

# Il problema della religione civile: a partire da J.-J. Rousseau

**Roberto Gatti**

Copyright © 2008 Roberto Gatti

Questo documento è soggetto a una licenza Creative Commons.

03-08-2008

---

## Sommario

1. Premessa
2. Un precursore: Machiavelli
3. Rousseau  
*Addendum I*
4. Sulla “religione civile”
5. Oltre la “religione civile”?  
*Addendum II*

## 1. Premessa

Intendo analizzare il tema religioso nella *Professione di fede del vicario savoiardo* e rapportarlo alla questione della “religione civile” nel *Contratto sociale*. L’essenziale punto cui riferirsi per l’interpretazione dei due scritti consiste nella circostanza per la quale, in continuità con Machiavelli, la concezione religiosa di Rousseau, pur se in modo diverso nel *Contratto* e nell’*Emilio*, rivela una tensione che sta alle spalle del tema religioso stesso e che, sola, rende conto del ruolo che è chiamata svolgere la religione nella “società ben ordinata”. Inoltre tale concezione si rende comprensibile sino in fondo solo se si accetta la chiave interpretativa che la filosofia religiosa di Rousseau è attraversata da un paradosso che ne è forse la parte più fertile e anche, come vorrei mostrare, attuale. <sup>1</sup>

## 2. Un precursore: Machiavelli

In Machiavelli la trattazione del ruolo della religione romana, con il riferimento cruciale all’operato di Numa (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino [d’ora in poi D]), I, 11, pp.66-70), è inserita nell’ambito di una strategia teorica (e pratica) di “correzione” (D, I, 18, p.96) e di “maneggiamento” dei moventi della natura umana finalizzate ad adattare uomini “rei” (D, I, 3, p.27) a precetti che sono evidentemente controfattuali rispetto al resoconto dell’uomo che Machiavelli fornisce, in maniera perfettamente corrispondente quanto alle determinazioni essenziali, nel *Principe* e nei *Discorsi*.

Il modello classico-aristotelico è ribaltato nel senso che l’ “educazione” dei cittadini, che dovrebbe farli “buoni” e quindi (secondo quanto è affermato nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*) renderli idonei a portare il peso della “libertà”, si oppone alla *paideia* civica stilizzata nella *Politica* <sup>2</sup>. In quest’ultima infatti la formazione del buon cittadino porta a compimento il *telos* interno della *physis*, ed è in continuità con esso. In Machiavelli invece l’ “educazione” mediante “ordinamenti”, “istituzioni”, “leggi”, va in direzione esattamente opposta, in quanto deve “correggere” la natura per

conformarla, dall'esterno, a un modello di pratiche virtuose che da solo l'uomo non sarebbe in grado di realizzare. Ciò spiega anche perché nel *Principe*, dove il baricentro e gli obiettivi della politica si abbassano a causa dei tempi "corrotti" in cui Machiavelli afferma di vivere, il fine è differente. Si tratta, in un'epoca nella quale la corruzione investe anche la possibilità di attuare la "correzione" degli individui secondo il modello repubblicano, di "tenere frenati" i fattori potenzialmente distruttivi insiti nella natura umana, ridimensionando radicalmente la portata dei compiti affidati alla politica. Qui si dovrebbe introdurre una riflessione tesa a contestualizzare il pensiero di Machiavelli nell'ambito di quella che egli interpreta come età per eccellenza della crisi della politica, cioè la modernità (D, II, 2, p.224-225, e II, 5, p.237), entro la quale, se speranza si dà di replicare per via di "imitazione" i modelli repubblicani degli "antichi", si dà pur sempre come spiraglio sottile e al limite delle possibilità, tanto che la politica sembra destinata a vivere la scissione tragica tra l'ideale che, in Machiavelli, la anima (cioè la repubblica) e le vie effettivamente percorribili nel moderno (cioè il principato, che quindi andrebbe interpretato non certo come l'acme del pensiero politico di Machiavelli, ma la figura di regime politico cui è consegnata la sua diagnosi dell'*impasse* epocale della politica e della libertà).

### 3. Rousseau

In Rousseau la questione del rapporto tra religione e politica (ma meglio sarebbe dire tra religione, politica e "constitution humaine") presenta aspetti che, pur nella loro peculiarità, consentono di stabilire un filo unitario di lettura tra queste due eminenti versioni della "religione civile", appunto quella fornita dal filosofo ginevrino e quella offerta da Machiavelli. Ciò proprio perché anche in Rousseau la "religione civile", insieme alla cruciale figura del legislatore" (si ricorderà che, in modo anche simbolicamente significativo, il testo sulla "religione civile" è scritto nel retro dei fogli dedicati al legislatore), assume tutto il suo significato filosofico nella misura in cui è teoreticamente necessitata dalla difficoltà di risolvere il dualismo tra quello che gli uomini "sono" e quello che "dovrebbero essere" (cfr., per l'uso di questi termini, il *Discorso sull'economia politica*: cito dall'ed. delle *Oeuvres complètes*, Gagnebin-Raymond, Gallimard, Paris, e uso, per le abbreviazioni, la sigla OC seguita dal numero del volume e della pagina [in questo caso si veda OC, III, p.251]).

Quello che gli uomini dovrebbero essere corrisponde a un ideale morale da interpretare alla luce delle tensioni interne che -pur distaccando l'antropologia filosofica rousseauiana dall'immagine pessimistica dell'essere umano, che (come egli stesso afferma) altro non è se non la legittimazione ideologica dell' "hobbisme"- impediscono all'autore dell'*Emilio* e del *Contratto sociale* di argomentare in modo coerente un resoconto dell'uomo effettivamente in grado di costituire un'alternativa rispetto all'individualismo possessivo, acquisitivo e conflittuale con il quale egli si confronta attraverso una nota quanto decisa e reiterata polemica. Credo sia plausibile attribuire le ragioni teoretiche di tale tensione al confluire, nell'antropologia filosofica di Rousseau, di due componenti tra le quali la conciliazione è tentata, ma non può riuscire. Da un lato abbiamo quella di matrice aristotelica (su cui alcuni, seppur non molti, interpreti, hanno messo l'accento <sup>3</sup>) -innestata sull'idea della "sociabilità" come "facoltà potenziale" destinata a svilupparsi nel corso della storia (vedi il *Discorso sulla disuguaglianza*, OC, III, pp.142 ss.). Dall'altro c'è la componente di matrice cartesiana -filtrata attraverso il decisivo influsso pascaliano e centrata sul tema dell' "amor proprio", tema che costituisce una spia decisiva, secondo Charles Taylor, dell' "iperagostinismo" di Rousseau (*Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993, p.438).

Resta comunque il fatto che anche in questo caso deve essere eseguito il compito di *adeguare* l'essere umano alle richieste di una morale e di pratiche virtuose che non sono compatibili con ciò che l'uomo "è". Il punto è chiaro fin dall'esordio del *Contratto sociale*, in cui è detto che i "principi del diritto politico" debbono essere pensati prendendo gli "uomini come sono" e "le leggi come possono essere" (OC, III, p.351). Non diversamente da quanto avviene in Machiavelli, le leggi sono chiamate ad

adattare la natura a ciò che naturale non è, ma che viene esigito da un ideale morale *presupposto e postulato*. E postulato non può non essere perché si è smarrito, almeno in parte, o si è reso quanto mai dilemmatico, il retroterra costituito dallo sfondo ontologico che lo giustificava in Aristotele.

Come ha messo bene in evidenza MacIntyre, tutta la tradizione che adotta il modello aristotelico opera con un medesimo schema concettuale relativamente al rapporto tra natura umana e ordine politico: questo schema fa riferimento a una “natura umana come è di fatto”, cioè con la sua imperfezione, fallibilità, esposizione ai fattori irrazionali / a una natura umana come “potrebbe essere se realizzasse il proprio *telos*”, quindi la sua normatività interna / ai “precetti dell’etica razionale” che “ci insegnano come passare dalla potenza all’atto, come realizzare la nostra vera natura e raggiungere il nostro fine [...]”. Il ruolo e la funzione di ciascuno dei tre elementi dello schema - osserva MacIntyre - è intellegibile soltanto attraverso il riferimento agli altri due”. Sebbene questo schema subisca delle “complicazioni” e riceva delle “aggiunte”, rimane sostanzialmente immutato quando viene a far parte di una “struttura di dogmi teistici” o cristiani (Tommaso) o ebraici (Maimonide) o islamici (Averroè). E’ solo a partire dalla riforma protestante e dal cattolicesimo giansenista che viene messo in questione muovendo da una critica della ragione e delle sue possibilità, in un tragitto teorico il quale - al di là delle differenze evidenti riscontrabili tra i vari autori inscrivibili in questo processo di ripensamento-costituisce un filo rosso che consente di intercettare in Pascal “sorprendenti anticipazioni” della riflessione di David Hume. Anche Kant, per MacIntyre, è da ricomprendere in questo orizzonte, nella misura in cui, “proprio come per Hume, la ragione non distingue alcuna natura essenziale e alcun tratto teleologico nell’universo oggettivo accessibile allo studio mediante la fisica” (*Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, pp. 72-73). La conseguenza è che ci ritroviamo con uno schema che a questo punto diventa incompiuto e incoerente: “da una parte abbiamo un ’certo contenuto della morale’ privato del suo sfondo teleologico, mentre dall’altra abbiamo una ’certa visione della natura umana spontanea, così com’è”. Il punto saliente rispetto alla filosofia morale di origine aristotelica -nella quale le prescrizioni morali hanno “il loro luogo naturale in uno schema in cui il loro intento era di correggere, migliorare ed educare la natura umana”- sta nel fatto che ora tali prescrizioni non sono più tali da poter essere dedotte “da proposizioni vere sulla natura umana o da poter essere giustificate [...] facendo appello alle sue caratteristiche”. Da qui il carattere “necessariamente fallimentare” della filosofia morale tra ’600 e ’700, costellata da “frammenti incoerenti di uno schema un tempo coerente di pensiero e di azione” (p. 74).

Se non viene collocata entro tale contesto, tutta la teoria rousseuiana della “*société bien ordonnée*” diventa incomprensibile, e lo diviene soprattutto in corrispondenza della sua figura teorica forse più importante, quella del “legislatore”, modello in qualche modo paradigmatico del carattere “donchisciottesco” (MacIntyre) della filosofia morale e politica moderna (ma anche di fondamentale pregnanza teoretica, come mi pare a molti sia sfuggito): infatti il suo ruolo è di “*dénaturer*” i membri del “corpo politico”, quindi di farli essere ciò che, per loro natura, *non* sono o comunque non riescono compiutamente ad essere. A questo servono tutte le istituzioni, i costumi, gli accorgimenti -tra cui essenziale è la “religione civile”- di cui il legislatore crea le basi nella fase nascente della società politica.

## ***Addendum I***

La chiave interpretativa che vorrei suggerire per leggere questo snodo cruciale del *Contratto sociale* è costituita, come appena sopra accennato, dalla sottolineatura del rapporto problematico che mi pare possibile rinvenire tra due nuclei concettuali che sono compresenti nell’antropologia filosofica rousseauiana, ma che rimangono privi di una conciliazione, creando un vuoto teorico che coinvolge alla fine la coerenza interna della teoria giuridico-politica del ginevrino.

Il primo di essi è costituito dalla tesi della socievolezza come *facoltà potenziale*, tesi già presente nel *Discorso sulla disuguaglianza* e secondo la quale tale attributo è un dato costitutivo della natura umana (cfr. OC, III, pp. 141 ss).

Il secondo è costituito invece da quell'insieme di contenuti dell'immagine dell'uomo i cui tratti sono chiaramente e fortemente influenzati dal dualismo cartesiano e soprattutto dal filtro della tradizione agostiniano-pascaliana attraverso cui tale dualismo è riletto da Rousseau. Questo versante dell'antropologia rousseauiana riveste un'importanza crescente man mano che si ispessisce la polemica con le correnti materialistiche della *philosophie* illuministica, assumendo crescente rilevanza teoretica e finendo per diventare un vero e proprio tema conduttore dell'*Emilio*. Annoto per inciso che purtroppo, specie nelle interpretazioni correnti in Italia, poca attenzione è stata rivolta a questa dinamica interna del pensiero rousseauiano e anche a uno studio rigorosamente filologico della sua opera. Cerco di evidenziarne i risvolti più rilevanti affidandoli alla lettura diretta di alcuni passi dell'*Emilio* da cui emergono con sufficiente chiarezza almeno tre punti cruciali per lo sviluppo della prospettiva di lettura che intendo suggerire: il dualismo anima-corpo, la dialettica che si instaura nel soggetto tra buono e cattivo uso della "liberté", il radicamento del male in tale dinamica interiore.

Il vicario afferma che, "meditando sulla natura dell'uomo", vi ha scoperto "due principi distinti": l'uno innalza l'essere umano allo "studio delle verità eterne, all'amore della giustizia e del bello morale, alle regioni del mondo intellettuale", mentre l'altro lo rapprende in se stesso, lo piega "all'impero dei sensi". Quindi "l'uomo non è uno": "io voglio e non voglio, mi sento al tempo stesso schiavo e libero; voglio il bene, lo amo, e faccio il male: sono attivo quando ascolto la ragione, passivo quando mi lascio trascinare dalle passioni e, soccombendo, il mio peggior tormento è di sentire che avrei potuto resistere". Sul piano più strettamente morale il vicario sostiene, contro il materialismo, la libertà del volere; al contempo individua anche la fragilità di questa libertà, che è esposta alle tensioni create dalla coesistenza di "anima" e "corpo" (*Emile*, in OC, IV, pp.585-587 e 603-604).

In tale resoconto del soggetto morale un ruolo dominante assume l'"amor proprio" come movente e manifestazione del cattivo uso della libertà, quell'amor proprio che, come si è già precedentemente accennato, fa trasparire l'"iperagostinismo" di Rousseau e che è alla base della sua teoria delle passioni. Anzi, si può dire che l'"amor proprio" rappresenta, in un certo senso, la passione-tipo, quella in cui gli elementi costitutivi essenziali di tutte le altre passioni confluiscono e si sintetizzano, quella a cui tutte - dall'orgoglio alla vanità, dall'ambizione all'ipocrisia - fanno capo. Il punto è che il predominio delle passioni, emergenza della dimensione "physique" ed espressione della volontà di "indépendance" dell'uomo, confina la sua esistenza entro i limiti di un egoismo teso alla realizzazione del benessere puramente materiale. Tale inclinazione, che non si lascia piegare alle ragioni della convivenza, può dar luogo soltanto a un generale e distruttivo antagonismo. Si creano così le condizioni per un disordine che ha luogo sia all'interno del soggetto sia nelle relazioni sociali; coinvolti in queste ultime e spinti da "diffidenza e odio reciproci", incapaci di risolvere positivamente "il conflitto dei loro diritti e dei loro interessi", gli uomini diventano "tutti concorrenti, rivali o piuttosto nemici" (*Discorso sulla disuguaglianza*, OC, III, pp. 174-176).

L'illustrazione di questo scacco del legame sociale consente di mettere in luce quello che credo sia il punto nevralgico sul quale soffermarsi: consiste nel fatto che la versione della "constitution humaine", esemplata sull'"iperagostinismo" di cui parla Taylor, finisce per acquistare progressivamente una prevalenza talmente decisa da oscurare la componente che in precedenza avevo definito "aristotelica" dell'antropologia filosofica di Rousseau. Emblematica a questo riguardo è la genealogia del conflitto sociale che questi espone Lettera all'arcivescovo di Parigi Christophe de Beaumont successivamente alla condanna del *Contratto sociale* e dell'*Emilio*. Dopo una serrata critica al dogma del peccato originale come spiegazione del male, Rousseau scrive: "L'uomo non è un essere semplice, ma è composto di due sostanze [...]. Provato questo, l'amore di sé non è più una passione semplice, ma ha

due principi, cioè l'essere intelligente e l'essere sensitivo, per i quali il benessere non consiste nelle medesime cose. L'appetito dei sensi mira al benessere del corpo, l'amore dell'ordine a quello dell'anima" il quale, come precisa Rousseau, "prende il nome di coscienza". Nello stato di natura la coscienza non è ancora attiva proprio perché l'uomo non ha "alcuna relazione" con gli altri e "non conosce che se stesso". Prosegue Rousseau: "Quando [...] gli uomini cominciano a volgere lo sguardo verso i propri simili, essi cominciano anche a vedere i rapporti tra loro stessi e i rapporti tra le cose [...]. A questo punto essi hanno delle virtù e, se hanno anche dei vizi, ciò dipende dal fatto che i loro interessi si incrociano e che l'ambizione si risveglia in loro mano a mano che le conoscenze si estendono. Ma fin quando l'opposizione degli interessi è minore del concorso delle conoscenze, gli uomini sono sostanzialmente buoni.

E' quello che Rousseau definisce il "secondo stadio" della filogenesi dopo lo "stato di natura". Conclude Rousseau: "Quando infine tutti gli interessi particolari, come agitati tra loro, si urtano a vicenda, e l'amore di sé, come messo in fermento per via dei frequenti confronti, diventa amor proprio; quando l'opinione, rendendo l'universo intero necessario ad ogni uomo, li rende tutti nemici implacabili gli uni degli altri e fa sì che ognuno trovi il proprio bene solo nel male altrui, è allora che la coscienza, più debole delle passioni esaltate, viene soffocata da queste [...]. Tutti allora fingono di sacrificare i propri interessi a quelli della collettività, e tutti mentono. Ciascuno desidera il bene pubblico soltanto quando si accorda con il suo privato interesse" (*Lettera a Christophe de Beaumont*, OC, IV, pp.935-937).

Non è altro, questa, che la ripresa della "diagnostique du mal" (A. Philonenko), già tracciata nel *Discorso sulla disuguaglianza*, in cui l'attacco a Hobbes è basato sul tentativo di mostrare che l'uomo, *naturalmente*, non è malvagio, poiché nello "stato di natura puro" vive in una condizione che rende contemporaneamente impossibile e inutile il conflitto. Ma il fianco che comunque rimane offerto all'autore del *Leviathan* è la constatazione dell'esito storicamente inevitabile del *bellum omnium contra omnes*: "Non mi soffermerò a descrivere la successiva invenzione delle altre arti [oltre cioè la metallurgia e l'agricoltura]. Mi limiterò a gettare solo un colpo d'occhio sul genere umano collocato nel nuovo ordine di cose. Ed ecco tutte le nostre facoltà sviluppate, la memoria e l'immaginazione in gioco, l'amor proprio risvegliato, la ragione resa attiva e lo spirito portato quasi al culmine della perfezione che può attingere". Poiché queste sono le sole qualità in grado di conquistare la stima degli altri, "bisognò ben presto possederle o simularle. Bisognò, nel proprio interesse, mostrarsi diversi da ciò che si era in realtà. Essere e parere diventarono due cose del tutto diverse". Infine l'"ambizione", "l'assillo di elevare la propria relativa fortuna", lo spirito di competizione, la "concorrenza", il "conflitto di interessi", il "desiderio nascosto di fare il proprio interesse a spese degli altri", generano il "più orribile stato di guerra" (*Discorso sulla disuguaglianza*, OC, III, pp.174-176).

Il male che si produce nella storia va distinto dall'innocenza premorale dello "stato di natura"; ma in ogni caso -come ben documenta la citazione precedentemente riportata dalla lettera a Beaumont- quel male rinvia ai luoghi profondi dell'interiorità, cioè all'abuso della libertà da parte di un essere esposto alle lusinghe delle passioni e interiormente diviso tra la voce dell'anima e la voce del corpo, tra *être materiel* ed *être spirituel*.

Il dualismo antropologico subisce quindi una torsione radicalmente pessimistica: l'abuso della libertà segna a tal punto, con tale profondità e ricorrenza l'agire umano che la "virtù" è relegata a ideale pressoché inattuabile (se non da pochi eletti), mentre ad essa viene sostituita la "bontà", che non è il risultato della difficile lotta contro il vizio, bensì l'accorta strategia consistente nel fuggire le occasioni del male. E' un punto ben noto della filosofia morale di Rousseau e quindi mi limito a tratteggiarne solo alcuni essenziali aspetti. L'esaltazione dell'agire virtuoso è indissolubile dalla sottolineatura della difficoltà insita nella sua realizzazione. Il precettore lo ricorda all'allievo quando si tratta di cominciare a far fronte ai pericoli che portano con sé le passioni e, in questa occasione, evidenzia

l'abissale distanza che intercorre tra "virtù" e "bontà": "Educandoti in tutta la semplicità della natura, anziché predicarti doveri penosi, ti ho garantito dai vizi che rendono penosi questi doveri, ti ho reso la menzogna meno odiosa che inutile, ti ho insegnato meno a restituire a ciascuno ciò che gli appartiene che a non preoccuparti se non di ciò che è tuo". Ciò equivale a rendere un individuo "buono piuttosto che virtuoso"; il problema è che "colui che non è che buono resta tale solo finché ha piacere di esserlo; la bontà si spezza e perisce sotto l'urto delle passioni umane; l'uomo che è soltanto buono non è buono che per sé" (OC, IV, pp.817-818).

Peraltro la "bontà" non sembra essere concepita in antitesi alla "virtù", quanto piuttosto come un modello della scelta e dell'azione complementare, anche se radicalmente diverso, rispetto all'agire virtuoso. Non siamo di fronte a due tipologie del soggetto morale che si escludono a vicenda, per cui diverrebbe necessaria una scelta radicale tra l'una e l'altra e neppure a due posizioni antitetiche la cui antinomicità Rousseau non sarebbe riuscito a sciogliere, ma a due modulazioni possibili della vita morale. La "virtù" è senz'altro il culmine di quest'ultima, ma la difficoltà della sua realizzazione suggerisce di evitare, nei limiti del possibile, le situazioni che rendono necessario il ricorso ad essa e di mantenersi in una condizione che permetta l'esercizio della "bontà": "felici i popoli presso i quali si può essere buoni senza sforzo e giusti senza virtù!". Nella lettera a Carondelet del 6 gennaio 1764 Rousseau scrive che "la virtù non è che la forza di compiere il proprio dovere nelle occasioni difficili; la saggezza, al contrario, sta nell'evitare la difficoltà del dovere. Felice colui che, accontentandosi di essere un uomo dabbene, si è posto in una condizione tale da non aver mai bisogno di essere virtuoso" (J.-J. Rousseau, *Correspondance générale*, a cura di T. Dufour-P.P. Plan, Colin, Paris 1924-1934, vol. X, p. 291).

E' a questo punto che si possono riannodare i fili della riflessione proposta fin qui.

Letto a partire da una prospettiva politica, il paradosso della teoria della "virtù" rousseauiana sembra consistere nel fatto che il raggiungimento di questo vertice della vita morale è, ad un tempo, tanto difficile da risultare ai limiti dell'impossibile e però, com'è si è visto, necessario per la costituzione della "società ben ordinata".

Credo sia del tutto legittimo chiedersi se il "legislatore" non possa essere considerato, in tale prospettiva, come il risultato di una sorta di trascrizione in chiave secolarizzata della figura del Cristo quale Mediatore che consente di superare e risolvere le *contrariétés* della natura umana in relazione alla costituzione della "communauté", così come l'intervento miracoloso di Cristo irrompe a sbloccare l'anima che rischia di rimanere prigioniera degli "abissi della volontà" e dei conflitti interni che la lacerano. Le *Confessioni* di Agostino (si pensi ai capp. 8-12 del Libro VII, cioè all'atto finale della conversione, in cui solo la "luce della certezza [...] penetrata nel suo cuore" tramite la Grazia sottrae Agostino alla scissione del sé cui è condannato dalla lotta intestina delle volontà), così come i *Pensieri* di Pascal, hanno qui lasciato un segno, pur nel rifiuto da parte di Rousseau di riconoscere la verità dogmatica del cristianesimo. Il "legislatore" è tramite di una *grazia storica* che consente, o dovrebbe consentire, di far fronte alle contraddizioni che lacerano la "constitution humaine".

Nell'opposizione ai dogmi cristiani dell'incarnazione e della redenzione - sistematizzata a livello filosofico nella *Professione di fede del vicario savoiardo* - Rousseau mantiene la sua dipendenza dal cristianesimo in ragione del ricorso a figure cui è demandato il compito di mediare il passaggio - filosoficamente ingiustificabile dopo l'incrinatura introdotta nel modello aristotelico - dall'uomo *qual è* all'uomo *quale dovrebbe essere*. Basti osservare quanto tutta la riflessione del filosofo ginevrino sia costantemente attraversata dal ricorrere di personaggi che, pur in differenti contesti, adempiono al pressoché sovrumano ruolo di consentire tale problematico itinerario: Monsieur de Wolmar ne *La nuova Eloisa*, il precettore nell'*Emilio*, il legislatore nel *Contratto sociale*. Sono uomini eccezionali, ai limiti del divino ma non divini, e nella cui eccezionalità tutta umana e inframondana si riflettono i

caratteri che Rousseau attribuisce a Cristo.

Non mi soffermo sulle prime due opere, mentre mi limito a far rilevare quanto, proprio a proposito del “legislatore”, sia tangibile il senso della trasposizione in chiave secolarizzata della figura del Mediatore. La sua - come scrive Rousseau - dev’essere un’”intelligenza superiore”, in grado di capire “tutte le passioni umane senza provarne alcuna”; quest’uomo eccezionale, paragonabile agli Dei, non ha “rapporto con la nostra natura pur conoscendola a fondo” e, anche se trova la sua “felicità” in oggetti diversi da quelli umani, dovrebbe volersi “occupare della nostra” (*Il contratto sociale*, OC, III, pp.381-384) . Il compito essenziale cui deve attendere è, appunto, come si ricordava, “cambiare, per così dire, la natura umana”, dove lo *changement* indica il passaggio dalla natura originaria alla natura nella sua compiutezza, quindi dall’”être physique” all’ “être moral”; è tale passaggio che conduce alla buona relazione con l’altro, vale a dire alla “dipendenza” vissuta in modo cooperativo e non conflittuale.

Quanto ai modi attraverso i quali il legislatore può raggiungere il suo obiettivo, ponendo, secondo una logica che richiama da vicino quella che guida i *Discorsi* machiavelliani, le premesse per la creazione e il mantenimento dell’*esprit publique* - cioè l’istituzione di un “sistema di legislazione”, la cura riservata ai “costumi” del popolo, l’educazione pubblica finalizzata all’amor di patria -, non sono, nell’ambito della proposta interpretativa che qui vorrei suggerire, un punto cruciale. Semmai vale la pena di far notare che il lessico usato nel capitolo sul legislatore ha una rilevanza che sarebbe errato ignorare o sottovalutare. *Changer la nature humaine* infatti dice - a differenza di quanto avviene nel modello aristotelico relativo allo sviluppo progressivo e ordinato delle forme della socialità delineato nel libro I della *Politica* - di una frattura, di un salto, di una discontinuità: la buona dipendenza dall’altro, la relazione che fonda e intesse la *communauté*, pur espressione di ciò che nell’uomo è in potenza fin dalle origini, non si producono se non come effetto di qualcosa o qualcuno che rimuova l’*ostacolo* interno che sembra interrompere la linearità del passaggio dalla potenza all’atto. Si sarebbe tentati di parlare di un *teleologismo incompiuto*, sottolineare il quale aiuta anche a capire, pur nella identità del *problema* che attraversa la riflessione di Machiavelli e di Rousseau (cioè il dilemmatico rapporto tra natura umana-politica), la diversa forma e le diverse articolazioni che esso subisce nei due autori considerati.

## 4.Sulla “religione civile”

La “religione civile” va compresa come uno di questi mezzi, insieme alla cura dei “costumi”, delle “istituzioni nazionali”, delle leggi, dell’educazione pubblica (cfr., per es., *Discorso sull’economia politica* e *Considerazioni sul governo di Polonia*). Rousseau finirebbe dunque, secondo la chiave di lettura che intendo proporre, per situarsi lungo una linea fortemente tipica della modernità, vale a dire quella che, transitando per il “cristianesimo ragionevole” di Locke (a sua volta influenzato, com’è ben noto, dall’arminianesimo e dal socinianesimo), perviene alla “religione civile” illuministica intesa come strumento di “sociabilità”, secondo una prospettiva che anche Voltaire, pur nel suo ostentato antimachiavellismo, farà sua.

Qui viene al centro (con quale grado di autoconsapevolezza da parte di Rousseau stesso è difficile dire, ovviamente) la questione saliente del politico moderno (e il senso filosoficamente spesso del problema inerente al rapporto tra religione e politica), questione che intendo assumere nel senso focalizzato da MacIntyre: discontinuità nelle premesse antropologico-filosofiche, ma continuità nei codici morali e nelle pratiche virtuose assunte come valide. Questo, credo, sia l’orizzonte di comprensione che restituisce tutta la sua pregnanza teoretica al tema della “religione civile” in Rousseau. Ciò naturalmente è vero se adottiamo il ginevrino come l’espressione probabilmente più significativa e teoreticamente più densa di questo passaggio del moderno, in cui intorno al tema religioso si condensano dilemmi che investono la possibilità stessa di rendere intellegibile filosoficamente e

razionalmente giustificabile l'ordine politico, la cui costituzione è resa strutturalmente fragile innanzitutto, come ho cercato di mostrare, dal divorzio ormai maturato, dopo il congedo dall'ontologia teleologica di matrice aristotelica (con tutte le sue continuazioni e diramazioni), tra *natura, morale e politica*.

Dunque, se - sullo sfondo di questo contesto interpretativo - volessimo usare la terminologia introdotta recentemente da Habermas (*I presupposti morali prepolitici dello Stato liberale*), la religione sembra potersi conquistare uno spazio solo nella misura in cui è in grado di fornire un apporto "motivazionale" alle regole della convivenza. Apporto tanto importante quanto da comprendere in ciò che, mentre l'accomuna, nella forma dell'anticipazione storica, a una lettura del tipo di quella habermasiana, consente di vedere anche ciò che la distingue da essa. L'apporto motivazionale è infatti, nel percorso teorico che congiunge Machiavelli e Rousseau, ben più carico di implicazioni di quelle che gli vengono attribuite nel dibattito attuale su religione e politica: coinvolge infatti, come suo presupposto ineludibile, una conversione mirata non sul singolo soggetto o su gruppi di soggetti ma sulla natura umana in quanto tale. Ed è una conversione che la religione - trascinata, nel tornante storico tra '600 e '700, decisamente entro la dimensione inframondana e condannata a perdere quindi, con più o meno forza a seconda degli autori considerati, la sua eccedenza rispetto al mondo - è chiamata a operare esclusivamente nell'ambito della realtà terrena. Quanto residua rispetto a questa drastica riduzione è secondario, e lo è anche in alcune componenti della filosofia cristiana: esempio tipico i gesuiti. Pascal, anticipando in ciò Kierkegaard, Dostoevskij, Barth, ha visto bene, nelle *Provinciali*, questo aspetto, a suo avviso teologicamente scandaloso e storicamente drammatico.

Il punto è che oggi, mi pare di poter dire, la consapevolezza della scaturigine originaria del problema (il rapporto tra natura, morale, costituzione dell'ordine politico sullo sfondo dell'acosmismo moderno<sup>4</sup>) si è offuscata, portando così a ridurre di significato teoretico il senso della questione complessiva, che su questo lato rimane coperta da un cono d'ombra o, come avrebbe detto Eric Voegelin, viene coinvolta tra i quesiti investiti dal "divieto [indifferenza, più spesso, almeno attualmente] di fare domande". E allora è inevitabile che anche l'aspetto "motivazionale" sia guardato senza recuperarne le radici, e quindi venga giocato su un piano meramente morale e/o psicologico. Non solo: così viene persa la radicalità della situazione filosofica da cui è nato il nesso di problemi che esso richiama (o dovrebbe richiamare). Anche se, bisogna pur aggiungere, non è forse del tutto un caso se, di fronte all'infittirsi dei problemi irrisolti della "genetica liberale" - quindi in corrispondenza di un crocevia particolarmente insidioso della filosofia morale e politica contemporanea - anche Habermas rimette in circolo l'idea, pur non elaborata, di "natura umana", quasi a far riemergere, all'apice di un secolare processo di tentativi "donchisotteschi" (MacIntyre) di rifondazione della morale, il problema sottolineato da MacIntyre, che mi pare resti - comunque si voglia intendere il testo di Habermas sulla genetica - la pietra d'inciampo della filosofia morale e politica che noi ereditiamo, pur in forme variegata, dalle origini della modernità.

## 5. Oltre la "religione civile"?

Eppure - e siamo al cuore del paradosso interno alla filosofia religiosa rousseauiana - chiunque legga la *Professione di fede del vicario savoiardo* può rendersi conto dell'eccedenza che emerge chiaramente rispetto a tale accezione del religioso, che lo subordina al politico in chiave funzionale. Infatti è evidente, in questo testo, come egli si confronti a fondo con i contenuti e con il significato intrinseci della religione, finendo per considerarla il vero e proprio fondamento non solo della morale individuale ma della società umana in tutte le sue gradazioni. Non a caso troviamo collocati dopo la *Professione* (libro IV), ed esattamente nel libro V, i lineamenti di un succinto *resumée* del *Contratto sociale*, a significare che la "società ben ordinata" non è tale se non considerando anche le sue basi religiose o, meglio, con terminologia più consona, che teologia e politica si richiamano in un senso

non meramente strumentale (ciò che implicherebbe ovviamente l'elisione dell'autonomia del primo termine). E inoltre affiora con evidenza come il deismo rousseauiano, mentre mantiene una scontata apertura verso la trascendenza del divino - contro ogni identificazione di sapore spinoziano tra Dio e natura e contro anche la possibilità di parlare per il ginevrino di un divino immanente ("la suprema intelligenza che regge il mondo non è [...] il mondo medesimo") -, non scarta a priori neppure la dimensione del soprannaturale, finendo per esercitare verso di essa un "dubbio rispettoso" che lo colloca oltre ogni razionalismo religioso nel senso proprio del termine (si veda tutta la seconda parte dalla *Professione*, dedicata all'esame della rivelazione, dei miracoli, delle profezie, del Vangelo, della stessa figura di Cristo, che è nettamente distinta e contrapposta alla figura di Socrate).

## Addendum II

Sul deismo rousseauiano si può sorvolare. Traccio un percorso dei suoi passaggi salienti:

1. natura della materia e del movimento (la materia non si muove da sé e, una volta distinti il movimento spontaneo e il movimento comunicato, non resta che pensare a una Volontà che muova la materia dell'universo);
2. ma l'universo è una "macchina" ordinata e quindi la Volontà deve essere ipotizzata come intelligente;
3. dal contrasto tra infelicità dei giusti e felicità degli ingiusti sulla terra si motiva, partendo dall'idea della giustizia come attributo ontologico dell'infinitezza e dell'onnipotenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la remunerazione ultraterrena (su quest'ultimo punto vedi *Emilio* OC, IV, pp.588-589).

Sui caratteri più problematici della versione deistica di Rousseau, concentrati nella parte dedicata alla considerazione del tema della Rivelazione, si possono indicare invece con maggiore attenzione alcuni snodi importanti e alcuni passaggi salienti.

Viene innanzitutto affermata l'autosufficienza della ragione per la scoperta delle verità religiose, poiché la Verità è una e sarebbe ingiusto che la sua conoscenza fosse legata a circostanze di tempo, luogo, a soggetti determinati (come un popolo eletto), e quindi sottratta alla possibilità di attingere, non solo dal punto di vista dei suoi contenuti ma anche da quello della sua conoscenza ed espansione nella storia, l'universalità che essa giustamente rivendica. D'altra parte la mediazione umana (la tradizione) inquina e rischia di falsare la divina semplicità di essa (cfr. *Emilio*, OC, IV, pp.607-611).

A partire da queste considerazioni l'esame storico-razionale delle Scritture qui è scartato, delineando una essenziale differenza da Locke. Ed è scartato in ragione della sua impossibilità, in quanto tale esame sarebbe velleitario e parziale, poiché non c'è solo la rivelazione cristiana da giudicare e si finirebbe con l'esito paradossale che Rousseau consegna alla figura dei membri di una razza umana la quale, abbandonate tutte le sue occupazioni, si impegna a girare per il mondo e a compulsare i testi sacri di ogni religione, cercando velleitariamente di giudicare quale possa essere quella veramente attendibile come vera fede (cfr. *Emilio*, OC, IV, p.619 e 623).

Quanto ai miracoli vale il tradizionale argomento (forse preso direttamente da Montaigne, ma tante altre fonti, prima tra tutte quella costituita dal libertinismo, sono possibili) che, dati i limiti della conoscenza umana in rapporto alla natura, è impossibile seguire la via che dovrebbe condurre a distinguere ciò che può essere definito "miracolo". Da cui segue la considerazione che, da parte di Dio, ricorrere ai miracoli significherebbe complicare l'accesso alla sua Verità, quando l'ordine dell'universo, conoscibile mediante la ragione, la testimonia così chiaramente: "Se i vostri miracoli

fatti per provare la vostra dottrina hanno loro stessi bisogno di prova, a cosa servono? Sarebbe stato meglio non farli” (*Emilio*, OC, IV, p.612).

Sulle profezie vale la stessa ipotesi razionalistica (cfr. *Emilio*, OC, IV, p.617).

Eppure la riflessione rousseauiana, che qui assume quasi i toni della meditazione, non si arresta a questo punto. Infatti, come egli osserva, la “santità del Vangelo” parla al “cuore” e mostra che è pressoché impossibile pensare che sia stato scritto da mani umane:

Riguardo alla rivelazione, se fossi miglior ragionatore o meglio edotto, forse ne avvertirei la sua verità, la sua utilità per quanti hanno la felicità di riconoscerla; ma, mentre vedo in suo favore delle prove che non posso combattere, vedo altrettante obiezioni contro di essa che non sono capaci di risolvere. Ci sono tante ragioni solide a favore e contro che, non sapendo come decidermi, io non le ammetto né le rigetto [e] rimango su questo punto in un dubbio rispettoso. Vi confesso anche che la maestà delle Scritture mi scuote, la santità del Vangelo parla al mio cuore. Guardate i libri dei filosofi con tutta la loro magnificenza: come sono piccoli di fronte ad esso! E’ possibile che un libro allo stesso tempo così sublime e così semplice sia opera di uomini? (p.625).

Non solo, ma l’evento della croce, il modo della morte di Cristo, testimoniano la sua divinità:

La morte di Socrate che filosofa tranquillamente con i suoi amici è la più dolce che si possa desiderare; quella di Gesù che spira tra i tormenti, ingiuriato, misconosciuto, maledetto da tutto un popolo è la più orribile che si possa temere; Socrate, prendendo la coppa avvelenata, benedice colui che gliela porge e che piange; Gesù, in mezzo a un supplizio orrendo, prega per i suoi carnefici che si accaniscono. Certo, se la vita e la morte di Socrate sono quelle di un saggio, la vita e la morte di Gesù sono quelle di un Dio. Diremmo noi che la storia del Vangelo è inventata a piacere? Amico mio, non è così che si inventa, e quanto riguarda Socrate, di cui nessuno dubita, è meno attestato di quanto riguarda Gesù Cristo (p.626-627).

E allora, tra cose contrarie alla ragione e cose incomprensibili, subentra il rispetto nel silenzio e nello “scetticismo involontario”, riscattato però dalla “pratica”, in cui la ragione è sufficiente a mostrare i doveri che derivano da ogni religione e che sono comuni a tutte:

Che fare in mezzo a tutte queste contraddizioni? Essere sempre modesto e circospetto [...]; rispettare in silenzio ciò che non si è in grado né di rifiutare né di comprendere, e umiliarsi davanti al grande Essere che solo conosce la verità. Ecco lo scetticismo involontario al quale mi sono fermato; ma questo scetticismo non è per niente penoso, perché non arriva a toccare i punti essenziali per la prassi e perché io sono ben in chiaro riguardo ai principi di tutti i miei doveri (p.627).

Ed è uno scetticismo diverso da quello distruttivo degli atei, con le sue “taglienti decisioni”, con il suo dogmatismo, con il suo immoralismo (è la critica alla linea libertina e materialista, rispetto alla quale Rousseau pone con estrema chiarezza i paletti di confine).

Ne nasce la difesa, antilockeana, del “fanatismo” contro lo “spirito filosofico”, e anche degli effetti storicamente e politicamente positivi del cristianesimo, che qui sembra prendere il posto, in una sorta di continuazione della genealogia iniziata con il primo *Discorso* (rovesciata però quanto ai contenuti), della morale pagana in funzione dalla conservazione dei costumi, dell’ordine, della pace:

Se l’ateismo non fa versare il sangue degli uomini è meno per amore della pace che per indifferenza riguardo al bene; comunque vadano le cose, poco importa al preteso saggio, a condizione che egli possa restare in riposo nel suo studio. I suoi principi non fanno assassinare gli

uomini, ma gli impediscono di nascere distruggendo i costumi [...], riducendo tutti gli affetti a un egoismo segreto così funesto all'accrescimento della popolazione e alla virtù. L'indifferenza filosofica assomiglia alla tranquillità dello Stato sotto il dispotismo; è la tranquillità della morte, ed è più distruttiva che la stessa guerra: Così il fanatismo, benché più funesto nei suoi effetti immediati rispetto a quello che si chiama oggi spirito filosofico, lo è molto meno nelle sue conseguenze [...]. Quanto ai principi, la filosofia non può fare alcun bene che la religione non ne faccia uno migliore, e la religione ne fa molti che la filosofia non saprebbe fare [...]. Nessun uomo segue punto per punto la sua religione quando ne ha una, questo è vero. La maggior parte non ne ha affatto e non segue per nulla quella che ha, anche questo è vero. Ma, in ultima analisi, alcuni ne hanno una, la seguono almeno in parte ed è indubbio che i moventi istillati dalla religione impediscono spesso di agire male e ottengono delle virtù, delle azioni lodevoli, che non avrebbero affatto luogo senza questi moventi [...]. I nostri governi moderni devono incontestabilmente al Cristianesimo la loro più solida autorità e il fatto che in essi le rivoluzioni sono meno frequenti; esso li ha resi meno sanguinari, cosa che si può provare nei fatti confrontandoli ai governi antichi (pp.633-634).

E' evidente che questo aspetto del pensiero religioso di Rousseau, non del tutto chiuso al soprannaturale, va situato e spiegato come conseguenza dell'accoglimento della tradizione cristiano-cattolica, anche (se non certo esclusivamente) attraverso la mediazione giansenista nel senso già qui indicato (cfr. anche *Confessioni*). Ed è un aspetto che chiaramente mette in difficoltà, per un verso, ogni tentativo di leggere in maniera solo politica la "religione civile" (nella misura in cui la si consideri inseparabile, come ritengo che sia, dalla religione del vicario, cioè nella misura in cui i fondamenti speculativi della religione civile sono nella *Professione* e non si tratta, come pure spesso è stato sostenuto, di due versioni alternative e/o contraddittorie della religione <sup>5</sup>) e, per altro verso, più in generale, di esaurire in un deismo rigido la posizione religiosa di Rousseau.

Se partiamo dalla *Professione di fede* (o, meglio, dalla parte dedicata alla rivelazione), siamo indotti quindi ad ampliare la prospettiva sin qui delineata e anche a mutarne in parte il senso. In effetti, una lettura non sacrificata a ricercare in un filosofo come Rousseau l'unità di un pensiero anche dove non c'è, porta a riconoscere che, a questo livello e su questo piano, la religione - per riprendere ancora una volta i termini di Habermas e del dibattito sulle sue posizioni - acquista un valore "cognitivo", cioè dice qualcosa di significativo e di imprescindibile in ordine alla comprensione della condizione umana oltre i limiti della ragione <sup>6</sup>. Insomma, il Vangelo e la figura di Cristo custodiscono significati che non solo richiedono rispetto, ma alludono a un mistero, a un insondabile, a un incondizionato, a un'ulteriorità, il cui valore sta proprio in ciò che la ragione non sa trasferire entro il suo ristretto cono di flebile luce: c'è un orizzonte di senso e un insieme di simboli da decifrare che eccedono ogni forma di uso della ragione e rispetto ai quali, semmai, la ragione può servire solo da fragile strumento ermeneutico introduttivo ma non esaustivo (penso alla possibilità di leggere queste parti della *Professione di fede* usando il metodo del Ricoeur di *Finitudine e colpa*).

E' risaputo che la *Professione* inizia proprio operando un esplicito recupero in chiave morale del dubbio cartesiano - dubbio che qui viene applicato alla dimensione etico-spirituale anziché a quella inerente le possibilità e i limiti della conoscenza propri del soggetto umano - e procede poi con il tentativo di approdare in tale ambito a qualche certezza che sottragga il vicario al disorientamento nel quale il dubbio lo aveva gettato. E' in tale itinerario - come si è accennato - che la ragione, quando si confronta più direttamente con i temi religiosi e in particolare con i dogmi della rivelazione cristiana, incontra i suoi confini e la riflessione comincia a svolgersi secondo una modalità che - pur non accettando passivamente e acriticamente il rinvio al soprannaturale, al "mistero", a ciò che risulta superiore alla ragione -, non lo esclude né lo rifiuta aprioristicamente. In ciò, sia detto per inciso, Rousseau è senz'altro meno razionalista in religione di Locke, per il quale il vaglio della ragione risulta imprescindibile al fine di accettare o meno le verità dogmatiche e opera come indagine dell'attendibilità della testimonianza scritturistica, cioè come filtro che permette di stabilire, sul piano

storico-razionale, se i testi che si credono rivelati lo siano veramente (cfr. *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 18).

Per avanzare molto in breve in questa traccia, si può dire che già in Rousseau si prepara quella biforcazione destinata a segnare tutta la riflessione su rapporto tra religione e politica che si svolgerà al di fuori dell'orizzonte di riferimento cristiano (nella forma cattolica o protestante che sia).

Da un lato avremo l'assunzione della religione nella sua funzione meramente strumentale e quindi la continuazione della logica machiavelliana, che è poi quella della ragion di Stato declinata nella logica del "manierismo politico" (cfr. R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*). Dall'altro avremo invece, pur al di fuori o ai margini del cristianesimo, una considerazione della religione che non intenderà arrestarsi a questo suo ruolo, ma intratterrà con essa un dialogo intenzionato a comprendere, a rispettare e ad approfondire quella riserva di senso che non si lascia ridurre né alla logica della religione come *instrumentum regni* (l'esito del "machiavellismo" dopo e in parte ben oltre Machiavelli), né a quella della "religione civile", in cui la religione può conservare un suo valore e un suo ruolo unicamente se dimostra di poter tradurre nel linguaggio della ragione i suoi potenziali semantici.

E', almeno così ritengo, proprio questo modo non riduttivo e reattivo di guardare con rispetto l'"incondizionato" custodito dalla religione a caratterizzare la posizione dell'ultimo (ma non solo dell'ultimo) Habermas <sup>7</sup> e a renderla interessante ben al di là delle interpretazioni che larga parte della cultura "liberal" ne ha fornito sulla linea di un neo-illuminismo incapace, pur dopo le molte repliche della storia in cui è incappato, di autoriflessività critica, cioè di sondare fino in fondo i confini della ragione. Da tale punto di vista il problema già presente in Rousseau riguardo al modo di considerare - da parte di un non credente nell'ortodossia cattolica e/o protestante - il ruolo e il valore della religione in rapporto alla politica è ancora oggi quello cruciale, che però forse, per essere compreso a fondo, richiede lo sforzo di risalire alle sue origini nel cuore della modernità, se non se ne vuole fare, rimanendo un po' troppo prigionieri dell'attualità, un problema che ha finito per investire all'improvviso i disincantati e forse talvolta storiograficamente distratti epigoni dell'eredità del moderno.

Per chiudere: già tra Machiavelli e Rousseau sono presenti le grandi alternative che si prospettano, sostanzialmente immutate, nel nostro presente:

A) Ripescare, nel tempo della secolarizzazione, la religione come appoggio puramente "motivazionale" a fini civili e politici; è la tipica concezione pragmatistica del religioso che, evitando di misurarsi con i contenuti e significati interni di esso, l'aggira alle spalle per smascherare la sua infondatezza (Machiavelli->Marx->Nietzsche->Freud), smascheramento che coincide con il disvelamento dell'origine tutta umana della religione (storica, economico-materiale, psicologica, a seconda delle versioni della genealogia del religioso messa in atto) e conclude con il progetto della sua possibile, utile e talvolta necessaria fruizione politica.

B) Rivalutare la religione in una prospettiva immanentistica e razionalistica; quindi operare l'intransigente rigetto del soprannaturale come luogo del "mitico", accettando il contributo della religione sotto la condizione di una sua riconduzione nei "limiti della semplice ragione"; questo esito immanentistico è preparato, ma non certo compiuto in tutta la sua interezza, nel deismo, il quale mantiene ancora la trascendenza ma opera il rigetto del soprannaturale (cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*) e testimonia peraltro della correttezza dell'intuizione pascaliana secondo la quale l'opzione deistica è già in sé ateismo. Qui la linea potrebbe essere tracciata partendo da Descartes, passando per Locke e arrivando a Rousseau, mentre lo sbocco finale, di tipo apertamente e integralmente immanentistico e ateistico, si consuma dopo questi autori (l'illuminismo materialistico

della linea La Mettrie-Helvétius-D'Holbach, coevo a Rousseau ma contro il quale Rousseau combatte aspramente->Hegel->Marx) e ha oggi un esponente significativo (ma non univoco quanto al suo pensiero) nel neo-illuminismo habermasiano.

C) Non rifiutare, anche da parte dei “cittadini non sensibili religiosamente” (Habermas), il piano della traducibilità in termini razionali dei contenuti di fede e stabilire nel dialogo su questo terreno una risorsa per una “sfera pubblica polifonica” (*I presupposti morali prepolitici...*, cit.). Ma allo stesso tempo (e questo, a mio avviso, è il punto cui attribuirei l'importanza maggiore) comprendere che l'ausilio più importante della religione, sia con riferimento alla sfera mondana sia, più in generale, con riferimento alla jaspersiana *chiarificazione dell'esistenza*, consiste nell'attenzione a mantenere intatte le risorse di senso che la religione racchiude e che sono tanto più rilevanti quanto meno si prestano a essere trasferite nel linguaggio della ragione. Si può rinviare, per rendere maggiormente esplicita questa direzione interpretativa, a Max Horkheimer (*La nostalgia del totalmente altro*): “Un animo veramente liberale conserva il concetto di infinito come coscienza che gli avvenimenti di questo mondo sono definiti e che l'uomo è irrimediabilmente abbandonato e, così, la società rimane preservata da un ottimismo ottuso, che si pavoneggia del suo sapere, quasi fosse una nuova religione”. Ma, in un senso forse ancora più pregnante, vien fatto di rievocare un passo ulteriore di questo testo-intervista, oggi troppo disinvoltamente dimenticata: “Nel concetto di Dio è stata conservata per lungo tempo la rappresentazione che ci siano altre misure oltre quelle che natura e società esprimono nella loro attività. Il riconoscimento di un essere trascendente attinge la sua forza più grande dall'insoddisfazione del destino terreno. Nella religione sono depositati i desideri, le nostalgie, le accuse di innumerevoli generazioni. *Ma quanto più nel cristianesimo si armonizza l'opera di Dio con gli avvenimenti mondani, tanto più si stravolge il senso della religione* [corsivo mio]”.

Solo il rimando all'infinito consente di misurare il senso del limite e del finito, anzi di pensarlo come tale; un essere totalmente racchiuso nel finito non potrebbe infatti mai pensarsi come finito. E' il necessario residuo pascaliano che ogni esercizio della ragione, se è veramente critico, non può non svolgere e reiterare sempre dentro di sé, in ambito gnoseologico non meno che in campo etico-politico. Il compito dell'“illuminismo”, ieri come oggi, continua ad essere - se accettiamo di illuminismo l'accezione di Adorno e Horkheimer - quello di praticare il “rischiamento” nella consapevolezza, però, anche di quanto non si offre alla trasparenza della ragione e si prospetta invece nell'orizzonte di un'ulteriorità che solo un razionalismo superstizioso può bollare, ancora oggi, come espressione dell'irrazionale. In questo senso la dimensione del religioso rimane sempre custodia del limite e quindi della libertà, contro le mai sopite tentazioni prometeiche della ragione che scommette, reiterando il progetto hobbesiano, sulla sua autosufficienza e potenza, sulla sua totalitaria capacità inclusiva di tutto quanto riguarda le possibili risposte agli interrogativi che ci pone il nostro essere nel mondo.

Forse in quanto appena detto si può rinvenire il servizio maggiore della religione alla libertà, che non paradossalmente, come già Tocqueville aveva visto ne *La democrazia in America*, sviluppa le sue potenzialità in modo tanto più fruttuoso quanto più la chiesa istituzionale mantiene la sua riserva escatologica rispetto alle tentazioni del “compromesso” con il mondo e quindi quanto meno si fa ridurre ad etica pubblica: “Quando una religione cerca di fondare il suo regno soltanto sul desiderio di immortalità, che tormenta ugualmente il cuore di tutti gli uomini, può aspirare all'universalità; ma, quando si unisce a un governo, deve adottare delle massime applicabili solo a certi popoli. Così, alleandosi ad un potere politico, la religione aumenta il suo potere su alcuni e perde la speranza di regnare su tutti. Finché una religione s'appoggia soltanto su sentimenti che sono la consolazione di tutte le miserie, può attirare a sé il cuore del genere umano. Mescolata alle amare passioni di questo mondo, la si costringe qualche volta a difendere alleati, che l'interesse più che l'amore le hanno dato”

Qui sta il contrasto tra la prospettiva che ho inteso illustrare - partendo da una lettura del paradosso rousseauiano in tema di religione - e il modo in cui oggi viene, se non in tutti i casi almeno con forte prevalenza, inteso e praticato il dialogo tra religione e politica, con una singolare sintonia tra una cultura "liberale" non più così certa di poter continuare a ribadire l'autosufficienza giustificativa delle sue premesse normative, da un lato, e, dall'altro, una coscienza religiosa che appare quanto mai restia ad attestare e testimoniare, per dirlo con Dostoevskij, l'intrascendibile eccedenza del "pane celeste" rispetto al "pane del mondo".

Il Grande Inquisitore ha assunto oggi il volto bonario del cristiano *liberal* che pensa l' "al di là" come un "al di qua migliorato" e assottiglia sempre più i termini della mediazione tra fede e storia, appiattendolo sulla seconda, fino a non comprendere più il senso di quella che Karl Loewith definiva, con riferimento a Hegel (filosofo tanto centrale nella prospettiva qui assunta, quanto purtroppo impossibile da toccare a causa dell'impostazione prescelta), la "strana mescolanza" in cui "il divenire della salvezza viene proiettato sul piano della storia del mondo e quest'ultima viene innalzata al piano del primo".

E' esagerato affermare che l'ultima figura storica della secolarizzazione è la retorica corrente dell'epoca "post-secolare"?

---

[1] Per quanto riguarda i luoghi delle opere citate mi sono limitato a sintetici rinvii tra parentesi. Per Machiavelli ho usato il testo dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino. Per Rousseau le *Oeuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris.

[2] Il ruolo della religione è (non meno che quello rivestito dagli ordini e dalle leggi) di "imprimere [...] forma" al popolo sul modello dello "scultore" che trae "una bella statua d'un marmo rozzo" (*Discorsi*, I, 11, p. 68): quindi emerge chiaramente il tema della plasmazione dell'uomo come elemento cruciale della politica "civile", con una brusca torsione rispetto alla tradizione della *paideia* classica, in cui il *telos* è interno all'uomo; Machiavelli usa il termine "educazione", ma il senso è profondamente diverso da quello classico, greco e romano, insomma dalla tradizione repubblicana, ivi comprese le sue componenti anche umanistiche.

[3] "In fondo Rousseau è Aristotele [...]. Nei due casi, attraverso il *télos* della Città e il patto generatore della volontà generale, si tratta di far apparire la coincidenza di una volontà individuale e passionale con la volontà obiettiva e politica, e quindi di far passare l'umanità dell'uomo per la legalità e la costruzione civile" (P. Ricoeur, *Il paradosso politico*, in Id., *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it., Marco Editore, Lugo di Cosenza 1992, pp. 77-78).

[4] Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, tr. it. SEI, Torino (*Epilogo*).

[5] Mi permetto di rinviare alla mia tr. it. commentata del *Contratto sociale*, Rizzoli, Milano 2005.

[6] "Di contro alla sobrietà etica di un pensiero post-metafisico, il quale rinuncia ad ogni concetto di vita buona ed esemplare che vincoli in modo generale, negli Scritti sacri e nelle tradizioni religiose sono articolate intuizioni inerenti all'errore e alla redenzione, all'esito salvifico di una vita esperita come peccaminosa. Perciò nella vita comune delle comunità religiose, una volta che esse rinuncino al dogmatismo e alla coercizione sulle coscienze, può rimanere un qualcosa di intatto, un *qualcosa che altrove è andato perduto e non può essere ripristinato da nessun sapere professionale e specialistico da solo*: mi riferisco alle possibilità di percepire e di esprimere, in maniera altamente differenziata, le patologie sociali, i fallimenti dei progetti di vita individuali e la deformazione di contesti vitali degradati. A partire dalla simmetria delle rispettive pretese epistemologiche, si giunge a fondare una

disponibilità ad apprendere, da parte della filosofia, nei confronti della religione” (J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. Habermas-J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 34-35; corsivo mio). Sul problema della religione in Habermas sia consentito rimandare a R. Gatti, *Religione, politica, normatività. Note sull'ultimo Habermas* (in corso di stampa).

[7] Sulla possibilità di rileggere e riformulare il tema dell'incondizionato nell'ultimo Habermas rispetto al noto saggio *Sulla frase di Horkheimer: 'E' vano salvare un senso incondizionato senza Dio'*, del 1991 (tr. it. in *Testi filosofici e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 115-132) rinvio ancora al mio articolo appena citato.

[8] A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, tr. it. a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1991, v. II, p.351 (libro I, parte II, cap.9).