua vittoria sull'individuo naturale, sulla volontà particolare, sulla carne, termini equiparati e sempre designanti il male che lo spirito avverte e respinge. [...] La volontà di un popolo è lo Stato, ma che cos'è la volontà di un popolo? È «il volere uno individuale come volere comune, in quanto riesce a essere tale»; esattamente «l'Uno» della *Dottrina del fascismo*. In questo senso unità degli individui e dello Stato, e attuazione piena di quella che per Gentile è la positività di Rousseau come di quella di Hegel”⁵⁵. Se questo è il perimetro della riforma dello stato elaborata da Gentile, il ragionamento di Rousseau che la anticipa nella sua sostanza viene così ricostruito da Del Noce: “All'io naturale si sostituisce un «io collettivo». Tale io collettivo costituisce una realtà differente di grado dall'io individuale: non però perché sia una riunione degli «io» individuali fondata sul rispetto dei diritti naturali, ma perché realizza la sostituzione di un io qualitativamente diverso all'io individuale. [...] Il Legislatore cambia la natura umana nel senso che l'individuo diventa, da «tutto», «parte» di un più grande tutto, da cui riceve la sua vita e il suo essere”⁵⁶.

3) Proprio perché in Rousseau si trovano le origini dell'idea moderna di rivoluzione “come sostituzione della politica alla religione nella

⁵⁴ Del Noce, *Giovanni Gentile*, pp. 256-257.

⁵⁵ Ivi, pp. 341-342.

⁵⁶ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, pp. 84-85.

liberazione dell'uomo"⁵⁷, è possibile, in terzo luogo, scorgere all'interno del suo discorso anche il germe dello sviluppo suicida della rivoluzione. È, cioè, possibile intravedere quella evoluzione implicita dell'idea moderna di rivoluzione che sarà il segno della prigionia gramsciana dentro le spire dell'attualismo come prassi assoluta. Stabilendo una fortissima tensione nel modello filosofico di Del Noce si può, quindi, fissare un parallelismo spregiudicato tra l'*astrattismo politico* di Rousseau ed il negativismo rivoluzionario di Gramsci: entrambi sono declinazioni diversificate di un medesimo meccanismo autocontraddittorio il cui fulcro è riposto nella categoria di *perfettismo*⁵⁸, vale a dire nella negazione preventiva del peccato di origine.

Per quanto possa apparire di primo acchito forzato, questo parallelismo trova una pezza giustificativa del tutto eloquente nei testi di Del Noce. Scrive, infatti, quest'ultimo a proposito del Ginevrino: "Il movimento generato dalla confusione per cui la *perfettibilità* si rovescia nella deteriorabilità [è] il tema della distruzione di cui si vede il rappresentante nel Rousseau"⁵⁹. La logica che regge questo movimento è, per Del Noce, la seguente: "tutti i pensatori prima di me, dice in sostanza Rousseau, hanno ragionato come se l'uomo storico fosse l'uomo naturale o come se la strada percorsa dall'umanità fosse l'unica possibile. La via giusta. Per Rousseau invece questa via che l'umanità ha percorso è una via sbagliata. [...] Ne consegue che occorre riportare la natura nella società, fare una società secondo natura, altrimenti nella linea corrente della storia il male è destinato ad accrescersi"⁶⁰. Per quanto concerne, invece, l'anima distruttiva di Gramsci, quale interprete involontario del momento rivoluzionario dell'attualismo, Del Noce afferma: "Il fallimento della speranza rivoluzionaria non lascia la storia qual era prima, né porta a sostituire la rivoluzione con le riforme, ma la cangia in realtà totalitaria. Il pensiero rivoluzionario vuole cioè dare inizio a una nuova storia, rispetto a cui la storia precedente sarebbe

⁵⁷ Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, p. 146.

⁵⁸ "La dottrina del *perfettismo* ritiene possibile l'avvenire di esseri umani e di una società *perfetti*, senza tenere conto degli inevitabili *limiti* connessi alla condizione umana e della stessa capacità di compiere volontariamente il male insita nella libertà di scelta, o meglio, nella natura *lapsa* a causa del peccato originale" (Azzaro e Azzaro Pulvirenti, *Introduzione*, p. 24).

⁵⁹ A. Del Noce, *Alcune considerazioni per la riscoperta del Rosmini politico* (1982), in P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008, pp. 233-251.

⁶⁰ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, pp. 83-101.

preistoria. Il totalitarismo è esattamente il fallimento del sogno rivoluzionario, la ricaduta nella vecchia storia; però profondamente mutata, dato che ha subito la *pars destruens* dell'idea rivoluzionaria"⁶¹.

5. L'origine remota

Fino a questo punto è stata studiata la legittimazione storiografica che il tipo di simmetrie riscontrato tra la prospettiva filosofica di Rousseau e quella di Gentile può avanzare all'interno del paradigma delnociano. Si tratta di una legittimazione sensata, ma non esaustiva perché rimangono aperte due questioni storiografiche essenziali che qui possono essere solo poste nella loro formulazione. La prima riguarda le possibili implicazioni storiografiche derivate dalla funzione nodale che, secondo Del Noce, Cartesio svolge sia all'interno del pensiero di Rousseau che di quello di Gentile. La seconda questione concerne, invece, il significato ed il contraccolpo che, nel modello di Del Noce, possano avere il fatto che tanto il pensiero del Ginevrino quanto quello di Gentile sono anche un *rovesciamento* ed una *conferma* dell'agostinismo.

La domanda decisiva che adesso occorre porsi è, però, quella relativa all'origine remota della simmetria storiografica che è stato possibile fissare tra Rousseau e Gentile.

Ora, ciò che ultimamente fonda la possibilità di questa analogia è il fatto che la filosofia di Rousseau e quella di Gentile sono a gradi differenti espressioni emblematiche della potenza dissolutiva del pensiero negativo.

Per capire il senso di questa affermazione bisogna innanzitutto tenere presente che, tanto Rousseau quanto Gentile, individuano il punto nevralgico del loro discorso in un fattore che non può mai di per se stesso divenire oggetto di una ricezione visiva o intuitiva e neppure di una circoscrizione semantica: nel modello filosofico di Del Noce la non oggettività della natura in Rousseau è simmetrica alla non oggettività dell'atto puro in Gentile così che non è azzardato ritenere che, sotto questo profilo, la dialettica tra natura e storia propria del Ginevrino si traduca nella dialettica tra pensiero concreto e pensiero astratto propria del filosofo di Castelvetrano. A riguardo della posizione di Rousseau, scrive Del Noce: «La natura non può facilmente essere «vista». In ciò rischieremmo sempre di sbagliare. Non si può nemmeno «prevederla», né «ricordarla». [...] Occorre risalire alla natura. Ma non

⁶¹ Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, p. 326.

possiamo aiutarci in questo con la filosofia, che fa parte essa stessa del «progresso» storico. [...] Sullo stato di natura non è possibile ragionare che per via di ipotesi (*processo necessariamente ipotetico*)⁶². Nel caso di Gentile, così argomenta, invece, Del Noce: “Eliminata ogni realtà presupposta resta l’Io, unico, assoluto, infinito, universale. Per il rifiuto della datità, questo Io in grande è il «pensante». [...] In ragione della liberazione da ogni sostanzialità è Atto puro, nel senso di divenire puro; e neppure può venire oggettivato, perché così lo si tradurrebbe in «pensato»⁶³.

La concezione della natura come non-luogo in Rousseau (“lo stato di natura, in quanto extra-storico ed ipotetico, non è uno stato selvaggio, il quale appartiene pur sempre alla storia”⁶⁴) e la concezione dell’atto puro come farsi perenne in Gentile (l’atto puro è “un Dio che si risolve nell’autocreazione di sé, nel suo farsi attraverso il mondo e l’uomo”⁶⁵) sono, cioè, i punti emblematici ordinati a far trapelare la cifra negativa dei loro rispettivi pensieri: queste due concezioni stanno a significare che, per entrambi i filosofi, il centro nevralgico del loro pensiero è un vuoto di essere. Per Rousseau, infatti, “la natura non si colloca dentro la storia, neppure come suo momento originario, ma costituisce un’ipotesi di lavoro «sulla storia», che non è essa stessa storica”⁶⁶ al punto che lo stesso Rousseau finisce per diventare “l’esemplare dell’astrattismo-intellettualismo politico”⁶⁷. Non diversamente, l’atto puro di Gentile è contraddistinto, secondo Del Noce, da una medesima intrinseca aleatorietà: “[l’atto puro] è pura creatività senza essere che crei, libertà assoluta; non possiamo neppure dire che sia perché essere e spirito sono termini contraddittori. [...] In questa filosofia del rifiuto della datità, se l’Io semplicemente fosse senza obiettivare sé a sé, senza porsi insieme come soggetto e oggetto, ricadrebbe nell’immediatezza dell’essere come dato”⁶⁸.

Se, pertanto, la falda a cui la filosofia di Rousseau e quella di Gentile attingono è irrimediabilmente inficiata da una mancanza di essere, su queste due filosofie è destinata a calare come un’ascia ineluttabile l’ombra del nichilismo. Ciò rende del tutto intelligibile perché questa

⁶² Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 61.

⁶³ Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 31.

⁶⁴ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 63.

⁶⁵ Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 34.

⁶⁶ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 45.

⁶⁷ Ivi, p. 142.

⁶⁸ Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 31.

mancanza di essere si vada poi sviluppando, nei loro rispettivi percorsi, secondo una logica negativa rivolta principalmente all'erosione della consistenza del reale: sia Rousseau che Gentile optano per la negazione della realtà, ma in Rousseau tale negazione avviene per via indiretta, mentre in Gentile essa è compiuta direttamente.

Poiché la natura è il non essere di ciò che è: “il pensiero di Rousseau nasce da una disposizione a cercare il criterio di giudizio non nella realtà storica, ma nella natura, concepita come al di là e al di sopra della storia, nella pura idea”⁶⁹. Tanto è vero che, secondo Rousseau, lo stato di natura può essere affermato solo negativamente, vale a dire tramite la negazione di ciò che esso non è. “*In Rousseau non c'è affatto l'idea di un ritorno possibile o anche auspicabile allo stato di natura. [...] Si tratta di una specie di ipotesi di lavoro per giudicare la società esistente. [...] Bisogna certamente utilizzare [...] le conoscenze storiche ed etnografiche: esse tuttavia ci servono da negativo e non possono di per se stesse fornirci degli elementi decisivi di fatto circa la determinazione di questo ipotetico fatto di natura*”⁷⁰. L'atto puro è, invece, la negazione senza il ricorso ad alcuna mediazione del dato di realtà: “l'insoddisfazione agostiniana rispetto ai beni finiti si trasforma in Gentile nell'insoddisfazione rispetto al *fatto*. [...] si tratta di una totale personalizzazione del reale, la realtà viene ridotta a oggetto, assume aspetto di realtà nella mia azione, come ostacolo che proietto davanti a me per superarlo”⁷¹. Per questo, l'attualismo “è quel moralismo che, nel farsi assoluto, e nel risolvere in sé la metafisica, porta all'annullamento ontologico del finito”⁷².

A legittimazione, infine, delle considerazioni svolte, mi sembra del tutto significativo notare come, nel ragionamento del Noce, il termine di riferimento polemico di Rousseau e Gentile sia in entrambi i casi Rosmini e secondo una modalità che conferma quanto scritto finora. Dire Rosmini equivale, infatti, per Del Noce, a dire innanzitutto affermazione dell'*ordine dell'essere* e rivendicazione di un principio eterno nell'uomo, cioè, attestazione di una pienezza di contro ad una assenza: “nell'uomo c'è un elemento *eterno*, questo elemento eterno è per il Rosmini l'idea dell'essere, che dà possibilità all'uomo di essere soggetto di verità”⁷³.

⁶⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 76.

⁷⁰ Ivi, p. 63.

⁷¹ Del Noce, *Giovanni Gentile*, pp. 39-40.

⁷² Ivi, p. 275.

⁷³ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 157.

Da qui consegue una cascata di implicazioni che sono in stato di perfetta contraddizione rispetto a quelle che scaturiscono dalla rivendicazione del primato del non essere fatta propria da Rousseau e Gentile⁷⁴. Così osserva Del Noce: “Non bisogna saldare la religione a un determinato ordine storico. La religione non può essere considerata come *instrumentum regni*. [...] Solo riconoscendo la soprannaturalità della religione, essa potrà essere socialmente utile. [...] L’elemento personale che si trova nell’uomo è la sua *volontà intelligente* per cui egli diventa autore delle proprie azioni. [...] Nella concezione del Rosmini, parlare di persona vuol dire che nell’uomo esiste un principio trascendente la realtà naturale, che gli permette di aderire alla verità, all’«essere oggettivo». [...] I diritti dell’uomo possono veramente essere sostenuti solo all’interno di una concezione metafisica di rispetto dell’ordine dell’essere. Se ne viene sganciata, allora l’individualismo prende l’aspetto di anarchismo, e l’anarchismo prende l’aspetto di sopraffazione e un qualsiasi ordine risulta fondato sulla *forza*”⁷⁵.

⁷⁴ Sulla dialettica, in Del Noce, tra primato dell’essere e primato del non essere mi permetto di rinviare a L. Ramella, *Ontologismo versus praxis: la posta in gioco*, in *Augusto Del Noce (1910-1989). Filosofia politica, crisi morale e storia contemporanea*, a cura di S. Azzaro e R. Azzaro Pulvirenti, Pagine, Roma 2011, pp. 137-166.

⁷⁵ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, pp. 152-169.

Del Noce e l'elemento platonico di Rousseau

Giuseppe Riconda

La mia amicizia con Del Noce risale al 1956. Mi ero appena laureato con una tesi su Ugo Spirito, e la critica che rivolgevo a Spirito era quella di condividere dogmaticamente l'idea corrente che la storia della filosofia moderna fosse quella "corsa verso l'immanenza" di cui parlava Calabrò. Del Noce lesse la conclusione della mia tesi che Guzzo aveva pubblicato su *Filosofia*. Allora mi cercò e mi disse: "Abbiamo la stessa idea: il mio problematicismo si distingue da quello di Spirito perché io problematizzo quello schema di storia della filosofia che Spirito lascia improblematizzato".

Di qui nacque un'amicizia che durò più di trent'anni.

Ma, dopo aver rievocato questo ricordo, vengo a parlare del libro su cui siamo stati chiamati a riflettere, che ha tanti motivi, tante risonanze, importanti.

Comincerò con il ricordare anzitutto che di Rousseau e della sua posizione nella storia della filosofia Del Noce parla ne *Il problema dell'ateismo*. Qui Del Noce trova in Rousseau una duplicità di motivi. Da una parte c'è il Rousseau da cui nasce l'idea di rivoluzione. Tale idea per Del Noce ha una storia breve: nasce con Rousseau e finisce sostanzialmente con il tentativo di insediare in Russia e in tutto il mondo politico dipendente dalla Russia, sino al suo sfaldamento definitivo. Oltre questo c'è un motivo interioristico. L'uomo di Rousseau è l'uomo dell'interiorità. L'uomo che si comprende solo a partire dall'interiorità, non dal di fuori, inaccessibile quindi alle scienze sociali. Questo motivo interioristico ha il suo sviluppo nello spiritualismo francese ottocentesco.

Ora la concezione de *Il problema dell'ateismo* nel libro in esame ricompare ma con due aggiunte a mio parere molto importanti. Una è quella che direi il "kantismo" di Rousseau, cioè l'idea che in qualche modo Rousseau precorre aspetti centrali del pensiero kantiano. L'altra, veramente originale che credo in nessun studio su Rousseau sia stata avanzata, a parte pochi cenni nei lavori di Gouhier, è quella del "platonismo" di Rousseau. Si sa che per Del Noce studiare un autore significava prima di tutto collocarlo nel suo orizzonte storiografico e

che per fare ciò cercava di enucleare il giudizio storiografico che secondo lui era alla base del pensiero dell'autore preso a studiare. Ora la posizione di Rousseau nei confronti del suo tempo era, secondo lui, quella di accettare la critica della tradizione e di tutte le religioni positive, accompagnata però dal rifiuto del materialismo, dello scetticismo e dell'ateismo dei *philosophes*. Questa sua posizione lo portava a svolgere il suo pensiero nei termini di "natura" e "storia": egli, dice Del Noce, trasponeva nei termini di natura e storia quel tema di "natura" e "grazia" che era proprio del seicento. Per Rousseau come si sa l'uomo nasce buono, ma quando entra nella storia genera una società che è cattiva. Chiunque entri in questa società diventa cattivo. Il giudizio storiografico che sottende questa idea è la comprensione della storia in termini di decadenza. Qui si ha veramente un capovolgimento del giudizio storiografico corrente dell'Illuminismo. Tale giudizio infatti importava una visione della storia in termini di progresso: civiltà greca classica, oscurantismo della storia medioevale, rifiorire della civiltà con il Rinascimento e con la Riforma, ridotta però al motivo del libero esame. Per Rousseau, invece, la storia è storia di continua decadenza.

Per comprendere Rousseau, osserva del Noce, occorre liberarsi della "selva selvaggia" delle "interpretazioni" date del suo pensiero, come per vedere il dio Glauco occorre liberarlo dalle incrostazioni marine che lo ricoprivano. Egli fa emergere tre possibilità di interpretazione: quella che ne fa un precursore di Marx, e qui compaiono i nomi di Della Volpe, Colletti, e del tedesco Fetscher, quella che ne fa un precursore di Kant e qui Del Noce cita Mondolfo, e quella che vede nel suo pensiero i germi di ogni totalitarismo, e qui il riferimento è naturalmente al libro di Talmon.

Se si guarda poi all'interpretazione che Del Noce avanza per suo conto, si vede subito che egli rifiuta le interpretazioni che ne fanno semplicemente il precursore di Marx. Non che in Rousseau non ci siano elementi che possano ritrovarsi in Marx. Abbiamo visto che c'è in lui l'idea di rivoluzione: il male dipende dalle strutture sociali che sono irrimediabili per cui non resta che ristrutturarle totalmente e in ciò la rivoluzione consiste. La rivoluzione, con questa ristrutturazione totale porta la natura nella storia. L'idea di rivoluzione importa la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dal male e quindi la negazione del peccato originale. Rousseau nega il peccato originale perché per lui questa caduta nell'uomo in una società che lo rende malvagio, questo passaggio dalla natura alla storia, è un accidente, una

specie di destino accidentale dell'uomo di cui non si dà spiegazione (non ha natura morale). Non c'è l'idea di peccato in senso platonico, come un precipitarsi dell'anima nel corpo, non c'è l'idea di peccato nel senso biblico come effetto della libertà umana in un mondo che è *plenitudo bonitatis*: c'è invece l'idea di una caduta a causa di una via che l'uomo ha preso e che avrebbe potuto anche non prendere, sostanzialmente per una specie di accidente. Come già ho detto Del Noce, nonostante questo motivo di rivoluzione, non ritiene che Rousseau possa essere riportato a Marx, a causa dell'altro motivo, interioristico: per Marx l'uomo si risolve nelle sue strutture socio-economiche, per Rousseau c'è invece una irriducibilità dell'uomo ad ogni struttura esterna, l'uomo si comprende a partire dalla sua interiorità. Così pure per quel che riguarda Rousseau come precursore del totalitarismo: non che non ci siano elementi totalitaristici in Rousseau, ma di nuovo questi motivi sono frenati dall'altro elemento.

Per quel che riguarda Kant Del Noce ne sottolinea la vicinanza estrema. Una volta egli mi disse che preferiva studiare Rousseau, la *Professione del Vicario savoiardo*, che Kant, quasi come se in Rousseau si trovasse come materia viva quello che nel Kant morale era cristallizzato in formule poi troppo ripetute.

Ma la nota veramente originale è quella del platonismo di Rousseau.

L'uomo, irriducibile all'esteriorità, è l'uomo che trova nella sua interiorità una "voce celeste" che porta seco "un sicuro giudizio sul bene e sul male", che comunica con una realtà sovrasensibile. Qui trova espressione un'idea generale che definirei così: l'uomo non si esaurisce in se stesso, esso si definisce per una sua partecipazione al divino. Questo è veramente l'elemento platonico che attraversa tutta la filosofia occidentale. Altri elementi platonici di Rousseau sono la critica delle arti (il discorso di Rousseau sull'arte è molto simile a quello di Platone) e infine quello dell'idea dell'etica come fondamento della politica e dell'azione politica come una pedagogia etica. Anche qui torna il platonismo di Rousseau perché la volontà generale di cui egli parla è una specie di modello ideale. L'elemento interioristico blocca uno sviluppo nel senso del totalitarismo e su di esso anzi poggia ogni critica al totalitarismo. Questa idea che l'uomo sia partecipe del divino, quello che la tradizione ha chiamato il *signatum super nos*, è il fondamento della democrazia liberale. Ricordo che in uno dei suoi primi scritti Del Noce definiva la democrazia come "quel tipo di ordinamento giuridico in cui ciascuno si sente sempre come fine e mai come fine unico dell'intero ordinamento". Questo è veramente l'elemento che rompe

con ogni totalitarismo: il rispetto infinito per la persona umana in quanto partecipe del divino. Del Noce ha così insistito su questo momento platonico di Rousseau che lo collega anche a Kant, per gli elementi platonici però che sono in Kant (si ricordi che il Kant di Del Noce era il Kant di Martinetti, pieno di platonismo, di religiosità interiore).

Dei due motivi di Rousseau quello rivoluzionario ha avuto la sua storia e si è ormai consumato. Resta quello interioristico, ma interpretato nei termini platonici di cui si è detto, che vanno oltre lo spiritualismo francese (che pure l'ha accolto), viziato da certo psicologismo. Così interpretato più che in una linea spiritualistica Rousseau si pone in una linea che nella sua generalità chiamerei di un platonismo perenne, caratterizzata appunto dalla definizione dell'uomo nei termini di cui ho detto.

Il corso conclude segnalando un'altra antinomia in Rousseau, quella fra la religione religiosa della *Professione di fede del Vicario savoiardo* e la religione civile del *Contratto sociale*, che "lascia in secondo piano la cosiddetta intimità del sentimento, essendo una forma di religione sociologica che non attinge le profondità dello spirito religioso". Non è possibile qui seguire Del Noce in questa complessa analisi dei testi. Del resto questa antinomia è pur sempre in ultima analisi un riflesso di quella basilare di cui abbiamo parlato, portata sul piano di una nuova problematica.

Questo può spiegare perché in questo libro, accanto al testo su Rousseau, gli editori abbiano potuto stampare le dispense di un seminario su Rosmini. In esso Del Noce si proponeva di chiarire l'essenza filosofica del personalismo e distingueva "personalismo" da "individualismo", "persona" da "individuo", in quanto la "persona" implica nella sua definizione quel rimando alla trascendenza di cui si è detto, si definisce per la sua partecipazione al divino. Ho letto la bella introduzione di Salvatore e Rosalia Azzaro che riporta le note di Évain relative ai giudizi su Rousseau e non intendo certamente diminuire la portata delle critiche di Rosmini a Rousseau, mi pare però di poter ritrovare questo comune elemento, in Rosmini certo sviluppato in maniera da evitare ogni ambiguità, in piena coerenza, senza trarsi dietro altre idee che possono oscurarlo.

Tutti abbiamo presenti le idee di Del Noce sulla modernità: c'è nel suo pensiero una visione bilineare della modernità: una linea di pensiero che muove da Cartesio a Nietzsche e una linea di pensiero che muove da Cartesio a Rosmini. Ora mi domando se tradotta in termini

antropologici questa idea di modernità non si ponga nei termini di un'alternativa che attraversa tutta la storia d'occidente fra un'idea dell'uomo che lo definisce anzitutto per il suo rapporto alla trascendenza, e quella che lo definisce unicamente per i suoi rapporti con il mondo, sia che essi si esprimano in termini di dominio del mondo fino alla costruzione della città ideale (è la soluzione del pensiero forte) sia che si tenda invece a riassorbire l'uomo nel mondo (è la soluzione del pensiero debole). Nel meditare su questa alternativa e nell'invito a una scelta ineliminabile da approfondire filosoficamente è il nucleo del pensiero di Del Noce che anche in queste pagine traspare.

Cerco di rispondere alla professoressa Cotta, riprendendo i temi su cui ha insistito. La professoressa ha toccato tre punti. Il primo riguarda l'idea di Rousseau del male, il secondo la dialettica in Platone, il terzo il Protestantesimo.

Per quel che riguarda il problema del male la posizione di Rousseau è certo insoddisfacente. Egli non spiega come si passi dalla condizione di innocenza individuale a quella di corruzione sociale. Egli parla di un passo falso dell'umanità, ma questo passo è contingente, l'umanità avrebbe potuto anche non farlo. L'ha fatto accidentalmente, quindi Rousseau è lontano, come dicevo con Del Noce, sia dal mito platonico della caduta come dall'idea cristiana di peccato che implica la responsabilità della libera scelta. Di questo sbaglio iniziale che l'umanità ha fatto non c'è alcuna spiegazione. Per un fondamentale accidente noi ci troviamo in questa storia. Si pensi alla differenza col giusnaturalismo hobbesiano: la critica che Rousseau gli rivolge è di confondere la natura con la storia, lo stato di natura è quello di una bontà originaria, l'*homo homini lupus* è già storia. In questo senso Del Noce ha ragione quando parla di una trasposizione della tematica seicentesca tra natura e soprannatura in una dialettica fra natura e storia.

Secondo punto, Platone. Del Noce parla di quello che è un platonismo perenne di cui parlava anche Pareyson, cioè dell'idea che ci sia nell'uomo un rimando alla trascendenza, una partecipazione al Divino, un contatto immediato con il soprasensibile. Questo platonismo più che alla dialettica rimanda all'intuizione immediata che sorregge la stessa dialettica. È un'interpretazione del Platonismo che si ritrova anche nella Weil, secondo la quale il vero pensatore della trascendenza è Platone. Il cristianesimo aggiunge il tema della libertà, ma per quel che riguarda la trascendenza più che al Dio ebraico c'è in lei come in Del Noce il riferimento a Platone. Il richiamo alla dialettica non cambia la situazione. Il grande problema di Platone, del Platone medio e

dell'ultimo Platone, è quello della mediazione fra la molteplicità delle idee e l'Uno, fra il mondo delle idee e il mondo sensibile. Esso trova la sua espressione finale negli ultimi dialoghi, il *Parmenide* e il *Sofista*, ma sullo sfondo resta sempre questo elemento intuitivo che connette l'uomo con le radici ultime dell'essere stesso. L'Uno di Platone non è suscettibile di nessun predicato in quanto Uno, è suscettibile di predicati in quanto Uno del molteplice. Ma l'Uno e l'Uno del molteplice in Platone non coincidono mai.

Il terzo punto riguarda il protestantesimo. Non ne abbiamo parlato ma Del Noce ne parla. Certo Rousseau rifiuta tutte le religioni positive: egli però non le mette tutte sullo stesso piano. C'è fra di esse una gerarchia e il protestantesimo calvinista ha un posto speciale. Rousseau fu condannato dai protestanti di Ginevra ma ne fu molto amareggiato, pensava di non dovere essere condannato, perché con la sua religione naturale riteneva di ritornare al Vangelo nella sua purezza, cosa che anche i protestanti ginevrini intendevano fare. Rousseau è in qualche modo tributario della concezione di quel protestantesimo settecentesco che, messi da parte i temi "crudeli" della Riforma, insiste soprattutto sulla libera interpretazione dei testi. Pensava che la sua posizione fosse il risultato di una radicalizzazione di elementi di questo protestantesimo, che perciò avrebbe dovuto o almeno potuto accettarla. Con ciò non penso tanto di avere "risposto" alla Professoressa Cotta, ma forse, sulla sua scorta, di avere portato in campo temi che possono animare la discussione.

Sono pienamente d'accordo con quanto ha detto molto bene Armellini. Il mio intervento si distingue invece un po' da quello di Ramella, ma poi lui potrà spiegarmi meglio la sua posizione. Gentile comincia con una critica dell'intuizione intellettuale. Rosmini è il filosofo dell'intuizione intellettuale, di cui giunge a dare un'espressione veramente critica. Rousseau mantiene in qualche modo l'intuizione intellettuale: la voce celeste che è in noi, che permette una distinzione oggettiva fra bene e male è qualcosa di assai vicino all'intuizione intellettuale. Certo a questo motivo fanno da contrappunto altri che lo oscurano, ma Rousseau deve essere compreso nella sua antinomicità: a chi sviluppi il pensiero di Rousseau in termini di pura immanenza occorre sottolineare la presenza del primo. Questa l'interpretazione di Del Noce. Gentile scioglie l'antinomicità di Rousseau coll'eliminare ogni residuo di intuizione intellettuale.

Rousseau: il male nel corpo sociale

Stefano Mingarelli

Sono un docente di Filosofia e Storia nel Liceo Montessori di Roma e ringrazio la Dott.ssa Azzaro e il Prof. Azzaro, del quale sono stato allievo universitario, per avermi invitato a questo incontro.

Vorrei condividere una mia riflessione sui temi affrontati dalla Prof.ssa Cotta e dal Prof. Riconda, che spero possa essere stimolo per ulteriori sviluppi, oppure, meglio ancora, critiche da me accolte sempre costruttivamente.

I temi sono quelli del problema del platonismo in Rousseau, sollevato da Del Noce, soprattutto per quanto riguarda il concetto di Male che la Prof.ssa Cotta ha evidenziato sul piano ontologico. Seguendo questa analisi c'è il tema di Rousseau, secondo il quale l'individuo cambia ontologicamente con la nascita della vita sociale, rispetto alla sua origine intonsa, alla quale era sconosciuto qualsiasi meccanismo che potesse volgere verso il malvagio. E vi è il tema del Platone "senza idee" a priori, ravvisabile per Del Noce in Rousseau, il quale, vicino alla teoria delle idee di Locke, considera il Male assente strutturalmente nell'uomo e lo ritiene invece come acquisito dalla rete complessa delle sue relazioni e dei nessi di causa ed effetto.

Il semplice, primigenio e fatale incontro ontologico con "l'altro", anche al di là di ogni naturale rimando alla dialettica hegeliana del servo-padrone, imporrebbe di riflettere sui concetti di necessità e di sopravvivenza, che di per sé in natura sono a-morali.

Concettualmente, l'*Homini Lupus* di Hobbes, il predatore del suo simile, è a un passo successivo dal "buon selvaggio" di Rousseau non ancora individuo, non ancora uomo eticamente dato; tuttavia è un passo che, come in Rousseau, non fa entrare ancora l'uomo nell'*Ethos*, essendo legato ancora alla pura necessità. Piuttosto, è il riproporsi, il permanere di quella caratteristica dell'uomo hobbesiano, questa volta in una società già dinamicamente evoluta, ad essere inutile, deleteria e anti-funzionale alla società stessa. Caratteristica che necessita quindi di esser frenata, attraverso regole contrattuali, con una figura *super partes*. In questo caso, il contrattualismo di Hobbes e quello di Rousseau hanno il medesimo scopo, anche se al di sopra delle parti in Rousseau sta un

concetto astratto e non un uomo in carne ed ossa, come è invece il Sovrano in Hobbes, ritenuto storicamente corruttibile e fallimentare da Rousseau.

Sono dell'avviso che si possa parlare in Rousseau, a questo punto, di un problema piuttosto epistemologico riguardo il Male; e, in questo senso, che si possa altresì evidenziare un'insita componente dialettica nel pensiero di Rousseau.

Ma quanto differisce questa dialettica da quella platonica? Le idee, in Platone, fin quando non sono trasposte attraverso l'anima tripartita, e quindi attraverso il rapporto dialettico tra gli ideali, le situazioni mondane e la mediazione della ragione, restano mera possibilità. Fino ad allora, la loro considerazione ontologica è puramente metafisica. A questo punto, tutta la filosofia pratica di Platone, quindi la sua concezione etica, si sposta sul piano epistemologico.

Il Bene ha la sua giustificazione logica sul piano dell'azione, ha a che fare con la collocazione dell'uomo in società; come fa notare a proposito la Prof.ssa Cotta: "non si dà un individuo nella sua assoluta autonomia, nella sua singolarità, nella sua estraneità totale all'altro." In questo senso, l'Etica ha a che fare anche con l'appropriazione, da parte dell'uomo, della Tecnica e della Legge, in quanto strumenti di gestione della sua realtà sociale. In tale prospettiva, trovo che la legislazione e l'etica roussoiane possano rimandare alla differenza tra *Divinitas* e *Damnatio Memoriae* classiche, di cui è riscontrabile una matrice, se il luogo delle idee è lo stesso luogo della memoria, proprio nell'Etica platonica.

Come sottolineato dal Prof. Armellini, ciò che è Bene e ciò che è Male si tramanda con l'acquisizione della conoscenza; e questo avviene epistemologicamente, con lo studio della causa e dell'effetto. Per Rousseau, se il Male è un effetto della collocazione dell'uomo in società, esso può essere eliminato con il mutuo riconoscimento dell'altro come uguale, delimitando la libertà di ciascuno all'interno di un unico corpo sociale. In tutto il capitolo ottavo del libro terzo del *Contratto Sociale* – "Non ogni forma di Governo è adatta ad ogni Paese" – è riscontrabile questo problema, soprattutto quando si parla poi delle possibilità di 'degenerazione' delle forme di governo. Quest'analisi che lega l'idea di male politico come risultato dell'esperienza, è lo stesso Male concepito da Socrate, ma anche da Agostino e da Kant, rispettivamente come: ignoranza del Bene, un errore sulla via del Bene, rinuncia alla logica razionale. In quelle pagine, Rousseau mette in evidenza come ciascuna forma di governo,

qualora sia applicata in un contesto sociale e geografico incoerente con le sue caratteristiche e con le sue virtuose possibilità, sia destinata a divenire fallimentare e a corrompersi. Rousseau privilegia così le idee, a mio avviso analogamente a Platone, proprio quando evidenzia l'autonomia delle *concezioni* di governo rispetto alle *condizioni* della loro attuabilità.

Sento, a questo punto, la necessità di ricordare il Platone del libro quinto della Repubblica, nel passo dove Glaucone chiede a Socrate di spiegare, invece della struttura ontologica della Costituzione Migliore, piuttosto le condizioni della sua possibile realizzabilità, spostando, dunque, il discorso dal piano ontologico ad un piano epistemologico-empirico. Platone mette in luce, con le parole di Socrate, come l'elaborazione di un modello teorico debba prescindere dalle condizioni di realizzabilità; tuttavia, sapendo bene che ogni paradigma richiede delle dimostrazioni di attuabilità, fa rispondere a Socrate che "la condizione principale dell'attuabilità dello Stato Giusto" è la Politica guidata dalla Filosofia, ovvero dalla perfetta capacità di far aderire le idee alla verità fattuale, come del resto la perfetta dialettica della tripartizione dell'anima.

Come non si scalfisce sul piano dialettico l'idea in Platone, nonostante la consapevolezza della sua continua perfettibilità realizzativa, così non si deforma l'ideale democratico di Rousseau a contatto con l'illogico e incoerente processo evolutivo della realtà. A quell'idea, l'uomo può soltanto paradigmaticamente tendere, tenendo conto dei casi in cui questa sia, e potrebbe essere ancora, vana, corruttibile e deleteria.

Considerazioni conclusive

Enzo Randone

Visto che non ci sono altri interventi, se permettete vorrei fare due rapidissime considerazioni. Si parlava prima, con il prof. Calabrò, del rapporto di Del Noce con Galvano Della Volpe. Volevo richiamare il fatto – naturalmente, molti lo conosceranno – che il primo contatto, probabilmente, tra Del Noce e Galvano Della Volpe è una recensione, pressoché introvabile, a uno studio di Galvano Della Volpe su Aristotele.

— Calabrò: *La logica come scienza positiva*, 1949.

— Randone: Esatto! A proposito di testi rintracciabili con una qualche difficoltà vorrei dar un'altra notizia. Come si sa, l'interpretazione delnoceana di Rousseau è debitrice di quella che dello stesso Rousseau diede Joseph De Maistre. Ora, il saggio maistriano, che esso pure è scarsamente accessibile anche nell'originale in francese, è stato adesso tradotto e pubblicato dall'editore Mimesis con il titolo *Stato di natura. Contro Jean-Jacques Rousseau*

Infine una considerazione: a ben vedere il problema-Rousseau in Del Noce non è che una tappa di un processo molto più ampio che coinvolge l'intera storia della filosofia moderna. Proprio per questo rimanda anch'esso all'interpretazione della Riforma cattolica. Ed è forse superfluo ricordare che la lettura di Del Noce, come per altri aspetti quella di Hubert Jedin, si oppone a quella immanentistica della storia della cultura filosofica e della letteratura italiana moderna che ha il suo archetipo in Francesco De Sanctis. E difatti dal De Sanctis discendono, o comunque al De Sanctis sono legati, buona parte dei modi di intendere il Seicento, soprattutto italiano e spagnolo. È vero che la disputa sul barocco risale ormai agli anni Cinquanta del XX secolo; ma è altrettanto vero che, il più delle volte, neppure la rivalutazione del Barocco è riuscita ad attenuare l'immagine del Seicento come età di disastrosa decadenza. Non parliamo poi del caso in cui il Barocco viene stroncato sin dalle radici, come nella *Storia dell'età barocca in Italia* di Benedetto Croce, che proclama addirittura l'assoluta incompatibilità concettuale tra Barocco e arte.

Del Noce legge Rousseau

— Calabrò: È bene non richiamarlo, perché si confondono un po' le idee. Mi scusi, è un altro discorso...

— Randone: Il professor Calabrò ha certamente ragione, perché il problema è assai complesso, e la mia sommaria esposizione rischia di banalizzarlo. Resta però innegabile la radicale condanna crociana e del barocco e del Seicento letterario italiano.

— Calabrò: È importantissimo quel che dice, ma va inserito nella 'linea' di Del Noce.

— Randone: Certo, ma certo! Tuttavia ciò genera effetti esplosivi nell'interpretazione della modernità. Perché questo? Perché, per esempio, Del Noce apprezza profondamente certe vicinanze di Guarino Guarini a Malebranche richiamate da Giulio Carlo Argan – a dire il vero l'Argan degli anni Cinquanta; oppure, più in generale, talune analogie fra il teatro barocco e quelle dottrine teologiche della *gloria* che ricompariranno nell'*Estetica* di un autore caro a Del Noce, Hans Urs von Balthasar e nel suo concetto di *Herrlichkeit*, la signoria di Dio esercitata da Lui attraverso l'amore, la bellezza e la gloria. Pur con le dovute cautele, probabili considerazioni analoghe potrebbero valere per taluni presupposti – e in questo caso poco importa che Caravaggio ne fosse consapevole o meno – filosofici della pittura del Caravaggio stesso. Non dimentichiamo che ancora negli anni Venti del Novecento i quadri di Caravaggio erano relegati nelle cantine dei musei. Ciò che Roberto Longhi chiamava, con preveggenza intuizione ma con scarsa consistenza filosofica, "naturalismo" non potrebbe essere avvicinato all'idea occasionalistica di Creaturalità?

— Calabrò: Viene fuori il paragone, viene fuori...

— Randone: Sicuramente! Soprattutto se si concorda con il concetto delnociano di naturalismo rinascimentale, e pur comprendendo la equivocità del termine naturalismo, specie quando è adoperato da non filosofi, mi sembra insostenibile definire Caravaggio un naturalista perché molte testimonianze sembrano rivelarci in lui un 'realismo' fortemente segnato da aspetti di "partecipazione" trascendente, ecco. Se noi condanniamo il Seicento, voglio dire, perfino il Seicento spagnolo, ricordiamoci che è l'età di Tirso de Molina, di Calderón de la Barca e della grande arte figurativa. Quanto all'architettura poi, qui a Roma dovremmo forse disfarci di Bernini e Borromini?

SECONDA PARTE

Il Rousseau di Augusto Del Noce

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”¹.

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”².

¹ Augusto Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, Introduzione di N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990⁴ (prima ed. 1964), pp. 361-362.

² Ivi, p. 362.

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’incompletezza 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 completezza dell’idea di Rivoluzione quando la ‘città ideale’ appare come *risultato* della storia, dopo l’hegelismo, in Marx appunto”. Si procede, quindi, “da un’iniziale negazione del soprannaturale all’ateismo radicale”³.

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 rigorosa 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”⁴.

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.

³ Ivi, pp. 362-363.

⁴ Ivi, p. 364.

Il primo concerne l'analisi del concetto rousseauiano di "natura". A questo proposito Del Noce – riprendendo le tesi di Henri Gouhier⁵ – 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 delle 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 tale concezione vale il principio che l'uomo, affetto dall'*infirmity* 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"⁶ 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"⁷.

⁵ 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, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 1-50.

⁶ A. Del Noce, *Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, La Scuola, Brescia 2016, p. 47.

⁷ Ivi, p. 99.

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 quello della grazia in relazione alla natura decaduta⁸. Viene, in tale prospettiva, a delinarsi il compito fondamentale della politica, che è quello di "riportare la natura nella società", cioè di "fare una società secondo natura"⁹. 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"¹⁰. Qui, secondo alcuni interpreti (Del Noce cita Lester G. Crocker¹¹), trova le sue basi il nucleo "totalitario" della filosofia politica di Rousseau. Robespierre, che di Rousseau si sente "interprete morale"¹², darà forma emblematica a questa spiegazione del male e all'attribuzione di un ruolo salvifico (quindi, totalizzante) alla politica¹³.

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"¹⁴. 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 morale" della caduta, quest'atto ha "conseguenze morali"¹⁵, 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

⁸ Ivi, p.50.

⁹ Ivi, p. 101.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Lester G. Crocker, *Il Contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, tr. it. di Paolo Pasqualucci, S.E.I. Torino 1971. Il saggio è del 1968 (Press of Case Western reserve university, Cleveland).

¹² Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 101.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. 91.

¹⁵ *Ibidem*.

platonica della statua di Glauco¹⁶. 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"¹⁷, crisi che conduce alla "confluenza fra la teologia gesuitica e Pelagio". Tale confluenza trova un punto di resistenza solo nel giansenismo di Port-Royal¹⁸. 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"¹⁹. 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"²⁰.

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"²¹. 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.

¹⁶ Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-'95, v. III, p. 122 (d'ora in poi, questa edizione dell'opera completa sarà indicata con la sigla OC seguita dal numero del volume).

¹⁷ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 91.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, pp. 91-92.

²¹ *Ivi*, p. 43.

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 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”²². 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”²³.

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”²⁴ 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;

²² Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, p. 363.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 90.

- 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 delnoceana, 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"²⁵. 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"²⁶.

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 francese²⁷.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 92.

²⁷ *Ivi*, p. 44.

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”²⁸ e non è semplicemente una riduzione dell'elemento religioso a strumento della ragion di Stato²⁹. 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*³⁰. A differenza di quanto accade nel “pensiero rivoluzionario”, Rousseau esclude – lo abbiamo appena sottolineato – il “soprannaturale”. Ma non esclude la “trascendenza”³¹; 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”³².

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 Bayle³³. 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”³⁴. Lo stesso “legislatore” – nodo essenziale per la costituzione del *corps politique* – “non crea, né approfitta della religione, ma la presuppone”³⁵. Nel capitolo dedicato alla “religione civile” Rousseau scrive che “allo Stato

²⁸ Ivi, p. 51.

²⁹ Ivi, p. 44.

³⁰ Ivi, p. 92.

³¹ Ivi, p. 93.

³² Per questa espressione cfr. J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, in OC, III, p. 289.

³³ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 47.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p. 47; cfr., p. 50.

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 la professa è tenuto ad assolvere verso gli altri”³⁶. 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”³⁷.

3. Rousseau e Marx

Se le cose stanno così, s’impone evidentemente una puntualizzazione in merito al rapporto tra Rousseau e Marx; Del Noce

³⁶ J.-J. Rousseau, *Du contrat social; ou Principes du droit politique*, in OC, III, p. 468. Vedine la tr. it., con ampio apparato di note, a cura di R. Gatti, Rizzoli, Milano 2015.

³⁷ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 43.

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 due³⁸. A dividerli rimane il “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”³⁹, 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”⁴⁰. 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 moralismo⁴¹.

Qui la presa di distanza dalla tesi di Talmon – che considera, com’è noto, Rousseau il progenitore più importante della “democrazia totalitaria”⁴², storicamente incarnatasi nei regimi comunisti – è quanto mai netta ed esplicita: riguardo a questo punto cruciale, tra Rousseau e Marx c’è “discontinuità completa”⁴³.

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

³⁸ Ivi, p. 93.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, pp. 93-94.

⁴² Cfr. J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, tr.it. di M.L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bologna 1967, pp.57-72.

⁴³ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 94.

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*⁴⁴, 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 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 espansione⁴⁵.

5. Sull'ambiguità di Rousseau

L'elemento che permette di interpretare in modo appropriato la filosofia di Rousseau è quindi quello 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 anti-cristiana. 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.

⁴⁴ Cfr. Benedetto Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1973⁷, pp. 209-212.

⁴⁵ Cfr. J.-J. Rousseau, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, OC, III, pp. 592-600.

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 stranieri⁴⁶. Poi perché, conformemente alla sua essenza, è una religione che professa "l'indifferenza per il risultato"⁴⁷ 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"⁴⁸.

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"⁴⁹. In realtà, in questo scritto emerge uno sconcertante dualismo: la "religione politica (del cittadino)" non coincide con la "religione intima"⁵⁰. Del Noce evidenzia che per Rousseau la religione è necessaria al buon ordine politico; ma la religione del vicario savoiardo 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"⁵¹. Infatti, viene dal ginevrino affermata, contemporaneamente, la necessità della religione per la

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Économie politique*, OC, III, pp.253-262.

⁴⁷ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 99.

⁴⁸ Rousseau, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, p. 594.

⁴⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 99.

⁵⁰ Ivi, pp. 99-100.

⁵¹ Ivi, p. 101.

politica e l'impossibilità che "la religione più perfetta e autentica", quella dell'*homme*, possa veramente riuscire a creare la coesione spirituale dei *citoyens*⁵².

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)⁵³. Quindi, è legittimo affermare che "ci sono due Rousseau: quello della *Professione di fede* e quello della religione civile"⁵⁴. O, per dirlo in altri termini, esiste in Rousseau un "momento religioso" che è logicamente scisso sia dal "momento rivoluzionario" sia da quello "totalitario"⁵⁵; 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"⁵⁶.

La conclusione delnociana su questo punto è che si possono individuare in Rousseau "due religioni"⁵⁷. 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"⁵⁸, che introduce una frattura radicale con il cattolicesimo, ma che "di fatto non può organizzarsi se non rompendo con tutte le religioni cristiane"⁵⁹.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cfr. Rousseau, *Du contrat social*, OC, III, p.468.

⁵⁴ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 101.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem* e 103.

⁵⁸ 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).

⁵⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p.104.

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*⁶⁰. In realtà, si tratta di una “contraddizione” cui Rousseau “è costretto” dall'andamento del suo pensiero⁶¹. 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 antitetiche, 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, le 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 politica⁶².

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, pp. 364-365.

6. In dialogo con Del Noce

Vorrei cercare, in quest'ultimo paragrafo, di sviluppare alcune osservazioni suggerite dall'interpretazione delnoceiana 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"⁶³.

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*⁶⁴, 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*⁶⁵.

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 causa⁶⁶ c'è il Rousseau che lascia cogliere una sporgenza rispetto a questa riduzione del male alle

⁶³ A. Del Noce, *Introduzione* a G. Lequier, *Opere*, Zanichelli, Bologna 1968, p. 62.

⁶⁴ "Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Écrits [...], 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 cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits" (in OC, IV, pp. 935-936).

⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, OC, III, p. 105.

⁶⁶ 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, Ernst Cassirer (*Il problema Jean-Jacques Rousseau*, tr.it., La Nuova Italia, Firenze 1948, poi più volte ristampato); Jean Starobinski (*La trasparenza e l'ostacolo*, tr.it., Il Mulino, Bologna 1982 [idem]); Henri Gouhier (*Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, cit); Jacob Talmon (*Le origini della democrazia totalitaria*).

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 *côté physique*, da un lato, e il *côté métaphysique e moral*, dall'altro. Aggiunge che l'uomo è dotato di una "liberté" della quale sovente abusa, preferendo l'*être sensitif* all'*être intelligent*⁶⁷. 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"⁶⁸. Che i rapporti sociali costituiscano 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 savoiano, 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

⁶⁷ Per una sintesi quanto mai efficace, cfr. J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, pp. 935 ss. (in particolare, p. 936).

⁶⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, pp. 583-584, 586-588, 603-604. Il classico Pierre Maurice 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 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 savoiano* (Éd. 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).

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'élevait 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 ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens [...]. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais: 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*”⁶⁹.

– “*Je ne connais 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 jugements, 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 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 saurait remonter au-delà*”⁷⁰.

– “*Pourquoi mon âme est-elle soumise à mes sens et enchaînée 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 aurait-il d'aimer et suivre l'ordre qu'il verrait établi et qu'il n'aurait nul intérêt à troubler? Il serait heureux, il est vrai; mais il*

⁶⁹ J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, p. 583.

⁷⁰ Ivi, p. 586.

manquerait 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 puissants 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"⁷¹.

Vorrei attirare l'attenzione su alcuni punti che mi paiono particolarmente rilevanti. L'uomo, essere non "semplice" ma caratterizzato da "due sostanze"⁷², è contraddistinto dalla "libertà", cioè della capacità di autodeterminazione razionale (secondo brano), che lo sottrae al mero impulso "fisico". Il pervertimento 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 finito⁷³. Ma la "faiblesse" non giustifica la colpa⁷⁴, 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 nel fatto che può *volontariamente* determinarsi per la *non-libertà*. L'uomo è composto da "due sostanze", "materia" e "spirito"⁷⁵; 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,

⁷¹ Ivi, pp.603-604.

⁷² J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p. 936.

⁷³ Pochissimi rinvi, 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.

⁷⁴ 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).

⁷⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, pp.936 e 955-956.

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-spirituale⁷⁶. 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-Jacques⁷⁷ – è destinata a soccombere⁷⁸. L'esperienza morale, quindi, è contraddistinta da una sostanziale intonazione pessimistica e sullo sfondo permane costantemente il rischio dello scacco⁷⁹. 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"⁸⁰ 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 conseguenze⁸¹. Malgrado ciò, non c'è dubbio che, quando illustra le manifestazioni della "faiblesse" – intesa come

⁷⁶ Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, p. 603.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, pp. 586-588.

⁷⁹ Su questo punto concordano, pur partendo da presupposti interpretativi profondamente divergenti, Robert Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1948, e Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris 1984 (3 voll).

⁸⁰ J.-J. Rousseau, *Confessions*, OC, I, p. 435. "Nul n'est parfait ici-bas" (ivi, p. 562).

⁸¹ Cfr. J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, pp. 938-940.

mancanza di forza per obbedire alla legge morale, in un'accezione che Kant sostanzialmente riprenderà nel suo concetto di *Gebrechlichkeit*⁸² – riproduce con sorprendente fedeltà i caratteri dell'*infirmetas* che, per la dottrina cristiana, s'introduce 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”⁸³ 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'universo⁸⁴. 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”⁸⁵, intesa come momento centrale della dinamica del male.

⁸² 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” (Immanuel 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).

⁸³ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p. 938.

⁸⁴ Sul concetto di “ordine” cfr., per esempio, la *Professione di fede del vicario savoiardo*, in *Émile*, OC IV, pp. 578-582 e inoltre 308, 466.

⁸⁵ Ciò contrariamente a quanto sostiene P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952, p. 472.

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 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”⁸⁶. Il rigetto del dogma del peccato originale, in un autore che resta fundamentalmente 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 Rousseau⁸⁷.

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

⁸⁶ A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris 1984, v. III, p. 179.

⁸⁷ 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. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, pp. 361-366; 245).

- 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 la responsabilità dei singoli soggetti operanti nella storia e nella società⁸⁸;
- 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 umane⁸⁹;
- 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 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 Voltaire⁹⁰.

⁸⁸ Cfr. *Émile*, OC, IV, pp. 586-588.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 583 ss.

⁹⁰ "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

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 infine 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 limite e politica "repubblicana" fuoriesce sostanzialmente, mi sembra, dall'ottica delnociana. Credo, invece, che

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 raccapazzava. 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, pp. 62-63 e 66-67).

Del Noce legge Rousseau

sia essenziale per cogliere un lato molto importante dell'antropologia filosofica e della filosofia politica di Rousseau⁹¹.

⁹¹ 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*, Morcelliana, Brescia 2012; *Rousseau, La Scuola*, Brescia 2013; *Da Machiavelli a Rousseau. Profili di filosofia politica*, IF, Roma 2015.

***Status naturae purae* e secolarizzazione: Cartesio e Rousseau**

Tommaso Valentini

1. Alle origini della secolarizzazione: il “problema Cartesio” e il “problema Rousseau”

Le analisi di Augusto Del Noce (1910-1989) sul tema della secolarizzazione rivelano elementi particolarmente interessanti sia dal punto di vista filosofico che politologico. Il fenomeno della secolarizzazione viene indagato nella sua genesi speculativa (l'immanentismo moderno) e nelle sue conseguenze storiche: la tragica esperienza dei totalitarismi politici del Novecento. Tali proposte storiografiche si situano all'interno di una generale “interpretazione transpolitica della storia contemporanea”: si tratta di una visione della storia umana guidata dalle idee – dalla “causalità ideale”¹ – e non solo dalle strutture economiche o socio-politiche. Quelle delnoceane sono analisi originali, di profondo impegno speculativo ed in larga misura differenti dalle più recenti teorie sul *secular age* dal carattere più sociologico: si pensi, ad esempio, alle tesi di José Casanova o di Charles Taylor².

La ricerca di Del Noce prende le mosse da un'indagine sulle “genealogie filosofiche della modernità”: già nella sua prima grande opera – *Il problema dell'ateismo* (1964) – egli opera una radicale messa in questione della più consolidata concezione della modernità, comunemente intesa come quel percorso di pensiero che si origina in Cartesio e trova la sua più compiuta e definitiva espressione nell'immanentismo di Hegel (e nell'attualismo di Giovanni Gentile per la cultura italiana). È solo comprendendo la genesi dell'immanentismo

¹ Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, [prima edizione 1964], Introduzione di N. Matteucci, Postfazione di M. Cacciari, Il Mulino, Bologna 2010, p. 301.

² Cfr. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994 (tr. it. di Maurizio Pisati, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000); Charles Taylor, *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007 (tr. it. di Paolo Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009).

moderno che, a parere di Del Noce, si possono scorgere le radici più profonde della secolarizzazione, del relativismo e del nichilismo che hanno caratterizzato tanta parte della cultura occidentale più vicina ai nostri giorni.

In questo saggio viene preso in esame il nesso istituito da Del Noce tra le visioni antropologiche tipicamente moderne e il processo di secolarizzazione caratterizzante la modernità stessa. In particolare, viene analizzata l'interpretazione delnociana di Cartesio e di Rousseau, i due grandi riformatori moderni rispettivamente del pensiero filosofico e di quello politico: secondo Del Noce le prospettive dei due autori contengono *in nuce* i tratti distintivi della modernità filosofico-politica, ma anche le sue "costitutive ambiguità": "In Cartesio vi sono tutti i germi della filosofia moderna, senza però necessità di sviluppo obbligato in questa o quella filosofia moderna. Lo stesso potrebbe dirsi, in un certo senso, [...] della fondamentale ambiguità del pensiero rousseauiano"³.

La prima parte del presente saggio viene dedicata all'analisi dell'interpretazione delnociana di Cartesio e vengono messi in rilievo i due possibili itinerari filosofici aperti dal soggettivismo cartesiano: la cosiddetta linea franco-tedesca dell'immanentismo moderno (da Cartesio ad Hegel) e la opposta linea franco-italiana, fondata sul *cogito* ma con delle fondamentali aperture alla trascendenza religiosa (da Cartesio a Rosmini⁴).

Nella seconda parte del saggio ci soffermiamo invece sulla complessa lettura delnociana di Rousseau, oggetto oggi di rinnovata attenzione presso gli studiosi. In maniera simile a quanto osservato per Cartesio, anche nel Ginevrino viene, infatti, individuato l'aprirsi di due alternativi itinerari filosofico-politici: da una parte la nascita del

³ A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, Editrice La Scuola, Brescia 2016, p. 44 [in nota]. Il volume contiene i testi di due corsi universitari tenuti da Del Noce nel 1978-79 e nel 1981-82.

⁴ A questo proposito si veda la raccolta postuma di scritti: A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992. L'espressione "da Cartesio a Rosmini" viene ripresa da un celebre volume di Pantaleo Carabellese: quest'ultimo, in maniera simile a Del Noce, ha fatto emergere "l'attualità speculativa del pensiero filosofico rosminiano" (Pantaleo Carabellese, *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946, p. 243): l'ontologia rosminiana – sottolinea Carabellese – è nata dalla riflessione su Cartesio e su Kant, riuscendo a superare aporie e unilateralità presenti nel soggettivismo cartesiano e kantiano.

pensiero rivoluzionario e, in ultima analisi, totalitario (da Rousseau al giacobinismo e al bolscevismo), dall'altra la nascita del pensiero romantico contro-rivoluzionario, basato sulla valorizzazione rousseauiana del sentimento (da Rousseau a Maine de Biran e allo spiritualismo del Novecento). Del Noce individua, dunque, in Rousseau una fondamentale "ambivalenza: orientata per un riguardo verso la pienezza dell'illuminismo nello spirito rivoluzionario, per un altro riguardo verso il pensiero della restaurazione religiosa"⁵.

L'elemento che secondo Del Noce accomuna le prospettive filosofiche di Cartesio e di Rousseau si trova sul piano antropologico: i due pensatori francesi edificano i loro sistemi partendo da una visione della natura umana quasi "angelicata", pressoché esente da quelle note drammatiche che i Padri della chiesa definivano come *status naturae lapsae*, "stato di natura decaduta". Nella nostra esposizione mettiamo in evidenza come questo dato antropologico – uno *status naturae purae* che non conosce le tematiche teologiche della Caduta (peccato originale) e della necessaria Redenzione – sia presente tanto nel razionalismo di Cartesio quanto nella posizione di Rousseau, incentrata sull'originaria bontà della natura umana⁶. Rousseau – sottolinea Del Noce – "cancellando la caduta originaria, cancella l'ordine della grazia"⁷ e teorizza una "religione naturale" la quale, in maniera simile a quanto avviene nel razionalismo cartesiano, comporta l'eliminazione del soprannaturale. Le prospettive antropologiche di Cartesio e di Rousseau costituiscono quindi, per molti aspetti, due forme di rinnovato

⁵ A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese. Introduzione*, in J.-L. Jules Lequier, *Opere*, a cura di A. Del Noce, Postfazione di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2008 [prima edizione: Zanichelli, Bologna 1968], p. 60.

⁶ Sul presunto "angelismo" dello *status naturae purae* teorizzato da Cartesio e da Rousseau le tesi interpretative delnociane trovano significative analogie e convergenze con quelle proposte da Jacques Maritain nel celebre volume del 1925 *Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*. Secondo Maritain "il peccato di Cartesio è un peccato di *angelismo*; [...] egli ha concepito il Pensiero umano sul tipo del Pensiero angelico. Per dire tutto in tre parole: *indipendenza dalle cose*" (J. Maritain, *Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris 1925 (tr. it. di Giovanni Battista Montini, Introduzione di Antonio Pavan, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001⁸, p. 95). Inoltre, in maniera molto simile a quanto fa Del Noce, anche Maritain sottolinea la continuità della prospettiva antropologica rousseauiana rispetto a quella cartesiana: per il suo fondamentale "ottimismo antropologico" Maritain definisce Rousseau come "il santo della natura umana" e afferma che "l'uomo di Rousseau è l'angelo di Cartesio che [entrando nella società e nella storia] si fa brutto" (ivi, p. 136).

⁷ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 44.

pelagianesimo, due tipiche espressioni dell'età moderna della secolarizzazione.

Partendo dalle preziose indicazioni storiografiche delnociane, il presente saggio cerca di individuare i principi speculativi della secolarizzazione moderna all'interno delle proposte antropologiche di Cartesio e di Rousseau: la visione di una natura umana esente dal male, dalla caduta originaria e dalla colpa – la difesa di uno *status naturae purae*⁸ – diviene il presupposto stesso della secolarizzazione tipica della modernità. Secondo Del Noce occorre “tener conto della particolare interpretazione del peccato che specifica sin dall'inizio l'ateismo”⁹: l'ateismo moderno e la conseguente secolarizzazione hanno la loro origine in un sostanziale rifiuto dello *status corruptionis* della natura umana; il processo di secolarizzazione diviene la necessaria conseguenza del pelagianesimo (la possibilità di autoreddenzione dell'uomo) e delle forme moderne di gnosticismo. In altre parole, l'ateismo moderno e la secolarizzazione sarebbero il prodotto di questi fattori: la graduale espunzione del soprannaturale nell'interiorità umana (i moderni teorizzano una *humana natura* che si giustifica *etsi Deus non daretur*), la negazione di una necessaria Redenzione dell'umanità

⁸ Con l'espressione *status naturae purae* la teologia cristiana identifica lo stato edenico o adamitico, cioè la purezza originaria e metastorica di un'umanità (in ebraico il nome *Adam/אָדָם* sta ad indicare l'umanità nel suo insieme) non ancora corrotta dal male: si tratta di un'espressione già presente nella Patristica ed utilizzata dallo stesso Tommaso d'Aquino in opposizione allo *status naturae lapsae*, cioè allo “stato di corruzione” scaturito dal peccato originale, inteso quest'ultimo nella triplice forma di *libido sciendi, sentiendi et dominandi*. A questo proposito ci limitiamo a segnalare i seguenti volumi: Paul Guilluy (a cura di), *Culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux, Lille 1975; André-Marie Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Cerf, Paris 1983 (tr. it. di Alberta Poltronieri, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, EDB, Bologna 1984).

La constatazione che tanta parte del pensiero moderno di ispirazione razionalistica si sia quasi dimenticata della fragilità della condizione umana ha guidato anche le ricerche del francese Paul Ricœur. Come Del Noce, anche il calvinista Ricœur ha sostenuto che il razionalismo moderno ha spesso dimenticato di prendere in considerazione “la parte più intima e più fragile dell'interiorità umana”, quella più esposta al rischio del fallimento etico e del male: si tratta di quegli aspetti negativi della condizione umana che trovano nei testi biblici una loro eziologia e una loro espressione simbolica. A tal proposito si veda Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960 (nuova edizione 1988) (tr. it. di Maria Girardet, *Finitudine e colpa*, I. *L'uomo fallibile*, II. *La simbolica del male*, Introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970).

⁹ Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 50.

operata da Cristo e la conseguente irrilevanza del sacro nella società e nella vita politica.

“L’idea della filosofia autonoma [dagli esiti atei] non ha le sue radici nella teologia dello stato di pura natura?”¹⁰, “teologia della pura natura che trova i suoi epigoni secolarizzati in Cartesio e in Rousseau?”: sono queste le domande fondamentali poste da Del Noce e divenute oggetto di riflessione nel presente saggio.

2. La genesi dell’immanentismo moderno: la fondazione cartesiana del razionalismo

A partire dagli anni Sessanta uno dei temi centrali affrontati da Del Noce è l’indagine sulla genesi storica dell’ateismo contemporaneo: egli nota che l’ateismo affonda le sue radici nel cuore stesso della modernità, nel Seicento ovvero nell’età cartesiana caratterizzata dalla presenza delle prime forme di libertinismo e di materialismo. Del Noce scorge nella secolarizzazione e nell’ateismo novecenteschi gli esiti ultimi ed inevitabili del razionalismo moderno che ha certamente la sua origine nel pensiero di Cartesio. Sulla scorta della lezione del francese Jean Laporte, egli interpreta il razionalismo come negazione della trascendenza e come rifiuto quasi dogmatico del soprannaturale. Il razionalismo moderno viene visto, inoltre, da Del Noce come desiderio dell’uomo di essere completamente autonomo ed autosufficiente¹¹: come abbiamo già accennato, il razionalismo viene interpretato come una forma di “rinnovato pelagianesimo” che elimina quasi del tutto il problema del male, del peccato e della colpa originaria, ciò che i Padri della chiesa definivano come *status naturae lapsae*.

Ecco la definizione del razionalismo data da Laporte, più volte citata da Del Noce e per questi divenuta un vero e proprio programma di ricerca storiografico: “il razionalista accetta la religione, purché si tratti di una religione razionale, traducendo in un linguaggio simbolico le affermazioni della ragione, o limitandosi alla coscienza stessa che noi abbiamo della ragione, in quanto principio di comunione universale tra gli uomini. *Egli rifiuta ogni trascendenza. Egli si chiude nell’immanenza*, perché pensa che la ragione, la nostra ragione, non si

¹⁰ Ivi, p. 66.

¹¹ Nel mettere in luce i limiti del razionalismo sotto il profilo etico, Del Noce si richiama anche alla posizione espressa da Erminio Juvalta, uno dei suoi maestri all’Università di Torino: cfr. in particolare Erminio Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di Ludovico Geymonat, Einaudi, Torino 1945.

appoggia su nulla di altro, che essa non ha bisogno di completarsi con nulla di altro, che essa non ha dunque a curarsi di alcun *al di là*. Egli si accomoderà, a rigore, con l'inconoscibile. Egli non tollererà mai il *soprannaturale*"¹².

Il razionalismo moderno viene, quindi, interpretato da Del Noce come una chiusura nell'immanenza: esso è la genesi di quel graduale processo di "immanentizzazione" del reale che ha avuto il suo inizio in Cartesio e la sua più compiuta espressione nelle filosofie di Hegel e di Giovanni Gentile. Una consolidata visione storiografica – che risale allo stesso Hegel – scorge in Cartesio l'inizio della filosofia moderna ed in Hegel il suo esito ultimo¹³: Del Noce accetta questo schema concettuale e lo utilizza come banco di prova per verificare la sua tesi circa la convergenza di razionalismo moderno ed espunzione del soprannaturale. Se il pensiero cartesiano apre ad una pluralità di

¹² Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris 1945, p. XIX (tr. it. di Maria Vita Romeo, *Il razionalismo di Descartes*, Morcelliana, Brescia 2016). Il testo di Laporte che è stato qui riportato viene citato e commentato da Del Noce nel volume *Il problema dell'ateismo*, pp. 17 ss.

¹³ Si ricordino le celebri pagine hegeliane sulle quali Del Noce riflette quando individua in Cartesio il "padre della modernità filosofica": "Si giunge così alla filosofia moderna in senso stretto, che inizia con Cartesio. Qui possiamo dire d'essere a casa e, come il marinaio dopo un lungo errare, possiamo infine gridare «Terra!». Cartesio segna un nuovo inizio in tutti i campi. Il pensare, il filosofare, il pensiero e la cultura moderna della ragione cominciano con lui. In questa nuova epoca il principio è il pensare, il pensare che prende le mosse da se medesimo. [...] Ora il principio universale consiste nell'attenersi all'interiorità come tale, scartando la morta exteriorità e la nuda autorità" (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [lezioni tenute a Berlino nel semestre invernale 1825-26 ed edite postume da K. L. Michelet nel 1833] (tr. it. a cura di Roberto Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 468). Secondo Del Noce la concezione hegeliana della storia della filosofia come processo che si origina in Cartesio e trova il suo compimento (*Vollendung*) in Hegel stesso è stata predominante anche in Italia ed ha notevolmente segnato le stesse prospettive teoretiche di tanta parte del pensiero italiano del Novecento: uno degli esiti più nefasti dell'egemonia della linea franco-tedesca (da Cartesio ad Hegel e a Nietzsche) nella storiografia italiana è stato quello di far obliare l'ontologismo, cioè quella linea di pensiero franco-italiana che da Malebranche conduce fino a Gioberti e a Rosmini. A questo proposito – osserva Del Noce – "si deve passare alla domanda se ci sia una linea filosofica moderna che il marxismo [e gran parte della cultura italiana] ha totalmente ignorato e che è del tutto irriducibile a quella che esso ha considerato. L'ha ignorata anzitutto perché era stata ignorata da Hegel, che di un solo ontologista si è occupato nella sua storia della filosofia, Malebranche, e praticamente lo ha escluso dalla storia del pensiero col giudicarne la filosofia come un processo verso lo spinozismo, troncato da esigenze extrafilosofiche" (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 574).

prospettive che non escludono metodicamente la trascendenza religiosa, in Hegel abbiamo invece un'assoluta chiusura del divino nell'immanenza. Il *Geist* hegeliano, lo spirito che costituisce l'umanità nel suo sviluppo storico-dialettico, non è altro che il divino immanente. La posizione di Friedrich Nietzsche si oppone sotto molti aspetti a quella di Hegel, ma in realtà – per Del Noce – la continua e la porta anche alle sue estreme conseguenze: con Nietzsche si passa dal radicale immanentismo hegeliano ad un ateismo dichiarato e militante.

Del Noce interpreta la modernità filosofica (da Cartesio ad Hegel e a Nietzsche) come “il periodo in cui si manifesta e si consuma il fenomeno dell'ateismo”¹⁴. Ecco le parole con le quali il Nostro scorge in Hegel (e nelle sue reviviscenze gentiliane) la posizione di un divino immanente nel quale il cristianesimo stesso viene storicizzato e ridotto a filosofia, mentre in Nietzsche scorge la contestazione stessa del divino, la negazione dei valori cristiani ed un compiuto ateismo: “l'espunzione del soprannaturale può prendere varie forme. Mi limito qui ad accennare all'hegelismo per cui la filosofia moderna è la «filosofia cristiana», il cristianesimo che si esprime nella forma di filosofia; e il passaggio nel successivo periodo «da Hegel a Nietzsche» al post- o all'anti-cristianesimo e in cui l'ateismo (inteso nel senso forte di scomparsa dello stesso problema di Dio) si sostituisce alla posizione del divino immanente (per l'Italia passaggio dalla cultura crociano-gentiliana al laicismo successivo)”¹⁵.

Se Hegel rappresenta la forma più sistematica e coerente di filosofia del “divino immanente”, il pensiero di Nietzsche appare agli occhi di Del Noce come la cifra stessa dell'età contemporanea, come il “profeta” della nostra età secolarizzata e di diffuso ateismo: con Nietzsche “dall'immanenza del divino si passa alla radicalità dell'ateismo; si pensa che non si tratti di *inverare* filosoficamente la religione, ma di constatare che, al modo delle divinità antiche, il Dio del monoteismo sta scomparendo senza lasciare traccia”¹⁶.

¹⁴ Del Noce, *L'idea di modernità*, in Idem, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 37.

¹⁵ Ivi, p. 35.

¹⁶ Ivi, p. 44. Le analisi delnoceane della genesi dell'ateismo moderno trovano singolari affinità con le ricostruzioni storiografiche proposte da Henri De Lubac (cfr. Henri De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, [edizione originale 1944], Premessa e cura di Massimo Borghesi, Morcelliana, Brescia 2013) e da Cornelio Fabro (cfr. Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964): a tal proposito cfr. M. Borghesi, “Modernità e ateismo. Il confronto tra Cornelio Fabro e Augusto Del Noce”, *Euntes Docete*, LXV (2012), pp. 59-78. La prospettiva filosofica di Del Noce

Tuttavia per Del Noce la modernità non è solo un processo che ha in sé i germi dell'ateismo contemporaneo¹⁷: nello stesso Cartesio, iniziatore del pensiero moderno, ci sono delle virtualità che vanno correttamente messe in rilievo e che hanno dato origine a quella linea di pensiero tipicamente moderna definita come "ontologismo". Del Noce individua, quindi, nell'"età che si suol chiamare moderna, il delinarsi di due irreducibili direzioni di pensiero, l'una da Cartesio a

rispetto a quella di Fabro e più in generale dei tomisti (compreso lo stesso Maritain) si contraddistingue per una fondamentale differenza: non condanna quasi *in toto* la modernità per riaffermare il valore delle posizioni tomiste, *in primis* il realismo gnoseologico e la "metafisica dell'essere". Del Noce pur parlando del valore imprescindibile della tradizione – egli valuta positivamente sia il pensiero originale di Sant'Agostino che quello di San Tommaso – si dimostra però avverso a qualsiasi forma sterile di "antimoderno" e di "medievalismo cattolico": per Del Noce la modernità è stato un grande processo filosofico dal quale è impossibile prescindere e che sarebbe assurdo considerare come un "cumulo di errori". La modernità per Del Noce non è stata solo un processo irreversibile verso l'ateismo, una sempre crescente secolarizzazione e il nichilismo: essa ha avuto delle virtualità sottese e che è compito di un'attenta indagine storiografica saper bene mettere in luce e valorizzare. Il "Risorgimento" della filosofia auspicato da Del Noce si configura, quindi, come riscoperta di un'altra modernità, quella di pensatori attenti alla tradizione storica e che propongono originali sintesi concettuali in grado coniugare la ragione con la fede cristiana: come avremo modo di constatare, si tratta di quella linea di pensiero va "da Cartesio a Rosmini", passando per Malebranche, Vico e Gioberti. Tra i tomisti, Del Noce stima moltissimo Étienne Gilson: è a partire dal "tomismo esistenziale" di Gilson che sarebbe infatti possibile riscoprire ed aggiornare le posizioni di Tommaso sulla scorta delle acquisizioni moderne: si tratta di una riscoperta dell'autentico pensiero tommasiano sulla base della prospettiva filosofica moderna di Antonio Rosmini.

¹⁷ Per Del Noce due significative espressioni dell'ateismo del primo Novecento sono state "la filosofia dell'assurdo" di Giuseppe Rensi (sotto il profilo teoretico) e il surrealismo di André Breton (sotto il profilo estetico): in Rensi il pensiero ateo di Schopenhauer e Nietzsche viene portato alle sue più lucide ed estreme conseguenze – l'affermazione dell'assurdità del reale –, mentre nel surrealismo viene proposta una "derealizzazione" stessa del mondo, considerato ormai privo di qualsiasi fondamento metafisico. A tal proposito cfr. A. Del Noce, "Interpretazione filosofica del surrealismo", *Rivista di Estetica*, I, X (1965), pp. 22-54; Idem, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal, ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo*, in AA.VV., *Giuseppe Rensi. Atti della giornata rensiana*, Marzorati, Milano 1967, pp. 60-140 (il testo è stato riprodotto anche in Idem, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, pp. 469-540). Si veda anche P. Armellini, *Augusto Del Noce interprete di Tilgher e Rensi: la crisi del pessimismo*, in Gian Franco Lami (a cura di), *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 77-91.

Nietzsche, l'altra da Cartesio a Rosmini, destinata questa seconda a raggiungere e ad affinare il pensiero metafisico tradizionale"¹⁸.

3. L'“altro volto della modernità”: la linea dell'ontologismo (da Cartesio a Rosmini)

Un elemento che secondo Del Noce non è stato sufficientemente analizzato negli studi su Cartesio è il rapporto del pensatore francese con il libertinismo. Quest'ultimo viene solitamente interpretato come una moda intellettuale del Seicento, un fenomeno che investe più il costume che non la ricerca filosofica vera e propria. Al contrario, per Del Noce il libertinismo presenta degli aspetti di fondamentale importanza anche sotto il profilo speculativo: i quattro celebri autori del gruppo parigino *La Tétrade* (La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Elia Diodati e Pierre Gassendi) teorizzarono raffinate forme di scetticismo, di relativismo e di morale anticristiana che, sotto molti aspetti, furono la prima chiara forma di ateismo moderno, nonché il preludio degli esiti materialistici del successivo illuminismo (si pensi in particolare a La Mettrie e a D'Holbach). Lo stesso decadentismo di fine Ottocento ed inizio Novecento viene interpretato come estrema propaggine del libertinismo francese del Seicento.

Del Noce mette giustamente in rilievo che il vero avversario di Cartesio fu il pensiero libertino, il *libertinage érudit* che si dimostra scettico nei confronti di ogni verità prima e fondante ed esprime una concezione dell'uomo naturalistica ed edonistica¹⁹. Nei filosofi libertini del Seicento egli scorge, inoltre, la presenza di quelle critiche “storiche” al cristianesimo che saranno riprese e ampliate in età illuministica e nel corso dell'Ottocento da Ernest Renan e dallo stesso Nietzsche.

Nel 1949 Del Noce curò un'edizione italiana delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio: in esse, come sottolinea il Nostro anche nel

¹⁸ Del Noce, *L'idea di modernità*, p. 37. Sulla complessa interpretazione delnoceana della modernità si vedano, in particolare, Marco Maria Olivetti, “Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce”, *Archivio di filosofia*, I (1969), pp. 153-187; Claudio Cesa, “A. Del Noce e il pensiero moderno”, *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXII (maggio-agosto 1993), pp. 185-211; M. Borghesi, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Genova 2011.

¹⁹ Una recente rivalutazione filosofica del libertinismo francese del Seicento è stata proposta anche da Michel Onfray: si veda Michel Onfray, *Les libertins baroques*, Grasset, Paris 2007 (tr. it. di Gregorio De Paola, *L'età dei libertini. Contro storia della filosofia*, Vol. III, Fazi, Roma 2009). La prospettiva filosofica di Michel Onfray può essere definita come una forma di “materialismo edonistico”.

primo volume di *Riforma cattolica e filosofia moderna*, emerge un Cartesio che in maniera simile agli scettici e ai libertini fa partire l'indagine filosofica dal dubbio, ma che – differentemente da essi – al dubbio non la fa arrestare²⁰. Il Cartesio valorizzato da Del Noce è perciò quello delle *Meditazioni*, il cui argomentare è tutto finalizzato a fondare in maniera certa ed indubitabile una metafisica cristiana basata sull'idea di Dio e sull'immortalità dell'anima umana. A questo proposito emblematici sono la celebre epistola ai teologi della Sorbona – premessa da Cartesio all'edizione latina delle *Meditazioni* (1641) – ed il titolo stesso dell'opera: *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Cartesio – ad avviso di Del Noce – è un pensatore che non si può interpretare in senso univoco e riduttivo: egli è certamente il fondatore del razionalismo moderno (con i suoi esiti nefasti) ma è allo stesso tempo anche un filosofo religioso che “inaugura la storia dell'ontologismo cristiano moderno”²¹. Con Cartesio si originano due percorsi speculativi che scorreranno paralleli per tutto il corso della modernità: il razionalismo con i suoi esiti di idealismo assoluto e di immanentismo (Hegel) e l'ontologismo, cioè quella linea di pensiero che correggendo l'idealismo definisce l'uomo come *imago Dei*, come partecipazione all'essere in un orizzonte di mistero che non elimina la considerazione del male e della libertà.

Tuttavia già nel razionalismo cartesiano Del Noce ravvisa la mancanza di alcuni elementi fondamentali per una comprensione integrale dell'uomo: questi sono essenzialmente il tema del peccato e della caduta, cioè la fragilità della condizione umana, ed il grande tema della storia. Del Noce sottolinea l'importanza che nell'impianto del pensiero cartesiano ha la terza delle *Meditazioni*, quella dal carattere teologico che intende dimostrare l'esistenza di Dio a partire dall'idea innata di infinito e di perfezione che l'uomo esperisce nell'interiorità. A questo proposito Alberto Mina ha però giustamente osservato che “il ricorso all'interiorità per la scoperta dell'idea di Dio finisce per eliminare il tema del peccato e della caduta”²², ciò che Kant,

²⁰ Cfr. A. Del Noce, *Introduzione* a R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Cedam, Padova 1949.

²¹ Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 471.

²² Alberto Mina, *L'ateismo come problema dell'età moderna*, *Introduzione*, in A. Del Noce, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, Rizzoli, Milano 2007, p. 49. Del Noce sottolinea che “se il razionalismo non può prendere forma che nel rifiuto dello *status naturae lapsae*, il tema primo che lo caratterizza deve essere cercato nel rifiuto della concezione biblica del peccato” (Del Noce, *Il problema dell'ateismo*,

secolarizzando il concetto biblico del peccato originale, chiamerà “il male radicale nella natura umana” (*das radikale Böse in der menschlichen Natur*). In Cartesio è, quindi, presente un profondo ottimismo antropologico che trova la sua più consistente verifica sul piano epistemologico: l’uomo sarebbe capace di conoscere la verità ed i principi primi della metafisica stessa utilizzando esclusivamente le sue facoltà. Del Noce ha giustamente parlato di un’autosufficienza del soggetto cartesiano ed ha interpretato l’ottimismo gnoseologico cartesiano come una sorta di nuovo pelagianesimo, cioè come un tipo di pensiero che considerando l’uomo autosufficiente renderebbe pressoché superfluo il ruolo della grazia divina. Nella modernità, a partire dal razionalismo di matrice cartesiana, prevarrebbe un generale “atteggiamento di autosufficienza dell’uomo rispetto alla grazia (una sorta di nuovo pelagianesimo), per cui l’ascesi [intellettuale] dell’uomo [sarebbe] sufficiente a illuminarlo circa la verità”²³.

Nei suoi studi Del Noce sottolinea che la visione di uno *status naturae purae* fatta propria da Cartesio e dai razionalisti trova le sue origini nella Seconda Scolastica spagnola e, in particolare, in Luis de Molina e Francisco Suárez: “sin a che punto” – si chiede il Nostro – “l’essentialismo e l’astrattismo che è stato rimproverato alla Seconda Scolastica, e in cui si deve vedere la ragione della sua sconfitta, non trae le sue origini da un’iniziale e indebita entificazione di quella astrazione

p. 24). Si noti che per dimostrare la sua tesi, il Nostro prende in esame “i testi essenziali del razionalismo nei riguardi del peccato, per constatarne la fondamentale identità” (*ibidem*): egli in particolare si confronta con gli scritti di Spinoza e di Hegel. In Spinoza – afferma Del Noce – “il peccato originale è semplicemente del tutto soppresso, perché l’idea di Dio causa di tutto esclude che si possa parlare di ‘peccato’. La Scrittura ne parla perché si dirige al volgo ed è costretta a esprimersi *more humano*” (*ibidem*). In Hegel invece c’è una considerazione del peccato originale, ma tale tema viene ripreso (e dissolto) all’interno del sistema: il male ed il negativo – “l’immane forza del negativo” – divengono in Hegel i momenti necessari e propulsivi dello stesso processo dialettico. Nella concezione hegeliana il male è, quindi, nella storia una presenza ineliminabile e persino necessaria. Del Noce rileva che Hegel “con questo rovesciamento iniziale dell’interpretazione del peccato iniziava un processo di pensiero che non poteva non portare alla formulazione dell’antitesi più radicale del cristianesimo: delle tante vie attraverso cui si può provare la continuità necessaria tra hegelismo e marxismo, questa è forse la più valida” (*ivi*, p. 26). Sulla problematica dello *status naturae lapsae* nel pensiero moderno, alcuni studiosi formati alla scuola torinese di Del Noce e Luigi Pareyson hanno curato un ottimo testo: Giuseppe Riconda, Marco Ravera, Claudio Ciancio, Gianluca Cuzzo (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009.

²³ Mina, *L’ateismo come problema dell’età moderna*, p. 49.

che è lo stato di pura natura? [...] L'idea della filosofia autonoma non ha le sue radici nella teologia dello stato di pura natura?"²⁴. Del resto, ricorda Del Noce, lo stesso Cartesio si era formato presso i gesuiti del collegio di La Flèche, nel clima del molinismo e della metafisica suareziana. La concezione cartesiana dello "stato di natura pura" – Maritain arrivava a parlare di un "angelismo" cartesiano²⁵ – sarebbe all'origine della grande negazione della filosofia moderna: il rifiuto del principio dello *status naturae lapsae*, ovvero il mistero del peccato originale. Tale rifiuto sarà gravido di conseguenze: da esso deriva il mito prometeico di un soggetto che si sostituisce a Dio e che si sente padrone indiscusso della storia. Dal rifiuto del mistero dell'iniquità e del peccato originale deriverebbe, quindi, quello che Del Noce vede come il vero motore della modernità: il mito dell'uomo divenuto adulto. Si tratta di un *Übermensch* in grado di redimere se stesso nella storia grazie alle proprie forze titaniche. Il rifiuto del peccato originale è perciò all'origine di quello che Del Noce, concordemente ad Eric Voegelin, definisce come "nuovo gnosticismo"²⁶.

Un altro fondamentale elemento antropologico che, secondo Del Noce, la prospettiva cartesiana e razionalistica non considera adeguatamente è quello della storia. A questo proposito egli parla di una sostanziale "anistoricità" del razionalismo cartesiano: si tratta di un'assoluta mancanza di riflessione sulla dimensione storica che caratterizza l'uomo, ciò che Martin Heidegger nel Novecento ha definito come la radicale "temporalità e storicità dell'esserci" (*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins*). Secondo Del Noce la grande lacuna cartesiana del problema della storia fu subito correttamente evidenziata e colmata da Giambattista Vico, il quale ha avuto il grande merito di introdurre nella modernità una filosofia della storia non rigorosamente circoscritta "entro la curva dei giorni" (ovvero nell'immanenza), ma aperta a considerazioni di ordine trascendente e metafisico: basti pensare ai concetti vichiani di provvidenza e di

²⁴ Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 66.

²⁵ Cfr. J. Maritain, "Descartes ou l'incarnation de l'Ange", *Revue Universelle*, Paris, XIX (1924), pp. 685-712; questo saggio è stato riproposto in Idem, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris 1925; a cura di A. Pavan, *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001⁸. Sulla concezione maritainiana della modernità filosofica si veda anche Piero Viotto, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011.

²⁶ Cfr. P. Armellini, *Del Noce lettore di Voegelin: la critica della modernità*, in G.F. Lami (a cura di), *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla pubblicazione di Ordine e storia*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 215-248.

“eterogenesi dei fini”. È con Vico che si inizia a delineare chiaramente quella che Del Noce individua come l’“altra modernità”, quella caratterizzata dall’ontologismo: si tratta di una difesa della metafisica che, pur non dimenticando la dimensione storica dello spirito umano, tenta di ampliare e correggere il razionalismo ed il successivo idealismo trascendentale. Il filosofo è chiaro nell’affermare che “l’ontologismo dev’essere situato, nella storia del pensiero cristiano, come uno degli aspetti essenziali di quella rottura secentesca dell’agostinismo, che coincide (o meglio ne è la controparte) con l’inizio della filosofia moderna”²⁷.

Cerchiamo ora di far luce su cosa Del Noce intenda precisamente quando parla di ontologismo. Nel 1956/57, insieme ad altre, scrisse anche la voce “ontologismo” per l’*Enciclopedia filosofica* curata dal Centro Studi di Gallarate: in tale voce vengono delineati i concetti e gli autori che hanno determinato la nozione moderna di ontologismo. *In primis* viene specificato che per ontologismo è da intendersi generalmente “la teoria secondo cui la conoscenza di Dio, per intuizione a priori (visione), è la condizione di possibilità di ogni altra conoscenza”²⁸: si tratta di una visione-conoscenza degli enti che per la mente umana è possibile solo grazie alla sua costitutiva partecipazione con l’Essere divino. In questo senso, il termine ontologismo viene usato per la prima volta da Vincenzo Gioberti²⁹, ma la prima forma moderna di ontologismo – sottolinea Del Noce – può essere già rinvenuta in Nicolas Malebranche. Per quest’ultimo la presenza di Dio è costitutiva del nostro stesso pensiero: “*nous ne sommes jamais sans penser à l’Être*”³⁰, rileva Malebranche. Tuttavia per il pensatore francese “ciò non vuol dire che tutti ne abbiamo coscienza riflessa: la presa di coscienza [della “visione delle cose in Dio”] esige un’attenzione pura e

²⁷ Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, p. 491.

²⁸ A. Del Noce, *Ontologismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1968-69; nuova edizione: Bompiani, Milano 2006, Vol. VIII, pp. 8147-8153, p. 8147. La voce della nuova edizione dell’*Enciclopedia* è stata revisionata ed aggiornata nei riferimenti bibliografici da D. Sacchi. Le altre voci scritte da Del Noce per la prima edizione dell’*Enciclopedia* sono *Descartes*, *Gassendi*, *Geulincx*, *Occasionalismo*, *Pascal*, *Renouvier*.

²⁹ Cfr. Vincenzo Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, Meline, Bruxelles 1844, II, p. 63 dell’ed. naz.

³⁰ Nicolas de Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, [opera edita nel 1688], VIII, § 9 (tr. it. di Romeo Crippa, *Colloqui sulla metafisica*, Zanichelli, Bologna 1963).

disinteressata”³¹. A questo proposito Malebranche parla di una *attention prière naturelle* che può essere interpretata come una trasfigurazione religiosa del dubbio metodico cartesiano. Del Noce sottolinea con chiarezza che l’ontologismo – questa linea di pensiero inaugurata in Francia da Malebranche e poi proseguita in Italia con differenti accentuazioni da Vico, Gioberti e Rosmini – è dottrina che afferma una “certezza immediata di Dio” che è “di natura razionale” e che è “il fondamento di tutte le altre certezze”³². Tale dottrina non è perciò da confondere né con il “misticismo filosofico (l’estasi di Plotino e la conoscenza di terzo genere di Spinoza [l’*amor Dei intellectualis*] che rappresentano il termine ultimo di una dialettica ascensiva) né con la tesi teologica della visione beatifica”³³. Nella voce dell’*Enciclopedia filosofica* vengono, quindi, individuate le forme di pensiero contro cui l’ontologismo non solo si differenzia ma si oppone: queste sono “il materialismo, il naturalismo (di cui sarebbe attenuata espressione il *cosmologismo* della scolastica aristotelica), l’agnosticismo e lo scetticismo gnoseologici in ogni loro aspetto, [...] e il panteismo (almeno nel senso di una vanificazione dei soggetti finiti in un’unica sostanza [spinozismo] o in un unico soggetto [l’idealismo trascendentale come «spinozismo rovesciato»]”³⁴. Ricostruendo la genesi storica della dottrina, Del Noce ne individua la derivazione dal pensiero agostiniano, ma chiarisce che “non si può parlare di un vero e proprio ontologismo nella filosofia medievale. Esso viene costantemente considerato come un pericolo che si deve evitare perché porta a disconoscere la reale condizione umana e il suo stato di *natura lapsa*, per la confusione tra la nostra conoscenza di Dio *in via* e quella che potremmo avere *in patria*”³⁵. Possiamo dire che il grande pericolo dell’ontologismo sia quello del panteismo, sia cioè quello di una sostanziale identificazione (e confusione) tra il piano della mente umana e il piano trascendente della mente divina: non a caso numerosi tomisti – come ad esempio il gesuita Giovanni Maria Cornoldi – accusarono di una possibile deriva panteistica sia l’ontologismo di Gioberti che quello di Rosmini.

³¹ Del Noce, *Ontologismo*, p. 8147.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 8148. Le parole contenute tra le parentesi quadre sono state aggiunte da noi per chiarire il contenuto delle affermazioni delnoceane.

Secondo Del Noce il pensiero filosofico della modernità ha in sé delle virtualità da riscoprire e valorizzare sotto il profilo speculativo: in particolare merita un necessario approfondimento la linea franco-italiana dell'ontologismo moderno (da Cartesio a Rosmini). Questa si origina in Francia con il cartesianesimo religioso di Malebranche, successivamente si sposta in Italia con le grandi figure di Vico, Gioberti e Rosmini, e sempre in Italia trova espressione nel pensiero di filosofi poco conosciuti ma certamente vigorosi sotto il profilo speculativo come Giovanni Maria Bertini nel secondo Ottocento³⁶ e Carlo Mazzantini nel primo Novecento. Per Del Noce “la linea Cartesio-Rosmini-Bertini-Mazzantini poteva costituire l'alternativa reale a quella Cartesio-Hegel-Spaventa-Gentile la cui egemonia era stata causa dell'oblio dell'altra. Di quest'ultima il realista-tomista Mazzantini doveva costituire, nell'ambito del pensiero italiano contemporaneo, il punto più alto”³⁷. La *pars construens* e propositiva del pensiero delnociano consiste, quindi, nella corretta riappropriazione storiografica e speculativa della linea franco-italiana dell'ontologismo, l'unica in grado di salvaguardare la trascendenza divina e di render possibile ancora oggi una “filosofia cristiana” e una “democrazia dei valori”.

4. “Liber sum, ergo cogito, ergo sum”: l'ontologia della libertà (da Cartesio a Lequier)

Una delle istanze di fondo della prospettiva di Del Noce è anche quella di cercare la “possibilità dell'accordo di filosofia dell'esistenza [...] e ontologismo”³⁸: egli tenta quindi di recuperare, dando dei più saldi fondamenti metafisici, tutte quelle filosofie dell'esistenza

³⁶ Il platonico Giovanni Maria Bertini (1818-1876) viene definito come “il maggiore filosofo dell'Italia settentrionale dopo la morte di Rosmini” (A. Del Noce, *Juvalta e Mazzantini*, in AA.VV., *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Studium, Roma 1985, p. 122). Pregevoli studi su questa figura sono quelli di Giovanni Gentile, *Giovanni Maria Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia*, in Idem, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina 1917: nuova edizione, Le Lettere, Firenze 1958, Vol. I, pp. 139-214; Carlo Mazzantini, *Filosofia perenne e personalità filosofiche*, Cedam, Padova 1942; Roberta Viora, *Il pensiero di Giovanni Maria Bertini*, Centro Stampa, Cavallermaggiore 1998.

³⁷ M. Borghesi, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, in Umberto Muratore (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, pp. 67-84, p. 84.

³⁸ Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 22.

moderne e contemporanee incentrate sul fenomeno della libertà. Questa prospettiva gli offre la possibilità di rileggere e valorizzare alcuni momenti significativi e non esaurientemente investigati della storia della filosofia moderna, in particolare di quella francese e di quella russa (Fëdor Dostoevkiĭ, Afrikan Špir, Lev Šestov, Vladimir Solov'ëv e Nicolaj Berdjaev): la ricerca dei fondamenti ontologici e metafisici della libertà umana diviene la finalità ideale di tali indagini storiografiche delnociane³⁹.

Il Nostro nota che già in Cartesio la libertà viene considerata come l'aspetto costitutivo della *res cogitans*: per il filosofo francese la libertà è una prerogativa esclusiva del *cogito* umano, essa è l'elemento che differenzia radicalmente lo spirito dalla materia (*res extensa*). Quest'ultima è rigidamente sottoposta alle leggi della fisica ed è perciò caratterizzata da un determinismo meccanicistico. Parlando del pensiero cartesiano Del Noce sottolinea come in esso la libertà giochi un ruolo tutt'altro che secondario: in Cartesio la libertà umana diviene il presupposto stesso del sistema, nonché la condizione di possibilità del giudizio conoscitivo: "*iudicium est opus voluntatis*"⁴⁰ – afferma il filosofo francese – e la volontà non è altro che l'espressione di un'originaria libertà del soggetto⁴¹. Del Noce ricorda, inoltre, come la libertà costituisca per Cartesio uno dei tre elementi mirabili dell'atto creativo divino: "*tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum*

³⁹ A tal proposito cfr. Tito Perlini, *Esistenzialismo religioso e teologia civile*, in S. Natoli (a cura di), *Filosofi italiani del '900*, Marietti, Genova 1998, pp. 187-257; Andrea Paris, *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Marietti, Genova 2008.

⁴⁰ R. Descartes, *Œuvres*, éd. par Charles Adam, Paul Tannery, Cerf, Paris 1897-1913; Vrin, Paris 1964-1975, Vol. V, p. 159.

⁴¹ Si noti che quest'accentuazione dell'elemento volontaristico della teoria cartesiana della conoscenza in questi ultimi anni è stata messa in rilievo anche da altri significativi studiosi di Cartesio: basti pensare alla proposta ermeneutica del tedesco Reinhard Lauth, il quale scorge in Cartesio una filosofia trascendentale *ante litteram* che ha aperto la strada, sotto molti aspetti, al pensiero di J.G. Fichte, incentrato sulla facoltà del volere come fonte da cui si origina l'atto conoscitivo. Lauth sottolinea che in Cartesio "la volontà costituisce essenzialmente, cioè in maniera immanente, il giudizio, sicché, già in quello che si considera un procedimento esclusivamente teoretico, il volere assolve un ruolo co-produttore. [...] Ciò significa che *penser et vouloir* sono all'opera sempre in unione sintetica nell'atto fondamentale del *cogito*" (Reinhard Lauth, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, [edizione originale del 1998], tr. it. e cura di Marco Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 318). A tal proposito si veda anche Marco Busca, *La volontà cartesiana. Precedenti medievali e interpretazioni*, Edusc, Roma 2005.

arbitrium et Hominem Deum)”⁴². In Cartesio l’interiorità umana è abitata da una presenza misteriosa ed insondabile: il libero arbitrio. Individuando nella libertà uno degli aspetti più rilevanti del pensiero cartesiano, Del Noce scorge una fondamentale continuità tra lo stesso Cartesio e Blaise Pascal. È questo uno degli aspetti più originali delle tesi delnociane sul pensiero moderno e che è in gran parte antitetico alle tesi storiografiche più diffuse⁴³. Per il Nostro “il rapporto tra Cartesio e Pascal non deve essere visto nell’opposizione, ma nella continuità, almeno di quell’aspetto fondamentale che è il ricorso all’interiorità nell’accezione agostiniana”⁴⁴: sia il pensiero cartesiano che quello pascaliano nascono in opposizione al libertinismo e allo scetticismo pirroniano. Si tratta di filosofie entrambe incentrate sulla libertà soggettiva (si pensi al *volo* di Cartesio e al *pari* di Pascal) e sull’interiorità nel suo rapporto costitutivo con la trascendenza divina: si pensi alla terza delle *Meditazioni* di Cartesio e all’antropologia pascaliana della sproporzione, secondo la quale – proprio per le sue origini trascendenti – “*l’homme passe infiniment l’homme*”. Prendendo le mosse da un’intuizione di Lucien Goldmann, la posizione filosofica di Pascal viene definita da Del Noce come un “antiumanesimo”⁴⁵. Per il Nostro l’ideale di Pascal è quello di prendere il più possibile le distanze da quell’umanesimo che “vuol significare l’ideale della «*maîtrise de la nature*»; l’idea dell’uomo che si fa padrone e possessore della natura, attraverso una tecnica che la nuova scienza [...] rende possibile; che attraverso la medicina si rende padrone e possessore del proprio corpo; che, attraverso la morale e la conoscenza delle passioni, diventa padrone del proprio comportamento”⁴⁶. Per Del Noce, criticando queste forme di umanesimo, Pascal intende colpire anche quelle forme di ateismo che aveva già individuato come uno dei maggiori pericoli per la modernità: “critica dell’ateismo e critica

⁴² R. Descartes, *Cogitationes Privatae*, in *Œuvres*, vol. X, p. 218 (tr. it. di Adriano Tilgher, a cura di Eugenio Garin, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, vol. I, p. 11).

⁴³ Sulle filosofie di Cartesio e Pascal come i due differenti inizi della modernità si veda ad esempio Claudio Ciancio, Ugo Perone, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

⁴⁴ A. Mina, *L’ateismo come problema dell’età moderna*, p. 51.

⁴⁵ Nell’interpretazione del pensiero pascaliano Del Noce prende spunto da un breve ma densissimo testo di Gouhier: Henri Gouhier, *L’anti-humanisme de Pascal*, “Anais do Congresso Internacional de filosofia de São Paulo” (9-15 agosto 1954), São Paulo 1956, pp. 389-395. Sulle riflessioni delnociane a proposito delle tesi su Pascal presentate da Goldmann si veda Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, pp. 467-471.

⁴⁶ Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, p. 470.

dell'umanesimo sono in Pascal di fatto collegate"⁴⁷. Il pensiero di Pascal, secondo Del Noce, ha un carattere "profetico": sorto nell'incipiente modernità esso ha saputo subito individuare i pericoli del moderno stesso, i suoi possibili esiti negativi (ateismo, libertinismo, secolarizzazione, relativismo) ed ha saputo però indicare nel *pari*, nella possibilità di una scommessa esistenziale pro o contro Dio, una valida via di salvezza. Dopo le filosofie di Cartesio e Pascal, il tema della costitutiva libertà del *cogito* – osserva Del Noce – diviene l'elemento portante sia del pensiero spiritualista francese (da Maine de Biran, a Boutroux, Blondel e Bergson), sia dell'esistenzialismo religioso di Jules Lequier e delle varie forme di *philosophie de l'esprit*.

A Del Noce si deve certamente la riscoperta in Italia di Jules Lequier (1814-1862), un filosofo bretone la cui opera principale uscì postuma – e di cui il Nostro cura una traduzione italiana⁴⁸ – si intitola *Recherche d'une première vérité*. L'opera – sottolinea Del Noce in un'ampia *Introduzione* agli scritti di Lequier – presenta un'argomentazione di carattere cartesiano e richiama direttamente le *Meditationes de prima philosophia*: "Lequier è il più francese dei filosofi perché continua il genio nazionale del pensiero francese, Cartesio, respingendo ciò per cui è stato continuato, così nella filosofia classica tedesca come nell'empirismo inglese"⁴⁹. Come Cartesio anche Lequier cerca la fondazione di un sistema della verità: si tratta di una certezza aletica originaria scaturita dal superamento del dubbio e di ogni possibile posizione scettica. Lequier si pone, quindi, "alla ricerca di una verità nel cui riguardo sia impossibile concepire il minimo dubbio e che, una volta accolta dallo spirito, vi rimanga incrollabile"⁵⁰. Il dubbio di cui parla Lequier – come quello cartesiano – ha un carattere metodico ed iperbolico, radicale ed universale. Esso è il mezzo per giungere al fondamento epistemico della verità: occorre "giungere" – afferma l'autore francese – "a una verità che mi sia impossibile di porre in dubbio: dunque, bisogna dubitare. Per vedere che cosa è incrollabile,

⁴⁷ Ivi, p. 469.

⁴⁸ Cfr. J.-L. Jules Lequier, *Opere*, a cura di A. Del Noce, Postfazione di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2008 [prima edizione: Zanichelli, Bologna 1968].

⁴⁹ Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, p. 3: quest'ampio saggio posto da Del Noce come introduzione alle opere di Lequier tradotte in italiano è stato riprodotto anche in Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992.

⁵⁰ Lequier, *Opere*, p. 144.

bisogna scuotere tutto”⁵¹. Tuttavia, differentemente dall’argomentazione cartesiana, la prima certezza non viene rinvenuta da Lequier nel *cogito* bensì nella libertà che precede e fonda lo stesso atto di pensiero⁵². Il fondamento epistemologico – sottolinea Del Noce – per Lequier non è il *cogito*, l’atto di pensiero, ma la libertà: è solo in virtù di una decisione originaria che il soggetto inizia a riflettere sui propri atti cognitivi cercando di determinarne la genesi. Il *cogito* non è più, quindi, l’evidenza originaria, il cartesiano *fundamentum inconcussum* su cui si baserebbe l’edificio della conoscenza: al di là e prima ancora del *cogito* v’è la libertà, cioè il volere originario con il quale l’uomo può mettere radicalmente in questione se stesso ed iniziare la ricerca filosofica. Per Lequier “il *cogito* non è che una verità seconda (*une vérité seconde*) e dedotta da un altro principio che resta da scoprire”⁵³: tale principio è la libertà. Si potrebbe dire: “*liber sum, ergo cogito*”. La libertà è vista, quindi, come il presupposto della coscienza umana e come la stessa condizione di possibilità di ogni indagine speculativa: “il fatto che io cerco implica il fatto che io sono libero (*je cherche implique le fait: je suis libre*)”⁵⁴. Per Lequier “la prima verità, quella che non proviene da

⁵¹ Ivi, p. 147.

⁵² Un aspetto interessante, messo particolarmente in evidenza da Augusto Del Noce, è che Lequier critica il *cogito* cartesiano e più in generale il razionalismo moderno poiché essi privilegiano il puro pensiero dimenticando quasi del tutto “la parte più intima e più fragile della soggettività umana”, quella concernente l’esistenza concreta ed i problemi delle scelte pratiche coinvolgenti il libero arbitrio. Lequier sottolinea, quindi, che il razionalismo di matrice cartesiana ha un *deficit* antropologico: esso concentrandosi esclusivamente sulla trascendentalità del pensiero finirebbe per lasciare da parte una considerazione integrale della natura umana nei suoi aspetti corporei, volitivi e teologici. Anche sulla scia di queste riflessioni lequieriane Del Noce afferma che il razionalismo moderno può essere accusato di aver eliminato ogni considerazione esistenziale dell’umano, ovvero le problematiche riguardanti la conflittualità del volere ed il male, ciò che la tradizione cristiana ha chiamato *status naturae lapsae*. A questo proposito Cfr. P. Armellini, *Del Noce lettore di Lequier*, in C. Vasale e G. Dessì (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996, pp. 105-122.

⁵³ Émile Callot, *Critique de la première vérité*, in Idem, *Propos sur Jules Lequier, philosophe de la liberté. Réflexions sur sa vie et sur sa pensée*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris 1962, pp. 79-87, p. 80.

⁵⁴ Lequier, *Opere*, p. 328. Secondo Lequier il *cogito* cartesiano è una pura certezza logica, un’ “evidenza sterile, [...] oscura” (ivi, p. 329): un’ autentica ricerca di carattere genetico non può arrestarsi innanzi all’evidenza del *cogito*, ma deve scoprire “la legge di quest’operazione” (*ibidem*) da cui si originano il dubbio e lo stesso *cogito*. Lequier sottolinea che quest’operazione può essere solo il frutto del libero arbitrio. A questo proposito Paolo Pagani ha correttamente affermato che la stessa possibilità di dubitare

nessun'altra e che sarà il principio della scienza"⁵⁵ viene dunque trovata nella libertà. In Lequier il Nostro individua il modello di una filosofia cristiana dell'esistenza incentrata sulla libertà: in questo senso Del Noce accosta il pensiero lequieriano della libertà a quello di Dostoievkij e lo differenzia invece nettamente da quello del suo celebre contemporaneo spiritualista Maine de Biran. Differentemente da Biran, Lequier – osserva il Nostro – rimane fortemente scettico nei confronti della certezza della libertà fondata sulla testimonianza del senso intimo. La psicologia di Biran sembra a Lequier un metodo sperimentale dagli incerti risultati: il “senso intimo”, per quest'ultimo, potrebbe essere infatti fonte di autoinganno ed autoillusione: “«io sento che sono libero» – afferma il filosofo bretone – può significare soltanto “«io sento che credo di essere libero». [...] Questa credenza [nella libertà] testimonia dopo tutto l'assenza di certezza”⁵⁶. In netta opposizione alla psicologia sperimentale di Biran, Lequier afferma che “l'esistenza della libertà non è suscettibile di essere riconosciuta attraverso un'osservazione diretta”⁵⁷: “la libertà non può essere osservata, dunque non può essere uno di quei dati che fornisce direttamente l'esperienza; ma una volta constatata, una volta certa come «verità logica», essa può essere verificata attraverso l'esperienza. [...] Il sentimento interiore della nostra libertà non avrebbe efficacia se si riducesse ad un fenomeno

è resa possibile solo dalla libertà originaria del soggetto: “dunque, con Cartesio, oltre Cartesio, nel segnalare che anche il dubbio può essere ricco di presupposti. [...] Il dubbio, più precisamente, risulta un libero oscillare tra possibilità alternative (quelle cui allude l'etimo della parola [il quale si innesta sulle voci latine *duo* e *duplum*, che indicano appunto dualità]) - un oscillare nel quale si entra e dal quale si esce per libera decisione” (Paolo Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 19).

⁵⁵ Lequier, *Opere*, p. 156.

⁵⁶ Ivi, p. 175, scritto dal titolo *Le problème de la science*.

⁵⁷ J. Lequier, *Œuvres complètes*, publiées par J. Grenier, La Baconnière, Neuchâtel 1952, p. 349, scritto dal titolo *Faiblesse du sentiment intime de la liberté* (non tradotto in *Opere*). Lequier, seppur non li cita mai espressamente, conosceva di sicuro alcuni rilevanti scritti di Biran: quando ad esempio nei frammenti sopra citati parla della “debolezza del sentimento intimo della libertà” egli ha chiaramente presente il modello di psicologia sperimentale proposto da Biran. Lequier critica con fermezza la giustificazione psicologica della libertà difesa da Biran: per Lequier la filosofia non deve servirsi di dimostrazioni tratte dalla psicologia che è una mera “arte di fare una collezione dei fatti della coscienza” (ivi, p. 339). Lequier mostra tuttavia di condividere ampiamente la rivalutazione biraniana della sfera della corporeità. A questo proposito egli afferma che “bisogna condannare l'abitudine di trascurare assolutamente il corpo, come se l'uomo non fosse composto di spirito e materia” (*ibidem*).

di pura coscienza. [...] Io sento che sono libero: dunque sono libero. Questa conclusione è vera senza che il ragionamento sia giusto”⁵⁸.

Del Noce ha correttamente fatto notare che tra Lequier e Biran rimane una profonda differenza: “Maine de Biran parla del *fatto primitivo*, Lequier di una *prima verità* che non può essere constatata come un fatto”⁵⁹. Del Noce mostra di condividere la posizione di Lequier secondo la quale la libertà non è suscettibile di prove razionali né sperimentali: si avverte la sua presenza ma da quest’avvertimento non si evince una certezza irrefutabile. La libertà per Lequier – come per Del Noce – non è una certezza derivante dall’attestazione, dalla testimonianza interiore dei sensi: essa è invece l’oggetto di una fede originaria, di un *pari* metafisico, di una “scommessa” nel senso pascaliano del termine. È in questo senso che Lequier parla di un miracolo dell’atto libero (*le miracle de l’acte*): “in fondo che cos’è un miracolo? Un fatto di cui le leggi della natura sono impotenti a fornire la completa spiegazione. In questo senso gli atti liberi sono miracoli: miracoli al cui confronto tutti gli altri sono veramente poca cosa. Così la libertà, questa facoltà di essere quello che si vuole fra i diversi uomini possibili, che contiene nel suo seno la volontà dell’uomo è un mistero tanto impenetrabile quanto i misteri della fede [...]. Ecco ciò che nessuna filosofia spiegherà mai”⁶⁰.

Per Del Noce e Lequier la libertà umana rimane un enigma, un *quid* che non potrà mai essere compiutamente spiegato né dalla filosofia né dalle scienze. La presenza della libertà dev’essere dunque accettata come “un postulato”⁶¹: si tratta di una di quelle “verità indimostrate o indimostrabili, che si ammettono come poste al di là di ogni contestazione”⁶². Secondo i due filosofi è, quindi, un atto della libertà

⁵⁸ Lequier, *Œuvres complètes*, p. 352, scritto dal titolo *Faiblesse du sentiment intime de la liberté*. Secondo Biran “tramite l’esperienza è impossibile constatare la necessità o la libertà” (ivi, p. 353): la posizione filosofica di Lequier si discosta nettamente da quella di Biran, tutta fondata sull’analisi dei “fatti interiori” e che proprio per questo Félix Ravaisson ha definito come una sorta di “positivismo spiritualista”; cfr. Félix Ravaisson, *Philosophie en France au XIX^{ème} siècle*, Hachette, Paris 1867.

⁵⁹ Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, p. 58.

⁶⁰ J. Lequier, *Critique du critérium de l’évidence*, in Idem, *La liberté. Fragments philosophiques et théologiques*, *Œuvres complètes*, pp. 383-384 (questi frammenti non sono stati tradotti nelle *Opere* curate da Del Noce).

⁶¹ Lequier, *Œuvres complètes*, *Faiblesse du sentiment intime de la liberté*, p. 350.

⁶² *Ibidem*. A questo proposito è stato giustamente osservato che per Lequier “la filosofia può soltanto comprendere che la libertà è incomprendibile. L’atto libero è un atto non determinato, è l’atto di per sé, un miracolo, di cui le leggi della natura sono

Del Noce legge Rousseau

ad affermare la libertà stessa: la presenza del libero arbitrio è da sostenere anche “al di là e contro ogni umana ragione”, proprio perché si tratta di una presenza che fonda e legittima lo stesso atto di fede. Per Lequier – come per Del Noce – il libero arbitrio è “il dogma fondamentale del cattolicesimo”⁶³: è solo grazie al libero arbitrio che l’uomo può essere veramente indipendente nei confronti di Dio, il quale si “apparta” di fronte alla creatura, per lasciare intatti il suo agire autonomo, la sua responsabilità e il suo libero atto di fede.

5. Le due vie aperte dal pensiero di Rousseau: spiritualismo e giacobinismo

Il confronto di Del Noce con il pensiero di Rousseau è già presente nella sua prima grande opera – *Il problema dell’ateismo* – 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. All’opera del Ginevrino Del Noce dedica, inoltre, un corso monografico, tenuto nel 1978-79, presso l’Università di Roma “La Sapienza”: la dispensa di questo corso è stata recentemente pubblicata da Salvatore Azzaro, unitamente agli *Appunti delle lezioni su Rousseau* redatti da Giuseppe Morabito⁶⁴. Da questo corso Del Noce fa emergere tutta la complessità di un pensatore ambiguo e, sotto molti aspetti “contraddittorio” come Rousseau: paradossalmente, quest’ultimo è alle origini del pensiero rivoluzionario giacobino (da Rousseau a Robespierre e a Marx) e, allo stesso tempo, 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

impotenti a fornire la completa spiegazione. La filosofia ciò non lo capirà mai. La libertà è un potere assoluto, è un primo cominciamento poiché segna una completa rottura con gli avvenimenti anteriori” (P. Armellini, *Lequier. La solitudine di Dio*, Studium, Roma 1998, p. 56).

⁶³ Lequier, *Œuvres complètes, Préface de Charles Renouvier*, p. 10; Idem, *Opere*, p. 133.

⁶⁴ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*.

nel giacobinismo che nello spiritualismo francese”⁶⁵. 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, interpretazioni⁶⁶.

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 Chateaubriand⁶⁷ e in Maine de Biran: “Rousseau si colloca in questo modo all’origine della corrente

⁶⁵ Ivi, p. 44.

⁶⁶ 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»”, *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.

⁶⁷ Chateaubriand – osserva giustamente Del Noce – “combatte gli *idéologues* (la scuola materialistico-sensistica di Destutt de 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” (Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 44 [in nota]).

«spiritualistica» della filosofia francese, da Maine de Biran a Bergson”⁶⁸.

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»”⁶⁹. Del Noce sottolinea però accuratamente che tale recupero rousseauiano del *cœur* 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 che non è un peccato dell’uomo”⁷⁰.

⁶⁸ Ivi, 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” (Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, p. 50 [in nota]).

⁶⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 41.

⁷⁰ Ivi, p. 104.

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”⁷¹ 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”⁷²; “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 vero senso della teoria di Rousseau è che l’uomo è naturalmente santo”⁷³.

Quello difeso da Rousseau è perciò “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

⁷¹ Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, p. 364.

⁷² J. Maritain, *Théonas, ou les entretiens d’un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1921, in *Oeuvres Complètes*, a cura di Jean-Marie 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 Luigi Frattini, *Théonas, dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Introduzione di Angelo Gnemmi, Vita e Pensiero, Milano 1982.

⁷³ P. Viotto, *Jean-Jacques Rousseau: il santo della natura*, in Idem, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, 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 *Œuvres Complètes*, 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*.

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”⁷⁴, 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 critica 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”⁷⁵. 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

⁷⁴ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, 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” (ivi, p. 10).

⁷⁵ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 99.

morale”⁷⁶. 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 ammette che *tre dogmi*: esistenza di Dio, libertà e responsabilità dell’uomo, immortalità dell’anima”⁷⁷. 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”⁷⁸.

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”⁷⁹.

⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762 (tr. it. di Diego Giordano, *Discorso sull’origine della disuguaglianza e Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, p. 609).

⁷⁷ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, 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 vero maestro di Kant” (Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, 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 radicale” nella natura umana. A tal riguardo si veda anche Karl Jaspers, *Das radikale Böse bei Kant*, in Idem, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Pieper, München 1958, pp. 107-136 (tr. it. di Roberto Celada Ballanti, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia 2011). Sul rapporto Rousseau/Kant la letteratura secondaria è molto vasta, ci limitiamo ad indicare: Irene Kajon, “Rousseau e Kant. Intorno ad alcune interpretazioni del ’900”, *Bollettino Bibliografico per le Scienze Morali e Sociali*, 1976, 33-36, pp. 54-94.

⁷⁸ Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, 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 savoiano» (H. Gouhier, *Les 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” (ivi, pp. 365-366), anche il Biran maturo, seppur difensore della trascendenza religiosa, rimane però lontano dal “cristianesimo tragico” di un Pascal o di un Kierkegaard.

⁷⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 45.

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"⁸⁰.

La dottrina della "bonté originelle"⁸¹ 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"⁸². Del Noce concorda, quindi, con la proposta interpretativa di Ernst Cassirer per la quale 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"⁸³. Il male si può perciò estirpare

⁸⁰ Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 364.

⁸¹ Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, in *Œuvres Complètes*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995, vol. IV, p. 936.

⁸² Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 364.

⁸³ E. Cassirer, "Das Problem Jean-Jacques Rousseau", *Archiv für Geschichte der Philosophie* XLI (1932), pp. 177-213, pp. 479-513 (tr. it. di Maria Albanese, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1938, ora in Ernst Cassirer, Robert Darnton, Jean 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*/צדקה – 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.

cambiando la società, rivoluzionandola *ab imis fundamentis*: è questo elemento decisivo del pensiero di Rousseau – la visione del *malum in societate*⁸⁴ – che determina “un vero e proprio *primato della politica*” e, di conseguenza, la “sostituzione della politica alla religione”⁸⁵.

6. Restaurazione o Rivoluzione? Le aporie del “problema Rousseau”

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

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 Maria Luisa 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 Francesco Mercadante, Vito Lattanzi (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Edizioni Spes – Fondazione Del Noce, Roma 2000, vol. II, pp. 605-631.

⁸⁴ 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. Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie*, Lit Verlag, Münster 2011, traduz. inglese di Gabriel Borrud, *René Girard’s Mimetic Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2013.

⁸⁵ S. Cotta, “Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau”, *Giornale di metafisica*, XIX (1964), 1-2, pp. 1-2.

conciliare questi due Rousseau”⁸⁶. Del Noce osserva giustamente che “il rapporto tra politica e religione in Rousseau ci porta al confine di una contraddizione ineliminabile”⁸⁷.

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 il teorico della “società ben ordinata (*société bien ordonnée*)”⁸⁸. 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*”⁸⁹; 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”⁹⁰. 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

⁸⁶ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica* p. 99.

⁸⁷ Ivi, 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 Teresa Serra (a cura di), *La filosofia italiana del ventesimo secolo. Atti del convegno “I filosofi della «Sapienza»*”, Nuova Cultura, Roma 2011, pp. 329-348.

⁸⁸ J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, in *Œuvres Complètes*, 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.

⁸⁹ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 101.

⁹⁰ *Ibidem*.

quale si genera la “legge giusta”⁹¹. Il Legislatore – sostiene il Ginevrino – “deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, 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, in 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”⁹². 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”⁹³. 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”⁹⁴.

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

⁹¹ 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’idea 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.

⁹² Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, p. 419.

⁹³ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 47.

⁹⁴ Ivi, p. 49 [in nota].

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”⁹⁵, 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”⁹⁶. 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”⁹⁷. 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)”⁹⁸. 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*)»⁹⁹ 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

⁹⁵ Ivi, p. 108.

⁹⁶ Rousseau, *Contratto sociale*, p. 619.

⁹⁷ Ivi, p. 48.

⁹⁸ Ivi, p. 50.

⁹⁹ Ivi, p. 619.

che “Rousseau non è Marx”¹⁰⁰: 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 giusnaturalismo¹⁰¹. 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 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”¹⁰².

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

¹⁰⁰ Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, p. 43.

¹⁰¹ Si vedano, ad esempio, Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1957, 1997⁵, con Prefazione di N. Merker; Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, NLB, London 1972; Iring Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau: per la storia del concetto democratico di libertà*, tr. it. di Luigi Derla, Feltrinelli, Milano 1972.

¹⁰² Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris 1971, p. 8.

Del Noce legge Rousseau

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.

L'ambivalenza filosofica di Rousseau nell'interpretazione di Augusto Del Noce

Michele Pasquarosa

Rousseau fra critica liberale e totalitaria era il titolo dell'elaborato per la tesi di laurea da me presentata all'allora relatore prof. Azzaro, a cui dovevo la segnalazione dell'interpretazione critica delle posizioni di Rousseau in riferimento al *Contratto* e non solo, ma è anche il risultato della ricerca odierna se ancora, e di recente, in occasione del tricentenario della nascita e del 250° anniversario dell'*Emilio*, si è parlato di Rousseau diviso fra Toqueville e Marx, situato in un *dilemma* non sempre facilmente decifrabile¹ Le conclusioni a cui era pervenuto Del Noce sono state sostanzialmente confermate, anche se si individua una parte della produzione del Ginevrino che può essere accettata da tutti allorquando parla di musica e di teatro per il suo *Emilio*, permanendo invece le osservazioni dicotomiche² quando fornisce

¹ Si veda Gian Mario Bravo (a cura di), *I dilemmi della democrazia: Rousseau tra Toqueville e Marx*, Edizioni Storia della Letteratura, Roma 2013 (atti del Convegno tenuto a Torino nel 2012).

² In effetti sulle dicotomie della democrazia v. Norberto Bobbio, *Stato, governo e società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985 ed in particolare il suo saggio ivi pubblicato dal titolo *Democrazia e dittatura* (1980). Recenti contributi hanno provato ad indicare in altri fattori non propriamente politici una chiave di lettura unitaria di tutta la produzione sia filosofica che letteraria dell'autore del *Contratto* e delle *Confessioni*, identificandoli nella nozione di *autenticità* derivata implicitamente da quella di *inautenticità* (la necessità di apparire diversi da ciò che si è o al contrario essere ciò che la società richiede): “una nozione implicita di *autenticità* è ciò che conferisce unità alle riflessioni rousseauiane sugli effetti negativi dell'ordine sociale”: Alessandro Ferrara, *Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau*, in Giulio Chiodi e Roberto Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 9-10. Di Ferrara si possono consultare, a conferma della linea liberale che fa riferimento a Starobinski, a Charles Taylor (*The ethics of authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991) e Pierre Burgelin (*La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952) anche *Modernità ed autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Armando, Roma 1989; Id., *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999.

indicazioni pedagogico-educative alla sua *Eloisa*, nel tentativo di formarne una *Nuova*.

Fermo rimanendo che una sorta di componente nostalgica è innegabilmente presente nella produzione filosofica e letteraria inneggiante a Roma o alla severità militar popolare di origine spartana, il passaggio successivo ad un Rousseau utilizzabile per il moderno pensiero politico e per le sue realizzazioni istituzionali concrete è diventato quasi obbligato, se si tiene conto che le posizioni dilemmatiche o problematiche possono essere ascritte a difficoltà delle realtà democratiche costrette a rimettersi in discussione o, più precisamente, a rivedere alcuni suoi pilastri essenziali come il welfare state o il solidarismo internazionale. Un Rousseau sospeso fra poli perché attitudini non univoche risultano essere proprie delle democrazie stesse che non potrebbero fare a meno delle contraddizioni, dovendo esse in termini costitutivi privilegiare i vantaggi della uguaglianza con gli irrinunciabili diritti alla libertà conseguibile anche da coloro che virtualmente ne dovrebbero essere esclusi. Sia pure insiti nelle primigenie radici dei sistemi democratici, le valenze dicotomiche individuate da Del Noce permangono nella critica moderna³ sia pure attribuite a caratteristiche insite nei moderni sistemi politici stessi. Sta di fatto che pur riferendoli più ai sistemi politici moderni che a specifiche conclusioni di pensiero il filosofo ginevrino apre la strada ad un'interpretazione se non contraddittoria perlomeno duplice, anche se tale persistente pendolarismo Locke-Rousseau convince poco Del Noce

³ Vedile, per esempio, in Gabriella Silvestrini, *Populista, totalitario o repubblicano? Rousseau e i dilemmi della democrazia*, in Bravo (a cura di), *I dilemmi della democrazia: Rousseau tra Toqueville e Marx*, pp. 1-18; Pietro Grilli di Cortona, *Come gli stati diventano democratici*, Laterza, Roma-Bari 2009; Id., *Rivoluzioni e burocrazie*, FrancoAngeli, Milano 1991; Id., *Il passato che non passa: il ruolo delle eredità nelle democratizzazioni*, in Idem, *Tra vecchio e nuovo regime: il peso del passato nella costruzione della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 11-39; Robert Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 2005; Id., *Prefazione alla democrazia* (1956), Edizioni di Comunità, Milano 1994 (nel testo l'autore, come noto, fa riferimento ad un modello "madisoniano" della democrazia inteso ad evitare il prevalere della tirannia dei pochi sui più, ed uno "populista" inteso invece alla realizzazione della sovranità popolare e del rispetto del principio di maggioranza).

Sul rapporto fra Rousseau e Marx si può vedere Alberto Burgio, *La modernità come ambivalenza*, in *I dilemmi della democrazia*, pp. 129-141 che significativamente afferma che "la prospettiva rousseauiana non pare poi così distante da quella marxista, o perlomeno non sembra che tra le due manchino significative assonanze".

poiché difetta di una corretta attribuzione, in termini di importanza, della componente del pensiero religioso del pensatore illuminista francese.

Nel sistema del ginevrino la volontà del popolo si identifica con quella della maggioranza che come tale non ha bisogno di contrappesi per essere legittimamente esercitata, costituendo ciò l'origine della degenerazione dello spirito repubblicano autentico in una sorta di repubblicanesimo populista⁴ La volontà della maggioranza si identifica quindi con la nozione di volontà generale origine della trasformazione della repubblica in "obbligatoria" che "costringe" i cittadini sottoscrittori del contratto sociale ad essere liberi. Il noto testo di Jacob Talmon⁵ ha visto Rousseau come il vero antesignano della "democrazia totalitaria" in cui la libertà dell'individuo è compatibile con la struttura astratta della volontà generale, la cui bontà può essere accettata ai lumi della volontà dell'uomo e soprattutto della sua ragione. Il problema di fondo resta la nozione di *volontà generale* e l'"essere costretti": l'ordine naturale è espressivo di una dimensione oggettiva che può essere vissuta soggettivamente: "se la mia opinione particolare avesse vinto, io avrei raggiunto l'opposto di ciò che era la mia volontà: ed è in tal caso che non sarei stato libero" afferma Rousseau nel *Contratto*, introducendo la possibilità di aderire da parte del contraente il "contratto sociale" all'*unica* possibile volontà generale, escludendo altre possibili ed egoistiche opzioni fonti di lacerazioni e di inutili lotte sociali. La legittimazione dell'Incorruttibile e di Saint-Just, e degli estremismi del '93, senza poter escludere gli esiti della Rivoluzione di febbraio ed ottobre del 1917 ispirati ai principi del marx-leninismo, sarebbero da rintracciare in questa particolarissima nozione che prova a coniugare la massima esaltazione delle libertà soggettive all'interno di un ordine naturale unico ed irrinunciabile.

Lo storico delle idee e pensatore politico Isaiah Berlin⁶, amico personale di Talmon, ed in rapporti epistolari con Hayek, nel 1952 è

⁴ Philippe Petit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), Feltrinelli, Milano 2000.

⁵ Jacob Talmon, *The Rise of totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952 (tr. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967). Il testo, certamente datato, lo assumiamo ancora come tipico delle posizioni della critica che abbiamo definito totalitaria.

⁶ Noti i suoi studi su Machiavelli e Vico, condotti alla luce di una valutazione positiva del Rinascimento e dell'età moderna. *La originalità di Machiavelli*, in

Controcorrente: saggi di storia delle idee (1979), Adelphi, Milano 2000; *The philosophical ideas of Giambattista Vico*”, in *Art and Ideas in Eighteenth-century Italy*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, pp. 157-233; *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma 1975; *Le idee filosofiche di Gian Battista Vico*, Armando, Roma 1996. Più autore di saggi, come si vede, che di monografie (quella più importante è senz’altro quella su Marx (*Karl Marx: his life and environment* pubblicata a Londra nel 1939), dopo la rivoluzione russa da ebreo è costretto ad emigrare in Inghilterra dove ad Oxford insegna filosofia, con attività sospesa durante il secondo conflitto mondiale poiché impegnato nel corpo diplomatico inglese. Ma prima di arrivare in Inghilterra si ferma con la famiglia in Lituania dove impara il tedesco che è la lingua della comunità ebraica lituana. Di formazione poliglotta (inglese, russo e tedesco), ha alle spalle la tradizione culturale russa (scrive saggi dedicati alla Russia e raccolti con il titolo di *Russian thinkers* e pubblicati in Italia da Adelphi nel 1986 con il bel titolo di *Il riccio e la volpe*) con una solida formazione classicista assunta durante il suo percorso formativo nella Oxford dove di studiava appunto soprattutto Platone ed Aristotele oltre che gli autori della tradizione filosofica tedesca.

Traggo questi riferimenti dal lavoro di Alessandro Della Casa, *L’equilibrio liberale. Storia, pluralismo e libertà in Isaiah Berlin*, Guida, Napoli 2014, giovane studioso napoletano lontano dalle accademie (ve ne sono, per fortuna) la cui interpretazione del pensatore inglese di origine russa è, per alcuni versi, interessante anche ai fini di queste note. In effetti l’autore a cui Berlin ha dedicato più attenzione è G.B. Vico di cui ha apprezzato l’idea che non possa esistere un unico codice valido per tutti gli uomini di ogni tempo. Egli ha dedicato spazio anche a Machiavelli di cui ha apprezzato, secondo Della Casa, l’individuazione della morale pagana come autentica virtù piuttosto che strumento diabolico di conquista del potere. Il tratto distintivo del pensiero berliniano sarebbe un antilluminismo inteso come antiperfettismo, individuando proprio in Rousseau il tipico esempio di perfettismo che in richiamo ai lumi può accecare l’uomo per troppa luce finendo per essere più intollerante delle superstizioni che intendeva combattere “è la gente per bene che erige la ghigliottina”. Collaboratore con la sioniana rivista *Tempi presenti* e quindi riferimento degli intellettuali ex comunisti, è stata importante la sua opzione antiutilitarista in quanto in polemica con il pensiero prevalente negli ambienti anglosassoni del dopoguerra egli critica la possibilità che ci sia un principio di giustizia con la massimizzazione dell’utilità generale attraverso un saldo netto – quasi una somma algebrica – fra possibili opzioni in grado di far raggiungere il risultato più ampio. Ma se si parla di massimizzare bisogna fare riferimento, per rimanere nel campo matematico algebrico, ad un’unità di misura che è agevole individuare nel campo delle teorie economiche (i famosi costi e ricavi o altre simili opzioni che tanto influenzarono le *public policies* in area anglosassone degli anni ’70 del secolo scorso). Tali scelte provocano problematiche più complesse in quanto alcuni riferimenti valoriali non possono essere misurabili in termini strettamente economici. È un aspetto che verrà ripreso da John Rawls che elabora la sua nota idea di giustizia anche in riferimento a queste posizioni antiutilitariste. Ma la bestia nera di Berlin è senza dubbio l’illuminismo in quanto espressione di un razionalismo assoluto: la rivoluzione francese si afferma con la ghigliottina, traduzione di una forma di ordine razionale a cui l’individuo si deve

invitato dalla BBC a tenere una serie di conferenze sulla libertà (ma il 1952 è l'anno anche della pubblicazione del testo del Talmon sulla democrazia totalitaria) pubblicate in italiano nel 2005⁷, una delle quali dedicate proprio a Rousseau. In effetti in esse l'autore del *Contratto* è visto, all'interno di una valutazione implicitamente diretta contro tutto l'illuminismo inteso nei termini di un razionalismo assoluto a cui l'uomo sarebbe costretto ad adeguarsi, come il teorico della *volontà generale*, nozione anche in questo caso centrale per un'interpretazione antiliberalista di Rousseau e per un suo accostamento al filone giacobino del '93. Per certa critica *liberale*⁸ la libertà non deve essere assolutizzata, non può essere il faro attraverso il quale disvelare il significato autentico della storia. Essa invece va protetta volta per volta, sempre esposta come è all'intemperie e ai capricci individuali. Non guardando la storia la libertà si esprime in tutta la sua forza: essa si riverbera in tutti i suoi benefici effetti preservando in ogni occasione i suoi valori e le sue verità con cui si conferiscono sostanza al destino di quei cittadini che ancora amano la democrazia.

1. La volontà generale e il legislatore nella loro ambiguità

Lo schema Rousseau ispiratore dei giacobini o in genere dei rivoluzionari non è affatto nuovo. Già nel corso degli anni furenti della rivoluzione, e prima dell'avvento di Robespierre, Louis Mercier aveva pubblicato l'opera dedicata a *Rousseau* con il significativo sottotitolo "l'un des premiers auteurs de la Révolution"⁹. È pur vero che *Il*

adeguare. Avversario strenuo di quel filone dell'illuminismo di cui appunto Rousseau potette essere considerato il precursore. Tale ricerca dovrebbe prendere in considerazione non solo Berlin, ma tutto quel filone che in Italia si identifica con lo schieramento laico della prima repubblica e che ebbe come prima costruzione politica il Partito d'Azione e come ideologia di riferimento quella che Del Noce chiamò in senso lato l'*azionismo*, ma ciò naturalmente esula da questo contesto di riferimento.

⁷ Isaiah Berlin, *La libertà e i suoi traditori* (2002), a cura di Henry Hardy, traduzione di Giovanni Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano 2005.

⁸ Si veda il saggio della Silvestrini, *Populista, totalitario o repubblicano? Rousseau e i dilemmi della democrazia*, ma anche il testo di Carlo Galli, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011.

⁹ Ce lo riferisce Anna Maria Battista, *Introduzione metodologica*, in Ead., *Il Rousseau dei giacobini*, QuattroVenti, Urbino 2005, p. 11. Si tratta di un testo citato spesso da Del Noce, e che utilizzeremo nel corso di queste note. Ma spesso abbiamo utilizzato, per ricostruire la storia della interpretazione coeva e successiva dell'autore dei *Discorsi* e del *Contratto*, il testo di Alberto Burgio, *Rousseau e gli altri: teoria e*

Contratto era, sino allo scoppio della Rivoluzione, un testo semisconosciuto rispetto all'*Emilio* o alla *Nuova Eloisa*, ma la sua circolazione si intensificò proprio nel periodo in cui i brissottini persero il confronto, all'interno dell'Assemblea come nel Club di Rue Saint Honoré, con i giacobini radicali, e che durante la stesura della Costituzione del 1793 ispirata ai principi della *Montagna*, il *Contratto* diventò addirittura un testo sacro per i costituenti e soprattutto per i sanculotti parigini.

In particolare, una parte della critica ha accettato l'interpretazione che ha visto la dittatura giacobina, il terrore e Robespierre come tentativi di instaurare uno stato autoritario e totalitario così come Rousseau l'aveva concepito nelle sue opere¹⁰.

La stretta alleanza con il popolo, la sua manipolazione attraverso un'attenta politica di propaganda elaborata da apposite commissioni del Club, che spesso induceva il popolo ad insorgere contro i suoi stessi

critica della democrazia tra Sette e Novecento, DeriveApprodi, Roma 2012, che nei capp. 5 e 6 svolge un'assai puntuale ricostruzione della ricezione del pensiero di Rousseau a partire da dopo l'89 (del Settecento) sino alla seconda metà del '900, e alle cui conclusioni si rimanda.

¹⁰ "Rousseau fornì [ai giacobini] una larga parte della loro ideologia [...] Toccò a Robespierre sviluppare l'idea collettiva concependo lo Stato come un corpo collettivo morale e politico, con un potere assoluto sull'individuo [...] e progettare un nuovo tipo di cittadino con l'esporsi dall'infanzia a messaggi ispiratori e modelli di comportamento, utilizzando ogni mezzo artistico e di comunicazione, quali scuole, sport e feste pubbliche. Sia Rousseau che Robespierre biasimavano l'ineguaglianza sociale dipendente dalla proprietà e tuttavia non vi cercarono mai un rimedio logico. Ragionando giuridicamente, si lasciavano guidare da concetti puramente politici quando ci sarebbe stato bisogno di un'analisi economica e sociale. Ambedue volsero la schiena alla nascente evoluzione capitalistica...Robespierre non sbagliò ad interpretare le idee del maestro, ma fece l'errore di applicarle a condizioni cui non potevano adattarsi" (Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*, The Press of Case Western Reserve University, Cleveland 1968, tr. it. di Paolo Pasqualucci, *Il Contratto Sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, Sei, Torino 1971, pp. 182-183). D'ora in poi semplicemente Crocker). Una liquidazione forse troppo sommaria del pensiero interpretativo del Crocker si può notare nella *Introduzione* di Eugenio Garin agli *Scritti politici* di Rousseau, nell'edizione curata da Maria Garin per Laterza nel 1971. Garin, attentissimo storico italiano della filosofia, prende di mira sia Crocker ("più vicino alla libellistica che alla critica storica") che quanti avevano indugiato su una lettura "superficialmente rivoluzionaria" degli scritti politici di Rousseau, che egli giudicò del tutto inattuati. Garin, che scriveva in piena egemonia gramsciana dopo il *biennio rosso* 1968-69, non fece nomi ma risulta chiaro il riferimento al Talmon.

rappresentanti, la fine dello stato di diritto, in assenza di Costituzione essendo vigenti norme di carattere eccezionale, la sospensione dei diritti furono interpretate da Furet come tipiche influenze del pensiero di Rousseau sui giacobini, come applicazioni pratiche delle enunciazioni politiche elaborate in sede teorica dal Ginevrino, a cominciare dal prevalere della volontà generale, dalla sospensione del potere delle assemblee costituite, dal ruolo incontrollabile ed autoritario del Legislatore, sino a giungere all'idea di governo rivoluzionario, alla nozione di sovranità popolare illimitata, tutti concetti chiaramente enunciati ed esposti nel *Contratto*¹¹.

Vovelle¹² invece ha rifiutato di identificare *tout court* il giacobinismo con il rousseauismo, facendo fra l'altro osservare come durante gli anni della dittatura giacobina fu eretta, nella sede dell'Assemblea, un statua in onore di Rousseau, e che una copia del *Contratto* fu, nei pressi di quella, gelosamente custodita, ma che la decisione di trasferire le ceneri di Jean-Jacques al Pantheon fu realizzata solo dai termidoriani, da coloro cioè che si impadronirono del potere proprio combattendo i giacobini, e che quindi gli insegnamenti del Ginevrino furono fatti propri non solo dai montagnardi, ma dalla gran parte degli schieramenti che animarono la vita politica della Francia rivoluzionaria. Anche l'idea che i rappresentanti eletti dovessero applicare la volontà generale, idea generalmente condivisa durante il terrore, cozzava con altri capisaldi del pensiero politico di Rousseau che era, come è noto, contrario all'idea di rappresentanza generalizzata, essendo invece necessaria che essa fosse legata a vincoli e mandati particolari. Ma lo stesso principio di inalienabilità della sovranità popolare, da cui discende la stretta subordinazione dell'esecutivo al legislativo ed il fatto che le leggi dovessero, per avere vigore, essere ratificate dal popolo, non fu pedissequamente osservata dai giacobini durante la loro dittatura, poiché la loro azione politica fu caratterizzata dal *governo di salute pubblica* chiaramente ispirato alla prevalenza dell'esecutivo sul legislativo, e all'inappellabilità delle decisioni adottate, contrariamente al principio della ratifica popolare.

Vovelle non ha altresì condiviso il meccanico apparentamento fra Rivoluzione francese e Rivoluzione sovietica, ma da appartenente alla

¹¹ François Furet, Mona Ozuof, *Dizionario critico della rivoluzione francese* (1988), Bompiani, Milano 1994, pp. 865-981.

¹² Si può fare riferimento soprattutto al suo Michel Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, Laterza, Roma-Bari 1998.

storiografia giacobina – come pure si è definito in più circostanze – ha accolto con interesse i risultati della riflessione neo marxista¹³ giudicando eccessivo il giudizio della Ozouf e di Furet che hanno rifiutato qualsiasi credito alle posizioni della storiografia di sinistra¹⁴.

La critica liberale tradizionale, agli inizi del secolo e fra le due guerre mondiali, non aveva colto l'apporto di Rousseau al pensiero politico del XVIII secolo, ritenendo caratterizzanti altre tematiche come la conciliazione fra ragione e cuore¹⁵, o il rapporto con l'illuminismo e le ragioni della rottura fra Jean-Jacques e il *Parti philosophique*¹⁶; a risultati simili pervenne la critica neoliberale del secondo dopoguerra che aveva privilegiato nell'interpretazione del Ginevrino la raggiunta conciliazione fra sentimento e ragione¹⁷ o il "romanticismo" e l'anticipazione della moderna complessità¹⁸.

Sappiamo invece che parallelamente, nel periodo suindicato, soprattutto in area anglosassone, si era sviluppato un altro indirizzo di

¹³ Per esempio quella di Claude Mazauric che nel suo saggio *Ideali e furori del giacobinismo* (in Idem, *L'età delle rivoluzioni*, Milano, 1991, pp. 107-118) attribuisce al giacobinismo effetti positivi come il liberalismo economico indirizzato al bene comune, la capacità di promozione di alleanze politiche, il proficuo ed equilibrato rapporto fra città e campagna (come lo chiamò Gramsci) che esplose con la caduta di Robespierre e con la crisi mistica (imposizione dell'Essere Supremo). *Da notare che ciò che per la storiografia neomarxista rappresentò un momento di crisi – la proclamazione della Festa Nazionale dedicata all'Essere Supremo – per Del Noce non fu altro che l'atto finale dell'applicazione delle posizioni filosofico-religiose di Rousseau, che incontrarono la storia con Robespierre attraverso quelle modalità che non potevano essere diverse da quelle che furono.*

¹⁴ Tale definizione crediamo non sia eccessiva se Vovelle ha ancora, e con orgoglio, voluto rivendicare la sua appartenenza: "...il giacobinismo al servizio della Rivoluzione ha avuto nel XX secolo una seconda vita... ma occorre avere molto coraggio per definirsi ancora giacobini... il giacobinismo, sia pure spogliato di tutte le attese che non poteva soddisfare, lascia ancora il ricordo di un'esperienza esaltante. E ci sorprende che, sul banco su cui Jaurès sognava, attraverso il tempo, di andare a sedersi accanto a Robespierre al club dei giacobini, ci sia ancora un posticino per noi" (Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, pp. 140-141).

¹⁵ Albert Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Alcan, Paris 1929.

¹⁶ René Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau*, Librairie Universitaire J. Gamber Éditeur, Paris 1928.

¹⁷ Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*.

¹⁸ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Plon, Paris 1958 (tr. it. *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1982). Per una rassegna un po' più dettagliata cfr. le note 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15 e 16 del primo capitolo del mio testo che è in via di pubblicazione avente a titolo *Del Noce interprete di Rousseau. Fra critica totalitaria e critica liberale*.

pensiero che insisteva sui caratteri di anticipazione del totalitarismo in Rousseau, facendo riferimento alla nozione di volontà generale e di inalienabilità della sovranità popolare, in genere visti come prodromi della creazione del concetto di “io collettivo” di ispirazione marxista. All'interno di tale filone interpretativo Del Noce si confronta soprattutto con le posizioni di Crocker, Talmon e, in Italia, con quelle di Sergio Cotta convenendone per alcuni versi, dissentendone per altri e significativi aspetti.

Vediamo allora da vicino le posizioni della critica totalitaria per poi confrontarle con quelle di Del Noce. Talmon per la interpretazione del pensiero politico del secolo dei lumi ha fatto riferimento soprattutto al Morelly del *Codice della Natura*, all'Hélvétius del *Dello Spirito* come a quello *Dell'Uomo*, al Mably dei *Diritti e dei Doveri* e *Della legislazione*, all'Holbach del *Sistema sociale*, al Condorcet dell'*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, ma soprattutto a Rousseau, considerandolo il filosofo capace di avviare tutti gli sviluppi e i processi innovativi del pensiero politico del secolo dei lumi.

Ad un certo punto della sua ricerca, Talmon ha parlato di “scisma” nel messianismo politico illuminista, verificatosi nella seconda metà del '700, e ha guardato specificatamente, per l'illustrazione di tale tesi, proprio alla “doppiezza rousseauiana”: il pensiero del Ginevrino ha generato – secondo il Talmon – da una parte l'assolutismo politico di carattere totalitario, affatto diverso dall'assolutismo illuminato che aveva caratterizzato la prima metà del secolo XVIII, dall'altra i modelli democratici liberali, le cui prime manifestazioni storiche potevano essere riferite all'ala moderata rivoluzionaria, e cioè alla Gironda sconfitta dalla Montagna.

Furono proprio Brissot e i suoi seguaci che, nella loro azione politica, si ispirarono ad orientamenti ideologici come la particolare strutturazione dello stato garante delle libertà del cittadino e la concezione della libertà non dogmatizzata della persona in grado di scegliere, volta per volta, fra una pluralità di opzioni possibili, orientamenti che vennero assunti in seguito come emblemi dal modello che per la prima volta concretamente applicò quei principi, e cioè dalla giovane democrazia statunitense.

Sia il modello democratico totalitario che si è realizzato storicamente nel ventesimo secolo sino a caratterizzarlo profondamente, sia quello democratico liberale che si affermò definitivamente nell'800 ebbero, per il Talmon, origini comuni. Nacquero – meglio – all'interno dello

stesso processo di pensiero, cioè il messianismo politico illuminista, che proprio durante la rivoluzione subì lo scisma suddetto spaccandosi in due orientamenti politici – la Gironda e la Montagna – che pur condividendo l'identica genesi erano veementemente divisi sul ruolo da assegnare alla rivoluzione, sul concetto di nazione e di cittadino, sull'organizzazione dello stato, sulle tendenze dottrinarie, tolleranti da una parte assolutiste e coercitive dall'altra. *Talmon utilizza Rousseau come chiave per comprendere e interpretare tale scisma.*

A dimostrazione del fatto che un processo storico-politico unitario possa scindersi e favorire l'affermazione di due andamenti antitetici e assolutamente divergenti, Talmon indicava la parabola politica dell'abate Sieyès. Era Rousseau, secondo Talmon, che ispirava l'abate allorquando nei *Preliminari della Costituzione Francese* giustificava la coercizione rivoluzionaria o quando accettava l'assolutismo dottrinario. Era Rousseau la fonte che il futuro membro del Direttorio e del Consolato teneva presente quando, con l'atteggiamento proprio di un democratico liberale, nell'opuscolo famoso¹⁹ ammetteva la necessità della tutela della proprietà privata (raramente l'abate rifletté sulla contraddizione di uno stato che voleva diffondere l'uguaglianza e mantenere la proprietà privata). Sia il Sieyès che nella prima fase della rivoluzione, pur essendo stato eletto fra i rappresentanti del clero, dedicava le sue attenzioni al ruolo della borghesia, e sia quello che sedeva a fianco di Napoleone nel Consolato, si sentivano ispirati dalle letture di Rousseau. Rimaneva comunque significativo che l'abate "rivoluzionario" che ammetteva apertamente di ispirarsi al pensiero politico del Ginevrino, non avesse avvertito la necessità di smentire il suo passato politico allorquando aveva praticamente determinato le condizioni per l'ingresso in politica di Napoleone, di colui cioè che molti giacobini dovranno considerare il traditore della Rivoluzione.

Le due ali del messianismo politico si ponevano una di fronte all'altra anche negli avvenimenti fondamentali del 1792 e dell'anno successivo. L'approvazione della prima costituzione della Repubblica rappresentava un compromesso in quanto, all'interno di un confermato ordinamento di ispirazione illuminista, conservava – sulla linea tracciata da Sieyès – alcuni privilegi di carattere feudale costituzionalmente accettati, poiché si era convinti ch'essi non

¹⁹ Si tratta del "trattato politico di maggior successo di ogni tempo (il Manifesto comunista, nonostante l'influenza che ebbe in seguito, destò poco interesse quando apparve)" (Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 97).

rappresentassero una forma di sottomissione del cittadino nei confronti di altri, ma fossero invece un'estrinsecazione della proprietà privata, riconosciuta e tutelata. Gli avvenimenti del 10 agosto del 1792 travolsero tale compromesso: si decise, soprattutto con la pressione esercitata in Assemblea dai montagnardi e dal loro indiscusso capo Robespierre, l'esecuzione di Luigi XVI e l'abolizione della monarchia che dopo Varennes era definitivamente entrata in crisi. Si soppressero gli ultimi privilegi feudali.

Il fine rivoluzionario, in nome della cui necessità erano stati respinti gli atti contro il compromesso della prima costituzione, trionfava portando sino all'estreme conseguenze le premesse della Dichiarazione del 1789, rispetto soprattutto alla sovranità popolare e all'uguaglianza dei diritti dell'uomo, tutti principi strutturali al ministero Danton.

Il colpo di stato del giugno 1793 sembrava invece essere improntato al principio per il quale il fine rivoluzionario, capace di instaurare un ordine naturale nella società, potesse essere rappresentato da un solo partito, il giacobino, e che solo un organo ne potesse essere lo strumento attuativo, la Comune di Parigi e non l'Assemblea Generale, che più che organo legislativo di indirizzo politico doveva diventare un ampio strumento esecutivo. Bisognava aggiungere che né l'espulsione degli hébertisti, né l'esecuzione di Danton, né la definitiva sconfitta della Gironda i cui deputati vennero in modo conclusivo allontanati dall'Assemblea, placarono il furore rivoluzionario di Robespierre e della Montagna: il Terrore doveva continuare.

Finita l'emergenza ed eliminati gli avversari politici, la continuazione del terrore poteva essere giustificata solo dal fatto che la rivoluzione aveva aperto una strada che doveva essere percorsa fino in fondo ed instaurare il regno della virtù. Talmon e tutta la critica totalitaria hanno visto nell'esecuzione di Robespierre e nella "restaurazione termidoriana" la riaffermazione, invece, della necessità dell'equilibrio e del compromesso sancita nella prima Costituzione. Il principio della sovranità assoluta e soprattutto dell'egualitarismo riemersero negli avvenimenti del 1796, in quella "congiura di Babeuf", considerata come un'ulteriore manifestazione del giacobinismo politico, e quindi del processo storico del pensiero politico rousseauiano. In questo drammatico confronto si evidenziano le due tendenze del messianismo politico del diciottesimo secolo, la cui fonte di ispirazione fondamentale è rappresentata senz'altro dalla posizione filosofica di Jean-Jacques Rousseau.

Ora sia Crocker che Talmon, e per certi versi anche la Battista e il Cotta²⁰, si son serviti della nozione di *volontà generale* per illustrare lo stretto collegamento fra la dittatura giacobina e Rousseau. Essa diventava l'indispensabile strumento per teorizzare la partecipazione popolare e per giustificare il proseguimento dell'emergenza. La stessa difficoltà di Rousseau, su cui hanno insistito non solo Talmon o Crocker ma lo stesso Del Noce, che volendo esaltare la capacità dell'individuo di auto-liberarsi dai limiti che in precedenza lo avevano tenuto imbrigliato, legava tale opportunità alla creazione di un nuovo ordine politico che era, però, unico, necessario e incontestabile, riemergeva puntuale nella azione politica di Robespierre e Saint-Just. Per entrambi il fine rivoluzionario era immanente all'uomo ed il compito della rivoluzione era proprio quello di creare le condizioni affinché esso si potesse manifestare fino in fondo. La Rivoluzione stessa era impensabile come modello sociale imposto: bisognava puntare al coinvolgimento collettivo e alla maturazione in ogni cittadino di quelle esigenze di cui il fine rivoluzionario stesso era espressione. Bisognava anche che si verificassero le condizioni all'interno delle quali ognuno considerasse del tutto ovvio, naturale e soprattutto utile, sacrificare i propri interessi ad una superiore entità collettiva per curare, come aveva insegnato Rousseau, gli affari dello stato come se fossero i propri. Ma al fondo di ogni ragionamento riemergeva la difficoltà di conciliare la libertà della persona, la cui salvaguardia giustificava la necessità della Rivoluzione e perfino del Terrore, all'interno di un nuovo ordine sociale che non era il frutto di un compromesso fra varie opzioni possibili ma era invece stato concepito come unico ed esclusivo.

Del resto gli stessi capi indiscussi della dittatura giacobina Robespierre e Saint-Just non arrivarono ad una risoluzione univoca del rapporto fra la volontà generale e la salvaguardia della sovranità

²⁰ I testi che abbiamo tenuto presenti sono Sergio Cotta, "Filosofia e politica nell'opera di Rousseau", *De Homine*, 9-10 (1964), pp. 293-310; Id, "Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau", *Giornale di metafisica*, 19 (1964), pp. 1-21; Id, "Rousseau ou de l'insuffisance de la politique", *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, 55 (1978), pp.847-860 (tr. it. pubblicata in "Rousseau o dell'insufficienza della politica", *Il Veltro*, 1978); Charles Luis Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino 1996³ (1952, 1965), curato da Sergio Cotta; Id, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, in *Nuove questioni di storia moderna*, vol. 2, Marzorati, Milano 1972, pp. 937-994.

popolare²¹. Il Saint-Just che scriveva nel 1791 è diverso da quello che partecipava al dibattito sulla nuova costituzione nel 1793. In un primo momento egli assegnava, seguendo Rousseau, (per cui nutriva, per sua ammissione, una vera venerazione) alla volontà generale i caratteri dell'oggettività, mentre nel citato dibattito negava risolutamente ad essa tale qualità, quasi presago delle terribili conseguenze che un suo riconoscimento comportava. Tale atteggiamento, però, non era il frutto della convincente risoluzione di un problema speculativo, ma di un compromesso possibile. Non è il filosofo che parla, ma il politico. L'analogia fra la complessiva posizione di Rousseau e quella dei giacobini può essere riscontrata in una concezione della libertà molto simile. Per entrambi, accogliendo in pieno la lezione del mondo classico, libertà voleva dire assoluta mancanza di dipendenza. Uno stato realizzava la libertà solo quando ogni suo membro poteva effettivamente considerarsi proprietario degli stessi diritti e degli stessi doveri di ogni altro. Certamente Robespierre si rendeva conto che una siffatta concezione della libertà, che prevedeva la diffusione più capillare possibile dell'uguaglianza anche in termini sociali, non collimava perfettamente né con il mantenimento della proprietà privata né con il riconoscimento degli inevitabili privilegi che il suo possesso diffondeva nella comunità, né infine con la necessità di mantenere l'unità della nazione attraverso politiche monetarie come in effetti avvenne durante la dittatura giacobina. L'Incorruttibile sembrava però assumere pienamente la lezione di Rousseau allorché riteneva compatibile la salvaguardia della libertà e il raggiungimento dell'uguaglianza sociale in uno stato da cui il cittadino doveva il più possibile dipendere, dal momento che solo una simile dipendenza, non coercitiva ma volontaria e collettiva, poneva le condizioni per il ripristino di quello stato naturale in cui unicamente era possibile rendere libero l'uomo e fargli definitivamente abbandonare l'egoismo deviato, che era rappresentato dall'*amor proprio*, "obbligandolo" a seguire la volontà generale.

²¹ Talmon servendosi soprattutto dell'opera di Saint-Just, *Lo spirito della rivoluzione e della costituzione* e dei resoconti dei dibattiti a cui Saint-Just stesso partecipa pubblicati in Charles Vellay, *Œuvres complètes de Saint-Just* nonché dei *Discours et rapports de Robespierre* apparsi a Parigi nel 1908 sempre a cura del Vellay, documenta il cruccio dei giacobini per la non convincente risoluzione della salvaguardia della libertà in un sistema collettivo in cui il dissenso viene criminalizzato, e i compromessi o i tatticismi a cui essi sono costretti a ricorrere per escogitare la soluzione di quel dilemma in termini non filosofici, ma politici.

Poteva Robespierre essere altresì considerato fedele discepolo di Rousseau quando parlava di giustizia. Egli, insieme a tutta la Montagna, concepiva la giustizia come mezzo di lotta politica, come puntualmente è avvenuto nei regimi totalitari del secolo scorso. Per Robespierre non aveva importanza la punizione della colpa e la protezione della società dalle devianze criminali attraverso uno strumento civile quale i codici – civili o penali – o l'onere della prova a carico della pubblica accusa; aveva invece importanza ciò che potenzialmente l'azione criminale avrebbe potuto causare se fosse stata lasciata libera di esprimersi, e il diritto dello stato di poter intervenire in qualsiasi momento onde scongiurare tale possibile evenienza, indipendentemente se il danno fosse stato o meno consumato. Non vi è bisogno di aggiungere che nel frangente preciso che stiamo considerando la colpa più grave di cui poteva macchiarsi un cittadino era trasformarsi in uno strumento della controrivoluzione, le cui forze erano sempre in agguato nel tentativo di bloccare l'azione rivoluzionaria e di smorzarne la forza di mutamento eversiva a danno dell'assetto precedente; anche in questo caso nulla importava la consapevolezza o meno dell'indiziato, in quanto il cittadino nella fase della transizione verso l'ordine naturale poteva essere utilizzato dalle forze controrivoluzionarie senza che egli fosse di ciò pienamente cosciente. Fu così che molti cittadini ignari furono ghigliottinati durante il Terrore. Coerentemente con l'ordine naturale concepito da Rousseau un uomo come singolo individuo non esisteva; egli era solo in quanto facente parte di un ordine naturale collettivo più ampio, retto da un'unica volontà generale e da un sovrano come unico legislatore. Tale concezione era stata ritenuta necessaria per la fase dell'emergenza; in seguito Robespierre avrebbe superato il concetto stesso di Rivoluzione avente una fase iniziale e uno sbocco finale, in quanto tutto ciò che era stato deciso per l'emergenza doveva perdere la provvisorietà ed essere trasformato in qualcosa di permanente (Rivoluzione permanente).

Una tipica dimostrazione del ruolo assegnato alla giustizia nella costruenda Repubblica lo si ha dai resoconti dei dibattiti avvenuti in Assemblea, allorché bisognava decidere le sorti del re dopo la *vergognosa fuga* bloccata a Varennes. In quell'occasione Robespierre fu decisivo per il destino di Luigi e fu proprio in quella circostanza che emersero le prime forme di utilizzazione politica della giustizia da parte della Montagna. Egli pronunciò la famosa frase: "Un re non può regnare innocentemente". Non gli interessava affatto, cioè, se il re avesse o meno agito in ottemperanza delle leggi vigenti, o se le avesse violate

tentando la fuga. L'esistenza stessa del re lo rendeva, a prescindere dalle sue reali intenzioni, uno strumento della controrivoluzione e quindi, al di là della fuga, Luigi meritava di morire²².

Anche la concezione della democrazia diretta, intesa da Robespierre come l'unica forma di governo che assicuri una non fittizia partecipazione del popolo – in quanto unico proprietario della sovranità²³ – alla gestione della cosa pubblica, è stata dalla critica totalitaria considerata di derivazione rousseauiana²⁴.

Ma anche la concezione della rappresentanza popolare che ebbe in mente l'Incorruttibile era stata ripresa dal *Contratto*²⁵; è stato spesso ricordato come Robespierre avesse seguito Rousseau nel non riconoscere alle assemblee elettive il diritto assoluto di rappresentare gli interessi generali e nell'assegnare nel contempo fondamentale importanza alla partecipazione diretta del popolo, che una volta riunito aveva il diritto laddove se ne fossero verificate le condizioni di sospendere il potere legislativo di qualsiasi assemblea, e come tale orientamento fosse molto simile a quello espresso da Rousseau nel *Contratto* circa il ruolo delle assemblee rappresentative²⁶.

²² A questo proposito Talmon ricorda la terribile frase pronunciata da Desmoulins: "Non esistono persone sospette, esistono soltanto accusati di delitti fissati dalla legge" (Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000, p. 135).

²³ "Avrei voluto nascere in un paese, dove il sovrano e il popolo non potessero avere che un solo e medesimo interesse, affinché tutti i movimenti del meccanismo sociale non tendessero ad altro mai che alla comune felicità: il che non potendosi fare se non a patto che il popolo e il sovrano siano una stessa persona..." (*Dedica al Discorso sull'Origine della Disuguaglianza*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 33, a cura di Paolo Rossi. Tale è l'edizione di riferimento e quindi ivi le citazioni con le pagine).

²⁴ "Robespierre sognava una sala di assemblea con una tribuna riservata al pubblico abbastanza vasta per contenere dodicimila spettatori. Sotto gli occhi di una così larga rappresentanza del popolo, nessun deputato avrebbe osato difendere interessi antipopolari" (Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 135).

²⁵ "Non basta che il popolo adunato abbia fissata una volta la costituzione dello Stato, dando la sanzione a un corpo di leggi; non basta che abbia stabilito un governo perpetuo, o che abbia provveduto una volta per sempre all'elezione dei magistrati: oltre le assemblee straordinarie, che casi imprevisi possano esigere, bisogna che ve ne siano di fisse e periodiche, che nulla possa abolire o prorogare, in modo che, al giorno segnato, il popolo sia legittimamente convocato per legge, senza che vi sia bisogno per ciò di alcun'altra convocazione formale" (Il *Contratto*, Libro III, Cap. XIII, pp. 320-21).

²⁶ "La sovranità non può essere rappresentata per la ragione stessa che non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale, e la volontà non si

Insieme a Rousseau egli affermava che nella fase immediatamente a ridosso del ripristino dell'ordine naturale, nella fase cioè in cui gli influssi della rivoluzione non erano ancora definitivi in quanto il popolo era ancora sotto gli effetti negativi dell'ordine politico precedente che lo sfruttava, lo affamava, gli obnubilava la mente con falsi messaggi (il problema assillante della cattiva influenza dell'opposizione che poteva fuorviare il popolo era centrale nelle preoccupazioni dei giacobini), non vi erano le condizioni affinché la volontà del popolo coincidesse con la volontà generale. Solo nella fase successiva si sarebbe potuto far votare il popolo e fargli liberamente e spontaneamente espletare la sovranità che pure gli apparteneva. Nell'emergenza essa veniva, quasi per legittima delega, esercitata "dall'avanguardia illuminata" che aveva già maturato in se stessa la piena consapevolezza delle caratteristiche positive del nuovo assetto politico scaturito dalla Rivoluzione, e dei sacrifici che bisognava affrontare per poter farlo sopravvivere agli attacchi della controrivoluzione. Quando il popolo nella sua interezza avesse raggiunto lo stesso grado di maturità rivoluzionaria dell'avanguardia illuminata, non ci sarebbero stati dubbi ch'esso avrebbe agito in conformità con gli interessi collettivi e con la volontà generale. Solo in quella fase di piena maturità avrebbe potuto esercitare legittimamente la sovranità che solo gli apparteneva, senza auto-danneggiarsi.

Per affrontare la difficile situazione di crisi politica determinatasi agli inizi del 1793 Saint-Just e i giacobini sembrarono abbandonare l'annoso problema della conciliazione fra una volontà generale necessaria ed incontestabile e l'esercizio legittimo della sovranità

rappresenta: o è essa stessa, ovvero è un'altra: non c'è via di mezzo. I deputati del popolo non sono dunque, né possono essere, suoi rappresentanti; non sono che i suoi commissari: non possono concludere nulla in modo definitivo. Ogni legge, che il popolo in persona non abbia ratificata, è nulla; non è una legge. Il popolo inglese crede bensì di essere libero, ma si sbaglia di grosso; non è tale che durante l'elezione dei membri del Parlamento: appena questi siano eletti, esso è schiavo, non è più niente" (Il *Contratto*, Libro III, Cap. XV, p. 322).

Anche nelle *Considerazioni per il governo della Polonia* Rousseau si scagliava contro il sistema inglese che non aveva previsto alcuna forma di democrazia diretta, in quanto i deputati eletti dal popolo con libere elezioni non subivano da esso durante tutti e sette gli anni di durata del loro mandato alcuna forma di controllo per l'uso corretto della rappresentanza della volontà popolare. È evidente anche in questo caso la distanza di Rousseau dai *philosophes* e dagli *enciclopedisti* che invece ammiravano, anche in seguito alla lezione del Montesquieu dello *Spirito delle Leggi*, l'ordinamento costituzionale inglese.

popolare, che molta parte della letteratura ha considerato il dilemma irrisolto della filosofia di Rousseau. La volontà generale, in tale emergenza, sembrava assumere risolutamente i crismi dell'oggettività.

Certo la crisi senza la forte convinzione di rappresentare l'unica possibile verità non avrebbe consentito ai giacobini di continuare il Terrore. Anzi, la separazione della volontà generale dalla sovranità popolare, e dalla sua reale oggettività, volontà generale concepita dai giacobini come tale anche senza il suo riconoscimento da parte del corpo sociale, e la pressione esercitata dall'esigenza dell'unità delle forze nazionali per superare la crisi e respingere gli invasori, consentiva a Saint-Just e ai montagnardi la definizione del concetto di *unità nazionale a priori*. Come la volontà generale, anche l'unità della nazione sembrava possedere un suo autonomo spessore ontologico, venisse o meno riconosciuto dagli stessi Francesi. Erano aiutati, in questo, dalla crisi e dalla situazione di emergenza, dalla fanatica convinzione di essere stati investiti – come credeva Robespierre – da un'incombente responsabilità voluta dal destino, ma anche dal sistema di pensiero elaborato da Rousseau e dalla certezza di esserne gli interpreti fedeli, soprattutto laddove il Ginevrino fissava l'indistruttibilità della volontà generale²⁷. Da una nazione che possedeva un'unità che per essere considerata legittima non aveva bisogno del riconoscimento dei cittadini che in essa vivevano, dovevano essere espulsi tutti quegli elementi che si rifiutavano di conformarsi a tale unità e dovevano essere eliminati quei fattori di intralcio – come i partiti avversari – che rallentavano il raggiungimento dell'ordine naturale²⁸. Anche in questa occasione sembra che a soccorrere il politico fosse il filosofo, soprattutto se si pensa al passo in cui Rousseau allude al danno che le fazioni apportano al patto sociale²⁹.

²⁷ “Infine quando lo stato, prossimo alla sua rovina, non sussista più che qual forma illusoria e vana, quando il vincolo sociale sia spezzato in tutti i cuori, quando il più vile interesse si adorni spontaneamente del nome sacro del bene pubblico; allora la volontà generale diventa muta [...] Deriva forse da ciò che la volontà generale sia annientata o corrotta? No: essa è sempre costante, inalterabile e pura” (*Contratto*, Libro IV, Cap. I, p. 327).

²⁸ Cfr. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 151.

²⁹ “Se allorquando il popolo, sufficientemente informato, delibera, i cittadini non avessero alcuna comunicazione fra di loro, dal gran numero delle piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale, e la deliberazione sarebbe sempre valida. *Ma quando si crean fazioni, associazioni parziali a spese della grande, la volontà di ciascuna di queste associazioni diventa generale rispetto ai suoi membri, e*

La distinzione, insomma, fra la volontà particolare e quella generale non era quantitativa, ma qualitativa; non necessariamente la volontà di tutti coincideva con la volontà generale, anche se ciò non poteva escludersi a priori.

Se qualsiasi assetto istituzionale, anche quello monarchico³⁰, poteva essere adatto a guidare la nazione, unita prioritariamente rispetto al contratto sociale, purché fosse la volontà generale a guidarne le sorti garantendo l'esercizio della sovranità, il popolo stesso non aveva diritto di dissentire senza compromettere tutta l'organizzazione sociale che era stata concepita per liberarlo e renderlo felice. L'avanguardia illuminata aveva il dovere di agire in modo tale che il popolo non si danneggiasse da sé, così come aveva il diritto di rendere innocui, ricorrendo persino all'eliminazione fisica, tutti coloro che manifestavano dissenso non partecipando alla costruzione del nuovo stato, assumendo cioè comportamenti controrivoluzionari e contrari all'attuale ordine naturale e necessario.

Tale sorta di teorema filosofico veniva da Robespierre e Saint-Just abbondantemente utilizzato quando essi si trovarono a dover attuare nella pratica ciò che avevano letto con tanto entusiasmo sui testi. Fu così che *Il Contratto* entrò nel vivo della storia di Francia servendo da ispirazione primaria alla parte politica che si era impadronita del paese nella fase più acuta della Rivoluzione: il giacobinismo uscendo dalla fase che Talmon chiama "dell'improvvisazione" attinse copiosamente al testo rousseauiano, dovendo seguire delle direttive ideologiche precise che dessero impulso ad un programma politico che doveva

particolare rispetto allo stato. [...] Infine quando una di queste associazioni è così grande, da prevalere su tutte le altre, non avete più per risultato una somma di piccole differenze, ma una differenza unica; allora non c'è più volontà generale, e il parere che prevale non è che un parere particolare. Importa dunque per aver veramente l'espressione della volontà generale, che non vi siano società parziali nello Stato, e che ogni cittadino non pensi che con la sua testa" (*Il Contratto*, Libro II, Cap. III, p. 291, corsivo nostro).

³⁰ "Il sovrano può [...] concentrare tutto il governo nelle mani di un unico magistrato, dal quale tutti gli altri ricevano il loro potere. Questa terza forma è la più comune e si chiama *monarchia* o governo regio [...] Se, nei diversi Stati, il numero dei magistrati supremi dev'essere in ragione inversa di quello dei cittadini, ne segue che in generale il governo democratico conviene ai piccoli stati, l'aristocratico ai medi, e il monarchico ai grandi" (*Il Contratto* Libro III, Cap. II, p. 307). Rousseau era un repubblicano convinto ma non escludeva che la monarchia potesse essere adatta al nuovo patto sociale.

abbandonare la fase elaborativo-teorica ed essere concretamente applicato nella realtà quotidiana. I due dittatori giacobini cominciarono a dare sostanza alle loro enunciazioni attraverso scelte precise non più improvvisate, ma che obbedirono invece ad un disegno globale e complessivo.

“Ogni partito – disse Saint-Just – è quindi criminale, perché opera in favore dell’isolamento del popolo e delle società popolari, e in favore dell’indipendenza del governo. Ogni fazione è quindi criminale, perché neutralizza il potere della pubblica virtù [...] La solidità della nostra repubblica è nella stessa natura delle cose. La sovranità del popolo richiede di essere una sola [...] essa è opposta alle fazioni. Ogni fazione costituisce quindi un attentato alla sovranità”³¹.

Sembra fargli eco Robespierre quando in uno dei suoi discorsi pronunciati da capo assoluto del Comitato di Salute Pubblica sostenne: “Ci vuole una sola volontà unica [come per Rousseau n.d.r.]. Perché essa sia repubblicana noi vogliamo ministri repubblicani, giornali repubblicani, deputati repubblicani, governo repubblicano. Le fazioni sono la coalizione di interessi privati contro il bene generale. L’accordo fra gli amici della libertà, le proteste degli oppressi, il naturale ascendente della ragione, la forza dell’opinione pubblica, non costituiscono una fazione”³².

Nella fase dell’improvvisazione, quando ancora non controllavano la Convenzione, in sede teorica – come abbiamo visto – avevano i due dittatori giacobini affrontato, senza pervenire ad una soluzione convincente, il problema di come rendere compatibile un ordine naturale necessario e assoluto con l’esercizio della sovranità popolare. Negli anni 1793-1794, quando furono al governo, si trovarono invece ad affrontare praticamente la questione di come far sopravvivere una democrazia senza partiti³³. Saint-Just anche se non si occupò direttamente del problema, quando si trovava a parlare della necessità per la Repubblica di creare un cittadino nuovo perveniva a chiare forme di democrazia plebiscitaria, secondo cui il popolo è chiamato a pronunciarsi su questioni fondamentali con un semplice sì o no, trovando anche in questo caso fonte ispiratrice in Rousseau³⁴.

³¹ Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 160.

³² Ivi, p. 162

³³ “Come per Rousseau, un partito politico costituiva per Robespierre la funzione di un interesse privato” (Ivi, p. 162).

³⁴ “Saint-Just [...] quando deve dire dell’organizzazione della sovranità del popolo, riecheggia chiaramente le formule rousseauiane” (Ivi, p. 163).

Robespierre invece dava, in questo caso, una risposta più diretta elaborando la teoria del governo rivoluzionario. Mentre i partiti rappresentano le fazioni, per instaurare il governo rivoluzionario occorre che agisca un'avanguardia illuminata rappresentata dal partito giacobino, quest'ultimo inteso non come partito organizzato ma come quella parte del popolo che si è già emancipata e che "è già uscita dallo stato di minorità". Tale governo non ha bisogno di nessuna forma di legittimazione in quanto è stato investito del potere direttamente dal popolo, in nome del quale è chiamato a governare. Il Comitato di Salute Pubblica è l'organo esecutivo del governo rivoluzionario insieme al Tribunale Speciale messo nelle condizioni di agire operativamente e con efficacia dalla legge sui sospetti elaborata e fatta approvare da Saint-Just (abbiamo già accennato alla centrale questione dell'utilizzazione politica della giustizia da parte dei giacobini).

Il compito del governo rivoluzionario non può esaurirsi in un radicale cambiamento istituzionale dello stato; ciò non sarebbe sufficiente. Esso deve puntare invece a "rifare" l'uomo che, conformemente allo schema rousseauiano, possa compiere la distinzione fra *l'amor proprio* e *l'amor di sé*, e nel nuovo ordine naturale possa finalmente identificare il suo interesse particolare con quello generale. E nel fatto che si debba "rieducare l'uomo" all'interno di uno stato cambiato Talmon individua una evidente ascendenza rousseauiana. Non è stato forse Rousseau che nella *Nuova Eloisa* ha fatto progettare a Saint-Preux una nuova comunità, nuova proprio perché puntava alla rigenerazione della identità dei suoi componenti? E non è stato forse sempre Rousseau a parlare di una palingenesi educativa di *Emilio* per compiere la quale occorreva concepirla in termini antitetici rispetto a quelli elaborati dalla storia in precedenza? Il problema della "trasformazione" dell'allievo in ambito educativo come del cittadino in ambito sociale è centrale. L'azione educativa del maestro come l'esercizio del potere da parte del legislatore saranno tanto più efficaci quanto più spontanea sarà l'adesione dell'allievo e del cittadino alle scelte di entrambi.

La critica totalitaria italiana, che ha visto nei testi del Cotta e in quelli della Battista i frutti più accreditati, si è inserita sulla scia degli studi del Crocker e del Talmon, anche se ha ritenuto opportuno fare delle precisazioni a proposito del rapporto fra Rousseau e il giacobinismo, che i due storici anglosassoni hanno visto in stretta correlazione.

Nei testi degli studiosi anglosassoni, le opere politiche del Ginevrino non hanno un peso determinante, essendo interpretate attraverso un

approccio unitario che le vede strettamente correlate con i romanzi e con le opere autobiografiche; nella critica italiana invece prevale *Il Contratto*, considerato come il testo che meglio chiarisce spunti che pure sono presenti in altre opere di Rousseau.

Cotta, ad esempio, è andato sempre più differenziandosi dalla critica anglosassone, pur accogliendone la lezione fondamentale. Ha infatti individuato nel pensiero rousseauiano un primato assegnato alla politica: mentre la filosofia giudaico-cristiana aveva confidato nella Provvidenza per raggiungere la salvezza, l'itinerario speculativo che da Rousseau si conclude nel marxismo leninismo affidava, invece, la possibilità di un intervento di redenzione e di liberazione dell'uomo alla sola politica, escludendo ogni intervento di altra natura se non quello che prevedeva un'azione diretta dello stato guidato da un Legislatore attento ed ispirato dal filosofo.

Nell'interpretazione della filosofia politica di Rousseau Cotta non si appiattiva dunque sulle posizioni della critica anglosassone, sottolineando l'ambiguità di un indirizzo di pensiero che attribuiva al Ginevrino una supremazia del momento politico nell'intento di sottolineare le conseguenze dogmatiche e totalitarie di tale impostazione, pervenendo così ad una giustificazione, che appariva del tutto logica e consequenziale, del connubio fra Robespierre e Rousseau e della correlazione fra *Il Contratto* e la dittatura giacobina. Mentre Crocker e Talmon sembravano fare tranquillamente a meno dei risultati cui è pervenuta la prima critica liberale (quella per intenderci che fa riferimento a Raymond, Derathé, Burgelin e, soprattutto, allo Starobinski)³⁵ Cotta invece, anche tenendo conto dei contributi che

³⁵ Di cui segnaliamo almeno: Marcel Raymond, *Jean-Jacques Rousseau: la Quête de soi et la Rêverie*, José Corti, Paris 1986; Id., *Les écrits sur l'éducation et la morale*, in *Œuvres Complètes*, a cura di Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, Paris 1959-95, vol. IV.

Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (1948), Slatkine, Genève, 1979, (Tale studio influenza tutta la ricerca successiva: l'autore insiste sulla componente razionale del pensiero di Rousseau, non comprensibile se non come espressione dell'illuminismo.); Id., "Jean-Jacques Rousseau et le Christianisme", *Revue de Métaphysique et de Morale* (1948), pp. 379-414; Id., *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, in AA.VV., *J.-J. Rousseau*, La Baconnière, Neuchâtel, Suisse, 1962, pp. 203-218; Id., *L'homme selon Rousseau*, in AA.VV., *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau* (actes des Journées d'étude organisées à Dijon du 3 au 6 mai 1962 pour la commémoration du 200e anniversaire du *Contrat social*), Les Belles lettres, Paris 1964. (Si tratta della pubblicazione degli atti delle giornate di studi

parallelamente a quelli della critica liberale si andavano sviluppando, analizzava il rapporto fra il giacobinismo e Rousseau proprio alla fine di un percorso speculativo che gli permetteva di chiarire meglio che cosa avesse inteso Rousseau per “primato della politica”³⁶.

Il sistema politico rousseauiano, pur essendo forse utilizzabile politicamente, non è stato, secondo Cotta, elaborato in riferimento ad un contesto storico e alla soluzione dei problemi provenienti da una distorta organizzazione sociale (si ricordi a proposito la nota frase di Voltaire “Rousseau scrive per scrivere, mentre io lo faccio per risolvere i problemi”). Esso è il frutto piuttosto di una convinzione antropologica che è predominante in tutta l’opera di Rousseau, secondo la quale compito del filosofo è quello di rimettere l’uomo sulla carreggiata giusta. Un caso fortuito ha voluto che egli entrasse nel sistema delle relazioni sociali, subendo da allora in poi una irreparabile divaricazione della sua personalità, che il Ginevrino sintetizza nella contrapposizione fra “*l’homme de la nature*” e “*l’homme de l’homme*”. Nella nuova

tenute a Digione nel 1962 per il bicentenario del *Contratto*). Entrambe le opere citate riprendono e approfondiscono temi già prospettati in *Le rationalisme*; Id., *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo* (1950), Il Mulino, Bologna 1993, e le 41 pp. di *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994.

Burgelin, *La philosophie de l’existence de Jean-Jacques Rousseau*, (È un’opera che influenza tutta la critica liberale di Rousseau, la cui filosofia può essere sintetizzata nell’esigenza dell’uomo di conciliare la parte sentimentale e razionale nella sua esistenza.); Id., *Introduction à l’Émile* in J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*; Id., *Le social et le politique chez Rousseau*, in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*.

Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle* (anche questo studio presuppone interpretazioni che la critica liberale considera ancora imprescindibili, come quella che vuole Rousseau l’anticipatore della complessità della modernità in cui l’uomo ricerca, fra insuperabili ostacoli, la “trasparenza dei cuori”; la recente opera di Rizzi per sua esplicita ammissione si è ispirata ancora alle posizioni dello Starobinski); Id., “Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIV, 1956-1958; Id., *Du «Discours de l’inégalité» au «Contrat social»*, in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 97-109.

³⁶ “J’arriverais même à formuler le paradoxe suivant: la leçon politique la plus importante de Rousseau, et probablement la plus actuelle en notre temps de politisation extrême, est le dépassement de la politique à cause de son insuffisance existentielle. Ce qui est le contraire de sa primauté” (S. Cotta, “Rousseau ou de l’insuffisance de la politique”, *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, 55, n°4, 1978, p. 848).

situazione l'individuo ha dovuto progressivamente sacrificare la propria condizione originaria di essere solitario e buono, e diventare una creatura che legava sempre di più se stessa al mondo delle convenzioni, delle apparenze onde sopravvivere nella maglia del nuovo sistema sociale, diverso dal suo stato naturale, che lo consegnava per sempre all'obbligo dell'adattamento e che snaturava progressivamente la primordiale inclinazione dell'uomo verso l'*amor di sé* trasformandola, da allora in poi, nella cura dell'*amor proprio*.

Il primato della politica va allora inteso, per Cotta, nel senso che ad esso viene assegnato nel pensiero filosofico di Rousseau: il recupero di una condizione esistenziale nella quale l'uomo non risulti più in contraddizione con la sua primordiale condizione, in cui non sia costretto a scelte che compromettono la sua istintuale autonomia. Esso nasce perciò in un contesto antropologico, in riferimento alle situazioni spirituali dell'uomo più che alle sue condizioni sociali³⁷. Le incertezze teoriche di Robespierre ma anche di Saint-Just³⁸ in effetti dipendevano dal fatto che per apparire gli interpreti della filosofia di Rousseau, ne avevano forzato il pensiero piegandolo alle loro esigenze. A ben guardare il sogno di Jean-Jacques non fu quello della creazione, attraverso la Rivoluzione, di un nuovo ordine sociale dominato dalla ragione ma quello di "riportare l'uomo al mondo dell'essere", di fargli cioè recuperare il suo primordiale modo di essere perduto per un errore verificatosi accidentalmente nel suo cammino nella storia.

È stata la Battista, come già accennato, a ribadire la stretta correlazione fra la situazione politica ed il modo in cui veniva percepito il *Contratto*: se infatti prima del 1792 Rousseau veniva quasi unanimemente considerato uno scrittore libertario, anzi il fautore di una liberazione collettiva dai gravami di natura feudale, dopo la caduta di Robespierre e durante Termidoro cominciava l'interpretazione per la quale l'Incorruttibile si era principalmente ispirato a Jean-Jacques durante il periodo critico del Terrore. Il minimo comune denominatore

³⁷ "C'est un véritable *changement de nature* qui concerne la totalité de l'existence, sa forme même, et n'est pas ramenable à une cause d'ordre politique. En effet c'est l'avènement du *Mitsein* lui-même (et non pas naissance de la propriété ou du pouvoir) qui est la source fontale du paraître et de l'amour propre" (Cotta, "Rousseau ou de l'insuffisance de la politique", p. 849).

³⁸ Cfr. Lucio Pala, *Un lettore giacobino di Rousseau: Saint-Just*, in A. M. Battista (a cura di), *Il Rousseau dei giacobini*. Per quanto invece detto sul rapporto fra *Il Contratto* e il giacobinismo cfr. A.M., Battista, *Introduzione metodologica*.

di questa scuola di pensiero, che partiva dai post-rivoluzionari e che veniva fatta propria da studi ormai divenuti classici sulla rivoluzione francese come quelli di Michelet³⁹, Aulard⁴⁰ e Godechot⁴¹, pervenendo sino a quella che noi abbiamo chiamata critica totalitaria, è la dittatura giacobina spiegata attraverso il *Contratto*, cioè la lettura di un fenomeno storico attraverso elaborazioni teoriche, anche se bisognava subito fare i conti con l'obiezione, ancorché scontata ma basata su solide basi logiche, per la quale un fenomeno storico così ampio e complesso come la vicenda politica del Comitato di Salute pubblica che dovette affrontare la gravissima emergenza militare, non potesse essere spiegata unicamente attraverso il contenuto del *Contratto*⁴².

³⁹ Jules Michelet, *Storia della Rivoluzione francese (1847-1853)*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1955-1956. Vedi a proposito quanto scrive Del Noce: "Sono stati infatti gli storici della rivoluzione francese, in particolare il Michelet e il Quinet, a diffondere il mito rivoluzionario nella sua formulazione generica di avvento della Giustizia e della Libertà contro il privilegio e l'autorità" (*Il problema dell'ateismo*, p. 362).

⁴⁰ François-Alphonse Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, Colin, Paris 1901.

⁴¹ Jacques Godechot, *Le rivoluzioni (1770-1790)* (Paris 1963), Mursia, Milano 1975.

⁴² Non abbiamo preso in considerazione in questa ricerca l'indirizzo di studio opposto a quello di cui abbiamo parlato, tendente ad escludere ogni influenza di Rousseau sulla Rivoluzione Francese, e che si basa sull'opera della studiosa inglese Joan Mc Donald, *Rousseau and the French Revolution. 1761-1792*, The Athlone - University of London, London 1965, studio che parte dalla constatazione che *Il Contratto* sino al 1789 era un'opera pressoché sconosciuta (vedi a riguardo le note di Furet "Il *Contratto* era stato pubblicato tredici volte separatamente, prima del 1789, l'*Emilio* 22 volte e *La Nuova Eloisa* 50 volte. Per di più le edizioni di queste due opere furono regolari. Le edizioni del *Contratto sociale* sono state, al contrario, concentrate intorno alla prima pubblicazione, il che suggerisce un successo di lancio seguito da una relativa indifferenza. Ci sono valide ragioni per affermare che prima del 1789 l'influenza e la notorietà di Rousseau dipendevano più dalla *Nuova Eloisa* che dal *Contratto sociale*", in Furet, Ozouf, *Dizionario critico della rivoluzione francese*, Vol. 2, p. 967) e che poco ha inciso sui rivoluzionari giacobini. Tale interpretazione, seppure con un taglio diverso, veniva confermata, per alcuni versi dall'opera di Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Luchterhand, Neuwied 1960 (tr. it. *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, Feltrinelli, Milano 1972, soprattutto nel cap. V, pp. 224-265).

Abbiamo però visto che negli stessi anni Crocker basava la sua interpretazione totalitaria e plebiscitaria proprio sulla analisi non isolata del *Contratto* integrandola con quella delle altre opere, compresa l'*Emilio* e *La nuova Eloisa*, a partire dalla cui lettura egli confermava concetti come "la manipolazione delle masse" o "la politica della mano morta" e "l'adesione obbligatoria" al disegno educativo per Emilio o

È difficile – rileva ancora⁴³ la Battista – verificare una lettura integrale del famoso testo politico di Rousseau da parte dei giacobini nel periodo cruciale della Rivoluzione, ma piuttosto è più logico imbattersi in una utilizzazione strumentale di esso da parte dei protagonisti del processo politico di trasformazione più importante della modernità che fu la Rivoluzione Francese, in un uso condizionato dalle contingenze storico-sociali del momento, giacché appare improprio dedurre una presunta scarsa incidenza di Rousseau nel giacobinismo rivoluzionario solo perché i suoi rappresentanti lessero male *Il Contratto* o equivocarono su alcuni passaggi teorici più profondi. È vero invece che esistettero vari Rousseau in riferimento ai singoli e specifici momenti storici che la Rivoluzione si trovava ad affrontare, e cioè uno di Sieyès, uno di Marat e uno di Mirabeau, e poi quello di Robespierre (il “venerabile Jean-Jacques” di Maximilien) e di Saint-Just ed infine quello di Babeuf e dei congiurati, per cui le molteplici utilizzazioni politiche delle opere di Rousseau non possono essere controbilanciate da una sua interpretazione univoca.

Due secoli di storiografia non sono riuscite a sistemare definitivamente “il problema Rousseau” per citare la nota formula di Cassirer. Anche all'interno della critica cattolica è possibile individuare divaricazioni significative; si pensi all'opera di Cotta che, dissentendo in questo da Del Noce, ha fatto di Rousseau l'anticipatore di Marx, al Rousseau antilluminista e spiritualista di Gouhier o a quello addirittura quasi cristiano del Gatti. Anche l'area di ispirazione marxista si è divisa fra chi ha delineato una linea di continuità fra il 1789 e il 1917 e chi invece ha considerato Rousseau fuori da tale processo parlando di un Jean-Jacques contrario all'istanza del progresso.

Altrettanto vero è che se l'influenza del pensiero del Ginevrino negli orientamenti ideologici dei giacobini è riconosciuta da gran parte della letteratura critica, non è possibile dedurre senza significative differenziazioni la natura peculiare dell'impatto del contenuto del *Contratto* nei protagonisti degli anni cruciali 1789-1793.

Battista, pur individuando una predilezione di Robespierre per Rousseau, ha insistito nel considerare come il filosofo fosse sentito ideologicamente vicino anche dagli avversari dell'Incorruttibile. Dopo Termidoro, scomparsi drammaticamente tutti i protagonisti che

all'organizzazione della comunità per gli operai di Wolmar, tipici di un modello democratico populista e plebiscitario.

⁴³ Battista, *Introduzione metodologica*, p. 24.

avevano animato il governo di Salute Pubblica proseguiva, per opera soprattutto del Constant e del Guizot, il singolare destino che aveva determinato lo stretto connubio fra i protagonisti vincenti della scena politica e la filosofia del Rousseau. Durante la dittatura giacobina l'autore del *Contratto* era stato infatti indicato come il teorico delle libertà costituzionali, mentre dopo Termidoro era stato considerato come la fonte ispiratrice principale di quell'esperienza politica contro cui i termidoriani avevano vittoriosamente combattuto, trasformandosi così da filosofo libertario in teorizzatore di una nuova forma dittatoriale di governo popolare incarnato proprio nell'esecutivo dominato dalla personalità politica di Robespierre.

Battista, proprio in riferimento alle utilizzazioni strumentali del pensiero rousseauiano, ha visto nel filone anglosassone di Talmon e Crocker inaugurare l'interpretazione del *Contratto* come opera illiberale stabilendo come con loro iniziasse un modo di procedere affatto nuovo negli studi di filosofia politica: valutare il significato di un'opera partendo dall'analisi del processo storico politico che essa avrebbe determinato⁴⁴.

In effetti la lettura del pensiero di Rousseau in chiave illiberale non ebbe solo dei risvolti filosofici ma potette essere interpretata anche in chiave politica. La ferrea equazione che voleva Rousseau maestro unico dei giacobini, intesi come i fautori della dittatura e del Terrore, è stata oggettivamente sostenuta da chi si sentiva vicino ai modelli delle democrazie liberali, visti come storicamente contrapposti a quelli delle democrazie plebiscitarie caratterizzate dalla composizione non pacifica dei conflitti di interessi, quest'ultimi giudicati illegittimi in una Repubblica in cui il prevalere della volontà generale su quella personale doveva essere considerato l'aspetto predominante del nuovo ordine sociale.

Quando poi si vede che tale lettura interpretativa nasceva all'interno dell'area anglosassone il sospetto di un'utilizzazione strumentale dei risvolti possibili, verificatasi al di là delle reali intenzioni di che la portava avanti, tendente ad esaltare la superiorità della democrazia liberale rispetto ad altri modelli di ispirazione roussoiana e quindi di

⁴⁴ Tale impostazione, che tende inevitabilmente a sacrificare l'analisi filologica del testo, suscitò le rimostranze della Battista che annotava: "La peculiarità di un simile procedimento risiede nel fatto che un fenomeno storico, determinato come ogni altro da una serie di fattori complessi, diventa qui strumento interpretativo di un'opera di teoria e viene utilizzato al fine di trarne dati utili per intendere la vera natura e le implicazioni potenziali delle formule roussoiane" (ivi, p. 12).

stampo totalitario, poteva apparire se non del tutto legittimo almeno giustificabile in via pratica.

A tale proposito sembra lecito ribadire che i testi del Talmon, e soprattutto quelli del Crocker, obbedivano ad un'impostazione diversa rispetto a quella della Battista, per la quale il punto da cui partire come il centro interpretativo non è il Terrore o il Comitato di Salute Pubblica, cioè non il fenomeno storico nella sua irriducibile complessità, a giustificazione di una possibile lettura liberticida e totalitaria del *Contratto*; occorre procedere perciò non dalla storia alla filosofia ma dalla filosofia alla storia. Erano le posizioni teoriche del *Contratto* che permettevano una interpretazione univocamente illiberale e totalitaria della democrazia giacobina, ed erano categorie filosofiche come la volontà generale, l'inalienabilità della sovranità popolare e la possibile sospensione dei poteri rappresentativi delle assemblee elettive, in esso elaborate, che rendevano preoccupanti i modelli politici da esse scaturite, suscettibili anche di possibili e pericolosi sviluppi.

Si può a questo punto concludere che, non essendo stato risolto con chiarezza, in sede teorica, il rapporto fra sovranità popolare e volontà generale, né quello della libertà che deve essere garantita all'interno di un ordine assoluto e necessario, ed essendo stato risolto il problema della democrazia che non può accettare l'opposizione con la teoria robespierrista del governo rivoluzionario che finiva per criminalizzare ogni forma di dissenso, rimane in ogni scelta dei due dittatori giacobini ed in tutto lo schieramento politico che ad essi fece riferimento un'ambiguità di fondo, che poi sostanzialmente è la *doppiezza* o *ambivalenza* di Rousseau, sospeso tra illuminismo e romanticismo, fra l'esigenza di pensare un ordine naturale esclusivo e l'opportunità che la sua accettazione debba essere iscritta nel cuore degli uomini.

Anche il capitolo delle feste patriottiche, della religione civile, dei nuovi altari eretti al Pantheon, della sostituzione nel Club Giacobino parigino dei busti di Helvétius e Mirabeau noti materialisti, ha fatto ovviamente pensare alla possibile connessione fra la filosofia del Ginevrino e le scelte politiche giacobine. Talmon, ad esempio, anche in questo caso vede Robespierre e Saint-Just a fianco di Rousseau (del Rousseau della Religione Civile del *Contratto* e della Professione di fede del Vicario Savoiano dell'*Emilio*). Anzi egli ha considerato tale esperienza come l'ultima logica estrinsecazione di rigorosi passaggi che ha subito il pensiero di Rousseau, il quale ha visto l'iniziale

individualismo soffocato dall'oggettività della volontà generale e dal regno della virtù⁴⁵.

Più recentemente in chiave neo marxista le brillanti considerazioni di Burgio⁴⁶ in effetti confermano l'interpretazione del tema del legislatore attestante la difficoltà che l'intero corpo politico possa autonomamente costituirsi. La collettività è l'unica proprietaria della sovranità ma incontra difficoltà ad esercitarla in pieno, assillata dall'amor proprio e da una sorta di irrazionalità che le impedisce di costituire in piena regola il corpo politico. Occorre l'intervento del legislatore per costituire la nazione, per cui egli assume il ruolo di un vero e proprio precettore, di un padre della patria, di un demiurgo esterno che conferisce dignità ad una moltitudine cieca che senza di lui non sarebbe in grado di scegliere per il meglio. Per far ciò il legislatore non deve esitare, stante la condizione di irrazionale (ma momentanea?) minorità sofferta dal corpo politico, a ricorrere a strumenti irrazionali, attribuendosi capacità fuori dal comune provenienti anche da interventi di natura divina, per il suo bene non deve cioè esitare ad ingannare il popolo. Certo il *Contratto* si occupa delle leggi politiche e delle sue forme istituzionali, ma solo una collettività in grado di rinunciare all'amor proprio, al proprio interesse particolare e regolata anche dal punto di vista dei riferimenti etici (la sobrietà dei costumi, una dimensione individuale autosufficiente e libera ma capace di osservare l'uguaglianza mantenendo al minimo le differenze fra i membri della collettività) potrà aspirare a creare una patria in grado di conciliare l'amor proprio con quello comune. È anche per questo che Rousseau termina il *Contratto* con il capitolo dedicato alla religione civile che assume un ruolo decisivo nella stabilità del corpo politico: solo un popolo eticamente saldo e virtuoso potrà sperare di conferire stabilità al corpo sociale in cui è inserito. Ed anche in questo caso non viene disdegnata la possibilità della simulazione poiché "non si può obbligare nessuno a credere nei dogmi di una religione, anche se è quanto mai opportuno fare in modo che il *citoyen* si comporti come se prestasse loro fede".

⁴⁵ "La spontaneità individuale è stata così sostituita dal postulato oggettivo della virtù; la libertà dall'accettazione (non imposta) del dovere; l'idea della libertà dalla visione di un sistema esclusivo. *L'altro valore fondamentale della filosofia del diciottesimo secolo, il razionalismo, doveva infine cedere il posto al misticismo*" (Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, pp. 202-203 corsivo nostro).

⁴⁶ Burgio, *Rousseau e gli altri*.

Del Noce respinge l'impostazione che vede nel Robespierre deista la manifestazione della sua presa di distanza da tutto l'Illuminismo. Robespierre aveva abbandonato l'enciclopedismo anticlericale e materialista, non certo l'illuminismo *tout court*. L'Incorruttibile aveva continuato a credere, accettando la lezione illuminista, che compito della Rivoluzione fosse stato quello di instaurare il regno della ragione, e che esso avesse rappresentato l'ultima e non superabile tappa della storia del progresso umano. In senso più ampio potremmo dire che Del Noce non contesta il profondo legame fra il giacobinismo e Rousseau, anzi ammette che Robespierre possa essere considerato l'interprete morale dell'autore del *Contratto*, ma proprio constatando la "trasformazione del razionalismo nel misticismo" nega la connessione che Talmon e tutto il filone anglosassone stabiliscono fra il Ginevrino e i totalitarismi realizzatisi nel secolo scorso.

Per il filosofo cattolico – per esprimerci alla stessa maniera di Mercadante – il totalitarismo come fenomeno politico caratterizzante il XX secolo è la conclusione rovesciata di un processo scaturito dal marxismo (a sua volta approdo finale del razionalismo seicentesco), e che ha conseguito l'innegabile successo proprio in quanto ha definitivamente risolto il problema della religione, concludendo in una forma di ateismo integrale e assoluto; tale forma di pensiero rivoluzionaria, filosoficamente diverso da tutte le altre forme di ateismo manifestatesi in precedenza, ha consentito il superamento conclusivo del sistema filosofico metafisico occidentale, nell'ambito del quale malgrado tutto Rousseau ancora opera. Per poter superare e abbattere l'ontologismo platonico-cristiano, era essenziale eliminare dai bisogni dell'uomo l'idea di Dio che in Marx in effetti diventa superflua. Ciò non riesce a Rousseau, che aveva continuato ad immaginare una religione civile e una interiore dell'uomo, quest'ultima in opposizione al nuovo patto sociale.

2. Rousseau e il problema della Rivoluzione

È innegabile come già nelle prime opere Rousseau avesse palesato degli orientamenti filosofici che implicavano la necessità di un mutamento radicale degli assetti sociali costituiti.

La conclusione che difficilmente, per esempio, poteva essere contestata del *Discorso sull'ineguaglianza* (1755) era che il male veniva causato dall'ineguaglianza e che lo stato sembrava organizzato in modo tale che tutte le sue strutture, politiche o economiche, non facessero altro che incrementare tale stortura. Per eliminare il male

bisognava intervenire sulla sua causa principale, e cioè sulla società e sul modo in cui essa si era andata organizzando: un semplice ritorno allo stato naturale precedente (ammesso che esso fosse mai esistito⁴⁷), in cui l'uomo non conosceva le ineguaglianze né le contrapposizioni tra sé e i suoi simili, era reso impraticabile dalla condizione di irreversibilità del processo di avvicinamento allo stadio successivo compiuto dall'umanità e da tutti definito come l'ingresso in una radiosa società civile. Bisognava cioè ricostruire con un nuovo contratto sociale le stesse condizioni che l'uomo avrebbe goduto in un ipotetico stato naturale, riconquistate sotto l'egida della ragione, in ciò costituendo l'essenza dell'appartenenza di Rousseau all'Illuminismo. Ma anche la conclusione degli *Scritti sull'abate di Saint-Pierre* portava dritto alla rivoluzione. Anche Rousseau, insieme agli altri *philosophes*, a modo suo, aveva polemizzato contro il dispotismo recensendo gli scritti dell'abate⁴⁸ che aveva proposto una confederazione degli stati europei assillati dalle guerre (si ricordi che l'Europa nella prima parte del secolo diciottesimo era stata sconvolta dalle guerre di successione che, per gli stretti rapporti anche parentali fra le dinastie, potevano essere considerate delle vere e proprie guerre civili).

Tutto il secolo diciottesimo era intriso di critica all'antico regime e gran parte del suo pensiero politico si legò al dispotismo illuminato; Rousseau, a ragione, è stato invece considerato un pensatore rivoluzionario. Tutti gli *ideologi* non pervennero mai all'esigenza di un mutamento radicale degli assetti sociali consolidati. Non pensarono infatti alla rivoluzione ma ad un miglioramento graduale delle condizioni sociali ed economiche dell'umanità, favorendo ciò

⁴⁷ Lo stato di natura scaturisce più da una analisi delle cose, sia pure ispirata dalla ragione, che dalla conoscenza di una realtà storica concreta: può darsi che esso, se è esistito, sia stato qualcosa di molto diverso da come lo si è dipinto. "Altri potranno andare agevolmente più innanzi sulla stessa via, senza che ad alcuno sia facile pervenire al termine, perché non è lieve impresa districare ciò che vi è d'originario, e conoscere bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario avere nozioni giuste, per giudicare bene del nostro stato presente". (Rousseau, *Discorso sull'Origine della Disuguaglianza*, Prefazione, p. 39).

⁴⁸ Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre era nato a Saint Pierre nel 1685 e morto a Parigi nel 1734. Dopo essere stato ordinato sacerdote, visse a Parigi ma dopo la pubblicazione del *Discours sur la Polysynodie* contro l'assolutismo di Luigi XV venne espulso dall'Accademia. Durante il Congresso di Utrecht convocato dopo la fine della guerra di successione spagnola pubblicò fra il 1712 e 1713 le *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*.

soprattutto la diffusione di quel sapere che l'uomo, finalmente avvalendosi dei lumi della propria ragione e abbandonando lo stato di minorità in cui fino ad allora era stato costretto, era ormai in grado di far circolare, anche attraverso l'*Enciclopedia*, fra il popolo, e fra coloro che proprio a causa della mancanza di cultura erano stati i più penalizzati nell'organizzazione sociale precedente, che prevedeva abusi assurdi e privilegi non più giustificabili.

Scopo fondamentale di tutta la loro azione culturale era la creazione di condizioni economiche e sociali che potessero finalmente far raggiungere all'uomo la felicità. Tutti concordavano con la constatazione che dette condizioni non erano immediatamente raggiungibili, e che era perciò indispensabile porre mano ad una graduale politica di riforme.

Neppure Voltaire, che pure non si accontentò di una mera enunciazione teorica dei suoi principi allorquando, avvantaggiandosi della sua fama di studioso che si era diffusa in tutta Europa, intervenne per l'abolizione di molti dei privilegi legati all'*ancien regime* come la servitù della gleba, la schiavitù e alcune diseguaglianze nel diritto penale, e per alcune significative conquiste civili come la libertà di stampa, di pensiero e di opinione oltre che per l'adozione di alcune misure nel sistema fiscale, fece scaturire le sue posizioni *progressiste* dall'esigenza di un rinnovamento etico della società del suo tempo. La schiavitù, sembrava dire l'Illuminismo, tutti i privilegi e le disuguaglianze del feudalesimo non ancora estinto non cozzavano con determinate esigenze morali ma con una razionale condizione ormai acquisita dall'uomo che si accettava per quello che era, con le sue debolezze e i suoi difetti stabilendo una rotta comportamentale mirante con essi a convivere piuttosto che estirparli. Diderot, che pure si liberava dai limiti del dispotismo illuminato pervenendo alla teorizzazione di ideali che oggi definiremmo più democratici, credeva che i difetti che accusava la società del suo tempo difficilmente potevano essere eliminati per sempre, così come d'Alembert, il quale piuttosto che di interventi radicali parlava, facendo ricorso ad una immagine della strategia militare, di guerriglia e non di guerra aperta perché i mali potevano solo essere leniti dalla filosofia, ma non estirpati per sempre.

In effetti è proprio la mancanza di tali accortezze, di tali propositi di moderazione che gli *Enciclopedisti* e gli *Ideologi* rimproveravano a Jean-Jacques; il confronto, come è noto, fu aspro e si combatté soprattutto sulla critica alla società e sul ruolo della politica. Si prenda,

per esempio, a riferimento il modo in cui l'enciclopedista e l'autore del *Contratto* parlarono della sovranità politica. Il contrasto fra Rousseau e il *parti philosophique* appariva evidente soprattutto se si verificavano la diversità di soluzioni prospettate da Voltaire e da Diderot, in sostanziale collisione con quelle dell'autore del *Contratto*.

È stato giustamente ricordato⁴⁹ come in Voltaire il contrasto con Rousseau si sia essenzialmente manifestato sul concetto di provvidenza. Voltaire tendeva ad attribuirle un peso decisivo nell'andamento della storia mentre Jean-Jacques escludeva una sua qualsiasi influenza, poiché così facendo gli sembrava di entrare in contraddizione con ciò che aveva maturato con la "fulminazione di Vincennes", secondo la quale non un destino avverso ma l'organizzazione della società doveva essere considerata responsabile di tutte le sciagure e di tutte le tribolazioni a cui l'uomo era stato nella storia sottoposto.

Fare ricorso alla provvidenza avrebbe ai suoi occhi significato attribuire al male una causa recondita ed ineludibile, mentre egli andava maturando già dai *Discorsi* e poi con maggiore convinzione nella *Lettera sugli spettacoli* e soprattutto nel *Contratto* che la politica avrebbe potuto eliminarlo attraverso la promozione di una nuova organizzazione sociale che cancellasse tutte le basi del precedente contatto sociale – la difesa del possesso, il prevalere dell'amor proprio sull'amor di sé, il prevalere della volontà personale su quella generale – poiché esse potevano essere precisamente individuate come le uniche cause per cui l'uomo doveva considerarsi avverso al proprio simile e lottare contro di lui.

Se la causa prima dei mali dell'uomo doveva essere indicata nella società, ogni possibilità di una loro sconfitta risiedeva in un mutamento radicale della organizzazione di quella.

La prospettiva di estirpare le cause del male dalla società con la rivoluzione fu l'unica certezza che sorresse Robespierre e Saint-Just durante i periodi più duri del terrore: essi non inorridirono e accettarono di sopportare il terribile spettacolo delle teste cadute soltanto perché animati dalla certezza che la loro necessaria durezza avrebbe comportato un nuovo ordine sociale finalmente giusto e che avrebbe definitivamente regalato all'umanità un futuro di felicità.

⁴⁹ Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Scritti politici*, a cura di Paolo Alatri, Utet, Torino 1979² (1970), p. 33 e segg.

Il contrasto con Diderot, con cui Rousseau aveva condiviso momenti coinvolgenti della sua esistenza⁵⁰, si era al contrario esteso su tutta la linea, al di là delle differenze caratteriali e personali che pure avevano influito sulla rottura dei rapporti fra i due filosofi. Fondamentalmente diverso era divenuto nel tempo il rapporto fra le loro filosofie soprattutto in riferimento alla diversa concezione della società civile rispetto alla quale più aperto e fiducioso era Diderot a cui i concetti contenuti nei due *Discorsi* sembravano note stonate in un clima, comune a tutti i *philosophes*, di crescente fiducia nel progresso e nelle possibilità della borghesia emergente di affermare i suoi diritti. Ancora più evidente era il contrasto fra il razionalismo immanentista di Diderot e l'atteggiamento del Ginevrino che, avendo trasferite allo stato e quindi alla politica tutte le aspettative che tradizionalmente l'uomo aveva affidato alla religione, aveva respinto l'ideale puramente razionale indulgendo verso uno spiritualismo religioso di cui era dimostrazione sistematica il capitolo sulla *religione civile* del *Contratto* e *La professione di fede del Vicario savoirdo*.

Per certi versi l'alienazione di tutti i propri diritti ad un ordine incorruttibile e necessario, in cui "ciascuno obbedendo a tutti non obbedisce che a se stesso", nel quale la tutela dei propri bisogni individuali non aveva significato perché rigettava l'individuo nel vecchio ordine in cui ciascuno era esposto alla illegale tirannia del più forte, doveva essere *totale*. L'esigenza di conciliare tutto ciò con la necessaria tutela della libertà dell'individuo veniva salvaguardata affidando alla volontà generale il diritto di "costringere gli uomini ad essere liberi". Nel pensiero del Ginevrino non vi era naturalmente alcuna esplicita apertura a soluzioni arbitrarie o coercitive, perché l'intento era quello di cancellare le ingiustizie e di rendere gli uomini liberi, uguali e felici. Ma l'aver teorizzato la consegna totale, e l'aver affidato alla volontà generale il diritto di "costringere gli uomini ad

⁵⁰ La conoscenza fra Diderot e Rousseau risaliva al 1742; il primo si era fidanzato con Antoinette Champion (figlia di un modesto fabbricante di stoffa) che riusciva a sposare solo l'anno successivo per l'ostinato rifiuto del padre, mentre il secondo era in quell'anno da Ginevra giunto a Parigi. Fu proprio Rousseau che agli inizi del 1744 fece conoscere a Diderot l'abate di Condillac. A Devil, presso Saint Denis, Rousseau aveva tranquillamente soggiornato nell'Hermitage (1756-58), casetta situata nel parco del castello della Chevrette di Mme d'Épinay, dove anche Diderot spesso veniva invitato. La passione di Jean-Jacques per Mme d'Houdetot a cui era invece legato sentimentalmente Saint Lambert fu tra le cause della rottura con Diderot, Grimm e Mme d'Épinay amici di Saint-Lambert.

essere liberi” comportava ciò che poi la storia non fece in tempo a mostrargli: la rivoluzione.

La definizione concettuale della volontà generale come qualcosa di preesistente e prestabilito, indipendentemente dagli orientamenti della maggioranza implicava per Talmon anche delle precise conseguenze nella concezione dell’agire politico. Solo una minoranza d’avanguardia, che aveva compreso con anticipo in che modo bisognava agire affinché la nazione si identificasse il più possibile con un ordinamento che era naturale e che poteva essere ripristinato obbedendo ad una Volontà i cui dettami andavano rispettati in quanto generali e validi per tutti, acquisiva per questo il diritto di agire in nome degli altri, meglio in nome di tutti poiché quest’ultimi, di nuovo distratti dai propri personali egoismi, non erano ancora pervenuti allo stadio di maturità tale da poter comprendere ciò che la minoranza più avveduta aveva già inteso fino in fondo. Allorquando l’avanguardia minoritaria agiva negli interessi collettivi per essere essa stata investita di un compito superiore, poteva ovviamente scegliere delle soluzioni che non necessariamente andassero incontro alla volontà della maggioranza; si poteva spesso anzi verificare che le scelte effettuate contrastassero apertamente con i desideri del popolo, ed in questo caso l’avanguardia minoritaria aveva il dovere di imporre le scelte più utili nella tutela degli interessi collettivi ricorrendo qualora fosse stato necessario anche all’uso della coercizione. In effetti l’origine dell’atteggiamento rivoluzionario Talmon lo coglieva essenzialmente nelle conseguenze dell’estensione del concetto rousseauiano della volontà generale come categoria preesistente ed autosufficiente, e che poteva essere considerato un’anticipazione della concezione dell’io collettivo propria del marxismo, applicata dal socialismo reale attraverso la nozione di dittatura del proletariato.

Il compito del legislatore non si esauriva con la semplice sostituzione della vecchia classe dirigente, poiché bisognava far progredire la maggioranza del popolo in nome della cui tutela si era agito verso lo stesso grado di consapevolezza che aveva consentito alla minoranza d’avanguardia di compiere la rivoluzione. Era necessario prima di tutto eliminare tutto ciò che non meritava di far parte del popolo e che non sarebbe stato mai in grado di compiere fino in fondo il processo di identificazione con la volontà generale. Altresì diventava fondamentale creare, attraverso un’attenta opera educativa, un nuovo cittadino libero finalmente dai vecchi pregiudizi e da tutti quei precedenti difetti che ne avevano sancito l’infelicità, in grado invece di capire che se ognuno

obbediva al tutto nessun cittadino, come avveniva in passato, sarebbe stato consegnato più nelle mani dell'altro. Si comprendeva così il terrore (la necessaria eliminazione di tutti gli elementi che mai potranno identificarsi con la volontà generale); si comprendeva il fastidio malcelato di Robespierre per ogni forma di assemblea rappresentativa e per ogni parlamento [il popolo unito che si è identificato con la volontà generale comportava ipso facto la decadenza di ogni potere costituito (abbiamo visto le distanze che proprio rispetto a questo punto aveva preso Voltaire)]; si intendeva altresì il concetto di “rivoluzione continua” caro a tutti i montagnardi egemoni sino alla restaurazione termidoriana (non bastava prendere il potere e non era sufficiente cambiare lo stato; bisognava cambiare gli uomini e creare un nuovo cittadino repubblicano)⁵¹.

Dal punto di vista giuridico, ciò che determinava l'essenza dell'atto rivoluzionario era il popolo unito che identificatosi con la volontà generale poteva per questo sospendere la validità legislativa di ogni tipo di istituzione: la dignità del popolo unito superava di gran lunga quella di ogni legittimo parlamento. La fonte di tale atteggiamento che ebbe – ripetiamo – dei precisi e concreti riscontri politici durante la rivoluzione francese era sicuramente il *Contratto* di Rousseau laddove parlava dell'autorità sovrana e del legislatore⁵².

Non ha mancato una certa critica di far rilevare come l'ordine sociale scaturente dal *Contratto* fosse caratterizzato da esigenze innovatrici ma in profondo contrasto con le più comuni esigenze dell'umanità, e come esse si commutassero in una sorta di utopismo concludente in una mescolanza disordinata di elementi alienanti l'individuo.

Anche Rousseau, come molti altri filosofi suoi contemporanei, riteneva che appartiene alla natura umana cercare di fare tutto ciò si ritiene utile e piacevole per se stessi, e che tale natura umana andava

⁵¹ “Rousseau – sintetizza Talmon – rappresenta la forma più chiara dell'*esprit révolutionnaire* in ogni suo aspetto” (Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 72). Per quanto riguarda le analogie fra il totalitarismo giacobino e quelli del ventesimo secolo cfr. Renzo De Felice, *Intervista sul Fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 53-58. Il compianto storico del fascismo non a caso si era occupato anche di giacobinismo: *Giacobini italiani*, vol. 2, (a cura di Delio Cantimori e Renzo De Felice) Laterza, Bari 1964 ma anche R. De Felice, *Italia giacobina*, Esi, Napoli 1965.

⁵² “Dal momento in cui il popolo è legittimamente radunato in corpo sovrano, ogni giurisdizione del governo cessa, il potere esecutivo è sospeso, e la persona dell'ultimo dei cittadini è altrettanto sacra e inviolabile quanto quella del primo magistrato, perché dove si trova il rappresentato, non vi sono più rappresentanti” (*Contratto*, Libro III, Cap. XIV, p. 321).

rispettata poiché sarebbe stato velleitario ed inutile tentare di modificare tale stato di cose. Egli cercò allora di elaborare un sistema sociale in cui il contrasto tra il cuore o l'animo dell'uomo e la realtà effettuale venisse a cadere, poiché il corpo politico rinnovato avrebbe determinato negli uomini solo quei bisogni con esso compatibili. Sognava insomma un ordine sociale in cui le necessità dello stato coincidessero con i più intimi desideri dei sudditi. Questo sistema era, però, in contrasto con la natura umana, che è intrisa di egoismo ma anche di volontà di essere, esplicitata attraverso una ricerca eclettica di soluzioni diverse, di mancato appiattimento, di fruizione non passiva di soluzioni imposte dall'alto. Crocker fa in effetti rilevare che Rousseau, con il suo sistema rivoluzionario, avrebbe cercato di violare la natura umana, di modificarla in modo improprio, di imporle un modo di essere inaccettabile e paragona tale posizione a quella di Marx anche se Rousseau "non ha la convinzione messianica del tedesco sul fatto che un futuro utopico fosse costruito sulla storia"⁵³.

Il rispetto della natura umana, sia pure accettando la necessità di doverla guidare o indirizzarla verso gli obiettivi giusti sarebbe, secondo Crocker, alla base dei sistemi liberali soprattutto anglosassoni, laddove il tentativo di stravolgerne l'essenza coll'intento di eliminare una volta per sempre le diseguaglianze e le ingiustizie, sia pure accettando la necessità del dispotismo e del sacrificio dell'uomo alle leggi che si è dato sarebbe, invece, alla base dei sistemi rivoluzionari e poi totalitari.

Nel rapporto fra Marx e Rousseau Neumann – in questo più vicino a Del Noce rispetto a Crocker – fissava una possibile identità solo in una particolare accezione che entrambi avevano del potere politico: sia in Rousseau che in Marx sarebbe possibile rinvenire una fiducia nella possibilità da parte dell'uomo a guidare la storia affidando tale compito alla politica. Successivamente si perse tale fiducia, anche di fronte ai disastri dei totalitarismi moderni⁵⁴: l'uomo si ritrasse spaventato di fronte ad un potere politico che appariva sempre più forte perché

⁵³ Crocker, *Il Contratto sociale di Rousseau*, p. 267.

⁵⁴ Franz Neumann, nato a Homburg in Germania nel 1889, vive in pieno il dramma nazista del suo paese. Giurista, filosofo e storico nel 1933 è costretto a fuggire, in Gran Bretagna prima e negli Stati Uniti poi, perché attivista del partito socialdemocratico. Uno dei tanti intellettuali tedeschi che, insieme a Hannah Arendt, Friedrich A. Hayek, Franz Borkenau, Leo Loventhal, per citarne pochi tralasciando il gruppo dei fisici, ha alimentato quella che Del Noce definì la "diaspora della cultura europea" verso l'America.

sempre più a lui profondamente estraneo se non avverso. Si diffuse una sorta di sfiducia collettiva nella possibilità di controllare il potere politico che si tendeva a considerare comunque alienante e perverso⁵⁵.

Sia per Rousseau che per Marx l'uomo doveva invece nutrire un atteggiamento fiducioso nei confronti del potere, poiché se esso era l'espressione di un'autentica partecipazione popolare non era onnicomprensivo né alienante. Nei sistemi da loro escogitati la globalità del potere (globale in quanto si identifica con la società sino a coincidere completamente con essa) veniva annullata dalla circostanza che esso era revocabile dalla sovranità popolare nel momento in cui esso non dovesse più rispettare la volontà generale o non essere più espressione della dittatura del proletariato.

Per la verità ci sarebbe un altro tratto comune fra i due pensatori: la correlazione fra il potere economico e quello politico. Sia per Hobbes che per Locke il potere politico agiva separatamente dalla società in cui esso veniva esercitato, e vi era una netta separazione fra la struttura dell'ordinamento politico e l'organizzazione economica della società che si articolava indipendentemente da chi esercitava il potere. Sia per Rousseau che per Marx ciò era impossibile in quanto si deteneva il potere politico in conseguenza della detenzione del potere economico. *Non esisteva potere politico senza quello economico e viceversa.*

In effetti anche nell'elaborazione del tema del legislatore, che tanto influenzò la Rivoluzione, Rousseau non apparve immune da infiltrazioni totalitarie: essa non presupponeva affatto né l'adozione della forma istituzionale della repubblica a danno della monarchia né la forma democratica dell'organizzazione dello stato. Per meglio spiegare tali asserzioni andrebbe considerata la natura del concetto di diritto come si era sviluppata, secondo la critica anglosassone, nel pensiero politico occidentale, in stretta correlazione con la fase storica attraversata, per lumeggiare come in essa si è inserita la concezione del legislatore.

La prima teoria che è prevalsa (quella che Neumann definisce come tomistica) ha previsto che un determinato comportamento rientra in una nozione accettabile di diritto se obbedisce a canoni morali validi in qualsiasi ordinamento politico. La legge, che nel feudalesimo e

⁵⁵ A ciò attribuisce Neumann il calo di prestigio di autori come Platone e lo stesso Rousseau come teorici che si sono sforzati, evidentemente senza riuscirci, a "risolvere il problema dell'alienazione politica dell'uomo". Cfr. Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, Glencoe, New York 1957, pp. 156 (tr. it. *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 33).

nell'impero medievale non poteva avere un carattere globale o generale, se fissava norme in contrasto con i canoni morali universalmente accettati, poneva l'individuo nel *diritto* di trasgredirla.

Una seconda teoria (quella che Neumann chiama lockiana) ha inteso come unicamente leciti quei diritti acquisiti naturalmente dall'uomo prima che fosse intervenuta una qualsiasi forma di potere politico ad emanare leggi. La primaria condizione naturale dell'uomo violata dal sorgere dello stato ha soltanto potuto sospendere quei diritti, in cambio della tutela ch'esso ha garantito coll'instaurazione di un ordine prestabilito.

Con le mutate condizioni storiche riassumibili in un arretramento del feudalesimo a favore di uno stato nazionale in grado di applicare la legge in modo uniforme, evolveva anche la concezione del diritto. Lo stato sorto sulle ceneri del feudalesimo e dell'assolutismo imperiale si era munito di una legge generale (sia scritta che tacitamente osservata), che aveva fissato l'ordinamento istituzionale dello stato, ed aveva emanato i propri provvedimenti legislativi ordinari sempre in stretta ottemperanza con la legge generale. Attraverso tale concezione del diritto diventava lecito quella serie di comportamenti disciplinati dalle leggi ordinarie a loro volta legate alla legge generale.

Una legge, generale e positiva formava l'oggetto del pensiero politico occidentale a partire dal diciassettesimo secolo. Rousseau con il tema del legislatore abbandonava le prime due nozioni di diritto e faceva ampiamente riferimento ad un'ultima, che anzi in lui trovava la formulazione più precisa⁵⁶.

In essa rientrava il concetto di volontà e quindi di sovranità popolare. Nel nuovo ordine naturale una legge meritava di essere considerata in linea con gli interessi comuni solo se ottemperava alle direttive della volontà generale, se in definitiva era in linea con la volontà del popolo sovrano. Come conciliare la presenza di una volontà generale assoluta con la tutela degli interessi individuali? in effetti la volontà da sola non

⁵⁶ “Quando dico che l'oggetto delle leggi è sempre generale, intendo che la legge considera i sudditi come corpo e le azioni come astratte, mai un uomo come individuo, né un'azione particolare. Così la legge può ben decretare che ci saranno certi privilegi, ma non può conferirne personalmente a nessuno; la legge può costituire diverse classi di cittadini, e assegnare anche le qualità che daran diritto a queste classi, ma non può nominare il tale e il tal altro, che vi abbiano ad essere ammessi; essa può stabilire un governo reale e una successione ereditaria, ma non può eleggere un dato re, né nominare una data famiglia reale; in una parola ogni funzione che si riferisca ad un oggetto individuale, non appartiene al potere legislativo” (*Il Contratto*, Libro II, Cap. VI, p. 295).

definiva a pieno il concetto di legge positiva. Se quest'ultima infatti fosse esercitata solo in riferimento alla volontà ma volesse nel contempo tutelare gli interessi individuali, dovrebbe esaudire i desideri di ognuno. Sacrosanto, a questo punto, il ricorso ad una nozione di legge che si occupasse di casi generali e non particolari, e che non citasse mai le singole persone (essa doveva contenere norme generali che solo in quanto tali potevano essere applicate ai casi particolari). Tutto ciò a salvaguardia soprattutto dell'uguaglianza, perché in uno stato che emanasse leggi che rincorressero i bisogni di ognuno, solo il più forte si potrebbe assicurare il diritto che i propri venissero soddisfatti, magari a danno di quelli dei più deboli. Tale tutela mentre esponeva l'individuo a rischi obiettivi, non proteggeva lo stato dalle tentazioni totalitarie a causa della volontà generale assoluta ed incorruttibile. Quali potrebbero essere i limiti di tale garanzia? – si chiedeva Neumann.

I limiti potevano essere individuati nella prospettiva di una debole tutela della libertà. Una legge generale si prefiggeva di tutelare l'uguaglianza piuttosto che la libertà. Essa, per esempio, pur mantenendo i caratteri della generalità poteva essere repressiva nei contenuti (una repressione generale che precludeva comunque l'esercizio della libertà, che in uno stato si identificava con la libera attuazione della sovranità popolare).

La libertà del cittadino e la sovranità popolare che egli solo aveva il diritto di esercitare non venivano salvate dalle insidie totalitarie né tramite uno stato nazionale né da una legge intesa in termini generali: esse invece dipendeva da altri molteplici fattori come l'organizzazione dello stato, il ruolo del potere esecutivo, dei partiti, dal diritto di esistenza dell'opposizione e dal ruolo del dissenso, e anche dal modo con cui essi venivano armoniosamente tenuti insieme nella complessiva configurazione della struttura dello stato. Ma è dall'analisi con cui tali fattori venivano concepiti che le perplessità aumentavano in Neumann e in tutta la critica totalitaria.

Non solo, ma la concezione rousseauiana della libertà classicamente intesa come assenza di costrizione e di dipendenza non era affatto inconciliabile con la monarchia. Anzi tutto il sistema concepito da Rousseau sembrava tener particolarmente conto della genesi delle monarchie nazionali intendendola come momento positivo attraverso il quale si affermava un'entità – lo stato – separata dalla società ma ad essa connessa e in grado di sconfiggere il feudalesimo. La lotta fra medioevo e modernità, fra feudalesimo e monarchie nazionali altro non era che la lotta fra un sistema – il feudalesimo – che traeva il suo

riconoscimento non dalla società ma dalla *Civitas Dei*, ed un altro – lo stato unitario – che pur sovrapponendosi alla società civile da essa traeva la sua linfa vitale non potendo prescindere sin dal suo sorgere dal comune riconoscimento di tutte le componenti dell'ordine sociale governato. A questo proposito sembra lecito poter concludere che perfino la rivoluzione e le connesse teorie rousseauiane sono contro i Capetingi o i Borboni non perché rappresentativi di un ordine come quello monarchico che si intendeva condannare ed abbattere, ma perché essi col passare del tempo non avevano saputo ribadire con la forza necessaria il potere centrale dello stato contro i particolarismi locali, e contro quei privilegi che erano intesi come la rivincita dell'ordinamento feudale ch'essi da tempo avevano sconfitto.

Una tale concezione dello stato – potere centralizzato e legge generale – non presupponeva affatto che dovesse essere un ordinamento democratico a reggerlo⁵⁷.

In effetti la letteratura filosofico-politica ha sempre distinto i vari modi in cui si è articolata la libertà nell'organizzazione statale. Ha individuato una libertà come assenza di costrizione che ha trovato la sua massima espressione in Rousseau, (quella che Neumann chiama libertà giuridica) e che è stata confacente allo stato unitario sorto dalle macerie del feudalesimo (non si è costretti come vassallo al proprio signore ma si dipende da un'entità collettiva; si ricordi la nota

⁵⁷ In effetti Rousseau aveva espresso spesso le sue perplessità per una sopravvalutazione della democrazia: “Ma le cose non possono andare in questa maniera; e per quanto limitato possa essere uno Stato, la società civile vi è sempre troppo numerosa per poter essere governata da tutti i suoi membri” (*Discorso sull'economia politica*, p. 113); ma anche nel *Contratto* aveva detto: “A prendere la parola a rigore, una vera democrazia non è mai esistita né esisterà mai. È contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata. Non si può immaginare che il popolo resti continuamente adunato per occuparsi degli affari pubblici...” (*Contratto*, libro III, Cap. IV, p. 309); ed ancora “Se, nei diversi Stati, il numero dei magistrati supremi dev'essere in ragione inversa di quello dei cittadini, ne segue che in generale il governo democratico conviene ai piccoli Stati, l'aristocratico ai medi, e il monarchico ai grandi” (*Contratto*, Libro III, Cap. III, p. 308). *È evidente che a caratterizzare il nuovo stato non possono essere i tradizionali concetti di democrazia, aristocrazia o monarchia; ciò che è veramente importante sono l'esercizio della sovranità popolare unica ed inalienabile da parte del popolo e l'obbedienza di esso alla volontà generale*: Non vi è insomma nessuna contraddizione fra uno stato che imponga se stesso attraverso il capillare controllo del territorio applicando una legge generale e le sue tentazioni dispotiche. Non vi è nulla nella teoria della libertà giuridica elaborata da Rousseau che possa impedirlo.

allocuzione di Rousseau secondo cui *chi si dà al tutto non si dà a nessuno*). L'altra tutela che lo stato avrebbe dovuto garantire era quella della possibilità da parte dei suoi componenti – cittadini o sudditi che siano – di conoscere le motivazioni dei provvedimenti legislativi adottati attraverso una loro attiva partecipazione alla vita politica. Nella società nata dalla rivoluzione americana da cui sono scaturite le democrazie di stampo anglosassone il legislatore si è soprattutto interessato a che lo stato non frapponesse eccessivi ostacoli alla realizzazione dell'individuo e alla libera iniziativa economica, nella prospettiva del rafforzamento dei fattori che dividono lo stato dalla società civile, facendone un'entità da quella nettamente distinta e separata.

In un'ottica del tutto utopistica sarebbe superfluo definire la democrazia perfetta come quell'ordinamento dello stato in grado di armonizzare tutte e tre i tipi di libertà. Tutta la letteratura anglosassone – Crocker come Neumann – simpatizza per uno stato che tuteli il terzo tipo di libertà, e considera la società americana come modello insuperabile⁵⁸, giudicando la società scaturita dalla rivoluzione francese più attenta alla salvaguardia della libertà giuridica e per questo afflitta dai germi totalitari.

Francamente la società immaginata dal *Contratto* può essere considerata come un sistema che limitava i tradizionali e dispotici eccessi del potere politico, che prospettava per questo ampi margini di partecipazione politica attraverso l'elaborazione della sovranità nazionale, ma non come uno stato che facesse a meno del suo potere coercitivo, in una prospettiva democratica, attraverso la promozione di tutte le opportunità che potessero realizzare le legittime aspettative dell'individuo. Rousseau, asserisce la critica totalitaria, ha invece preteso di identificare l'uomo col potere politico, nel tentativo di esorcizzarne le potenzialità alienanti che, invece, hanno sempre determinato una sorta di insanabile dicotomia fra l'individuo e il potere, in un orizzonte nel quale *il principe* sovrasta l'uomo causandogli per questo stati di profonda costernazione o di angoscia, se non di panico vero e proprio.

L'amara conclusione che ha tratto la critica totalitaria consiste nel considerare come mai nella storia l'uomo sia riuscito a giudicare il

⁵⁸ Neumann definisce come democrazia quel sistema in grado di tutelare oltre che la libertà giuridica anche quella "volitiva" (la terza). Per la definizione di libertà politica e per le conseguenze che esse implicano nell'ordinamento dello stato cfr. Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, p. 59 e segg.

potere politico come qualcosa che gli appartenesse o come idoneo strumento per realizzare la sua volontà, i suoi desideri o i suoi sogni legittimi di elevazione sociale.

Si può obiettare che l'ordine naturale voluto dal *Contratto* avesse per la prima volta previsto la rivoluzionaria nozione di sovranità popolare; ma la debolezza democratica dell'impianto era insita anche nella definizione del concetto di sovranità che Rousseau ha elaborato nel *Contratto*⁵⁹. Il contratto sociale per essere autentico doveva essere liberamente sottoscritto da tutti e la sua stipulazione non doveva assolutamente determinare la sottomissione dei contraenti nei confronti di nessun altro⁶⁰.

Ciò che Rousseau considerava come un problema fondamentale (il rispetto della libertà) veniva risolto attraverso una completa identificazione fra i contraenti e il garante del contratto, realizzata la volontà collettiva di alienare i propri interessi a favore della società,

⁵⁹ “Dico dunque che la sovranità non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai alienarsi, e che il sovrano, che non è se non un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso; può bensì trasmettersi il potere, ma non la volontà” (*Il Contratto*, Libro II, Cap. I, p. 289).

La volontà generale che è il mezzo con cui Rousseau concilia la libertà con la necessità, può appartenere solo al popolo. Solo al popolo appartiene la sovranità popolare, che si può far coincidere con il potere legislativo. Lo stesso popolo ha ovviamente la possibilità di far esercitare il potere ai suoi delegati, e solo ciò garantisce legittimità al potere esecutivo.

⁶⁰ “La dipendenza dalle cose, non avendo alcuna legge morale, non nuoce affatto alla libertà e non genera alcun vizio; la dipendenza dagli uomini, essendo disordinata, li genera tutti, ed è per essa che il padrone e lo schiavo si depravano scambievolmente. Se vi è qualche mezzo per rimediare a questo male nella società, è di sostituire la legge all'uomo e di armare le volontà generali di una forza reale, superiore all'azione di ogni volontà particolare. Se le leggi delle nazioni potessero avere, come quelle della natura, una inflessibilità che mai alcuna forza umana potesse vincere, la dipendenza dagli uomini ridiventerebbe dipendenza dalle cose; si riunirebbero nella repubblica tutti i vantaggi dello stato naturale con quelli dello stato civile; si aggiungerebbe alla libertà che mantiene l'uomo esente da vizi, la moralità che lo eleva alla virtù” (*Emilio*, Libro II, p. 389).

La libertà viene compromessa dalla dipendenza dell'uomo dall'uomo e non dalle cose. Tale dipendenza è la causa di tutte le depravazioni; per eliminare tale sostanziale inconveniente occorre contrarre un nuovo patto sociale in cui la legge sia *inflessibile* come lo è nello stato naturale, applicandosi tale inflessibilità soprattutto nel servire gli interessi collettivi e la volontà generale e nella indipendenza dai bisogni individuali. Solo così l'uomo riacquista la libertà poiché smette di dipendere dagli uomini per dipendere solo dalla legge.

identificandosi tale concessione con la nascita stessa del nuovo ordine naturale:

“...l’alienazione totale di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità: perché, in primo luogo, se ciascuno si dà tutto intiero, la condizione è uguale per tutti; e se la condizione è uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri. Di più, facendosi l’alienazione senza riserve, l’unione è perfetta, e nessun associato ha più niente da rivendicare; perché, se restasse qualche diritto ai singoli, non essendoci alcun superiore comune, che potesse pronunciarsi fra loro e il pubblico, ciascuno, essendo su qualche punto il proprio giudice, pretenderebbe ben presto di essere tale su tutti... Infine ciascuno, dandosi a tutti, non si dà a nessuno... Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere, sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti in corpo riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto”⁶¹.

Anche nel nuovo ordine sociale voluto dal *Contratto* l’individuo pur alienando completamente se stesso agli altri conservava nelle intenzioni di Rousseau la libertà in quanto obbediva solo alla volontà generale da lui stesso determinata, sommando la propria con quella di tutti, e in quanto governato da un legislatore che attuava semplicemente il patto sociale contratto da tutti liberamente. L’uomo non avrebbe obbedito che alla sua volontà. Ma quali erano le conseguenze di una tale, illimitata consegna dell’individuo allo stato? Che cosa comportava “mettere la propria persona e tutto il suo potere” nelle mani del legislatore?

Le risposte a questi interrogativi sono contenute nei drammatici avvenimenti della rivoluzione, e soprattutto in quelli svoltisi durante la dittatura giacobina esemplificati dal terrore e dalla ghigliottina. Una volta alienato se stesso completamente allo stato, il cittadino rimase inerme nei confronti delle misure coercitive e disumane da esso adottate per concretizzare un nuovo patto sociale contratto a favore della volontà generale. Robespierre e Saint-Just agiscono come garanti del *Contratto* (anche se, pare non superfluo precisarlo, Rousseau si sarebbe ritratto con disgusto di fronte alle esagerazioni giacobine; ma spesso le idee calate nella storia producono conseguenze che possono andare ben oltre le intenzioni di chi le ha concepite) senza che le loro decisioni fossero politicamente sottoponibili alla verifica della responsabilità. Il dittatore, nella fase attuativa della rivoluzione, non doveva rispondere che a se stesso dei suoi atti, talché una democrazia può infine definirsi tale se è

⁶¹ *Il Contratto*, Libro I, cap. VI, p. 285 corsivo nostro.

possibile misurare la responsabilità del potere politico nei confronti degli interessi collettivi.

La connessione teorica fra il *Contratto* e le frange rivoluzionarie non è negata da alcun indirizzo di studio, anche se il filone anglosassone ha insistito sulla stretta connessione mentre altri contributi⁶² tenderebbero più ad evidenziare la diversità fra l'argomentazione teorica e l'utilizzazione che ne ha fatto il giacobinismo (Del Noce insiste invece molto sull'opportunità di non farsi influenzare nella ricerca dalla distanza che i pensatori prenderebbero di fronte all'applicazione concreta delle loro idee: una cosa è la teorizzazione, nel *Contratto*, della dittatura della maggioranza nella democrazia totalitaria e il conseguente sacrificio del dissenso, un'altra è il sicuro disagio di Rousseau di fronte alla repressione robespierrista e alle teste tagliate dalla ghigliottina).

Molto rilievo in entrambi gli indirizzi di studio ha avuto la riflessione di Rousseau sul problema del male, fondamentale nella storia della filosofia moderna⁶³. Egli – ricordava Cassirer – rivoluzionava la teodicea in quanto liberava Dio da ogni responsabilità per i mali della società, che dovevano essere imputati all'uomo e solo all'uomo e alla società che egli si era costruito. Ci sembra a riguardo molto esplicito ciò che Rousseau scriveva nella *Prefazione al Narciso*, in un poco noto passo, che invece è significativo per la interpretazione che l'autore forniva del problema del male, che nella sua formulazione crediamo fosse strettamente connesso con il tema della rivoluzione:

“Strana e funesta situazione questa, in cui le ricchezze accumulate facilitano sempre i mezzi per accumularne di maggiori, e in cui a chi nulla possiede è impossibile acquisire una qualche cosa; in cui la persona onesta non ha alcun modo per uscire dalla miseria; in cui i più bricconi sono i più onorati, in cui per diventare un uomo onesto è necessario rinunciare alla virtù! So che tante volte i retori hanno detto tutto questo, ma loro lo dicevano declamando, io lo dico sulla base di fondate ragioni; *loro hanno intravisto il male, e io ne scopro le cause,*

⁶² Lino Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 1998.

⁶³ Tale intuizione è stata di recente posta come centrale nel pensiero delnociano da colui che viene considerato uno dei suoi allievi più autorevoli, e cioè Rocco Buttiglione. Per questa tematica, e per una ricostruzione a nostro avviso impeccabile delle essenze del pensiero delnociano cfr. Rocco Buttiglione, *Del Noce maestro di filosofia*, in Aldo Rizza (a cura di), *Augusto del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995, pp.13-28. Di Buttiglione vedi anche *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1991, e per le tematiche qui accennate soprattutto pp. 175-203.

e soprattutto faccio vedere una cosa molto consolante e molto utile mostrando che tutti questi vizi appartengono non tanto all'uomo, quanto all'uomo mal governato".

In nota Rousseau prosegue introducendo il mito del buon selvaggio ripreso anche nell'*Emilio*:

"...Un selvaggio è un uomo, e un europeo è un uomo. Il semi-filosofo conclude rapidamente che l'uno non vale più dell'altro, ma il filosofo dice: "In Europa, il governo, le leggi, i costumi, l'interesse, tutto pone i singoli nella necessità di ingannarsi a vicenda e incessantemente, tutto rende il vizio un dovere; se si vuole essere saggi bisogna essere malvagi, perché non esiste maggior follia di quella di fare la felicità dei bricconi a spese della propria". Fra i selvaggi, la voce dell'interesse personale è alta quanto lo è fra noi, ma non afferma le stesse cose: l'amore per la società e la preoccupazione per la loro comune difesa sono i soli legami che li uniscono. Quel termine di *proprietà* che costa tanti delitti tra le nostre persone per bene, non ha fra di loro quasi alcun senso, non discutono mai di un interesse che li divida, nulla li spinge ad ingannarsi a vicenda... *È possibilissimo che un selvaggio compia una cattiva azione, ma non è possibile che prenda l'abitudine di fare il male perché non gli servirebbe a nulla.* Credo che una esatta valutazione dei costumi degli uomini possa essere redatta sulla base della quantità di affari che essi intrattengono fra loro: più commerciano insieme, più ammirano i loro ingegni e la loro abilità, più si truffano con coscienza e destrezza, e più sono degni di disprezzo. Lo dico a malincuore, ma l'uomo retto è colui che non ha bisogno di ingannare nessuno, e quest'uomo è il selvaggio"⁶⁴.

Nel suo stadio primordiale il creato non conosceva il male come possibile soddisfacimento dei bisogni individuali: il buon selvaggio non ha bisogno di reiterare un comportamento scorretto verso gli altri, perché con quella sua "cattiva azione" egli non ha soddisfatto nessun particolare bisogno, e quindi se l'ha commessa lo ha fatto senza obbedire ad un piano preciso, in modo del tutto involontario. Non avendone ricevuto vantaggi, quel comportamento non entrerà a far parte in modo integrante dei suoi costumi abituali.

⁶⁴ Prefazione al *Narciso o l'amante di se stesso*, p. 27, corsivi nostri.

La fuoriuscita dell'uomo dal suo stadio naturale e il progressivo avanzamento della società civile e della proprietà privata⁶⁵, ha avuto come effetto che la "cattiva azione", implicando dei vantaggi, sia entrata a far parte del comportamento abituale dell'uomo che ha immesso nella sua indole la necessità del male. Evidente la connessione di tutto ciò con il pensiero rivoluzionario: se la società è responsabile del male, e non essendo più possibile far regredire l'uomo al suo stadio naturale, bisogna cambiare la società stessa e far di nuovo in modo che alla "cattiva azione" non consegua alcun vantaggio.

Del Noce, ricostruendo l'itinerario del pensiero di Simone Weil⁶⁶ ricordava come, nella sua conversione dall'ebraismo al cattolicesimo, la studiosa sembrava accogliere l'antico frammento di Anassimandro che rappresentava l'esatto opposto del concetto biblico di creazione. Alla concezione per la quale il male nel mondo è stato introdotto per un errore dell'uomo in quanto creatura (solo un essere libero e responsabile delle proprie azioni può "commettere errori") la Weil ne opponeva un'altra per cui il mondo naturale e finito era esso stesso espressione del male, e perciò la creazione e non la creatura veniva vista come un punto di caduta. Se così era, tutto ciò che esisteva nell'universo era esposto all'irrimediabile caducità, non essendo possibile rimandare a nessuna forma di immortalità. Come soluzione al fatto che il creato fosse espressione del peccato Weil ricorreva ad un necessario ritorno al precosmo non strutturato né definito, alla cosiddetta *de-creazione*. Ma anche il fenomeno che è stato alla base della concezioni rivoluzionarie, e cioè il razionalismo, ha avuto la stessa origine speculativa⁶⁷, poiché come spesso ci ha ricordato Del Noce, esso poteva essere considerato il

⁶⁵ "Dalla coltura delle terre derivò necessariamente la loro partizione; e dalla proprietà, una volta riconosciuta, le prime regole della giustizia: giacché, per rendere a ciascuno il suo, bisogna che ciascuno possa avere qualcosa; di più, cominciando gli uomini a considerar l'avvenire, e trovandosi ognuno qualche bene soggetto a perdersi, non ve n'era uno, che non avesse a temere per sé la rappresaglia dei torti che potesse fare ad altri. *Quest'origine è tanto più naturale, in quanto è impossibile concepir l'idea della proprietà nascente da altro che dal lavoro*" (*Discorso sulle Origini della Disuguaglianza*, parte II, p.65 corsivo nostro). La proprietà ha origine dal lavoro che la legittima, e non da una sorta di convenzione fra gli uomini stipulata.

⁶⁶ A. Del Noce, *Simone Weil interprete del mondo di oggi*, in Id., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 139-177.

⁶⁷ Per le implicazioni dell'utilizzazione della concezione del male espresso nel frammento di Anassimandro da parte del razionalismo, utilizzazione che conduce verso l'ateismo cfr. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, p. 24 e segg.

risultato dell'estensione estrema delle premesse contenute nel mito di Anassimandro: essendo il male concepito come un'entità presente nel creato e non come il frutto di una caduta, l'immortalità diventava teoricamente insostenibile essendo stata abbattuta ogni idea del soprannaturale. La connessione tra la concezione del male ed il pensiero rivoluzionario veniva colta da Del Noce che ha citato spesso nella sua pubblicistica la frase di Engels tratta dalla famosa opera *L. Feurbach e la fine della filosofia classica tedesca* "La tesi della razionalità di tutto il reale si risolve, secondo le regole della dialettica hegeliana, in quest'altra: *tutto ciò che esiste merita di morire*"⁶⁸.

Il considerare la morte come naturale implicava il rifiuto estremo dello *status naturae lapsae* e l'idea di auto-redenzione dell'uomo: la religione civile rousseauiana poteva essere considerata la prima manifestazione all'interno dell'Illuminismo non di un anticlericalismo come opposizione estrema alla potenza mondana della chiesa, ma di un processo di pensiero che avrebbe avuto il suo compimento, con ulteriori proseguimenti, nel marxismo.

Rousseau si limitava, senza giungere alla negazione di ogni forma di trascendenza che in Marx raggiungeva la cancellazione *tout court* della religione, alla rinuncia all'idea di caduta e del male come sua conseguenza, assegnando alle sole forze dell'uomo la redenzione e liberazione da uno stato di minorità in cui egli volontariamente si era infilato, e pervenendo così ad una forma di pelagianesimo scristianizzato⁶⁹, poiché egli non rinunciava all'aiuto esterno della religione, sia pure di una religione che era il frutto di un rifiuto del soprannaturale, anche se riconosceva la trascendenza.

Del Noce, però, contestava il filone anglosassone (ma anche Cassirer) che aveva intravisto – come si è cercato di documentare – in Rousseau l'autore che aveva influenzato in modo decisivo il pensiero rivoluzionario⁷⁰: il discrimine era sempre Marx in cui si concludeva il

⁶⁸ Ivi, pp. 358-359, corsivo nostro.

⁶⁹ A. Del Noce, *Come leggere i classici della filosofia politica. I. Rousseau*, Facoltà di Scienze Politiche, Roma 1979 (lezioni tenute nell'A.A. 1978-1979 raccolte e trascritte da Salvatore Azzaro), pp. 55-56; si preferisce fare riferimento al testo dattiloscritto *originale* prestatomi come già detto dal prof. Azzaro anche se di recente egli ne ha curato la pubblicazione in un volume (A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, Editrice La Scuola, Brescia 2016).

⁷⁰ "Spesso si dice che *Il Contratto sociale* e le idee di Rousseau hanno avuto una grande importanza per la formazione del pensiero rivoluzionario. Questo non è vero,

razionalismo moderno che aveva avviato a partite dal secolo XVII un processo nell'ambito del quale anche Rousseau era comunque coinvolto. Mentre nel primo si realizzava in pieno il primato del politico sul religioso, nel secondo al contrario era il momento religioso che comunque prevaleva su quello politico. Il nuovo corpo politico formatosi dalla sottoscrizione del nuovo *contratto sociale* aveva bisogno del sostegno della religione, anch'essa nuova perché doveva trasformarsi in parte organica del nuovo stato, e rinunciare all'antico ordine in cui essa era contrapposta all'autorità temporale.

È interessante notare come Del Noce, in un contributo suo all'interno di un convegno dedicato alla posizione di Rosmini sul 1789, e pubblicato postumo⁷¹, avesse sentito il bisogno quasi di ricapitolare il suo pensiero su alcuni aspetti di come il concetto di rivoluzione fosse stato comunemente inteso, e di sintetizzare il suo dissenso da essi. Il 1789 inaugurava un'epoca in cui il mondo occidentale era ancora involto prima della caduta nel 1989 del Muro; il pensiero rivoluzionario intese la rivoluzione non come mera sostituzione di un ordine precedente da parte di un blocco sociale che si era impossessato del potere; essa invece doveva essere la conseguenza politica del rinnovamento interiore dell'uomo che per essere fuoriuscito dal suo stato di minorità ne sentiva come necessario lo svolgimento; tutta l'età contemporanea, che prende le mosse dalla rivoluzione francese, è permeata da tale prospettiva: l'abbandono delle zavorre, intese come insieme di valori o come visioni del mondo, del passato sentite come vincoli inaccettabili nella nuova epoca. Gli eventi storici che nell'età moderna hanno avuto queste caratteristiche sono stati la rivoluzione francese e quella sovietica. È possibile però rinvenire nella storia del pensiero occidentale un'idea antitetica a simile modo di concepire la rivoluzione, ed è quella di *Provvidenza*. Nell'idea di Rivoluzione si rimanda ad una concezione di uomo capace di manipolare la storia, in quella di Provvidenza si fa riferimento ad un mondo governato da Dio. Il ruolo attivo della Provvidenza nella storia risale all'epoca classica: Enea abbandonava Didone perché mosso da un universale bisogno di

perché tra il 1760 e il 1790, l'opera di Rousseau ebbe una scarsissima fortuna. Fu riscoperta, è vero, durante la Rivoluzione, ma non si può dire che ne prepari l'atmosfera" (Ivi, p. 56).

⁷¹ A. Del Noce, *Le contraddizioni della filosofia della rivoluzione* in P. Pellegrino (a cura di), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese* (atti del XXIII Corso della Cattedra Rosmini tenuto a Stresa dal 23 al 27 agosto 1983), Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1990, pp. 29-38.

realizzare il bene: egli obbediva ad un disegno provvidenziale, attraverso comportamenti anche scomposti ma che ricevevano dagli dei una superiore ricomposizione; ne conseguiva, per Del Noce, che una critica a siffatto pensiero rivoluzionario dovesse fare riferimento all'antitetica categoria filosofica della Provvidenza, perché esso abbandonando l'idea dell'influenza di Dio nella storia e affidandone interamente le sorti nelle mani dell'uomo, abbandonava ogni idea di trascendenza non potendo più concepire quella metafisica-ontologia di Dio come Creatore del mondo. Era esattamente la posizione filosofica del deismo illuminista di Rousseau che, nel capitolo VIII del Libro IV del *Contratto sulla religione civile*⁷² e nel Libro IV dell'*Emilio*⁷³ per la Parte dedicata alla proclamazione della *Professione di fede del Vicario savoiardo*, elaborava l'idea immanentista di Dio, inaugurando quello spiritualismo che avrebbe penetrato in profondità la filosofia del secolo XIX. Del Noce così rovesciava sia la posizione della critica liberale che quella della critica totalitaria. Per la prima era la riflessione che Rousseau era andato elaborando intorno al corpo politico ad influenzare la sua religione civile, mentre per Del Noce i deisti illuministi, in testa Rousseau, avevano elaborato il loro sistema filosofico politico (che prevedeva come necessario epilogo – in ciò egli è d'accordo con gli interpreti anglosassoni – o logica conclusione l'idea di rivoluzione sopra esposta) perché all'interno del processo di affermazione del razionalismo secentesco che aveva come primo irrinunciabile momento la negazione del soprannaturale, affermavano un'idea di uomo che rinunciava alla trascendenza e che ponendo fiducia nelle sue sole forze acquistava la convinzione di poter fare da sé e che quindi, al contrario, sentivano la necessità della rivoluzione partendo dalle loro posizioni religiose⁷⁴: la politica influenzata dalla religione e non, viceversa, la

⁷² Cfr. *Il Contratto*, pp. 339-344.

⁷³ Cfr. *Emilio*, pp. 537-574.

⁷⁴ Per l'interpretazione del razionalismo come di quel processo filosofico che si afferma nel XVII secolo avente come primo e necessario momento la radicale negazione del soprannaturale e concludente nell'ateismo, cfr. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, pp. 355-357. Nella convinzione che la filosofia altro non sarebbe che la ricerca della definitiva liberazione da ogni forma di trascendenza acquista, per Del Noce, un particolare rilievo il razionalismo puro di Brunschvicg (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*), puro poiché tende ad escludere dalla storia della filosofia sia il razionalismo teista (Rousseau) che quello rivoluzionario (Marx). Il razionalismo puro di Brunschvicg ("filosofo di grande serietà intellettuale e morale, tale da imporsi alla stima degli avversari di qualsiasi parte, di erudizione

“professione di fede” scaturente dalla concezione di società civile. Del Noce però, abbiamo detto, capovolgeva anche le tesi della critica totalitaria, a proposito del pensiero del Ginevrino. Per essa Rousseau poteva essere interpretato come il filosofo della rivoluzione ma anche della visione totalitaria, mentre per Del Noce *Il Contratto* poteva essere letto come l’opera che era stata concepita dopo l’eliminazione del soprannaturale, non essendo però ciò sufficiente per giungere alle forme più mature del totalitarismo: Rousseau si era limitato a cancellare il soprannaturale come forma di superstizione divina che aveva mantenuto l’uomo nello stato di minorità, ma non il bisogno di religione in quanto tale. Il fenomeno storico che ne applicava i principi, la rivoluzione francese, celebrava la festa nazionale dell’Essere Supremo. L’approdo definitivo della filosofia della rivoluzione doveva, per Del Noce, essere considerato il marxismo ed il fenomeno storico ad esso collegato non si limitava a cancellare il cristianesimo ma tentava di estirpare per sempre dalla mente dell’uomo ogni tipo di religione. Da qui la discontinuità fra Rousseau e Marx contro la linea totalitaria che ne aveva rivendicato il collegamento⁷⁵.

3. L’interpretazione di Rousseau in Augusto Del Noce

Del Noce non aveva avuto modo negli anni sessanta di occuparsi specificatamente di Rousseau, impegnato com’era nella stesura de Il problema dell’ateismo, opera che si può considerare la “summa” del

sbalorditiva, nonché scrittore di rara eleganza”, Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, p. 85) comporta “l’esclusione dalla storia della filosofia di Marx, così coerentemente condotta da portare a quelle dell’hegelismo e del pensiero di *Rousseau visto come padre, insieme, del romanticismo cattolico e del giacobinismo, falsante il senso della rivoluzione francese*” (ivi, p. 84, corsivi nostri).

⁷⁵ Tale collegamento è stato ripreso dalla filosofia marxista italiana; ci limitiamo a segnalare l’opera di colui che Del Noce considerò il più acuto studioso marxista in Italia: Galvano Della Volpe, *Rousseau e Marx ed altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1997⁵. Lo studio, ricco di indicazioni bibliografiche a cui si rimanda, aveva come impostazione di fondo la concezione della volontà generale che esprimeva in Rousseau l’identica funzione avvertita come primaria dallo stesso Marx, e cioè il potenziamento della società come risorsa per la valorizzazione dell’individuo. Tra le indicazioni critiche di Della Volpe che trovano una eco nell’interpretazione delnociana di Rousseau vi è, seppure non dichiarata dallo studioso torinese, quella della lettura liberale di Charles W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau Moraliste*, tt. I-II (Oxford University Press, London-New Work 1934), opera che ci riporta all’influenza di Malebranche.

suo pensiero, subito seguita dalla pubblicazione dello studio sulla filosofia del Seicento, anch'esso di fondamentale importanza (*Riforma cattolica e filosofia moderna – Cartesio*). Il corso universitario dedicato a Rousseau alla fine degli anni settanta dimostra il crescente interesse che in quel periodo riscontrava in lui la filosofia del pensatore di Ginevra. Le intuizioni fondamentali svolte nel *Problema* venivano riconfermate; su altre Del Noce ritornava e precisava meglio, come per esempio sulle conseguenze del concetto di natura, che in Rousseau assumeva i caratteri di una particolare religiosità: nel *Problema* tale asserzione può essere desunta dalla nota formula di “Rousseau come un Pascal pelagianizzato”, mentre negli anni successivi la nozione di natura veniva posta come perno di una complessiva interpretazione di cui essa costituiva il punto di partenza.

Rousseau – secondo Del Noce – aveva accettato le critiche alle religioni storiche avanzate dal materialismo illuminista⁷⁶, ma non quelle generalmente rivolte contro qualsiasi forma di religione. Facendo ricorso alle ragioni del cuore piuttosto che a quelle dell'intelletto, egli riconfermava contro i *philosophes* la necessità della dimensione religiosa per l'uomo. L'abbandono delle religioni tradizionali, reso possibile dal fatto che Rousseau aveva fatte proprie le critiche ad esse rivolte dai *philosophes*, il non poter più cioè sostenere la validità teorica di nozioni come la “caduta” e la “grazia”, intorno alle quali aveva animatamente discusso la cultura dei due secoli precedenti a cominciare dalle diverse posizioni espresse da Lutero e da Erasmo, fanno sì che ciò che nel pensiero teologico tradizionale era rappresentato dalla “grazia” fosse per Rousseau rappresentato dalla “natura”. Il progetto escatologico di salvezza così si laicizzava, potendo l'uomo sperare nei soccorsi provenienti dalle istituzioni politiche e da un nuovo ordine sociale che realizzavano in questo mondo la giustizia e l'eguaglianza fra gli uomini.

Evidente, a riguardo, è la contrapposizione fra lo storicismo progressista volterriano e quello fatalistico rousseauiano. Per il primo, ma per tutto l'illuminismo, tutte le fasi della storia non hanno valenza autonoma, poiché esse sono interpretabili solo come tappe di avvicinamento – o di allontanamento, come il medioevo finito nel 1453 con la caduta dell'impero bizantino e con la venuta dei dotti intellettuali bizantini in occidente – all'età in cui l'uomo, abbandonato il suo “stato

⁷⁶ Cfr. Del Noce, *Come leggere i classici della filosofia politica. I. Rousseau*, pp. 3-8.

di inferiorità” in cui volontariamente si era messo, sapeva finalmente avvalersi dei lumi della sua ragione.

Per Rousseau è vero il contrario: l'uomo non si è più ripreso dall'iniziale errore, quando abbandonò per una serie di circostanze fortuite il suo stato naturale per assumere quello civile, e quindi non il progresso ma la decadenza è la condizione caratterizzante il percorso dell'uomo nel corso del tempo, decadenza da cui egli si redime attraverso una religione naturale (IV libro dell'*Emilio*) e civile (Libro IV, cap. VIII del *Contratto*).

Durante il corso Del Noce, servendosi soprattutto dell'innatismo di tipo platonico riscontrato in Rousseau, su cui pure aveva ritenuto di dare chiarimenti il Gouhier⁷⁷, precisava meglio il modo in cui aveva inteso la nozione di volontà generale espressa da Rousseau nel *Contratto*, centrale in tutto il pensiero politico del Ginevrino.

Il platonismo di Rousseau ci aiuta ad interpretarla e ad intendere meglio il ruolo del Legislatore come suo interprete. La volontà generale non deve essere identificata con la volontà della maggioranza che nelle democrazie odierne viene determinata volta per volta dagli orientamenti prevalenti che i cittadini esprimono attraverso il loro voto, le loro associazioni o i partiti. La volontà generale illustrata nel *Contratto* non è determinabile, ma preesiste; è una specie di idea platonica, la cui essenza ontologica è innata ed indipendente dalla sua percezione da parte del soggetto. Man mano che ci si libera dall'amor proprio, inteso come necessità di rapportarsi agli altri e per avere da quelli tutto ciò che si è, per riappropriarsi dell'amor di sé che è invece opportunità di vivere attraverso se stessi relazionandosi agli altri, ci si mette nelle condizioni di aderire alla volontà generale, esistente comunque al di là di ogni eventuale disconoscimento.

Se la volontà generale preesiste al suo formale riconoscimento non possiamo parlare – argomenta Del Noce – nel senso istituzionale anglosassone di democrazia in Rousseau, poiché la democrazia è esattamente il modello di stato attraverso il quale nelle moderne società si armonizzano le volontà particolari pervenendo ad un interesse comune e collettivo, non per questo preesistente ed indeterminabile come la volontà generale rousseauiana.

⁷⁷ Henri Gouhier, *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970 (tr. it. *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 161-233).

L'innatismo platonico insito nella nozione di volontà generale esclude anche l'idea di un legislatore che possa identificarsi con il capo carismatico dei modelli totalitari affermatasi nel nostro secolo. In Rousseau il legislatore è colui che aiuta i cittadini a scoprire la volontà generale, non la crea come invece presuppone la linea interpretativa che da Talmon e Crocker in poi ha intravisto in Rousseau il teorico della democrazia esposta ai germi del totalitarismo.

Esiste allora in Rousseau il concetto odierno di democrazia intesa come composizione di interessi contrapposti e come armonizzazione della pluralità di opinioni, attraverso l'azione moderatrice dello stato? Mentre Talmon ha parlato di messianismo politico elaborato dal pensiero filosofico del Settecento, espresso da una certa parte della filosofia rousseauiana, da cui sarebbe nato il modello democratico anglosassone, Del Noce respinge con decisione tale ipotesi. Per il pensatore torinese Rousseau era distante sia dai modelli democratici anglosassoni che da quelli totalitari del socialismo sovietico; al Ginevrino può essere accostata, invece, l'idea dello stato etico in quanto strumento di riaffermazione dell'essere sull'apparire, dell'amor di sé sull'amor proprio, della natura sulla società, dell'innocenza sulla colpevolezza, di riaffermazione, insomma, della "virtù". Mentre per gli hegeliani, pure teorizzatori dello stato etico, ogni situazione storica di fatto incorpora in sé la moralità, il modello rousseauiano invece si basa su una forte contestazione delle attuali condizioni della società, che contraddice ogni idea che in essa sia insita la moralità: dallo stato etico hegeliano si può arrivare al totalitarismo, non da quello immaginato nel *Contratto* che è tutto l'opposto di uno stato etico hegeliano poiché espressione di una forte critica alla società civile, fonte di ogni corruzione. Anzi, quel che nei teologi portorealisti del Seicento era la "natura", per Rousseau – afferma Del Noce seguendo Gouhier⁷⁸ – è la storia.

Ma anche la formula di Rousseau come di un Pascal pelagianizzato, indicata nel *Problema*, viene ripresa alla fine degli anni settanta ed estesa fino alle conseguenze ultime.

La letteratura ha sovente sottolineato come la filosofia di Rousseau sia impensabile e difficilmente interpretabile se non si pone in posizione

⁷⁸ L'intenzione ultima dell'opera di questo storico del sentimento religioso attraverso la filosofia è, in fondo, per Del Noce, quella di riassorbire il pensiero tedesco (Kant) nel francese (Cartesio e Rousseau). Quanto all'influenza su Rousseau di Malebranche qui sottaciuta è importante invece il classico libro di Charles William Hendel, *Jean-Jacques Rousseau moralist*, Oxford University Press, London-New York 1934.

centrale il problema del male. È possibile riscontrare, in tal senso, un'omologazione di posizioni e di valutazioni, che non hanno però scalfito l'interpretazione delnociana di un Rousseau che conclude il secondo protestantesimo. Per la linea interpretativa liberale il Ginevrino sarebbe meno illuminista di quanto in apparenza potrebbe sembrare poiché l'esperienza filosofica che più l'ha condizionato è quella portorealista: un Rousseau giansenista a fianco di uno illuminista. Per sviluppare tale aspetto si insiste sull'importanza della dimensione interiore dell'individuo (potremmo dire, su un Rousseau esistenzialista a partire dalle considerazioni espresse da Pierre Burgelin), e sul rapporto spirito-materia di cui l'uomo come essere finito sarebbe condizionato anche nelle sue aspirazioni alla libertà e alla giustizia. Il confronto libertà-fragilità condiziona la "bontà" dell'uomo e neutralizza le sue aspirazioni verso una giustizia autentica perché lo costringe a verificare che spesso essa non si realizza per intero in quanto hanno la meglio o trionfano soluzioni che inclinano più verso il male che verso il bene⁷⁹.

L'uomo insomma proprio da un'analisi della sua dimensione interiore è costretto a constatare che la sua natura in profondità ha zone d'ombra, venature impercetrabili che minacciano sempre di emergere e di compromettere le sue buone intenzioni, tale limitatezza essendo il suo "costitutivo ontologico".

Al contrario di Del Noce, la critica liberale parla di antiperfettismo – si è visto il caso di Berlin – indicandolo come il carattere essenziale della filosofia politica di Rousseau. Dall'analisi della natura umana si perviene alla conclusione della inestricabile contraddizione contro cui è costretto a battersi l'uomo che, proprio in considerazione della sua fallibilità, deve organizzarsi un contesto sociale non dominato da esseri superiori ma da cittadini intenzionati a raggiungere il bene comune pur dovendo riconoscere nel contempo i limiti di tali propositi.

Alla critica liberale può essere affiancato un altro indirizzo di studi, anch'esso inconciliabile con le posizioni delnociane, per il quale proprio a partire dalla formula di Rousseau come Pascal pelagianizzato è possibile interpretare la filosofia del pensatore di Ginevra come svolgentesi ancora all'interno dell'orizzonte cristiano, – indirizzo credo

⁷⁹ Per queste tematiche cfr. Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, pp. 179-207.

in parte confermato anche dal lavoro di Roberto Gatti⁸⁰, che ha parlato di “antropologia cristiana” in Rousseau⁸¹.

L'esperimento di Wolmar e Giulia viene considerato alla luce di un possibile regresso dal male per la costruzione di un giardino artificiale che è comunque sempre insidiato; ma è soprattutto l'*Emilio* che viene assunto come il romanzo che dimostrerebbe come in Rousseau sia latente una idea del male riconducibile in qualche maniera a quella di colpa cristianamente intesa: Emilio non è un ragazzo innocente nel cui animo la società civile ha instillato il male. Bisogna invece costatare come i continui compromessi, gli esiti imprevisti e perfino le bugie a cui è costretto l'educatore, dimostrano che la presunta innocenza di Emilio è venata da incrinature inafferrabili, per cui lo scopo dell'educatore non sarebbe tanto quello di proteggerlo dalla cattiveria degli uomini, ma di impedire che esse emergano e influenzino negativamente il comportamento dell'educando.

La natura particolare della concezione del male in Rousseau non consisterebbe, perciò, nella solita e spesso abusata tesi secondo la quale l'uomo sarebbe nella sua essenza un essere puro e non in grado di concepire il male che verrebbe instillato in lui dagli altri uomini e dalla società causa, in senso più generale, del sorgere e del manifestarsi nell'uomo del male stesso. Andando invece più in profondità sarebbe possibile verificare come l'uomo, nel recondito della sua interiorità, non sia un essere neutrale e innocente, ma riscontri in essa annidata l'idea del male. In questa prospettiva la storia nel suo esplicarsi e nella manifestazione delle sue forme organizzative non sarebbe la causa della decadenza dell'uomo, non sarebbe responsabile delle infinite sofferenze che si sono dovute sopportare, ma soltanto l'occasione che all'uomo stesso sarebbe stata offerta per esternare un'insopprimibile inclinazione, latente in molte circostanze ma palese ed anzi esplosiva non appena si sono determinate le condizioni per metterla in atto. La società “non come causa ma come occasione” del male. Il contrasto con

⁸⁰ Roberto Gatti, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Edizioni Studium, Roma 1996. Per queste tematiche cfr. pp. 19-43 e in particolare pp. 283-334. Di Gatti bisogna tener presente *Storie dell'anima: le Confessioni di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2012; *Una fragile libertà: esercizio di lettura su Rousseau*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001; *Natura umana e artificio politico: saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Assisi, 1988.

⁸¹ Maurice Masson con il suo *La religion de J.-J. Rousseau* prospettava un Rousseau addirittura come padre della Chiesa.

la posizione delnociana è evidente, poiché il filosofo torinese pone il contrasto fra natura e storia come centrale nel pensiero di Rousseau.

Come è possibile eliminare il male dalla storia una volta individuate le cause? e ancora, come è possibile conciliare la posizione di chi giudicando l'uomo in sé buono indica negli uomini la causa della sua corruzione? La critica liberale, ma anche Del Noce in senso opposto ad essa, fa riferimento ai *Discorsi*, interpretati come grandi trattati sul male.

In essi Rousseau rileva in fondo con un certo orgoglio intellettuale la diversità tra la posizione di tanta letteratura che ha parlato del male limitandosi a costatarne l'esistenza, attraverso esercitazioni che sono apparse anche vacue e retoriche, e la sua che invece intende scoprire la causa del male stesso, andando al di là di una pura analisi della sua manifestazione fenomenica.

Analizzando il contenuto della categoria morale del male, Rousseau sarebbe così giunto alla conclusione che l'uomo considerato da solo è buono, insieme agli altri diventa cattivo, perché sperimenta il senso perverso della comunità e il conflitto. Questo processo si realizzerebbe attraverso tre momenti: in una fase imprecisata della storia l'uomo imbocca "la strada sbagliata", perché scambia la necessità della connivenza per una maggiore sicurezza e probabilità di sopravvivenza della specie con una "necessità concorrenziale". In una seconda fase, essendo pervenuto a tale stadio del suo sviluppo l'uomo contrae l'abitudine di stabilire confronti che a loro volta producono gelosie e discordie. Il tratto terminale del "percorso sbagliato" si conclude con una svolta di carattere radicale: sorge nell'uomo il senso di proprietà, il "mio e tuo", che gli produce un profondo senso di soddisfazione; la percezione del possesso delle cose cambia la natura delle cose stesse, in precedenza percepite come neutrali, e induce il sorgere di quel senso di appartenenza, causa sostanziale della lacerazione che l'umanità ha dovuto subire nel corso della storia.

Sarebbe allora possibile intravedere in tali passaggi, sia pure non espressa, l'idea di caduta: Rousseau pur non considerandola una categoria trascendentale e soprasensibile e come tale ineliminabile dalla natura dell'uomo, avrebbe percepito il male come qualcosa di incancellabile dalla storia. Pur essendo il male una categoria morale ed un prodotto della storia e non del peccato, un errore e non una colpa, non essendo però cancellabile dalla società, esso non può essere sviscerato e riconosciuto con i mezzi che la scienza illuminista metteva ormai a disposizione dell'uomo; avrebbe egli, in tal caso, manifestato

una certa propensione per il riconoscimento dell'insondabilità del mistero del male, non superabile neppure dall'uso dell'analisi formale ed empirica che attraverso il progresso scientifico l'uomo avrebbe sperimentato e verificato in ogni possibile aspetto.

In tal caso non può essere accettata la linea di continuità fra il filosofo Ginevrino e le rivoluzioni borghesi dei secoli XVIII e XIX, concludentesi nel totalitarismo del Novecento, poiché sarebbe inutile immaginare un ribaltamento estremo degli assetti sociali costituiti, quando ad essi non sarebbe possibile imputare l'origine di alcuno dei mali che assillano l'umanità, come inutile sarebbe il ricorso al totalitarismo inteso come mezzo per il mantenimento del risultato conseguito, o come controllo integrale della società.

I possibili rimedi, concorda con Del Noce la critica liberale, proposti da Rousseau non per debellare il male, ma per lenirne le conseguenze non rimanderebbero ad una "necessità" rivoluzionaria. Perché dovrebbe essere necessaria la rivoluzione se uno dei rimedi possibili sarebbe non la trasformazione della società ma l'allontanamento da essa, ovvero una consapevole solitudine che recupera l'indipendenza naturale dell'individuo propria della sua primigenia condizione?

Il riconoscimento della "fallibilità del processo della conoscenza" dovrebbe del resto comportare un rafforzamento della società e non un suo dissolvimento rivoluzionario, l'accettazione della realtà esistente, della storia nella sua fase attuale, la sottomissione dell'individuo alle leggi che la società in cui vive si è data attraverso un attento e rigoroso "esercizio della propria virtù civica".

La contrapposizione fra critica liberale e critica totalitaria, con Del Noce assertore di una posizione distinguibile ed originale, si verifica puntuale anche a proposito delle conseguenze dell'esposizione di Rousseau all'infiltrazioni del pelagianesimo.

Talmon, per esempio, individua un identico atteggiamento di tutto il diciottesimo secolo in riferimento alla religione⁸², accomunabile in quello che egli chiama la "religione laica".

⁸² Del Noce aveva evidenziato una analogia fra la posizione religiosa di Rousseau, sia il Rousseau della *religione civile* del *Contratto* che quello della *Professione*, e quella dei *philosophes* non materialisti. A tale proposito è opportuno analizzare la voce *Irreligioso* redatta da Diderot e pubblicata nell'ottavo tomo dell'*Enciclopedia*, in cui si ribadisce la posizione illuminista di netta separazione fra religione e morale, posizione orientata a considerare la religione come espressione di bisogni sentimentali e spirituali dell'uomo.

Sia Voltaire che i volterriani, sia i materialisti come Helvétius, Holbach⁸³ e Morelly che i deisti alla Rousseau o alla Mably⁸⁴ contestano veementemente la pretesa della chiesa di continuare nell'inclinazione assolutista e nella convinzione di poter indicare un identico modello esistenziale, con l'unica differenza che i primi pongono molto l'accento sul fatto che spesso la chiesa ha supportato con la sua autorità insostenibili privilegi dei gruppi dominanti, mentre Rousseau insiste molto sull'incompatibilità – ripetendo un

“Non si deve dunque confondere l'immoralità e l'irreligiosità. La moralità può esistere senza la religione: e la religione forse si accompagna pure spesso all'immoralità” Diderot, *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz, Utet, Torino 1980, p. 651.

La religione non è espressione della trascendenza o del soprannaturale ma ha a che fare con i sentimenti e i bisogni naturali dell'uomo “*Senza estendere i propri interessi oltre questa vita*, una quantità di ragioni possono dimostrare a un uomo che per essere felice in questo mondo, soppesate le cose, non c'è niente di meglio da fare che essere virtuosi. Basta solo il buon senso e l'esperienza per sentire che non c'è nessun vizio che non si porti dietro qualche parte di infelicità, e nessuna virtù che non sia accompagnata da qualche parte di felicità” (Ivi, p. 652, corsivo nostro). (Per l'uso da parte del legislatore della religione ai fini civili cfr. l'articolo *Il legislatore*, ivi, p. 660-61). Il comportamento dettato da determinati canoni morali non ha fondamenti soprannaturali, ed una condotta immorale non richiama nessuna sensazione di colpa o di peccato, ma deve essere evitata solo per la possibile infelicità che ne deriva.

⁸³ Il *Sistema della Natura* è unanimemente considerato il testo canonico del materialismo francese del secolo diciottesimo. D'Holbach era sicuramente il primo esponente di quella schiera di intellettuali illuministi e materialisti che furono molto distanti dalla sensibilità rousseauiana. Anche Diderot che in un primo momento non aveva aderito al materialismo puro holbachiano prospettando una causa agente per il movimento della materia che non era in grado di darselo da sola, intorno al 1769 [cfr. Paul, Henri, barone d'Holbach, *Sistema della natura*, Utet, Torino 1978, a cura di Antimo Negri (collana diretta da Nicola Abbagnano), p. 12 e ss.] si avvicinava convintamente alle posizioni materialiste, accettando che la materia fosse sempre esistita e nel contempo respingendo la eterna discussione circa la sua creazione. Il naturalismo del barone poteva in effetti essere considerato come il frutto di una precisa scelta di campo: abbandonare ciò che egli considerava un vuoto teologismo e studiare l'uomo nelle sue manifestazioni concrete; anche la cartesiana distinzione fra *res cogitans* e *res extensa* veniva superata attraverso un monismo materialista, il quale non accettava la relazione tra essere pensante e anima (tutto ciò che pensa non è materia, per cui l'anima pensante è spirito).

⁸⁴ Aldo Maffey, curatore delle opere di Mably che Utet pubblicò nel 1961, ci ricordava che l'abate, lontano da ogni tentazione metafisica essendo molto vicino al sensismo di Condillac e al naturalismo di Helvétius e Holbach, aveva considerato e accettato la teoria secondo la quale l'uomo inclinerebbe verso il male “per ignoranza e non per necessità”: cfr. Gabriel Bonnot de Mably, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1961, a cura di Aldo Maffey (collana diretta da Luigi Firpo), p. 27.

atteggiamento dell'autorità imperiali romane – tra il poter appartenere degnamente alla Repubblica come cittadino integrato e il continuare a professare la fede cristiana.

Tratto comune sia a Talmon o Crocker, che a Rizzi o Starobinski, è il contrasto fra Professione di fede e la religione civile del *Contratto*, che Del Noce invece legge in una visione unitaria. I primi parlano di una religione trascendentale completamente asservita alla religione della società, il cui culto accomunava sia i deisti che i materialisti o gli atei. È per la realizzazione dello stato naturale e del modello sociale che assicura all'uomo finalmente la felicità, che è opportuno e necessario mantenere vivo il timore per la divinità, coltivando in ogni modo la convinzione che un cattivo cittadino se pure riesce a farla franca davanti al tribunale umano dovrà sostenere l'esame più accurato ed infallibile di un tribunale superiore, le cui sentenze sono definitive ed inappellabili.

La critica liberale invece perviene, analizzando la Professione di fede e la religione civile del *Contratto*, all'enunciazione di Rousseau padre della democrazia moderna (l'articolazione dell'idea di volontà generale rende – come abbiamo visto – per Del Noce ciò impossibile): la religione civile in Rousseau deve essere considerata come una correlazione o espressione di una democrazia laica. Essa si è chiesta come mettere d'accordo il ricorso alla religione con la "laicità" della repubblica.

In effetti una democrazia laica non legittima se stessa utilizzando gli stessi strumenti e le stesse modalità tradizionalmente usate dalle monarchie di diritto divino: mentre quest'ultime si avvalevano e a volte subivano l'azione di riconoscimento da parte di un'autorità esterna allo stato come la chiesa che finiva per imporre un sistema teonomico assoluto, un sistema democratico non può non nascere che come espressione di un libero consenso dei cittadini intesi come soggetti liberi ed autonomi. Questo non significava che esso non debba comunque avvalersi di un "fondo minimo di condivisione", ed in tal senso la religione svolge una funzione decisiva. Un ordine politico che mirava ad attuare un sistema democratico che sostituisse la monarchia di diritto divino avrebbe vacillato meno facilmente se avesse saputo indicare ai propri appartenenti un "fondo minimo di valori condivisi" e tale funzione viene da Rousseau, secondo la critica liberale, espressamente attribuita alla religione civile. In essa in effetti l'aggettivo ha un significato preciso in quanto tale: la religione oltre che curarsi delle esigenze spirituali dell'uomo è chiamata a sorreggere lo

stato ed aiutarlo nella elaborazione di “sistemi isonomici” in cui i cittadini possano identificarsi⁸⁵.

Nell’antico regime la chiesa, una realtà esterna allo stato, rendeva legittima la monarchia; in esso era la religione a fondare lo stato. Il sistema democratico nasce invece nel momento in cui il suddito contesta l’autorità con cui la chiesa investiva il potere politico. La sovranità popolare nell’accezione rousseauiana potrebbe in effetti essere considerata come il prodotto del processo di emancipazione dall’autoritarismo morale della chiesa da parte di un suddito che si andava progressivamente trasformando in cittadino, e che pur da soggetto autonomo e libero continuava ad essere un *homo religiosus*. In siffatto contesto, al contrario di quanto avveniva nelle monarchie, era lo stato che fondava la religione, per supportare e rendere più stabile se stesso; una religione perciò civile in un ordine politico laico. Il soggetto contraente il patto da cui scaturisce la repubblica laica è proprietario della sovranità popolare inalienabile, e in quanto tale contesta vivacemente ogni principio di autorità che sia imposto, anche se ad imporlo nel caso della legittimazione dello stato unitario monarchico è la chiesa. Per la critica liberale il conflitto fra religione e politica avveniva, in Rousseau, su un piano squisitamente umano e non teologico, e si acuiva nel momento in cui il cittadino autonomo si era definitivamente appropriato del principio fornitogli dalla nuova sapienza illuministica secondo cui il potere politico andava giustificato indipendentemente dalla posizione dell’autorità ecclesiastica. Il conflitto repubblica – chiesa era tutto umano. Nasceva con la sovranità popolare e con la tendenza del soggetto autonomo e libero che in quanto tale si erge a legittimare il potere politico in uno stato che può considerare “suo”, frutto come è della contrazione di un patto fra uomini liberi. Tale era la fonte da cui una repubblica democratica poteva trarre la propria legittimità costituzionale⁸⁶.

È inutile aggiungere che per la critica liberale tale istanza di laicità era una rivendicazione di libertà intesa in senso illuministico; era cioè un’istanza di emancipazione da ogni forma di autoritarismo pregiustificato. Per essa la repubblica non lotta contro la chiesa per cancellare la religione o la trascendenza: la repubblica lotta per il

⁸⁵ Queste tematiche sono esaustivamente trattate in Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, pp. 189-194.

⁸⁶ Esemplificativo di questa interpretazione liberale del pensiero rousseauiano abbiamo considerato il testo citato di Rizzi e soprattutto quello di Starobinski, *J.-J. Rousseau La transparence et l’obstacle*.

controllo delle idee. Essa cioè ha il bisogno di trasformare lo scontro tutto filosofico-teologico fra il cattolicesimo e Rousseau in un contrasto verificatosi su un piano preminentemente sociale. Potevano per questo convivere la pretesa laicità e una religione civile poiché i repubblicani non aspiravano ad una machiavellica politica separata dalla morale, ma ad un ordine politico che sapesse mantenersi equidistante fra il cinismo realistico del fiorentino e lo stato confessionale dell'*ancien régime*. L'ordine sociale scaturito dal *Contratto* riconosceva di non poter fare a meno di un "fondo comune di valori condivisi" per l'istituzione di uno stato duraturo e forte ma non poteva più attribuire tale funzione all'autoritarismo della chiesa cattolica. Essa doveva essere espletata da una religione civile non rivelata. Il fondo comune di valori condivisi non poteva più essere indicato dall'autorità morale della chiesa ma anch'esso doveva essere il frutto di un processo di autodeterminazione: il soggetto autonomo e libero costruisce lo stato e responsabilmente ne determina il supporto ideale, per cui la religione civile finisce per essere uno strumento del liberalismo rousseauiano non agnostico o ateo ma etico, in quanto assegna un ruolo preciso nel processo di emancipazione dal suddito verso il cittadino ad un sistema di valori collettivi minimi condivisi e divenuti tali anche attraverso il supporto di una religione civile e non rivelata.

È nota la distinzione che Rousseau ha fatto nel *Contratto* fra religione dell'uomo e religione del cittadino⁸⁷. Il primo vero teismo o diritto divino naturale è il cristianesimo primitivo degli Evangelii diretto non agli uomini di una nazione ma a tutti gli uomini; la seconda o diritto divino positivo è la religione degli spartani o della Roma repubblicana che non si rivolgeva all'uomo in termini universali, ma solo agli appartenenti allo stato: era una religione patriottica nazionale. Il cittadino traeva i suoi doveri morali verso la patria da un processo che lo coinvolgeva non in termini individuali, ma come parte di una collettività.

Il cittadino sacralizzava sino alla possibilità dell'estremo sacrificio i suoi rapporti verso la patria. Il processo di maturazione della *virtus* politica del *civis* si poneva in essere nel popolo, nella collettività, per poi trasferirsi al cittadino. Era fra le virtù la più utile all'unità del corpo politico, anche se aveva il difetto che era solo prescritta dallo stato e

⁸⁷ "La religione, considerata rispetto alla società, che è o generale o particolare, può anch'essa distinguersi in due specie, cioè: la religione dell'uomo e quella del cittadino" (*Il Contratto*, Libro IV, Cap. VIII, p. 341).

non maturava nella coscienza del cittadino. Il rispetto della legge, che risiedeva nello stato, veniva imposto al cittadino e da lui avvertito come sacro. La religione patriottica non emancipava l'uomo e istillava in lui il fanatismo, anche se manteneva coeso il corpo politico.

Quando la religione del diritto divino naturale allargò il suo campo d'interesse dalla sfera privata del cittadino alle istituzioni dello stato, si trasformò nel cattolicesimo, nella religione cioè che aveva assunto il ruolo di legittimazione dello stato. Fra le tre religioni⁸⁸, questa era la più dannosa per lo stato perché introduceva una serie di doveri del credente verso la chiesa spesso in contrasto con i suoi doveri di cittadino verso lo stato⁸⁹. Se era vero però che lo stato non poteva rinunciare al ruolo della religione, il nuovo ordine politico scaturito dal *Contratto* non poteva guardare alla religione patriottica poiché essa si rivolgeva solo al cittadino e sfociava nel fanatismo, ma neppure al cattolicesimo che ne minava la coesione; essa doveva perciò rivitalizzare il cristianesimo primitivo che spogliato della rivelazione, poiché il nuovo soggetto autonomo e libero che aveva costruito lo stato con il suo consenso non aveva più necessità che qualcuno gli dicesse chi fosse Dio, assumeva le forme di un teismo civile (di un pelagianesimo naturalizzato, come dice Del Noce), di una religione civile a supporto di una repubblica laica.

Diventa evidente per la critica liberale anche per Rousseau la validità dello schema che separa cristianesimo da cattolicesimo. Si consideri infatti che il teismo della religione civile rousseauiana poteva essere

⁸⁸ “La prima, senza templi, senza altari, senza riti, limitata al culto puramente interiore del Dio supremo e ai doveri eterni della morale, è la pura e semplice religione del Vangelo, il vero teismo, e ciò che si può chiamare il diritto divino naturale. L'altra, iscritta in un solo paese, gli dà i suoi dei, i suoi propri padroni e numi tutelari. Essa ha i suoi dogmi, i suoi riti, il suo culto esteriore prescritto da leggi: all'infuori della sola nazione che la segue, tutto il resto per essa è infedele, straniero, barbaro; essa non estende i doveri e i diritti degli uomini più in là dei suoi altari. Tali furono tutte le religioni dei primi popoli, alle quale si può dare il nome di diritto divino civile o positivo. Vi è una terza specie di religione, più bizzarra, che, dando agli uomini due legislazioni, due capi, due patrie, li sottomette a doveri contraddittori, e impedisce loro di essere contemporaneamente devoti e cittadini. Tale è la religione dei Lama, tale è quella dei Giapponesi, tale è il cristianesimo romano. Si può chiamare questa la religione del prete. Ne risulta una specie di diritto misto e insocievole, che non ha nome” (*l.c.*)

⁸⁹ “La terza [religione] è così evidentemente cattiva, che sarebbe proprio perdere il tempo divertirsi a dimostrarlo. *Tutto ciò che rompe l'unità sociale non val nulla; tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso non valgono nulla*” (*Il Contratto*, Libro IV, Cap. VIII, p. 381. I corsivi sono nostri).

considerato la sintesi sia della religione del diritto divino civile o positivo epurata del suo nazionalismo patriottico e del suo fanatismo, di cui si adottava la valenza della potenziale coesione politica, sia della religione dell'uomo o del diritto divino naturale affrancata dalla pretesa di legittimazione autoritativa dello stato e di cui si sfruttava la capacità di rivolgersi all'uomo in quanto tale e non al cittadino di una nazione, poiché tale forma di universalismo teologico poteva essere trasferito, sul piano sociale, nella repubblica comportando una maggiore responsabilizzazione del cittadino che si costruiva la sua *virtus* politica piuttosto che vedersela imposta. Non si respingeva, perciò, il cristianesimo ma la sua storicizzazione nel cattolicesimo. A tale riguardo va osservato che la critica liberale ha respinto la possibile analogia del cattolicesimo di Rousseau con le posizioni di Machiavelli, che per primo aveva parlato di separazione fra politica e morale accordando alla prima una sua sfera autonoma e peculiare, accentuando in modo inconciliabile la frattura fra la città dell'uomo e quella di Dio.

Rousseau metteva insieme ciò che Machiavelli aveva separato. Il Fiorentino aveva fatto del cristianesimo la causa della decadenza dello stato, avendo esso indicato una verità che faceva considerare meno importante ciò che nell'antichità era essenziale e cioè la virtù patriottica e il dovere del cittadino verso lo stato; il Ginevrino non respingeva l'umiltà cristiana o la sua fiducia in una vita ultraterrena, anzi ne accoglieva l'essenza riconoscendo che lo stato aveva bisogno di una religione non patriottica che parlasse più che al cittadino all'uomo, riconoscendo che l'essenza del cristianesimo consisteva proprio in tale universale capacità. La religione civile di Rousseau integrava le posizioni machiavelliche rendendo compatibile il patriota con il cristiano.

Appare chiaramente come la linea interpretativa liberale non possa essere condivisibile da chi, come Del Noce, non ha interpretato il *Contratto* come un manifesto né come una utopia⁹⁰. Esso cioè non può essere visto come elemento fondante dello stato, ma al limite come un mezzo di critica della società fatta in nome di una nozione di natura intesa non come categoria storica, ma come uno stadio ideale forse mai esistito, concepibile soltanto in obbedienza ad una sorta di platonismo della coscienza accusato e non riconosciuto. La opposizione Rousseau

⁹⁰ “L'utopia è animata, in effetti, da una fiducia nella possibilità di eliminare la contraddizione e nella possibilità della scienza, che manca del tutto sia in Platone che in Rousseau” (Del Noce, *Come leggere i classici della filosofia politica. I. Rousseau*, p. 38).

– Machiavelli va allora intesa nel senso che il primo vuole creare una scienza politica che aiuti effettivamente il principe nella fondazione dello stato, dicendo a questi che deve tenere separate la sua morale e la ragione attraverso la quale sorreggere e mantenere stabile il suo principato. Rousseau non vuole fondare nuovi ordini sociali (Voltaire diceva che “Rousseau scriveva per scrivere” mentre lui teneva conto della possibilità di influire sulla realtà) ma il suo può essere considerato uno stato ideale che paragonato alla società politica del tempo possa dire come dovrebbero andare le cose (“Rousseau o dell’insufficienza della politica” ha scritto Cotta). Mentre per la critica liberale è possibile contrapporre al Machiavelli cinico e pragmatico un Rousseau idealista e romantico, per Del Noce è lecito distinguere un Machiavelli concreto da un Rousseau platonico, poiché l’intento del Ginevrino non è quello di fondare una nuova repubblica, ma di liberare l’uomo, svelandogli uno stato di natura ideale (forse, come dice Rousseau, mai esistito) che seppure non più perfettamente riproducibile può costituire una speranza, una propensione, uno stadio di perfezione verso cui tendere.

L’essenza di ogni liberalismo è che se lo stato non deve interferire nei processi economici con cui si governa la società civile, la chiesa non può arrogarsi il diritto di egemonizzare l’etica e la morale, né può continuare ad avere la pretesa di ergersi ad unico giudice del comportamento dell’uomo partendo dalla privilegiata condizione di possedere una verità rivelata, poiché tutto ciò che riguarda la sfera interiore dell’uomo deve essere frutto dall’assillante travaglio della sua coscienza.

Lo schema, in effetti, si ripete anche a proposito della definizione della religione naturale di Rousseau. Per la critica liberale, infatti, il teismo rousseauiano non era destinato a trasformarsi in una religione di stato né nel sostegno ad uno stato confessionale. Rousseau non aveva chiamato il cristianesimo utile allo stato né religione statale né politica, optando per la definizione di religione civile: se egli, come invece insiste la critica totalitaria, avesse voluto sacrificare tutto allo stato avrebbe optato per la religione patriottica del diritto divino civile, la più utile alla coesione dello stato.

In effetti per l’interpretazione liberale ogni forma di teismo, anche nell’epoca classica, nasce in contrapposizione al fanatismo indicato come il risultato dell’incontro fra senso religioso della vita e patriottismo. Anche in Cicerone, per esempio, una religione naturale nasceva per la necessità di superare i particolarismi radicali e fanatici delle singole sette religiose, mentre nella modernità, soprattutto per

opera di Grozio e Spinoza, la religione naturale finiva per identificarsi con la ricerca di un fondo comune di verità rispetto a tutti i culti storicamente diffusi, e finiva per indicare la tolleranza come lo strumento in grado di individuarlo. Rousseau, inserendosi su tale scia tracciata, concepiva il teismo come una religione civile tollerante che per definizione non poteva aspirare a diventare culto pubblico obbligatorio, sicché il diritto del legislatore di verificare l'adesione dei cittadini al culto pubblico riguardava più le implicazioni politiche scaturenti dall'osservazione del culto che il culto in sé. Il teismo perciò poteva essere considerato più che la religione di stato, la forma della religione civile con cui il teismo stesso legittimava la repubblica che era laica pur essendo sorretta dalla religione, poiché i termini di tale sostegno scaturivano dall'autonomia del soggetto libero e non da una realtà trascendente. Il teismo garantiva, così come era stato concepito da Rousseau, la pluralità dei culti, purché essi fossero tolleranti verso gli altri, e come tale non poteva essere pubblico, ma espressione di un culto interiore. Il soggetto autonomo interpretava da sé i suoi pubblici doveri di cittadino, ma postulava anche la possibilità che i suoi doveri morali fossero indipendenti da quelli che gli derivavano dall'appartenere ad un ordine politico nato dal suo consenso: egli era in grado, perciò, di costruirsi da sé una morale a sostegno dell'ordine politico che si era dato. Rousseau rappresenterebbe, così, un tipico esempio di liberalismo etico poiché ha postulato un soggetto autonomo equidistante dallo stato e dalla chiesa.

A questo punto si poneva un'altra questione che la critica liberale è riuscita ad affrontare con qualche difficoltà. Se il teismo è un culto interiore, in quanto i contenuti etici suoi non vengono al cittadino indicati o addirittura prescritti da un'autorità a lui esterna, ed è caratterizzato dalla tolleranza, potrebbe sembrare legittimo concludere che l'ordine politico scaturito dal *Contratto* deve tollerare tutto. In effetti Rousseau ha ribadito spesso che l'unico limite alla tolleranza è l'intolleranza, cioè che lo stato poteva ammettere tutti i culti che fossero tolleranti con altri culti; ognuno di essi poteva essere ammesso purché i contenuti della loro fede non frantumassero l'unità del corpo politico o non obbligassero i cittadini a comportamenti incompatibili con la volontà generale.

Abbiamo visto che la religione civile coincideva con un cristianesimo de-istituzionalizzato, posto alla base di una democrazia laica repubblicana, e che Rousseau considerava anacronistico il ritorno alla religione del cittadino o del patriota. Gli unici cittadini che

avrebbero potuto compromettere la stretta alleanza fra lo stato e l'enunciazione di identiche regole del corpo politico assicurate dalla religione civile erano gli atei che rinunciavano alla religione in quanto tale e quindi ad un possibile fattore di rafforzamento dello stato; ma anche i cattolici, la cui religione tendeva a rendere instabile l'autonomia morale del soggetto rivelando al cittadino i contenuti dei suoi doveri morali verso il corpo politico, costituiscono un fattore di debolezza poiché in uno stato cattolico la stabilità sarebbe dipesa dall'azione di legittimazione della chiesa e non dal libero consenso di chi lo avrebbe istituito. Atei e cattolici dovevano allora essere espulsi dallo Stato o potevano conservare il loro diritto di cittadinanza? Secondo la critica liberale Rousseau avrebbe conservato anche per gli atei e i cattolici un ruolo nello stato espressione della sottoscrizione del patto sociale, ammesso che i primi non facessero pubblica professione della loro posizione nei confronti di Dio, e purché i cattolici rinunciassero al bisogno che la loro religione entrasse a far parte della Costituzione dello Stato, ciò che per il Ginevrino avrebbe compromesso il principio dell'autonomia morale del soggetto. L'ateo poteva autonomamente pervenire alla giustificazione di un ordine politico che rinunciava al sostegno della religione indicante verità false, come il cattolico alla giustificazione della necessità della rivelazione. Entrambi, però, anche in base alla loro oggettiva autonomia morale, dovevano prendere atto che il loro culto esteso allo stato, trasferito cioè dall'uomo al cittadino, avrebbe compromesso l'unità dell'ordine politico; per non essere espulsi dallo stato, dovevano di nuovo imparare a convivere con la distinzione tra i doveri inerenti al loro essere uomo e l'isonomia relativa al loro dover essere cittadino. Spingendo il discorso fino alle estreme conseguenze Del Noce osserva che sarebbe legittimo concludere che il cattolico era compatibile con la repubblica laica sorretta dalla religione civile e nata dal *Contratto* stipulato fra liberi cittadini, solo se rinunciava ad avere una propria chiesa, solo se rinunciava cioè ad essere cattolico. Il filosofo torinese indica, infatti, in tale insanabile dissidio la causa del conflitto fra giacobinismo e cattolicesimo; piuttosto che sul piano politico, lo scontro avvenne sul piano teologico, in quanto la religione civile conduceva verso la trasformazione del cristianesimo in un cattolicesimo senza chiesa. La religione naturale rousseauiana era affatto diversa dall'ecllettismo ciceroniano, poiché in essa l'accento va posto prioritariamente sul sostantivo piuttosto che sull'aggettivo. Se Pelagio aveva lottato contro Agostino soccombendo, poiché aveva prospettata la salvezza dell'uomo attraverso le sole sue opere, nella

religione naturale rousseauiana l'uomo prospetta se stesso come entità autosufficiente all'interno di un orizzonte che non conserva nulla del cristianesimo poiché non conserva nulla del concetto di colpa originaria: in tutta la sua produzione letteraria e filosofica Rousseau non fa altro che accusare la società delle sue colpe e proclamare la sua innocenza⁹¹.

Del Noce pone attenzione sul fatto che Rousseau non comprende a pieno la posizione dell'arcivescovo di Parigi Cristoforo di Beaumont che apertamente condanna l'*Emilio*; egli si è polemicamente allontanato dal materialismo più spinto degli Ideologi e degli Enciclopedisti, attribuendo al contrario di questi la massima importanza alla religione, che viene menzionata anche nell'opera politica e che – come si è visto – ha un ruolo preciso nel *Contratto* con il quale la società si autogestisce. Rousseau non si amareggia troppo per il distacco dal gruppo di Holbach né per gli attacchi diretti ed espliciti di Diderot; non gli dovette pesare molto l'ostilità di quell'illuminismo che era venerato dalla gran parte delle corti europee se riuscì a sopravvivere e a conservare il pathos creativo in condizioni di estremo isolamento e di mortificante indifferenza; accettava ciò come una conseguenza delle sue posizioni, e soprattutto delle sue posizioni in materia di religione. Ciò che invece considerava un crudele segno dell'ingiustizia che governa il mondo era la posizione dei legittimi custodi della fede cristiana, da cui si aspettava riconoscenza e dai quali invece riceveva incomprensibili attacchi. (Si ricordi il sempre ostentato titolo di "cittadino di Ginevra"). Del Noce fissa, con molta decisione e determinazione, il motivo di tale contrasto nel rifiuto da parte di Rousseau di ogni idea di peccato originale⁹².

⁹¹ "Rousseau non ha mai prestato particolare attenzione al problema del male fisico: egli è quasi indifferente di fronte ad esso. L'unico modo di affrontarlo è di curarlo poco e di temprarsi contro di esso. Ma questa soluzione non ha valore per il male sociale: non lo si può sopportare perché non lo si deve sopportare, poiché esso priva l'uomo non già della sua felicità, ma della sua *essenza* e della sua *destinazione*. Perciò in questo campo non si deve né cedere, né adattarsi. Lì dove Voltaire, d'Alembert, Diderot vedevano semplici difetti della società, semplici errori della sua "organizzazione" che si dovevano correggere man mano, Rousseau vedeva una *colpa* della società, che egli le rinfaccia continuamente con parole di fiamma esigendone soddisfazione..." (Cassirer, *Il problema Gian-Giacomo Rousseau*, pp. 38-39).

⁹² Del Noce riporta ad un certo punto una frase dell'articolo di Cotta: "tutta la filosofia o anzi l'esistenza di Rousseau si basa sul rifiuto della nozione cristiana di caduta, sull'affermazione della *innocenza originaria dell'uomo*" (Cotta, "Rousseau ou de

La colpa specifica della società è per Del Noce ciò che Rousseau chiama amor proprio. Senza l'organizzazione delle comunità storicamente strutturate l'uomo non avrebbe avvertito l'insopprimibile necessità di un'autoaffermazione di sé, che obbligatoriamente comporta il considerare l'altro un avversario, un temibile concorrente che si frappone fra lui e la sua voglia di essere. Tale trappola mortale può essere evitata eliminando l'amor proprio come collante fondativo della società, per crearne un altro che trovi la sua ragione d'essere nell'obbedienza volontaria e non coercitiva ad una legge comune la cui osservanza cancelli ipso facto la necessità di soddisfare l'amor proprio ed elimini, perciò, l'inevitabilità della vanità e della cupidigia e dell'eterna lotta con il proprio simile. Rousseau apre così la strada all'affermazione del pensiero rivoluzionario, e in ciò Del Noce concorda con Cassirer⁹³, non per questo dovendosi accettare come ha fatto tutta la critica totalitaria la continuità fra il pensatore di Ginevra e Marx. Si consideri infatti che Marx, soprattutto nelle sue Tesi su Feuerbach⁹⁴, pur accettando il principio dialettico considera l'uomo un prodotto della storia, mentre la rivoluzione rousseauiana dovrebbe risolversi in un processo che assume come metro di giudizio l'ordine naturale e non quello storico, ordine basato sulle idee di fratellanza e di libertà.

In conclusione, Del Noce confuta l'interpretazione elaborata dalla critica liberale della religione naturale rousseauiana, centrata sulla molteplicità dei culti tollerati, tendente ad eliminare tutti gli aspetti di differenza "storica", giudizio che sarebbe stato ideato soprattutto nell'intento di scongiurare per sempre le guerre di religione che avevano agitato l'Europa dalla Riforma in poi. La religione naturale aveva assunto in Rousseau, secondo Del Noce, un significato diverso

l'insuffisance de la politique", *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, p. 853, i corsivi sono nel testo.)

⁹³ "Tutte le lotte sociali del presente vengono ancora oggi mosse e sostenute da questo impulso originario. Esse si radicano nella coscienza della *responsabilità* della società, che Rousseau per primo ha posseduto e che ha trapiantato in tutte le epoche successive... La soluzione data da Rousseau al problema della teodicea consiste nell'aver tolto il fardello della responsabilità a Dio, per farlo gravare sulla coscienza umana" (Cassirer, *Il problema Gian-Giacomo Rousseau*, in Cassirer, Darnton, Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, p. 44).

⁹⁴ Del Noce considera tale testo giovanile di Marx come quello che contiene per intero tutta la filosofia marxista. Le implicazioni di tale impostazione vedile in A. Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972.

in riferimento ad una concezione della “caduta” che pur rifiutando la dicotomia platonica fra anima e corpo non accettava neppure il concetto cristiano di Grazia. Leggendo i *Discorsi*, ma anche il *Contratto* si ha l'impressione che Rousseau abbia voluto dare alla politica un compito fondamentale: rifare una società secondo natura, o meglio riportare la società alla natura, liberare finalmente l'uomo. Solo attraverso un nuovo ordine naturale l'uomo poteva salvare sé stesso, essendo la politica strumento per instaurarlo. La politica, cioè, salvava l'uomo allo stesso modo che la Grazia divina nella teologia salvava il cristiano: mentre in quest'ultima la grazia salvava l'uomo dalla sua natura “decaduta” (opposizione grazia-natura), nel nuovo ordine la politica salvava l'uomo dalla storia attraverso la natura (opposizione natura-storia). La salvezza attraverso la politica, scaturita da un concetto nuovo di natura opposta alla storia così come essa si era andata articolando nel corso del tempo, conseguiva alla sostituzione della religione con la politica, e di conseguenza rendeva non solo auspicabile, ma necessaria la rivoluzione, poiché solo con essa poteva avviarsi il processo con il quale si reimmetteva la natura nella società. La rivoluzione poteva aver ragione dell'insanabile opposizione fra la storia e la natura.

Secondo Del Noce, Rousseau aveva a suo modo espresso una nozione di peccato poiché l'uomo che aveva “scelto la strada sbagliata” nel corso della sua evoluzione, determinando la sua fuoriuscita dallo stato iniziale di innocenza, aveva di fatto introdotto il male nella storia. Non di un peccato si era macchiato l'uomo, ma di una colpa per una scelta errata, per un errore come tale riparabile.

Del Noce ritiene questo risultato l'esito della crisi di quella che egli aveva giudicato come la “riforma cattolica”, da tanta storiografia denominata controriforma: la teologia gesuitica protagonista a Trento era confluita in posizioni neopelagiane. È nota la contrapposizione, nel V secolo, fra il monaco britannico Pelagio, che respinse la Grazia come trasformazione interiore dell'uomo che poteva per lui salvarsi con le sue forze, e S. Agostino che basandosi sulla intima collaborazione fra grazia e libertà si oppose alla trasformazione del cristianesimo da forza soprannaturale a realtà naturale. Mentre il conflitto nel V secolo si svolse tutto all'interno del cristianesimo, nel secolo dei lumi era sembrato che Pelagio potesse fare a meno del cristianesimo. Esso sembrava non offrire più nulla all'intellettuale illuminato, all'uomo della ragione, potendo al limite svolgere all'interno del nuovo stato naturale il ruolo di moderazione dei costumi delle classi meno colte ed incapaci al momento di svilupparsi verso un umanesimo superiore,

rappresentando la concezione della religione civile di Rousseau la conclusione di questa tendenza teorica in atto.

Vediamo adesso il confronto fra le posizioni delnociane e quelle della linea interpretativa totalitaria.

Per Del Noce, il limite sostanziale dell'interpretazione totalitaria di Rousseau consisteva nella sottovalutazione del primato, nel Ginevrino, della religione sulla politica e della sopravvivenza della trascendenza, sia pure di una trascendenza che aveva perso qualsiasi elemento soprannaturale, e ciò in una posizione di opposizione speculare rispetto al pensiero rivoluzionario totalitario (scomparsa di ogni forma di trascendenza e assorbimento della religione nella politica redentrice).

Del Noce ne *Il problema dell'ateismo* aveva, come abbiamo visto, inserito Rousseau nel pensiero religioso che, da Descartes in poi, tentava di opporsi alle tendenze irreligiose. Il vicario savoiaro poteva rappresentare un secondo momento del tentativo di bloccare la diffusione del pensiero irreligioso, avendo egli fatte proprie le critiche dei *philosophes* contro la fase rappresentata dalla triade Cartesio-Pascal-Malebranche, intrisa di orientamenti metafisici e teologici.

Tale direzione interpretativa è stata da Del Noce integrata e sviluppata negli anni settanta. Il Rousseau inteso come Descartes non teologico divenne il filosofo del teismo, di una particolare forma di teismo che poteva essere considerato come una variante della religione riformata che si era andata sviluppando nella prima metà del XVIII secolo e che manteneva i suoi riferimenti alla trascendenza rinunciando ad ogni forma di dimensione soprannaturale. Essa puntava all'esame razionale delle sacre scritture, al non riconoscimento di ogni dogma la cui verità non potesse essere compresa razionalmente, alla promozione delle virtù morali del cittadino e alla possibilità di giudicare la trascendenza attraverso la coscienza naturalmente posseduta dall'uomo. Rousseau rappresentava l'approdo finale della religione riformata, l'autentico rappresentante dello spirito della riforma, di un cristianesimo che si è liberato del soprannaturale e di una filosofia dissenziente dal materialismo holbachiano e che ha incontrato la religione (cristianesimo naturalizzato e un illuminismo trascendente).

Il Descartes non teologico diventava così rappresentante di una filosofia che rifiutava le religioni storiche necessitando della religione, in ciò consistendo l'ambiguità della filosofia rousseauiana da cui sono

scaturite posizioni opposte come il giacobinismo robespierrista e lo spiritualismo ottocentesco francese sostenitore della restaurazione⁹⁵.

Del Noce negli anni settanta sviluppava in tutte le sue connotazioni la possibilità di porre al centro della filosofia dell'autore del *Contratto sociale* la categoria dell'ambiguità. Sia pure rifiutando di riprendere il pensiero religioso del Seicento, avendo contro di esso accettate integralmente le critiche dei *philosophes*, Rousseau respingeva lo scientismo materialista non pervenendo alle posizioni che saranno tipiche del pensiero rivoluzionario marxista-engelsiano successivo, riassumibili nel primato politico della prassi e nell'eliminazione del trascendente soprannaturale. In altri termini affermava Del Noce che la naturale religione del vicario savoiano essendo pur sempre una religione⁹⁶, non poteva configurarsi nel pensiero di Rousseau quell'assorbimento della religione nella politica che poneva, invece, con Marx le basi della creazione di uno stato in grado di occuparsi in termini totalitari della vita dei suoi cittadini.

Anche per Rousseau come, del resto, per Vico, sottolineava Del Noce, l'istituzione del "corps politique" doveva essere sorretta dall'apporto della religione: non vi era Stato senza religione o, meglio, non vi era Stato senza moralità (mentre, a tale riguardo, la critica liberale ha insistito sul primato della politica sulla religione⁹⁷). Del

⁹⁵ "Non a caso, del resto, storicamente si dipartono dal pensiero del Ginevrino le due linee opposte del Terrore e della Restaurazione, Robespierre [che vuole anch'egli, come Rousseau, restaurare la virtù contro le correnti più materialistiche dell'illuminismo], Chateaubriand [che combatte gli *idéologues* (la scuola materialistico-sensistica di Destutt de Tracy e del medico filosofo Cabanis) nel *Génie du Christianisme* ed è vicino a Rousseau per il carattere *estetico* che assume il lui l'apologia del cristianesimo]. Vi è una continuazione di Rousseau sia nel giacobinismo che nello spiritualismo francese" (Del Noce, *Come leggere i classici della filosofia politica. I. Rousseau*, p. 4). Si sono riportate fra parentesi quadre [...] le note del testo.

⁹⁶ "In Rousseau abbiamo una "religione naturale" che non cessa di essere religione, per esser naturale. L'organo di tale religione naturale è il cuore, la conoscenza" (ivi, p. 53).

⁹⁷ La religione civile di Rousseau va intesa, per tale linea interpretativa, come conciliazione dell'antitesi machiavellica fra il cristiano e il cittadino. Nel nuovo ordine sociale attraverso l'istituzione di una religione civile il cittadino avrà dei doveri verso lo stato che potranno essere compatibili con il suo essere cristiano. In definitiva, anche il capitolo sulla religione viene influenzato dalla determinazione di un soggetto autonomo e indipendente, posta come centrale nell'interpretazione del pensiero rousseauiano.

Noce sia ne *Il problema dell'ateismo* che nelle lezioni degli anni settanta ha insistito sulla priorità logica e assiologica della religione sulla politica⁹⁸. Accennando alle due interpretazioni del pensiero di Rousseau – quella liberale e quella totalitaria – Del Noce a proposito della seconda ricordava come essa avesse stabilito un ferreo legame tra il giacobinismo e Rousseau, avendo posto come una delle condizioni di tale connessione l'identità fra la religione civile esposta nel capitolo ottavo del quarto libro del *Contratto sociale* e la cosiddetta religione secolare. Del Noce ha respinto l'interpretazione totalitaria non perché non abbia visto legami fra Rousseau e il giacobinismo, anzi ha ritenuto Robespierre l'unica espressione possibile dell'utilizzazione politica del pensiero del Ginevrino. Egli non ha accettato il legame fra Rousseau e il totalitarismo poiché a quest'ultimo è stato necessario la cancellazione della religione o la sua risoluzione totale nella prassi (Marx), e non l'utilizzazione di una religione civile in alternativa a quella storica (Rousseau): alla rivoluzione totalitaria stava l'annullamento della religione come al "corps politique" rousseauiano stava la religione civile. La filosofia marxista ha avuto come esito la rivoluzione che si è realizzata con risultati esattamente contrari a quelli che si era proposto, raggiungendo la più radicale eterogenesi dei fini, anche se essa era necessaria ed obbligata.

Il pensiero politico rousseauiano concludeva invece nello spiritualismo romantico tedesco degli Schlegel delle *Lezioni sull'arte e la letteratura drammatica* (1809-1811) e della *Storia della letteratura antica e moderna* (1815) e del Novalis de *Il cristianesimo e l'Europa* (1799), in quello francese, soprattutto dello Chateaubriand del *Genio del Cristianesimo* (1802), e anche in quello politico italiano manifestatosi in quel Mazzini che aveva stabilito un fondamento religioso per la democrazia repubblicana.

Del Noce, avvalendosi anche dell'interpretazione che Croce aveva dato di Rousseau nel suo *Etica e politica* (1931), ha negato qualsiasi possibile connessione fra il pensiero del Ginevrino e Marx poiché quest'ultimo, al contrario di Jean-Jacques, ha rinunciato espressamente alla possibilità di supportare eticamente lo stato. Fra l'altro – osservava implicitamente Del Noce – in Marx poteva essere esclusa, come

⁹⁸ "Vi è pertanto, in Rousseau, una connessione fra religione e doveri e quindi, mediatamente, tra stato e religione. *Ma la religione non è risolta nella politica*. Interessano allo stato solo quei dogmi che si riferiscono alla morale. Lo stato non può arrogarsi il criterio della verità religiosa" (Del Noce, *Come leggere i classici della filosofia politica. I. Rousseau*, p. 9).

abbiamo visto, qualsiasi concessione all'innatismo, mentre il Ginevrino, pur non ricorrendo all'innatismo delle idee, ha inteso platonicamente la dimensione etico-morale, che ha consentito all'uomo di accedere all'amore per il buono o per il bello, presupposta ad esso naturalmente. La nozione di educazione, fondamentale in tutto l'impianto della gnoseologia rousseauiana, faceva perno sull'innatismo della coscienza: l'educatore di Emilio non istituiva da sé un impianto educativo ma il suo compito consisteva nel rivelare ad Emilio la sua volontà, così come nel *Contratto* il Legislatore istituiva le leggi non con atto autonomo, ma solo in quanto esse erano il mezzo con cui egli rivelava al popolo la volontà generale.

In presenza di un soggetto che ha connaturato in se stesso la propensione per il bene non si poteva per Rousseau, contro Marx, annullare la religione; anzi proprio partendo dal riconoscimento di tale intrinseca dimensione essa doveva essere utilizzata – visto che comunque con essa bisogna confrontarsi – nella istituzione del corpo politico repubblicano e democratico che aveva, come abbiamo visto, necessità dell'indicazione – tramite la religione – di un fondo comune di valori. Ciò aveva determinato in Rousseau – secondo Del Noce – una linea nettamente antimachiavellica che invece di confidare in modo totale nelle potenzialità catartiche della politica aveva finito per produrre la convinzione della sua insufficienza, non potendo essa trovare le ragioni del suo fondamento in se stessa e trovandosi invece nella necessità di ricorrere ad altri ambiti che offrivano maggiori garanzie. In una visione totalitaria la politica assorbiva la religione, nello schema rousseauiano partendo dai limiti della politica si considerava la religione il sostegno necessario alla stabilità dello stato, il quale senza l'individuazione di un fondo comune di valori da essa creati traballava, non potendosi avvalere dei labili soccorsi riferibili a misure politiche tradizionali (il potere coercitivo, l'arte dell'inganno, il famoso gioco machiavellico del bastone e della carota, l'infallibilità delle misure legislative) che prive di quella base comune finivano per apparire insufficienti e controproducenti.

In conclusione risulta ragionevole individuare una linea critica ideale che collegherebbe Rousseau con il giacobinismo a sua volta legato con le esperienze totalitarie del secolo scorso; particolare rilievo, in tale ambito, assume il tema del legislatore, perché secondo molti proprio la concezione della legge e del rapporto politico-legislatore-società aprirebbe la strada alle soluzioni totalitarie. Contrapposto a tale

indirizzo interpretativo è possibile indicarne un altro che ha visto in Rousseau un filosofo “liberale”, e di tale impostazione punti di riferimento sono senz’altro il lavoro di Lino Rizzi e, soprattutto, il classico studio dello Starobinski, nonché gli altri studiosi della critica liberale. Risulta evidente come il secondo indirizzo di studi contesti risolutamente l’impostazione del primo; al di là della lettura dei molto citati cap. VIII del libro I e del cap. VII del libro II del *Contratto*, la critica liberale afferma che è incongruo concludere che nello stato civile e nel nuovo ordine sociale rousseauiano sarebbe abolita la libertà naturale. Ciò – ed è questa l’impostazione di Rizzi, Sozio e Starobinski – presuppone un salto qualitativo tra i due *Discorsi* e il *Contratto*, mentre Rousseau in effetti nelle *Confessioni* spesso rivendica la continuità tra il *Contratto sociale* e il *Discorso sull’ineguaglianza*. “Appare quanto meno incoerente, in un autore che articola il suo pensiero da intuizioni che restano poi fisse col passare degli anni, che questa fedeltà dovesse venire meno proprio in merito alla teoria dello stato di natura e quindi al primato della libertà naturale. Come è possibile che in un pensiero imperniato sul primato della natura sulla civiltà, della legge naturale sulla convenzione, de “l’homme de la nature” su “l’homme de l’homme” si arrivi ad una teoria che porrebbe hobbesianamente il primato della politica sulla natura, dell’artificio sul naturale, della volontà generale sull’individuo”⁹⁹. La critica liberale limita i sensi dell’alienazione dell’individuo nei confronti dello stato prospettato da Rousseau nel *Contratto*. Per essa, nel sistema politico concepito da Rousseau, l’alienazione si verificherebbe al limite per la sola libertà politica oggetto delle leggi e dei provvedimenti dello stato civile, ma resterebbe inalterata la libertà individuale di ciascuno nella propria sfera privata. La libertà individuale rientra nelle immutabili qualità naturali dell’uomo. È parso altrettanto evidente come la critica liberale abbia avuto, per questo, bisogno di ammettere la presenza di due ambiti diversi nell’ordine sociale: quello politico pubblico e quello personale privato, appartenenti rispettivamente al cittadino e all’uomo, nei quali si estrinsecano due libertà. È importante osservare invece che la scuola di pensiero che lega il *Contratto sociale* al totalitarismo tace sulla necessità evocata spesso da Rousseau dell’utilizzo della religione alla buona costituzione di uno Stato. Né Crocker né Talmon fanno un solo accenno alla *Professione di fede del Vicario savoiardo* o al capitolo sulla *Religione civile* del *Contratto*. L’interpretazione liberale al

⁹⁹ Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, p. 61.

contrario ricorre alla *Professione* e soprattutto al capitolo sulla *Religione civile* per avvalorare il liberalismo etico di Rousseau, che risulterebbe evidente anche in campo religioso per l'idea di *tolleranza* contrastante con la pretesa dogmatica cattolica. *Del Noce ingloba e supera entrambe le posizioni perché accetta il collegamento voluto dagli "anglosassoni" fra Rousseau e il giacobinismo rifiutato dai liberali adottando, in contrapposizione con questi ultimi, la religione civile come strumento per evidenziare come l'incontro fra le idee di Rousseau e la politica fosse avvenuto in Robespierre, e che i risultati di tale incontro non potessero essere diversi da quelli che sono stati.*

Del Noce utilizza la ricerca critica (è nota la sua sterminata cultura filosofica e la sua capacità di lettura) ma spesso la confuta e se ne avvale per trovare ulteriore conferma alle sue posizioni, e ciò è riscontrabile anche a proposito del suo giudizio sul pensiero politico di Rousseau. Egli legge attentamente l'opera della Battista, del Talmon e soprattutto del Crocker, ma giudica eccessiva la loro linea interpretativa, ponendo come discriminante la filosofia di Marx, la cui non rigorosa interpretazione e sottovalutazione ha, secondo Del Noce, provocato tanti degli equivoci delle filosofie degli anni sessanta e settanta. Anch'egli vede la stretta connessione fra Rousseau e il giacobinismo, ma proprio attraverso i risultati cui perviene nella sua ricerca sul marxismo, confuta, al contrario della letteratura citata, la connessione fra Rousseau e i totalitarismi del secolo scorso: fra il comunismo e il fascismo e la filosofia non ci sarebbe Rousseau ma Marx.

In effetti le conclusioni cui è giunta l'interpretazione della linea che a partire dal testo del Talmon si dipana anche in Italia non sono soddisfacenti. La tesi del Talmon e, in Italia, quella del Cotta erano state già autorevolmente smentite da Robert Derathé; la posizione del noto studioso di Rousseau appare a riguardo emblematica poiché smonta le tesi della critica totalitaria attraverso mezzi del tutto differenti da quelli usati da Del Noce. Afferma il noto studioso francese che

“Si potrebbe dunque credere, e molti storici l'hanno creduto, che Rousseau unicamente preoccupato di assicurare il potere assoluto dello stato su tutti i suoi membri, non abbia esitato a sacrificare i diritti individuali all'unità politica. Tuttavia non è affatto così. Nel *Discorso sull'Ineguaglianza* Rousseau mostra che il contratto per mezzo del quale si pretende di legittimare la schiavitù è nullo, perché l'uomo non ha il diritto di alienare la sua libertà. Ora, sarebbe per lo meno strano che una clausola che ha per effetto di annullare il contratto di schiavitù potesse figurare nel contratto sociale [...] Nello stesso capitolo del

Contratto sociale in cui afferma il potere assoluto dello Stato, Rousseau dichiara che i cittadini non hanno potuto rinunciare al “diritto naturale di cui devono godere in qualità di uomini” e che invece di una vera alienazione non hanno fatto che un “cambio vantaggioso”. In realtà la trasformazione operata dal contratto sociale ha per effetto di restituire all’uomo civile *sotto un’altra forma* i beni essenziali di cui godeva nello stato di natura. L’alienazione totale non è che un artificio per garantire l’uomo che vive in società da “qualsiasi dipendenza personale” e permettergli di essere altrettanto libero che nello stato di natura [...] I diritti individuali o il diritto naturale non sono dunque annientati dal contratto sociale, li si ritrova in seno allo Stato, ma trasformati o ristabiliti dalla ragione [...] Si tratta dunque di sapere per quale ragione la volontà generale obbliga tutti i cittadini e perché essi non possono senza ingiustizia resistere alla sua autorità”¹⁰⁰.

La lunga citazione è riassuntiva di un’interpretazione secondo cui l’alienazione allo stato delle libertà individuali lungi dall’essere una trappola è una garanzia per l’uomo, che si ritrova in una situazione simile al suo stato naturale con tutte le garanzie assicurate dalla ragione. Circa l’obbligo di obbedire alla volontà generale, Derathé chiarisce che ciò non implica la presenza esterna di un’autorità che impone tale obbligo, risiedendo esso nell’uomo stesso che ha sottoscritto il contratto. Il sacrificio delle libertà personali sull’altare dello stato è un atto di suprema giustizia poiché cancella le ineguaglianze e viene sottoscritto soprattutto a vantaggio dei più deboli. Rifiutando Rousseau la concezione del doppio contratto (il primo nello stato naturale e il secondo contratto per assicurarsi la sopravvivenza) e quello di soggezione di Hobbes, concepisce lo stato di natura come pre-morale e pre-sociale, essendo l’uomo in questo stadio un essere della natura che conosce il bene e il male solo quando costruisce la società. La libertà e la morale in genere esiste solo nella società, e non fuori da essa. Per Derathé Rousseau dimostra che tutto ciò che è non può manifestarsi che nella società, essendo lo stato l’ente che permette tale manifestazione.

Del Noce invece ha contestato la connessione fra Rousseau e il totalitarismo moderno privilegiando soprattutto il primato filosofico del marxismo, che nell’epoca moderna insieme al conseguente ateismo rappresentano chiavi di lettura dell’intero sviluppo della filosofia occidentale. Egli fa sue le ragioni di entrambe le posizioni critiche che

¹⁰⁰ La citazione è tratta da Jean-Jacques, Rousseau, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1979² (1970), a cura di Paolo Alatri, p. 50.

sono pervenute al riconoscimento di un collegamento fra l'autore del *Contratto* e il marxismo il quale, per Del Noce, è fenomeno speculativo fondativo della modernità a causa della sua netta cesura e non per la continuità con le filosofie che lo precedono.

Rousseau, al contrario di Marx assorbendo la religione nella politica, non conclude nell'ateismo – condizione necessaria per ogni totalitarismo – ma in una nuova forma di pelagianesimo. Del Noce raggiunge tale risultato attraverso la critica del perfettismo politico e dell'idea di libero arbitrio pervenendo, fra l'altro, ad una interpretazione del crocianesimo come di quella filosofia esposta ai rischi del pre-totalitarismo, che avrebbe dovuto aprire prospettive assolutamente nuove nel panorama culturale italiano del secondo dopoguerra, e che invece passò del tutto inosservata. Il mancato sviluppo di tale filone di ricerca è suscettibile di ulteriori riferimenti la cui estensione esula dal contesto di queste note.

Il pensiero politico di Antonio Rosmini Serbati una bibliografia

Sara Capelli

Mi è stato chiesto di mettere a disposizione degli studiosi questa bibliografia che appartiene alla tesi di dottorato: *Alle radici del pensiero giuridico-politico rosminiano. Rosmini e il pensiero francescano tra XIII e XIV secolo*, da me curata presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università *Antonianum* nell'anno 2018-2019 (correlatore Rosalia Azzaro Pulvirenti). Essa intende confrontare i fondamenti della teoria politica rosminiana con il pensiero francescano in alcuni suoi grandi esponenti, a partire dall'opera di un autore francescano del XVII secolo che fu annotata in margine dallo stesso Rosmini.

1 Fonti

- Rosmini A., *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti-F. Ghia, tomo I-IV, Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa; Istituto di studi filosofici, Città Nuova, Roma 2013-2015.
- , *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, tomo II-III, Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa; Istituto di studi filosofici, Città Nuova, Roma 2004.
- , *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, vol. 23, Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa; Istituto di studi filosofici, Città Nuova, Roma 1990.
- , *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. Muratore e S. F. Tadini, vol. 25, Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa; Istituto di studi filosofici, Città Nuova, Roma 2012.
- , *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di François Évain, vol. 24, Centro internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Istituto di Studi Filosofici, Città Nuova, Roma 1981.
- , *Filosofia della politica*, a cura di a cura di M. D'Addio, vol. 33, Centro internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Istituto di Studi Filosofici, Città Nuova, Roma 1997.
- , *Opere politiche. Della naturale costituzione della società civile*, a cura di L. M. Gadaleta, Centro internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Istituto di Studi Filosofici, Città Nuova, Roma 2016.

- , *Opere politiche. Politica prima, appendice: Frammenti della filosofia della politica, 1826-1827*, a cura di M. D'Addio, Centro internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Istituto di Studi Filosofici, Città Nuova, Roma 2003.
- , *Opuscoli politici*, a cura di G. Marconi, vol. 37, Centro internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Istituto di Studi Filosofici, Città Nuova, Roma 1978.
- , *La costituzione secondo giustizia sociale*, a cura di G. Picenardi, Edizioni Rosminiane Soliditas, Stresa 2012.
- , *La società e il suo fine*, a cura di C. Brocca, Edizioni di Uomo, Milano 1945.
- , *Saggi di scienza politica: scritti inediti*, a cura di G. B. Nicola, GB Paravia, Torino 1933.

2 Studi

- Da Rosmini a De Gasperi: spiritualità e storia nel Trentino asburgico: figure a confronto*, a cura di P. Marangon e M. Odorizzi, Università degli studi di Trento, Dipartimento di lettere e filosofia, Trento 2017.
- La polis: forme dei legami e libertà tra coscienza personale e coscienza civile*, a cura di P. Sapienza, Catania 2016.
- Libertà e responsabilità del vivere*, a cura di M. Signore e G. L. Brena, Messaggero, Padova 2011.
- Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, a cura di F. Bellelli, Ed. Feeria, Panzano in Chianti 2017.
- Rosmini e la problematica politico-sociale dell'Europa del 2000*, a cura di D. Castellano, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999.
- Rosmini, Gioberti e Gustavo di Cavour. Cristianesimo, filosofia e politica nel Risorgimento*, a cura di S. Spiri, voll. I-II, Limina Mentis Editore, Villasanta (MB) 2012.
- Addante P., *La centralità della persona in Antonio Rosmini: filosofia, etica politica, diritto*, SPES, Milazzo 2000.
- , *Antonio Rosmini e il pensiero malato: natura e divino, corpo e anima, persona, politica e globalizzazione, etica e diritti, federalismo: unità e diversità*, Spes, Milazzo 2005.
- Armellini P., *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma, 2008.
- , *Il pensiero politico di Rosmini fra tradizionalismo e costituzionalismo*, in *La politica tra storia e diritto. Scritti in*

- memoria di Luigi Gambino*, a cura di G. Giunta, Franco Angeli, Milano 2012, p. 57-82.
- Balestri Fumagalli M., *Rosmini e il diritto romano*, A. Giuffrè, Milano 2003.
- Bissoli L., “Antonio Rosmini on the question of justice and human rights”, *Rosmini Studies*, 4 (2017) p. 91-103.
- Borkowski P., “Rosmini e la questione del bene comune”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 104(2010) p. 59-74.
- Botto E., *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 1992.
- , *Modernità in questione: studi su Rosmini*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Battaglia F., *La filosofia del diritto in Rosmini: presentazione inedita*, Giuffrè, Milano 1980.
- Brugiatelli V., “Society and recognition of human dignity for Antonio Rosmini”, *Rosmini Studies*, 4(2017), p. 55-64.
- Brunello B., *Rosmini: dal sistema all’etica e al pensiero politico*, R. Patron, Bologna 1963.
- Campanini G., *Politica e società in Antonio Rosmini*, A.V.E., Roma 1997.
- , *Antonio Rosmini: il fine della società e dello Stato*, Studium, Roma 1988.
- , *Rosmini politico*, A. Giuffrè, Milano 1990.
- , “Tra globalizzazione e cosmopolitismo. Rosmini e la «società universale del genere umano»”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 98(2004), p. 129-138.
- , “La «Politica prima» di Rosmini. Una riproposizione e una «riscoperta»”, *Il veltro. Rassegna di vita italiana: pagine della Dante*, 48(2004), p. 433-440.
- , *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.
- , “Rosmini e lo stato: prospettive di filosofia politica”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 102(2008), p. 311-321.
- , *Il pensiero politico ed ecclesiologico di Antonio Rosmini*, a cura di G. Picenardi e S. F. Tadini, Edizioni Rosminiane, Stresa, 2014.
- Campo Montevercchi R., *Il Rosmini politico*, G. Mori e F., Palermo 1962.
- Capograssi G., *Il diritto secondo Rosmini*, Bocca, Milano 1940.
- Capuzzi A., *Fuoco di carità, luce di verità: la carità di Rosmini per il mondo di oggi*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2015.

- Cioffi M., *Rosmini filosofo di frontiera*, Città di vita, Firenze 2001.
- , “Rosmini: una filosofia integrale a servizio dell’uomo”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 97(2003), p. 421-439.
- , *Il diritto come giustizia e amore nella filosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Soliditas, Stresa 2012.
- Conigliaro F., *La politica tra logica e storia: il pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini*, ILA Palma, Palermo 1985.
- Conigliaro F.- Nicoletti M.- Muratore U.- Muscolino S., *L’uomo e la società: la politica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 2009.
- Cornoldi G. M., *Del senso comune e del senso fondamentale del Rosmini*, Tipografia A. Befani, Roma 1882.
- Cuciuffo M., *Morale e politica in Rosmini*, Marzorati, Milano 1967.
- D’Addio M., *Politica e diritto in Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1999.
- , *Libertà e appagamento: politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000.
- , “La «Politica prima» di Rosmini”, *Il veltro. Rassegna di vita italiana: pagine della Dante*, 48(2004), p. 463-477.
- De Benedittis O., *Diritto e Stato in Rosmini: per una politica della persona*, Bonomi, Pavia 2009.
- De Faveri F., “Il contratto sociale e i diritti dell’uomo in Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 97(2003), p. 49-60.
- De Gennaro A., “Un problema storiografico: diritto e persona in Rosmini e Kant”, *Rivista Rosminiana di filosofia e cultura*, 62(1968), p. 247-260.
- De Giorgi F., “Rosmini oggi: attualità del suo modello di laicità delle istituzioni”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 99(2005), pp. 431-437.
- De Lucia P., “Oltre il liberalismo: la speculazione rosminiana e il suo esito politico”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 100(2006), p. 391-394.
- De Michele V., *Riflessioni sul pensiero politico di Antonio Rosmini*, LER, Marigliano 2001.
- Del Noce A., *Rousseau: il male, la religione, la politica: con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, La scuola, Brescia 2016.
- Della Rocca G., *Rosmini filosofo del diritto*, Rondinella e Loffredo, Napoli 1921.
- Dossi M., Ghia F., *Diritto e diritti nelle tre società di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014.

- Esposito M. G., *Limiti etici e limiti giuridici della sovranità politica in Antonio Rosmini*, Istituto di filosofia del diritto e dottrina dello stato, Teramo 1991.
- , *Diritto di natura e diritto di ragione: limite etico e limite giuridico della sovranità popolare in Antonio Rosmini*, A. Giuffrè, Milano 1997.
- , *Persona diritto proprietà: una trilogia rosminiana*, Libreria dell'Università editrice, Pescara 1998.
- Ferrari V., “Riflessioni su diritto e globalizzazione”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 98(2004), pp. 139-151.
- Ferronato M., *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, CEDAM, Padova 1998.
- Fisichella D., *Il caso Rosmini: cattolicesimo, nazione, federalismo*, Carocci, Roma 2011.
- Galli G., *Kant e Rosmini*, S. Lapi, Città di Castello 1914.
- Galloni G., *Politica e potere nel pensiero di Antonio Rosmini (ieri e oggi)*, Stilgraf della San Paolo, Roma 1998.
- , *Una nuova dimensione del potere fondato sul divino (appunti sulla filosofia della politica e del diritto di Antonio Rosmini)*, contributo al 25° Corso della Cattedra Rosmini, Palazzo dei Congressi 27-31 agosto 1991, Stresa.
- Gentile F., *Teologia politica, Filosofia del diritto e scienza sociale nella critica di Antonio Rosmini al “nuovo cristianesimo”*, Edizioni Rosminiane Soliditas, Milano-Stresa 1988.
- Ghia F., “«Non intratur in veritatem nisi per caritatem». Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani”, *Rosmini Studies*, 1(2014), pp. 39-48.
- Giua M., “Diritto e giurisprudenza in Rosmini”, *Iustitia*, 4(2018), pp. 449-459.
- Goisis G., *Il pensiero politico di Antonio Rosmini e altri saggi fra critica ed Evangelo*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2009.
- Gomasca P., *Rosmini e la forma morale dell'essere: la poiesi del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998.
- , “Teoria critica (rosminiana) della società”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 99(2005), pp. 449-453.
- Gonella G., *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, Studium, Roma 1934.
- Guccione E., *Il problema della guerra in Antonio Rosmini*, in *Storia e critica della politica: studi in memoria di Luciano Russi* (atti del

- Convegno di studi, Teramo, 17-18 giugno 2010), a cura di G. Carletti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 225-232.
- Hoevel C., *Economia del riconoscimento: persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano 2016.
- , “Amartya Sen’s theory of justice and the idea of social justice in Antonio Rosmini”, *Rosmini Studies*, 5(2018), pp. 297-314.
- Landi P., *La filosofia del diritto di Antonio Rosmini*, G. Giappichelli, Torino 2002.
- Lorizio G., “La tradizione cristiana nel contesto del «villaggio globale»”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 98(2004), pp. 165-203.
- Manganelli M., *Persona e personalità nell’antropologia di Antonio Rosmini: linee di una apologetica del cristianesimo*, Marzorati, Milano 1967.
- Masciarelli M. G., *Il problema della società civile secondo A. Rosmini*, Arte della stampa, Chieti 1990.
- Mercadante F., *Il regolamento della modalità dei diritti: contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, A. Giuffrè, Milano 1975.
- Minervini E. A., *Aspetti dell’esperienza giuridica e politica in Antonio Rosmini*, Patron, Bologna 1980.
- Mori V., *Assiomatica e cura dell’anima: diritto naturale, sapienza morale, teologia politica nelle Leggi di Platone*, Fondazione nazionale Giuseppe Capograssi, Roma; Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa 2010.
- Muratore U., *Antonio Rosmini: il discorso sull’uomo*, Città nuova, Roma 1989.
- , *Rosmini per il Risorgimento: tra unità e federalismo*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2012.
- Muscolino S., *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*, Ila Palma, Palermo 2003.
- , *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano*, Palumbo, Palermo 2006.
- Mussini M., *Considerazioni attuali sulla filosofia politica di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1995.
- Nicoletti M., *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione* (atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia autonoma di Trento e dall’Istituto di scienze religiose in Trento, Rovereto, 20-22 novembre 1991), a cura di G. Campanini-F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 263-286.

- , “Filosofia e politica di fronte al problema del male”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 95(2001), pp. 143-165.
- Nebuloni R., *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 1994.
- Nocerino G., “I fondamenti ontologici della morale nel pensiero di Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 100(2006), pp. 285-297.
- Ottonello P., *Rosmini: l'ordine del sapere e della società*, Città nuova, Roma 1997.
- , “La questione del «liberalismo» di Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 100(2006), pp. 139-144.
- , “Considerazioni sui partiti politici in Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 107(2013), pp. 189-193.
- Palmesano G., *Il problema della persona di Antonio Rosmini*, Tipografica Pompei, Pompei 1973.
- Pagani P., “Articolazioni del concetto di legge ingiusta”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 113(2018), pp. 71-94.
- Pezzimenti R., “Rinnovamento della società e appagamento in Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 95(2001), pp. 227-242.
- , *Persona, società, Stato: Rosmini e i cattolici liberali*, Città nuova, Roma 2012.
- , *Il movimento cattolico post-unitario: dall'eredità di Rosmini a De Gasperi*, Città nuova, Roma 2014.
- Piovani P., *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, A. Giuffrè, Milano 1951.
- Pullara G., *La figura del Principe negli scritti politici giovanili di Antonio Rosmini*, Le Pleiadi, Milano 1956.
- Radice G., *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, Marzorati, Milano 1967.
- Ricci N., *In trasparenza: ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.
- Salzano G., “Religione e fede: dalla giurisprudenza alla teologia”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 111(2017), pp. 251-281.
- Sancipriano M., *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Marzorati, Milano 1968.
- Sciacca M. F., *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, a cura di U. Muratore, Centro internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Fondazione Capograssi, Roma 1999.
- , *Il pensiero giuridico e politico di Antonio Rosmini*, Sansoni, Firenze 1962.

- Schiavone M., *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica*, C. Marzorati, Milano 1962.
- Sirico R., “Le ragioni politiche ed economiche della sussidiarietà: il personalismo liberare di Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 98(2004), pp. 119-128.
- Solari G., *Rosmini inedito: la formazione del pensiero politico (1822-27)*, Edizioni Rosminiane Soliditas, Stresa 2000.
- Soliani G. P., *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- Spiri S., *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004.
- Tarantino A., *Natura delle cose e società civile: Rosmini e Romagnosi*, Studium, Roma 1983.
- Tesini M., “Il dibattito sulla fine delle ideologie nell’orizzonte dell’umanità globalizzata”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 98(2004), pp. 227-248.
- Tomassi C., *Antonio Rosmini: considerazioni sulla filosofia del diritto*, Firenze Atheneum, Scandicci 2007.
- Tranchida G., *Il diritto secondo A. Rosmini: fondamento ed essenza del diritto, principio di derivazione dei diritti*, Tip. A. Renna, Palermo 1958.
- Traniello F., *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1966.
- Trigeaud J-M., “La «Philosophie de la politique»”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 94(2000), pp. 125-146.
- Tripodi A. M., *Il problema della libertà in Rosmini*, Città nuova, Roma 1976.
- Turiello L., *Persona e società civile nel pensiero di Rosmini*, Città nuova, Roma 1982.
- Zambelli A., “Il principio di autorità secondo Rosmini”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 99(2005), pp. 73-94, 100(2006), pp. 47-78, 101(2007), pp. 81-105, 102(2008), pp. 47-69.
- Zamboni G., *Invito a ritornare all’etica dei tempi*, Tip. La commerciale, Fidenza 1937.
- Zen G., “Tra antiperfettismo e principio di giustizia”, *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, 97(2003). pp. 31-47.
- Zolo D., *Il personalismo rosminiano: studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963.

3 Atti

- Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica* (atti del Convegno di studi, Milano, Università cattolica del Sacro Cuore, 16-18 febbraio 2006), a cura di R. Ghiringhelli, Vita e pensiero, Milano 2007.
- Europa e bene comune: oltre moderno e postmoderno*, a cura di D. Castellano, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1997.
- Filosofia e politica: Rosmini e la cultura della restaurazione* (atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia autonoma di Trento e dall'Istituto di scienze religiose in Trento, Rovereto, 20-22 novembre 1991), a cura di G. Campanini e F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993.
- Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo: Rosmini ri-generativo* (atti del Convegno "Rosmini per la nostra epoca: elementi di rigenerazione", Modena, 13-14 novembre 2014), a cura di F. Bellelli, E. Pili (edd.), Città nuova, Roma 2016.
- Qualcosa precede lo Stato* (atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini, Università della Svizzera italiana, Lugano, 4-5 giugno 1999), a cura di P. Pagani, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- Rosmini e l'economia*, a cura di F. Ghia e P. Marangon, Università degli studi di Trento, Dipartimento di lettere e filosofia, 2015.
- Rosmini e la cultura del Risorgimento: attualità di un pensiero storico-politico*, a cura di U. Muratore, Edizioni rosminiane, Stresa 1997.
- Rosmini e la problematica politico-sociale dell'Europa del 2000*, a cura di D. Castellano, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999.
- Rosmini e Stefanini: persona, etica, politica* (atti del II Convegno della Fondazione Luigi Stefanini, Treviso, 14-15 novembre 1997), a cura di G. Bernardi, Prometheus Milano 1998.
- Rosmini politico: tra unità e federalismo*, a cura di G. Picenardi, Edizioni rosminiane, Stresa 2011.
- Storia e critica della politica: studi in memoria di Luciano Russi* (atti del Convegno di studi, Teramo, 17-18 giugno 2010), a cura di G. Carletti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Storia e critica della politica: studi in memoria di Luciano Russi* (atti del Convegno di studi, Teramo, 17-18 giugno 2010), a cura di G. Carletti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

Bibliografia del volume

- Armellini P., *Del Noce lettore di Lequier*, in C. Vasale e G. Dessì (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, SEI, Torino 1996, pp. 105-122.
- Armellini P., *Lequier. La solitudine di Dio*, Studium, Roma 1998.
- Armellini P., *Augusto Del Noce interprete di Tilgher e Rensi: la crisi del pessimismo*, in Gian Franco Lami (a cura di), *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 77-91.
- Armellini P., *Del Noce lettore di Voegelin: la critica della modernità*, in G.F. Lami (a cura di), *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla pubblicazione di Ordine e storia*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 215-248.
- Aulard, A., *Histoire politique de la Révolution française*, Colin, Paris 1901.
- Azzaro S., *Populismo rivoluzionario e religione naturale*, in Teresa Serra (a cura di), *La filosofia italiana del ventesimo secolo* (atti del convegno "I filosofi della «Sapienza»"), Nuova Cultura, Roma 2011, pp. 329-348.
- Azzaro S. e Azzaro Pulvirenti R., *Introduzione a A. Del Noce, Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, La Scuola, Brescia 2016, pp. 5-34.
- Battista, A. M., *Il Rousseau dei giacobini* (1982), QuattroVenti, Urbino 2005.
- Berlin, I., *Karl Marx: his life and environment*, Butterworth, London 1939.
- Berlin, I., *The philosophical ideas of Giambattista Vico*, in *Art and Ideas in Eighteen-century Italy*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, pp. 157-233.
- Berlin, I., *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*, Armando, Roma 1975.
- Berlin I., *Le idee filosofiche di Gian Battista Vico*, Armando, Roma 1996.
- Berlin, I., *La originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente: saggi di storia delle idee* (1979), Adelphi, Milano 2000.
- Berlin I., *La libertà e i suoi traditori* (2002), a cura di Henry Hardy, tr. it. di Giovanni Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano 2005.

- Bessero Belti R., *Il Verbo luce dell'anima. Note per una spiritualità del verbo incarnato*, Città Nuova, Milano 1981.
- Bobbio Norberto, "Sulla nozione di società civile", *De Homine*, 24-25 (1968), pp. 19-36.
- Bobbio, N., *Stato, governo e società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985.
- Bobbio N., *Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo*, in Aldo Rizza (a cura di) *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma 1995, pp. 165-184.
- Borghesi M., *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, in Umberto Muratore (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, pp. 67-84.
- Borghesi M., *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Genova 2011.
- Borghesi M., "Modernità e ateismo. Il confronto tra Cornelio Fabro e Augusto Del Noce", *Euntes Docete*, LXV (2012), pp. 59-78.
- Botto Evandro, "Rosmini interprete della Rivoluzione francese e di Rousseau", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Anno LXXXI, n. 4, (ottobre-dicembre 1989), n. 4, pp. 559-575.
- Bouyer L., *Religiosi e preti contro Dio*, Rusconi, Milano 1976.
- Bravo G.M. (a cura di), *I dilemmi della democrazia: Rousseau tra Toqueville e Marx*, Edizioni Storia della Letteratura, Roma 2013 (atti del Convegno di Torino, 2012).
- Burgio A., *Rousseau e gli altri: teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, DeriveApprodi, Roma 2012.
- Brunschvicg, Léon, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, PUF, Paris 1953 (1927).
- Burgelin Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952.
- Burgelin P., *Introduction à l'Émile*, in J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, a cura di Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, Paris 1964-95, vol. IV.
- Burgelin P., *Le social et le politique chez Rousseau*, in *Études sur le Contrat social de J.-J. Rousseau* (actes des Journées d'étude organisées à Dijon du 3 au 6 mai 1962 pour la commémoration du 200e anniversaire du "Contrat social"), Les Belles lettres, Paris 1964.
- Busca Marco, *La volontà cartesiana. Precedenti medievali e interpretazioni*, Edusc, Roma 2005.

- Burgio, A., *La modernità come ambivalenza. Note sul rapporto Marx-Rousseau*, in Gian Mario Bravo (a cura di), *I dilemmi della democrazia: Rousseau tra Tocqueville e Marx*, (atti del Convegno di Torino, 2012), Edizioni Storia della Letteratura, Roma 2013 pp. 129-141.
- Buttiglione R., *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1991.
- Buttiglione R., *Del Noce maestro di filosofia*, in Aldo Rizza (a cura di), *Augusto del Noce Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995, pp. 13-28.
- Calabrò G., *La società "fuori tutela"*, Guida, Napoli 1970.
- Callot É., *Critique de la première vérité*, in Idem, *Propos sur Jules Lequier, philosophe de la liberté. Réflexions sur sa vie et sur sa pensée*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris 1962, pp. 79-87.
- Campanini G., *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983.
- Cantimori D., De Felice Renzo (a cura di), *Giacobini italiani*, vol. 2, Laterza, Bari 1964.
- Capograssi Giuseppe, *Il diritto secondo Rosmini (1940)*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol IV.
- Carabellese P., *L'esigenza dell'oggettività*, in *Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, Roma 26-29 maggio 1929, Bestetti & Tumminelli, Milano-Roma s.d.
- Carabellese P., *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma 1931.
- Carabellese P., *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*, Loffredo, Napoli 1938.
- Carabellese P., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946.
- Carlini A., *Partecipazione*, in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, vol. 4, coll.1356-1360.
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994 (tr. it. di Maurizio Pisati, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000).
- Cassirer E., "Das Problem Jean-Jacques Rousseau", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI (1932), pp. 177-213, pp. 479-513 (tr. it. di Maria Albanese, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1938).

- Cassirer E., *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-91.
- Cassirer E., *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1948.
- Cassirer E., *La filosofia dell'Illuminismo* (1932), La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Castel de Saint-Pierre, Charles-Irénée, *Discours sur la Polysynodie*, J. Tonsson, Londres, 1718.
- Castel de Saint-Pierre, Charles-Irénée, *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Chez Jaques le Pacifique, Cologne s.d.
- Cesa C., "A. Del Noce e il pensiero moderno", *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXII (maggio-agosto 1993), pp. 185-211.
- Ciancio C., Perone U., *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.
- Colletti L., *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, NLB, London 1972.
- Cotta S., "Filosofia e politica nell'opera di Rousseau", *De Homine*, 9-10 (1964), pp. 293-310.
- Cotta S., "Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau", *Giornale di metafisica*, XIX (1964), pp. 1-21.
- Cotta S., *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano 1972, vol. 2, pp. 937-994.
- Cotta, Sergio, "Rousseau ou de l'insuffisance de la politique", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 55 (1978), pp. 847-860 (tr. it. "Rousseau o dell'insufficienza della politica", in *Il Veltro*, XXII [1978], pp. 235-245).
- Cotta S., *Introduzione* a Rosmini Antonio, *Filosofia della politica*, a cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano 1985, pp. 7-38.
- Cotta S., "Filosofia Pratica e Filosofia Politica: conoscitive o normative? La posizione di Rosmini", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LXVII (1990), pp. 392-411.
- Cotta S., *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna 2002.
- Cotta S., *Introduzione*, in Hegel G. W. F., *Filosofia del diritto*, trad. F. Messineo, pp. 29-30.
- Croce B., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1973⁷.
- Crocker L. G., *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*, The Press of Case Western Reserve University, Cleveland 1968

- Crocker L. G., *Il Contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo* (1968), tr. it. di Paolo Pasqualucci, Sei, Torino 1971.
- Dahl R., *Prefazione alla democrazia* (1956), Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Dahl R., *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 2005.
- De Felice R., *Italia giacobina*, Esi, Napoli 1965.
- De Felice R., *Intervista sul Fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- De Lubac H., *Il dramma dell'umanesimo ateo* [edizione originale 1944], Premessa e cura di Massimo Borghesi, Morcelliana, Brescia 2013.
- De Luca S., *Leggere Tocqueville "alla luce di Rousseau"*, in G.M. Bravo (a cura di), *I dilemmi della democrazia. Rousseau tra Tocqueville e Marx*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2013, pp. 19-30.
- Del Noce A., *Introduzione a R. Descartes, Meditazioni metafisiche*, Cedam, Padova 1949².
- Del Noce A., "L'idea di Risorgimento come categoria filosofica", *Giornale critico della filosofia italiana*, 1968, n. 2, pp. 163-215.
- Del Noce A., "Interpretazione filosofica del surrealismo", *Rivista di Estetica*, I, X (1965), pp. 22-54.
- Del Noce A., "A proposito di una nuova edizione della «Teosofia» di Rosmini", *Giornale di Metafisica*, 1967, nn. 4-5, pp. 405-419.
- Del Noce A., *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal, ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in *Atti della Giornata renziana*, Marzorati, Milano 1967, pp. 60-140
- Del Noce A., *Ontologismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1968-69 (nuova edizione: Bompiani, Milano 2006, Vol. VIII, pp. 8147-8153).
- Del Noce A., "Insegnamenti di uno strano dialogo", *Il Mulino*, 211(settembre-novembre, 1970), pp. 280-315.
- Del Noce A., *Significato presente dell'etica rosminiana*, in Idem, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 203-222.
- Del Noce A., "Insegnamenti di uno strano dialogo", *Il Mulino* n. 211, settembre-ottobre 1970.
- Del Noce A., *Simone Weil interprete del mondo di oggi*, in *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970, pp. 139-177.
- Del Noce A., *La società permissiva. Appunti per una critica* (1971), in *Rivoluzione, risorgimento, tradizione*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 343-358.

Del Noce legge Rousseau

- Del Noce A., *I caratteri generali del pensiero contemporaneo. I. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972.
- Del Noce A., *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978. Ried. con postfazione di G. Riconda, Aragno, Torino 2004.
- Del Noce, A., *Come leggere i classici della filosofia politica. I. Rousseau*, Roma, Facoltà di Scienze Politiche, 1979 (versione dattiloscritta).
- Del Noce A., “Analisi e autopsia dell’«ultima rivoluzione»”, *Prospettive nel mondo*, IX, n. 83/84, (1983), pp. 105-123.
- Del Noce A., “Le prospettive ingannevoli del pragmatismo”, *Il Tempo*, 15 luglio 1983.
- Del Noce A., “La questione comunista”, *Il Tempo*, 26 luglio 1983.
- Del Noce A., *Juvalta e Mazzantini*, in *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Studium, Roma 1985, pp. 95-123.
- Del Noce A., “I pericoli di un aggiornamento al rovescio. Il dibattito con Prodi su Maritain”, *Il Tempo*, 10 febbraio 1987.
- Del Noce A., “Il male del secolo va oltre l’esperienza fascista”, *Il Tempo*, 7 gennaio 1989.
- Del Noce A., “L’illuminismo e Robespierre”, *Il Tempo*, 19 aprile 1989.
- Del Noce A., *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989.
- Del Noce A., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990.
- Del Noce A., *Le contraddizioni della filosofia della rivoluzione*, in P. Pellegrino (a cura di), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese* (atti del XXIII Corso della Cattedra Rosmini tenuto a Stresa dal 23 al 27 agosto 1989), Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo, 1990, pp. 29-38.
- Del Noce A., *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992.
- Del Noce A., *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992.
- Del Noce A., *Lequier e il momento tragico della filosofia francese* (Introduzione a J.-L. Lequier, *Opere*, Zanichelli, Bologna 1968), ripubblicata con *Postfazione* di Giuseppe Riconda, Morcelliana, Brescia 2008, in Idem, *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, pp. 75-197.
- Del Noce A., *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal, ovvero l’autocritica dell’ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in Idem, *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, pp. 469-540.

- Del Noce A., *La crisi dell'amor di patria* (1971), in F. Mercadante, A. Tarantino. B. Casadei (a cura di) *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su "L'Europa" (e altri, anche inediti)*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 327-342.
- Del Noce A., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2007.
- Del Noce, *L'idea di modernità*, in *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 33-58.
- Del Noce A., *Alcune considerazioni per la riscoperta del Rosmini politico* (1982), in P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008, pp. 233-251.
- Del Noce A., *Lequier e il momento tragico della filosofia francese. Introduzione*, in J.-L. Jules Lequier, *Opere*, a cura di A. Del Noce, Postfazione di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2008 [prima edizione: Zanichelli, Bologna 1968], pp. 3-119.
- Del Noce A., *Il problema dell'ateismo*, [prima edizione 1964], Introduzione di N. Matteucci, Postfazione di M. Cacciari, Il Mulino, Bologna 2010.
- Del Noce A., *Teismo e ateismo politici* (1962), in *Il problema dell'ateismo* (1964), con Postfazione di Massimo Cacciari, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 513-547.
- Del Noce A., *The Crisis of Modernity*. Edited and translated by Carlo Lancellotti, Mc Gill-Queen's University Press, Montreal & Kingston-London-Ithaca 2014.
- Del Noce A., *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di Salvatore Azzaro, La Scuola, Brescia 2016.
- Del Noce A., *The Age of Secularization*. Edited and translated by C. Lancellotti, Mc Gill-Queen's University Press, Montreal & Kingston-London-Ithaca, 2017.
- Della Casa A., *L'equilibrio liberale. Storia, pluralismo e libertà in Isaiah Berlin*, Guida, Napoli, 2014.
- Della Volpe G., *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica* (1957), Prefazione di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997⁵.
- De Maistre J., *Stato di natura. Contro Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis, Milano 2016.
- Derathé R., "Jean-Jacques Rousseau et le Christianisme", *Revue de Métaphysique et de Morale* (1948), pp. 379-414.

- Derathé R., *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, in AA. VV., *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, Neuchâtel, Suisse, 1962, pp. 203-218.
- Derathé R., *L'homme selon Rousseau*, in AA.VV., *Études sur le "Contrat social" de J.-J. Rousseau*, *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau* (actes des journées d'études, organisées à Dijon pour la commémoration du 200. Anniversaire du Contrat social), les Belles Lettres, Paris 1964.
- Derathé R., *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (1948), Slatkine, Genève 1979.
- Derathé R., *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo* (1950), Il Mulino, Bologna 1993.
- Derathé R., *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994.
- Descartes Renato, *Meditazioni metafisiche ed estratti dalle Obbiezioni e Risposte*, traduzione, introduzione e note di Augusto Del Noce, Cedam, Padova 1940.
- Descartes R., *Œuvres*, éd. par Ch. Adam, P. Tannery, Cerf, Paris 1897-1913; Vrin, Paris 1964-1975.
- Descartes R., *Cogitationes Privatae*, in *Œuvres*, cit., vol. X (tr. it. di Adriano Tilgher, in *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Roma-Bari, vol. I).
- Diderot, D., *Scritti politici*, a cura di Furio Diaz, Utet, Torino 1980.
- Drago G., "Un appunto di Croce su Rosmini: il concetto di storia e il «sofisma del pigro»", *Rivista Rosminiana di filosofia e cultura*, a. XC, fasc. IV (ottobre-dicembre 1996), pp. 455-456.
- Dubarle André-Marie, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Cerf, Paris 1983 (tr. it. di Alberta Poltronieri, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, EDB, Bologna 1984).
- Évain F., *Être et personne chez Antonio Rosmini*, avant-propos d'Henri Gouhier, Beauchesne-Università Gregoriana Editrice, Paris-Roma 1981.
- Évain F., "Rousseau lu par Rosmini", *Rivista Rosminiana di filosofia e cultura*, LXX, n. 4 (ottobre-dicembre 1978), pp. 397-415.
- Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.
- Ferrara A., *Modernità ed autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Armando, Roma 1989.
- Ferrara A., *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999.

- Ferrara, A., *Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau*, in Giulio Chiodi e Roberto Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 9-34.
- Fetscher I., *Rousseaus politische Philosophie*, Luchterhand, Neuwied 1960.
- Fetscher I., *La filosofia politica di Rousseau: per la storia del concetto democratico di libertà* (1960), tr. it. di Luigi Derla, Feltrinelli, Milano 1972.
- Furet F., Ozuof M., *Dizionario critico della rivoluzione francese* (1988), Bompiani, Milano 1994
- Galli C., *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011.
- Garin E., *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari 1971, vol. I, pp. I-LXI.
- Gatti R., *Natura umana e artificio politico: saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Porziuncola, Assisi 1988.
- Gatti R., *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1996.
- Gatti R., *Il messianesimo politico: la lettura delnoceana di Rousseau*, in Francesco Mercadante, Vito Lattanzi (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Edizioni Spes – Fondazione Del Noce, Roma 2000, vol. II, pp. 605-631.
- Gatti R., *Una fragile libertà: esercizio di lettura su Rousseau*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001.
- Gatti R., *Rousseau: il male e la politica*, Studium, Roma 2012.
- Gatti R., *Storie dell'anima. Le "Confessioni" di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2012.
- Gatti R., *Rousseau*, La Scuola, Brescia 2013.
- Gatti R., *Da Machiavelli a Rousseau. Profili di filosofia politica*, IF, Roma 2015.
- Gentile G., *Giovanni Maria Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia*, in Idem, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina 1917 (nuova edizione, Le Lettere, Firenze 1958, Vol. I, pp. 139-214).
- Gentile G., *Studi vichiani*, a cura di Vito A. Bellezza (*Opere complete*, vol. XVI), Sansoni, Firenze 1968.
- Gerdil, H.S., *Reflexions sur la théorie, & la pratique de l'éducation contre les principes de m.r Rousseau par le P.G.B*, Turin, chez les freres Reycends, & Guibert, libraires au coin de la rue Neuve, 1763.
- Gerdil H. S., *Anti-Émile*, in *Œuvres* 20 voll., a cura di p. Fontana e p. Scoti, Roma 1806-21, vol. I.

- Gerdil H.S., *The Anti-Emile: Reflections on the Theory and Practice of Education Against the Principles of Rousseau*, translated with Introductory Essay by William A. Frank, Preface by Rocco Buttiglione, St. Augustine Press Inc., Chicago 2011.
- Gioberti V., *Introduzione allo studio della filosofia*, Meline, Bruxelles 1844, II.
- Godechot J., *Le rivoluzioni (1770-1790)* (1963), Mursia, Milano 1975.
- Gouhier H., *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1948.
- Gouhier H., "Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau", in *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 33, 1955 (tr. it. in *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, a cura di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 1-50).
- Gouhier H., *L'anti-humanisme de Pascal*, in *Anais do Congresso Internacional de filosofia de São Paulo (9-15 agosto 1954)*, São Paulo 1956, pp. 389-395.
- Gouhier H., *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970 (tr. it. *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1977).
- Gouhier Henri, *Avant-propos*, in Évain F., *Être et personne chez Antonio Rosmini*, Beauchesne-Università Gregoriana Editrice, Paris-Roma 1981, pp. I-VI.
- Grilli di Cortona P., *Rivoluzioni e burocrazie*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Grilli di Cortona P., *Come gli stati diventano democratici*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Grilli di Cortona P., *Il passato che non passa: il ruolo delle eredità nelle democratizzazioni*, in Idem, *Tra vecchio e nuovo regime: il peso del passato nella costruzione della democrazia*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 11-39.
- Grua G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris 1953.
- Guilluy Paul (a cura di), *Culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux, Lille 1975.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [lezioni tenute a Berlino nel semestre invernale 1825-26 ed edite postume da Karl Ludwig Michelet nel 1833] (tr. it. a cura di Roberto Bordoli, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2009).

- Hendel Ch.W., *Jean-Jacques Rousseau moralist*, Oxford University Press, London-New York 1934.
- Holbach P.H. barone di, *Sistema della natura*, a cura di Antimo Negri, Utet, Torino 1978.
- Hubert R., *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau*, Librairie Universitaire J. Gamber Éditeur, Paris 1928.
- Jaspers K., *Das radikale Böse bei Kant*, in Idem, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Pieper, München 1958, pp. 107-136 (tr. it. di Roberto Celada Ballanti, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia 2011).
- Juvalta Erminio, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di Ludovico Geymonat, Einaudi, Torino 1945.
- Kajon Irene, "Rousseau e Kant. Intorno ad alcune interpretazioni del '900", in *Bollettino Bibliografico per le Scienze Morali e Sociali*, 33-36, (1976), pp. 54-94.
- Kant I., *La religione nei limiti della semplice ragione*, tr. it. a cura di G. Riconda, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1992⁴.
- Laporte J., *Le rationalisme de Descartes*, Puf, Paris 1945 (tr. it. di Maria Vita Romeo, *Il razionalismo di Descartes*, Morcelliana, Brescia 2016).
- Lauth R., *Rousseaus leitender Gedanke*, in Idem, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 44-73.
- Lauth R., *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, (edizione originale del 1998), tr. it. e cura di Marco Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 2000.
- Lequier Jules, *Œuvres complètes*, a cura di Jean Grenier, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1953.
- Lequier Jules, *Critique du critérium de l'évidence*, in Idem, *La liberté. Fragments philosophiques et théologiques*, poi in *Œuvres complètes*, publiées par J. Grenier, La Baconnière, Neuchâtel 1953, pp. 383-384
- Lequier J., *Faiblesse du sentiment intime de la liberté*, in Idem, *La liberté. Fragments philosophiques et théologiques*, poi in *Œuvres complètes*, publiées par J. Grenier, La Baconnière, Neuchâtel 1953.
- Lequier J., *Opere*, a cura di Augusto Del Noce, *Postfazione* di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2008 [prima edizione: Zanichelli, Bologna 1968].

- Renouvier Ch., *Prefazione* a J. Lequier, *La ricerca di una prima verità*, in Idem, *Opere*, a cura di Augusto Del Noce, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 125-133.
- Lequier, J., *Il problema della scienza*, in Idem, *Opere*, a cura di Augusto Del Noce, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 135-194.
- Mably, G. Bonnot de, *Scritti politici*, a cura di Aldo Maffey, Utet, Torino 1961.
- Maritain J., “Descartes ou l’incarnation de l’Ange”, *Revue Universelle*, Paris, 19 (1924), pp. 685-712.
- Maritain Jacques, *Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris 1925, pp. 572-574 (tr. it. di Giovanni Battista Montini, Introduzione di Antonio Pavan, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001⁸).
- Maritain J., *Œuvres Complètes*, a cura di Jean-Marie Allion et alii, Éditions Universitaires – Éditions Saint Paul, Fribourg (Suisse)-Paris 1986-2008, 17 voll.
- Maritain J., *Théonas, ou les entretiens d’un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1921, in *Œuvres Complètes*, vol. II (tr. it. di Luigi Frattini, *Théonas, dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Introduzione di A. Gnemmi, Vita e Pensiero, Milano 1982).
- Maritain J., *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, in *Œuvres Complètes*, cit., vol. VI.
- Masson P.-M., *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine, Genève 1970 [ristampa dell’edizione 1916].
- Mazauric Cl., *Ideali e furori del giacobinismo*, in Idem, *L’età delle rivoluzioni*, Milano, 1991, pp. 107-118
- Mazzantini Carlo, *Filosofia perenne e personalità filosofiche*, Cedam, Padova 1942.
- Mc Donald J., *Rousseau and the French Revolution. 1761-1792*, The Athlone - University of London, London 1965.
- Mercadante F., *Il voto alle masse. Dalla democrazia diretta di Rousseau al populismo rappresentativo di Robespierre*, in AA.VV., *Aspetti e tendenze del diritto costituzionale: scritti in onore di Costantino Mortati*, Giuffrè Milano 1977, vol. I, pp. 709-745.
- Mercadante F., *Rousseau nella critica del Rosmini e del Manzoni*, in *Rosmini e l’Illuminismo* (atti del XXI Corso della Cattedra Rosmini), a cura di Peppino Pellegrino, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo, 1988.

- Mercadante F., *La Russia, l'America e la "linea dell'incivilimento" nel pensiero politico di Rosmini*, in AA.VV., *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento* (atti del XXVII Corso della Cattedra Rosmini), Editrice Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1994, pp. 299-327.
- Mercadante F., *Una dottrina italiana della società civile*, in F. Mercadante e V. Lattanzi (a cura di), *Elogio della filosofia*, Ed. Fondazione Capograssi, Roma 2000.
- Michelet J., *Storia della Rivoluzione francese (1847-1853)*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1955-1956.
- Mina Alberto, *Introduzione* al cap. I ("L'ateismo come problema dell'età moderna") di A. Del Noce, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di Alberto Mina, Introduzione di G. Riconda, Rizzoli, Milano 2007, pp. 45-52.
- Mondolfo R., *Introduzione a Rousseau*, in J.-J. Rousseau, "Discorsi" e "Contratto sociale", a cura di Rodolfo Mondolfo, Cappelli, Bologna 1977 (I ed. 1924), pp. 9-43.
- Montesquieu, Ch.-L., *Lo spirito delle leggi*, a cura di Sergio Cotta Utet, Torino 1996³ (1952, 1965).
- Neumann F., *The Democratic and the Authoritarian State*, Glencoe, New York 1957 (tr. it. *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973).
- Malebranche N. de, *Entretiens sur la métaphysique*, [opera edita nel 1688], VIII, § 9, tr. it. di C. Romeo Crippa, *Colloqui sulla metafisica* (1688), Zanichelli, Bologna 1963.
- Olivetti M.M., "Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce", *Archivio di filosofia*, I (1969), pp. 153-187.
- Onfray M., *Les libertins baroques*, Grasset, Paris 2007 (tr. it. di Gregorio De Paola, *L'età dei libertini. Controstoria della filosofia*, Vol. III, Fazi, Roma 2009).
- Pagani P., *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- Pala L., *Un lettore giacobino di Rousseau: Saint-Just*, Montefeltro Edizioni, Urbino 1982.
- Palaver W., *René Girards mimetische Theorie*, Lit Verlag, Münster 2011 (tr. inglese di Gabriel Borrud, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2013).
- Paris A., *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Marietti, Genova 2008.

- Perlini T., *Esistenzialismo religioso e teologia civile*, in Salvatore Natoli (a cura di), *Filosofi italiani del '900*, Marietti, Genova 1998, pp. 187-257.
- Petit Ph., *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), Feltrinelli, Milano 2000.
- Philonenko A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris 1984, (3 voll).
- Polin R., *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris 1971.
- Ramella L., *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Ramella L., *Ontologismo versus praxis: la posta in gioco*, in *Augusto Del Noce (1910-1989). Filosofia politica, crisi morale e storia contemporanea*, a cura di Salvatore Azzaro e Rosalia Azzaro Pulvirenti, Pagine, Roma 2011, pp. 137-166.
- Ramella L., *Nel fuoco degli eventi. Linee per una nuova interpretazione di Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 2014.
- Ravaisson Félix, *La philosophie en France au XIX^{ème} siècle*, Hachette, Paris 1867.
- Raymond M., *Jean-Jacques Rousseau: la Quête de soi et la Rêverie*, José Corti, Paris 1986.
- Raymond, M., *Les écrits sur l'éducation et la morale*, in *Œuvres complètes*, a cura di Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, Paris 1959-95, vol. IV.
- Renouvier, Ch.B.J., *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, au Bureau de la critique philosophique, Paris 1985.
- Ricœur P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, I., *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960 [nuova edizione 1988] (tr. it. di Maria Girardet, *Finitudine e colpa*, I. *L'uomo fallibile*, II., *La simbolica del male*, Introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970).
- Riconda G., *Postfazione* a J.-L. Lequier, *Opere*, a cura di A. Del Noce, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 417-443.
- Riconda Giuseppe, Ravera Marco, Ciancio Claudio, Cuzzo Gianluca, (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Rizzi L., *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Franco Angeli, Milano 1998.

- Robespierre M. de, *Discours et rapports de Robespierre*, a cura di Charles Vellay, Fasquelle, Paris 1908.
- Rosmini A., *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1967, 1968, 1969, 6 volumi, vol. I, II^a ed.
- Rosmini-Serbati A., *Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio, Marzorati, Milano 1972.
- Rosmini A., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (1828), Bertolotti, Intra 1875, 2 voll., riproduzione anastatica della Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa s.d., n. 1255.
- Rosmini A., *Predicazione. Discorsi varj* (1843), Boniardi-Pogliani, Milano 1843.
- Rousseau J.-J., *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, a cura di P.-M. Masson, Éd. Librairie Universitaire et Librairie Hachette, Fribourg-Paris, 1914.
- Rousseau J.-J. *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris 1959 -'95 [OC].
- Rousseau J.-J., *Confessions*, OC, I (1959).
- Rousseau J.-J., *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in OC, III (1964).
- Rousseau J.-J., *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762 (tr. it. di Diego Giordano, *Discorso sull'origine della disuguaglianza e Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012).
- Rousseau J.-J., *Du contrat social; ou Principes du droit politique*, in OC, III (1964) (tr. it. a cura di Roberto Gatti, Rizzoli, Milano 2015).
- Rousseau J.-J., *Économie politique*, OC, III (1964).
- Rousseau J.-J., *Émile*, OC, IV (1969).
- Rousseau J.-J., *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, OC, III (1964)
- Rousseau J.-J., *Julie, ou La nouvelle Héloïse*, OC, II (1964).
- Rousseau J.-J., *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756 sul terremoto di Lisbona*, OC, IV (1969).
- Rousseau J.-J., *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV (1969).
- Rousseau J.-J., *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, OC, III (1964).
- Rousseau J.-J., *Rêveries du promeneur solitaire*, OC, I (1959).
- Rousseau J.-J., *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OC, I (1959).
- Rousseau, J.-J., *Scritti politici*, a cura di Paolo Alatri, Utet, Torino 1979² (1970).

- Rousseau J.-J., *Discorso sulle Origini della Disuguaglianza*, traduzione di R. Mondolfo, in *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972.
- Saint-Just A.-L.-L. de, *Lo spirito della rivoluzione e la Costituzione in Francia*, Sugar, Milano 1969.
- Saint-Just A.-L.-L. de, *Œuvres complètes*, a cura di Charles Vellay. Fasquelle, éditeur, Paris 1908.
- Schinz A., *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Alcan, Paris 1929.
- Sciaccia M.F., *L'interiorità oggettiva (L'intériorité objective, ed. 1)*, Bocca, Milano 1952; cfr. la quinta ed. italiana: *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1967.
- Sciaccia M.F., *L'interiorità oggettiva*, Editrice l'Epos, Palermo 2003.
- Serra P., *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- Silvestrini G., *Populista, totalitario o repubblicano? Rousseau e i dilemmi della democrazia*, in Gian Mario Bravo (a cura di), *I dilemmi della democrazia: Rousseau tra Toqueville e Marx*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2013, pp. 1-18.
- Spaemann R., *Rousseau cittadino senza patria*, Ares, Milano 2009.
- Spaventa B., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Idem, *Opere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1972.
- Spirito U., *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana (1953)*, Sansoni, Firenze 1970.
- Spirito U., *Tre equivoci*, in A. del Noce e U. Spirito, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (1971), prefazione di F. Perfetti, Aragno, Torino 2018.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Plon, Paris 1958 (tr. it. *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1982).
- Starobinski J., "Du «Discours de l'inégalité» au «Contrat social»", in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau (actes des journées d'études, organisées a Dijon pour la commémoration du 200. Anniversaire du Contrat social)*, les Belles Lettres, Paris 1964, pp. 97-109.
- Starobinski J., "Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion", *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIV, 1956-1958.
- Talmon J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952 (tr. it. di Maria Luisa Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967).

- Talmon Jacob L., *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), il Mulino, Bologna 2000 (nuova ed.).
- Taylor Charles, *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge - London 2007 (tr. it. di Paolo Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009).
- Taylor Ch., *The ethics of authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991.
- Thomas P., “Sénèque et J.-J. Rousseau”, *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique – Classe des lettres* - n. 5, mai 1900, Hayez, Bruxelles 1900, pp. 391-420.
- Tresmontant C., *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, du Seuil, Paris 1963.
- Tringali M., *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, Postfazione di Norberto Bobbio, Le Château, Aosta 1997.
- Vasale C., *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in J.-J. Rousseau*, Abete, Roma 1978.
- Vico G., *Le Orazioni inaugurali, il De italarum sapientia e le Polemiche*, a cura di Giovanni Gentile e Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1914.
- Viora R., *Il pensiero di Giovanni Maria Bertini*, Centro Stampa, Cavallermaggiore 1998.
- Viotto P., *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011.
- Viotto P., *Jean-Jacques Rousseau: il santo della natura*, in Idem, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 217-227.
- Viroli M., *J.-J. Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, il Mulino, Bologna 1993.
- Voltaire, *Dizionario filosofico*, tr. it. di Mario Bonfantini, Einaudi, Torino 1971.
- Vovelle, Michel, *I giacobini e il giacobinismo*, Laterza, Roma-Bari 1998.

Indice dei nomi

Agostino d'Ipbona, s.
Arendt, Hannah
Argan, Giulio Carlo
Aristotele
Armellini, Paolo
Aulard, Alphonse
Bacone, Francesco
Balthasar, Hans Urs von
Battista, Anna Maria
Bayle, Pierre
Beaumont, Christophe de
Bentham, Jeremy
Berdjaev, Nicolaj
Bergson, Henri
Berlin, Isaiah
Bernini, Gian Lorenzo
Bertini, Giovanni Maria
Biran, Maine de
Blondel, Maurice
Bobbio, Norberto
Borghesi, Massimo
Borkenau, Franz
Borromini, Francesco
Bouyer, Louis
Boutroux, Émile
Bréhier, Émile
Breton, André
Brissot de Warville, Jacques Pierre
Bruno, Giordano
Brunschvicg, Léon
Burgelin, Pierre
Burgio, Alberto
Buttiglione, Rocco
Cabanis, Pierre Jean Georges
Calabrò, Gaetano
Calderón de la Barca
Calvino, Giovanni
Capograssi, Giuseppe
Carabellese, Pantaleo
Caravaggio (Michelangelo Merisi)
Cartesio (René Descartes)
Casanova, José
Cassirer, Ernst
Chateaubriand, François René
Chestov, Léon
Cicerone, Marco Tullio
Colletti, Lucio
Comte, Auguste
Condorcet, Antoine-Nicolas Caritat
Constant, Benjamin
Cornoldi, Giovanni Maria
Cotta, Gabriella
Cotta, Sergio
Croce, Benedetto
Crocker, Lester G.
D'Addio, Mario
D'Alembert, Jean-Baptiste
Danton, Georges Jacques
De Felice, Renzo
De Lubac, Henri
De Maistre, Joseph
De Sanctis, Francesco
Della Casa, Alessandro
Della Volpe, Galvano
Democrito
Derathé, Robert
Desmoulins, Camille
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude
Diderot, Denis
Diogene il Cinico
Diodati, Elia
Dostoevskij, Fëdor
Düring, Eugene
Einaudi, Luigi
Engels, Friedrich
Erasmus da Rotterdam,
Evain, François
Fabro, Cornelio
Fetscher, Iring
Fichte, Johann Gottlieb
Fourier, Charles
Furet, François
Galluppi, Pasquale
Garin, Eugenio
Gassendi, Pierre
Gatti, Roberto
Gentile, Giovanni
Gerdil, Giacinto Sigismondo

Gerdil, Hyacinthe Sigismond
Gilson, Étienne
Gioberti, Vincenzo
Girard, René
Glaucoue, il Sofista
Godechot, Jacques
Goldmann, Lucien
Gomperz, Theodore
Gouhier, Henri
Gramsci, Antonio
Gramsci, Antonio
Gregorio XVI
Grozio, Ugo
Guarini, Guarino
Guizot, François
Hayek, Friedrich August v.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Helvétius, Claude Adrien
Hendel, Charles W.
Herder, Johann Gottfried
Hobbes, Thomas
Holbach, Paul-Henri
Jacobi, Friedrich Heinric
Jaurès, Jean
Jedin, Hubert
Jefferson, Thomas
Juvalta, Erminio
Kant, Immanuel
Kierkegaard, Søren
Klages, Ludwig
Lametrie, Julien Offray de
La Mothe Le Vayer, François
Lamy, François
Laporte, Jean
Lauth, Reinhard
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Leone XIII
Leopardi, Giacomo
Lequier, Jules
Locke, John
Longhi, Roberto
Löwenthal, Leo
Lucullo
Luigi XVI
Lutero, Martin
Lutosławski, Wincenty
Mably, Gabriel (Bonnot de)
Machiavelli, Niccolò
Maffey, Aldo
Malebranche, Nicolas
Manzoni, Alessandro
Mably, Gabriel Bonnot de
Marat, Jean-Paul
Maritain, Jacques
Martinetti, Piero
Marx, Karl
Masson, Pierre-Maurice
Mathieu, Vittorio
Mazauric, Claude
Mazzantini, Carlo
Mazzini, Giuseppe
Mc Donald, Joan
Mercadante, Francesco
Mercier, Louis
Michelet, Jules
Milton, John
Mina, Alberto
Mirabeau, Victor
Molina, Luis de
Mondolfo, Rodolfo
Montaigne, Michel
Montesquieu, Charles-Louis
Morabito, Giuseppe
Morelly, Étienne-Gabriel
Napoleone, Bonaparte
Naudé, Gabriel
Neumann, Franz
Nietzsche, Friedrich
Novalis (Georg Friedrich von Hardenberg)
Onfray, Michel
Orazio, Flacco
Ozouf, Mona
Pagani, Paolo
Pareyson, Luigi
Parmenide
Pascal, Blaise
Pelagio
Philonenko, Alexis
Pio IX
Piovani, Pietro
Platone
Plotino
Polin, Raymond
Ramella, Lorenzo
Ramella, Lorenzo
Randone, Enzo
Raymond, Marcel
Ravaisson, Félix
Renan, Ernest
Renouvier, Charles-Bernard
Rensi, Giuseppe
Ricoeur, Paul
Riconda, Giuseppe
Rizzi, Lino
Robespierre, Maximilien
Rosmini, Antonio
Russi, Luciano
Saint-Just, Louis Antoine
Saint-Pierre, Bernardin de
Saint-Simon, Charles-Henri
Sartre, Jean-Paul
Scheler, Max
Schelling, Friedrich Wilhelm
Schinz, Albert
Schlegel, August Wilhelm
Schlegel, Friedrich
Schleiermacher, Friedrich
Schopenhauer, Arthur
Sciaccia, Michele Federico
Seneca, Lucio Anneo
Serra, Pasquale
Šestov, Lev

Shakespeare, William
Sieyès, Emmanuel-Joseph
Socrate
Solov'ëv, Vladimir
Sozzi, Lionello
Spaventa, Bertrando
Spengler, Oswald
Spinoza, Benedetto
Špir, Afrikan
Spirito, Ugo
Starobinski, Jean
Suárez, Francisco
Taine, Hippolyte
Talete
Talmon, Jacob L.
Taylor, Charles
Thomasio, Christian
Tirso de Molina
Tocqueville, Alexis
Tommaso d' Aquino, s.
Valentini, Francesco
Valentini, Tommaso
Valitutti, Salvatore
Vico, Giambattista
Vögelin, Eric
Voltaire (François-Marie Arouet)
Vovelle, Michel
Weil, Simone