

STUDIUM PERSONAE

RIVISTA DI TEOLOGIA, FILOSOFIA E SCIENZE UMANE

a cura dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose Interdiocesano
"Mons. Anselmo Pecci" di Matera
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli

Anno X n. 1-2/2019



SOMMARIO

Pensare nella fede. Augusto Del Noce a trent'anni dalla morte

EDITORIALE 7

L. SANTORSOLA, *Filosofia cristiana, problema di Dio e civiltà umana.*
Del Noce lettore di Vico 13

Il presente scritto, attraverso un serrato confronto con Vico e con alcune tematiche decisive per una filosofia cristiana, raccoglie il frutto della lezione di Augusto Del Noce, interprete della storia moderna e contemporanea. L'ateismo, che ha segnato in modo sempre più rilevante la storia del pensiero e della società negli ultimi secoli, non ha portato all'esito annunciato ed ha consegnato l'Occidente al totalitarismo del relativismo e del nichilismo. Da qui il senso della riflessione di Del Noce alla ricerca delle vie per una ripresa del pensiero trascendente, in vista di un risveglio religioso nella cultura e nella vita della società e della stessa Chiesa. Via privilegiata, richiesta dallo scacco delle filosofie immanentistiche, è una interpretazione trascendente della storia quale forma per raggiungere una sintesi tra pensiero e vita all'interno di un orizzonte disegnato dai dogmi della fede cattolica. Questi, secondo Vico e Del Noce, rappresentano le premesse cristiane di un pensiero autenticamente filosofico che possa preparare all'accoglienza dell'annuncio cristiano.

T. VALENTINI, *La secolarizzazione moderna e «il problema Rousseau»*
nella lettura di Augusto Del Noce 67

Il filosofo italiano Augusto Del Noce (1910-1989) ha dato un'interpretazione originale della moderna epoca secolare. In questo saggio l'Autore analizza le ragioni per cui Del Noce ha visto in Descartes e in Rousseau due fondamentali espressioni della secolarizzazione: secondo i due filosofi francesi, l'essere umano è caratterizzato da un'originale bontà (*status naturae purae*). Del Noce ha osservato che questo ottimismo antropologico, diffuso nella modernità, ha reso superflua la fede

Cristiana: senza la presenza del peccato originale (un male nella natura umana), la redenzione non è più necessaria. Nell'ultima parte del saggio viene esaminato "il problema Rousseau", cioè l'ambiguità costitutiva del pensatore di Ginevra. Giustamente Del Noce ha sottolineato che Rousseau era, allo stesso tempo, un filosofo religioso e rivoluzionario: da una parte, Rousseau ha criticato i razionalisti moderni e rivalutato la sfera dei sentimenti umani (compresi i sentimenti religiosi), ma dall'altro, ha teorizzato un pensiero rivoluzionario e giacobino. Pertanto, Rousseau può essere interpretato come un filosofo che ha espresso in modo emblematico le ambiguità del moderno processo di secolarizzazione.

F. MAIOLO, *Tirannia, tramonto ed eclissi dei valori tradizionali: un confronto tra Carl Schmitt, Ugo Spirito e Augusto Del Noce* 101

Questo saggio indaga i presupposti e le implicazioni del discorso sullo statuto dei valori morali nelle società occidentali nell'epoca della tecnocrazia, intrapreso durante gli anni Sessanta rispettivamente da Carl Schmitt, Ugo Spirito e Augusto Del Noce. Il saggio si ripropone di fare luce sulla concettualizzazione delle tesi della tirannia, del tramonto e dell'eclissi dei valori tradizionali. L'analisi si snoda lungo tre direttrici. La tesi di Schmitt viene esaminata in relazione alla riabilitazione della filosofia pratica nel contesto dei rapporti di quest'ultima con la politica e il diritto. L'esame mira ad evidenziare il carattere nietzschiano della decostruzione della filosofia dei valori operata da Schmitt. Su di una base parallela, il riesame critico del dibattito fra Spirito e Del Noce intende mettere in evidenza i solidi legami esistenti fra le indagini dei due filosofi italiani nel più ampio contesto del dibattito filosofico europeo.

M. MERISI, *La Divina Monarchia: il "generoso" errore ermeneutico di Del Noce lettore di Dante* 175

Nel proporre una disamina degli scritti, editi e inediti, dedicati da Augusto del Noce all'Alighieri, si è cercato di offrire al lettore un compendio dei più significativi spunti ermeneutici che evidenziano, all'interno del multiforme dialogo con i commentatori novecenteschi – Nardi, Gilson e Montano su tutti –, un interesse mai sopito, anzi generosamente alimentato e quasi esclusivo, per l'opera teoretica considerata "minore", gettando da parte nostra una luce consapevolmente critica sull'originale e sotto certi riguardi sorprendente, ancorché – come si

avrà modo di precisare – imperfetto, contributo del Filosofo pistoiese alla tuttora irrisolta, e forse non risolvibile ma sempre vivacemente dibattuta, questione del rapporto fra le opere della maturità filosofica del grande Fiorentino e la *Commedia*. Particolare attenzione sarà riservata alla contestualizzazione storica, a partire dall'imprescindibile confronto con le esegesi di Croce e Gentile, entro cui si situa l'indagine letteraria *de qua*, all'origine della quale ci è parso di scorgere in prospettiva le specifiche circostanze socio-culturali del secondo Dopoguerra, cui lo Studioso guardava con precipue finalità politiche, facilmente intuibili già dallo stesso titolo del saggio dedicato alla *Monarchia – Dante e il nostro problema metapolitico*. L'analisi così delineata si articolerà lungo i nuclei tematici fondamentali affrontati dal Nostro, cercando di sciogliere, o quantomeno chiarificare, gli snodi argomentativi principali: i rapporti fra Ragione e Fede, Classicità e Cristianesimo, e ancora fra Salvezza e Felicità terrena nella *Weltanschauung* del Sommo Poeta, la cui presa di posizione rispetto alla disputa trecentesca (e, con rinnovato interesse, novecentesca?) sulle relazioni giuridiche fra Chiesa e Impero rappresenta – per il nostro Commentatore – un *unicum*; l'inchiesta intorno all'effettiva validità di una cesura “crociana”, recepita ampiamente dalla *vulgata* e non priva di conseguenze interpretative generali, fra i momenti della riflessione filosofica e quelli della elaborazione poetica; la controversa datazione della prima *Cantica* e del Trattato latino; il problematico “realismo” di quest'ultimo e la tesi tutt'altro che peregrina di una possibile *conversione* dell'Autore, intercorsa fra le due opere, dalla quale emergerebbe con vigore la sua vocazione peculiarmente “profetica”.

R. DIGILIO, *Educazione ed etica in Augusto Del Noce*

237

L'articolo si propone, una volta poste alcune essenziali premesse teoretiche, di indagare il pensiero di Del Noce sull'educazione, ambito questo certamente non disgiunto da quello etico e culturale in genere. Una tematica, in verità, mai trattata organicamente dal Nostro e le cui tracce sono sparse qui e là in articoli di giornali, riviste, atti di convegni. Un tema, se si vuole, marginale rispetto alla sua produzione scientifica e pure fondamentale per l'oggi, per gli epocali cambiamenti che le società stanno attraversando, per l'inevitabile smarrimento del senso dell'umano.

R. CASTENETTO, *Secolarizzazione e rivoluzione sessuale*
in Del Noce e Pasolini 263

A metà degli anni settanta c'è una convergenza di giudizi tra Augusto Del Noce e Pier Paolo Pasolini sulla secolarizzazione e la mercificazione del corpo umano, nonostante la diversa formazione culturale dei due autori. Entrambi denunciano gli esiti sadiani della rivoluzione sessuale, fino a prefigurare l'attuale tendenza consumistica alla sessualità indifferenziata.

PROPOSTE DI LETTURA 273

LA SECOLARIZZAZIONE MODERNA
E «IL PROBLEMA ROUSSEAU»
NELLA LETTURA DI AUGUSTO DEL NOCE**

Tommaso Valentini*

Il pensiero di Rousseau non si è strutturato «in una salda e compiuta dottrina; è piuttosto un *movimento* sempre rinnovantesi del pensiero, un movimento di tale forza e passione che sembra impossibile di fronte ad esso rifugiarsi nella quiete della contemplazione storica “obiettiva”»¹: è con queste parole che il filosofo tedesco Ernst Cassirer – in un importante saggio del 1932, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* – mette in rilievo l’intima ricchezza e la “costitutiva ambiguità” del pensiero di Rousseau. Nelle sue lezioni e nei suoi scritti Augusto Del Noce (1910-1989) si richiama alle importanti indicazioni storiografiche di Cassirer ed inquadra «il problema Rousseau» all’interno della sua originale visione della modernità filosofica come “età della secolarizzazione”. In questo mio *paper* prendo in esame l’interpretazione delnoceana di Rousseau facendo riferimento ad alcuni manoscritti pubblicati solo di recente ed oggetto oggi di rinnovata attenzione². In

* Professore associato di “Filosofia politica” presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma); docente incaricato di “Storia della filosofia moderna” presso la Pontificia Università Antonianum.

¹ E. CASSIRER, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, (1932), pp. 177-213, pp. 479-513, tr. it. di M. Albanese, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1938, ora in E. CASSIRER – R. DARNTON – J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-4.

² 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: il volume

particolare, una delle finalità di questo mio contributo è quella di far emergere gli elementi di continuità che Del Noce scorge tra Cartesio e Rousseau, i due grandi “riformatori” dell’età moderna esprimenti una visione dell’uomo molto simile: entrambi gli autori francofoni teorizzano, infatti, una visione antropologica caratterizzata da un sostanziale ottimismo e nella quale sono quasi espunti i “temi del male, della colpa e del peccato”. Del Noce sottolinea che questa visione antropologica di uno *status naturae purae* è stata uno dei motivi peculiari del processo moderno di secolarizzazione: se la condizione umana non è più indebolita da un “male originario” – ciò che i Padri della Chiesa indicavano come *status naturae lapsae* – allora questa non è più bisognosa di alcuna Redenzione e la stessa “*logique de la foi chrétienne*” (Creazione – Colpa di Adamo – Redenzione) risulterebbe insensata.

1. Alle origini della secolarizzazione: il «problema Cartesio» e il «problema Rousseau»

Le analisi di Augusto Del Noce 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»³ – e non solo dalle strutture economiche o socio-politiche. Quelle delnociane sono analisi originali, di profondo impegno speculativo ed in larga misura differenti dalle più recenti teorie sul *secular age* dal carattere

contiene i testi di due corsi universitari tenuti da Del Noce nel 1978-79 e nel 1981-82.

³ A. DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, [prima edizione 1964], Introduzione di N. Matteucci, Postfazione di M. Cacciari, Il Mulino, Bologna 2010³, p. 301.

più sociologico: si pensi, ad esempio, alle tesi di José Casanova o di Charles Taylor⁴.

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 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 *paper* 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»⁵.

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

⁴ Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994; tr. it. di M. Pisati, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000; C. TAYLOR, *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge – London 2007; tr. it. di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

⁵ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 44 [in nota].

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 Rosmini⁶).

Nella seconda parte del saggio ci soffermiamo invece sulla complessa lettura delnoceiana 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 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»⁷.

Come ho già accennato in precedenza, 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 mia esposizione

⁶ 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» (P. 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.

⁷ 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.

metto 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 umana⁸. Rousseau – sottolinea Del Noce – «cancellando la caduta originaria, cancella l’ordine della grazia»⁹ 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 pelagianesimo, due tipiche espressioni dell’età moderna della secolarizzazione¹⁰.

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

⁸ Sul presunto “angelismo” dello *status naturae purae* teorizzato da Cartesio e da Rousseau le tesi interpretative delnociane trovano significative analogie e convergenti 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 G.B. Montini, Introduzione di A. 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» (*ibidem*, p. 136).

⁹ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 44.

¹⁰ A questo proposito mi permetto di rinviare anche al mio contributo: T. VALENTINI, *Status naturae purae e secolarizzazione: Cartesio e Rousseau*, in S. AZZARO – R. PULVIRENTI AZZARO, *Del Noce legge Rousseau. La simmetria con Rosmini*, CNR – IRCRES, Montecalieri (TO) 2019, pp. 159-192.

di uno *status naturae purae*¹¹ – 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»¹²: 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 autoredenzione 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 operata da Cristo e la conseguente irrilevanza del sacro nella società e nella vita politica.

¹¹ 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: P. GUILLUY (a cura di), *Culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux, Lille 1975; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Cerf, Paris 1983; tr. it. di A. 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 Ricoeur. Come Del Noce, anche il calvinista Ricoeur 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 P. RICOEUR, *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 M. Girardet, *Finitudine e colpa*, I. *L’uomo fallibile*, II., *La simbolica del male*, Introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970.

¹² A. DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 50.

L'uomo moderno – osserva Del Noce – non avverte più il senso del “peccato originale”, di un male radicato *in der menschlichen Natur*; non avvertendo più il male, non si sente più una creatura angosciata e bisognosa di salvezza. Solo l'esperienza dell'angoscia – sottolinea del Noce – fa dell'uomo un mendicante di senso, un cercatore della fede: il senso di angoscia derivante dal peccato è, pertanto, una sorta di moderno *praeambulum fidei*. Del Noce concorda con Kierkegaard nell'affermare che «Dio, che vuole essere amato, discende con l'aiuto dell'inquietudine a caccia dell'uomo»; e così ancora il filosofo danese:

«è una cosa eccellente, l'unica necessaria e chiarificante, questa che dice Lutero: “Tutta la dottrina (della Redenzione, e in fondo tutto il cristianesimo) deve essere messa in rapporto alla lotta della coscienza angosciata. Elimina la coscienza angosciata, e tu puoi anche chiudere le chiese e farne delle sale da ballo”. La coscienza angosciata capisce il cristianesimo, come un animale affamato»¹³.

«L'idea della filosofia autonoma [dagli esiti atei]» – si chiede Del Noce – «non ha le sue radici nella teologia dello stato di pura natura?»¹⁴, “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 ma-

¹³ S. KIERKEGAARD, *Diario*, tr. it. di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1981, Vol. VII, A 192.

¹⁴ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 66.

terialismo. 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 autosufficiente¹⁵: 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 storiografica:

«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 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*»¹⁶.

Il razionalismo moderno viene, quindi, interpretato da Del Noce come una chiusura nell'immanenza: esso è la genesi di quel

¹⁵ 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 E. JUVALTA, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di L. Geymonat, Einaudi, Torino 1945.

¹⁶ J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Puf, Paris 1945, p. XIX ; tr. it. di M. 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*, cit., pp. 17 ss.

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 ultimo¹⁷: 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 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

¹⁷ 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 Philosophie der Geschichte*, [lezioni tenute a Berlino nel semestre invernale 1825-26 ed edite postume da K.L. Michelet nel 1833]; tr. it. a cura di R. 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 filosofia moderna che il marxismo [e gran parte della cultura italiana] ha totalmente ignorato e che è del tutto irriducibile a quella che essa 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 giudicarlo la filosofia come un processo verso lo spinozismo, troncato da esigenze extrafilosofiche» (A. DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 574).

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. Hegel e Nietzsche rappresentano, quindi, l'uno nella forma estrema del razionalismo, l'altro nella forma dell'irrazionalismo e della “follia filosofica”, «la grande cesura rappresentata dalla modernità»: «alla trascendenza raffigurata come un “al di là” si sostituirebbe una trascendenza intra-mondana»¹⁸.

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»¹⁹. 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 il 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)»²⁰.

Se Hegel rappresenta la forma più sistematica e coerente di filosofia del “divino immanente”, il pensiero di Nietzsche appare

¹⁸ A. DEL NOCE, *L'idea di modernità*, in *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 33-58, p. 43. Il saggio citato fu edito per la prima volta in AA.VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 26-43.

¹⁹ A. DEL NOCE, *L'idea di modernità*, in *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, cit., p. 37.

²⁰ *Ibidem*, p. 35.

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»²¹.

Tuttavia per Del Noce la modernità non è solo un processo che ha in sé i germi dell'ateismo contemporaneo²²: nello stesso

²¹ *Ibidem*, p. 44. Le analisi delnoceane della genesi dell'ateismo moderno trovano singolari affinità con le ricostruzioni storiografiche proposte da Henri De Lubac (cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, [edizione originale 1944], Premessa e cura di M. Borghesi, Morcelliana, Brescia 2013) e da Cornelio Fabro (cfr. C. 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 – Commentaria Urbaniana» (2012), pp. 59-78. La prospettiva filosofica di Del Noce 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 che 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.

²² Per Del Noce due significative espressioni dell'ateismo del primo Novecento sono state “la filosofia dell'assurdo” di Giuseppe Rensi (sotto il profilo

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 Nietzsche, l’altra da Cartesio a Rosmini, destinata questa seconda a raggiungere e ad affinare il pensiero metafisico tradizionale»²³.

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

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. 409-540). Si veda anche P. ARMELLINI, *Augusto Del Noce interprete di Tilgher e Rensi: la crisi del pessimismo*, in G.F. LAMI (a cura di), *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 77-91.

²³ A. DEL NOCE, *L’idea di modernità*, cit., p. 37. Sulla complessa interpretazione delnociana della modernità si vedano, in particolare, M.M. OLIVETTI, *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce*, «Archivio di filosofia», I (1969), pp. 153-187; C. CESA, *A. Del Noce e il pensiero moderno*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII (maggio-agosto 1993), pp. 185-211; M. BORGHESE, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Genova 2011.

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 érudi* che si dimostra scettico nei confronti di ogni verità prima e fondante ed esprime una concezione dell'uomo naturalistica ed edonistica²⁴. 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 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 arrestare²⁵. 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*

²⁴ Una recente rivalutazione filosofica del libertinismo francese del Seicento è stata proposta anche da Michel Onfray: si veda M. ONFRAY, *Les libertins baroques*, Grasset, Paris 2007 (tr. it. di G. De Paola, *L'età dei libertini. Controstoria della filosofia*, Vol. III, Fazi, Roma 2009). La prospettiva filosofica di Michel Onfray può essere definita come una forma di “materialismo edonistico”.

²⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Introduzione* a R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, Cedam, Padova 1949.

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»²⁶. 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»²⁷, ciò che Kant, secolarizzando il concetto bibli-

²⁶ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 471.

²⁷ A. MINA, *L'ateismo come problema dell'età moderna*, *Introduzione* a 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» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 23). 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

co 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»²⁸.

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 che è lo stato di pura natura?

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» (*ibidem*, p. 25). 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: G. RICONDA – M. RAVERA – C. CIANCIO – G. CUOZZO, (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009. Si veda anche A. FABRIS, *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014.

²⁸ A. MINA, *L'ateismo come problema dell'età moderna*, Introduzione a A. DEL NOCE, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, cit., p. 49.

[...] L'idea della filosofia autonoma non ha le sue radici nella teologia dello stato di pura natura?»²⁹. 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” cartesiano³⁰ – 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”³¹.

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 cor-

²⁹ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 66.

³⁰ Cfr. J. MARITAIN, *Descartes ou l'incarnation de l'Ange*, «Revue Universelle», Paris, 19 (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 P. VIOTTO, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011.

³¹ 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.

rettamente 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 “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 di quegli aspetti essenziali di quella rottura secentesca dell’agostinismo, che coincide (o meglio ne è la controparte) con l’inizio della filosofia moderna»³².

Cerco 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»³³: 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 Gioberti³⁴,

³² A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 491.

³³ 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*.

³⁴ Cfr. V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, Meline, Bruxelles 1844, II, p. 63.

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*»³⁵, 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 disinteressata»³⁶. 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»³⁷. 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»³⁸. 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”])»³⁹.

³⁵ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, [opera edita nel 1688], VIII, § 9; tr. it. di C. Crippa, *Colloqui sulla metafisica*, Zanichelli, Bologna 1963.

³⁶ A. DEL NOCE, *Ontologismo*, cit., p. 8147.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

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*»⁴⁰.

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.

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 Ottocento⁴¹ e Carlo Mazzantini nel primo Novecento. Per Del Noce

⁴⁰ *Ibidem*, p. 8148. Le parole contenute tra le parentesi quadre sono state aggiunte da noi per chiarire il contenuto delle affermazioni delnociane.

⁴¹ 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 G. 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; C. MAZZANTINI, *Filosofia perenne e personalità filosofiche*, Cedam, Padova 1942; R. VIORA, *Il pensiero di Giovanni Maria Bertini*, Centro Stampa, Cavallermaggiore 1998.

«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»⁴².

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. 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 all'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 Morabito⁴³. 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

⁴² M. BORGHESI, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, in A. MURATORE (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, pp. 67-84, p. 84.

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

Rousseau “politico” che convive, quasi in intima lacerazione, con un “Rousseau romantico e spiritualista”: un Rousseau rivoluzionario e uno contro-rivoluzionario: «Storicamente si dipartono dal pensiero del Ginevrino le due linee opposte del Terrore e della Restaurazione, Robespierre e Chateaubriand. Vi è una continuazione di Rousseau sia nel giacobinismo che nello spiritualismo francese»⁴⁴. Come nel caso di Cartesio, siamo in presenza di un possibile duplice itinerario filosofico-politico aperto da un pensatore le cui riflessioni, non chiudendosi in un rigoroso sistema deduttivo, hanno dato adito ad un vero e proprio “conflitto delle interpretazioni”. Del Noce ha cercato di attraversare la “selva selvaggia” dei commenti storiografici e delle differenti, e talvolta contraddittorie, interpretazioni⁴⁵.

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,

⁴⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁵ In particolare, Del Noce ha cercato di mettere in guardia il lettore di Rousseau da «tutte le idee cattive [...] presenti [nel Ginevrino] allo stato di germe, che permette vengano presentate in aspetto fascinoso: il primitivismo, lo spirito rivoluzionario, il totalitarismo, il modernismo religioso» (A. DEL NOCE, *Analisi e autopsia dell’«ultima rivoluzione»*, in «Prospettive nel mondo», IX, 83/84 (1983), p. 106) e lo stesso “permissivismo” che ha caratterizzato la rivoluzione del Sessantotto: si tratta di deformazioni suscitate da interpretazioni unilaterali di Rousseau.

rivalutazione che in Germania conosce ampi sviluppi soprattutto con Herder, Jacobi, Schleiermacher e Friedrich Schlegel, mentre in Francia trova i suoi epigoni in Chateaubriand⁴⁶ e in Maine de Biran: «Rousseau si colloca in questo modo all'origine della corrente “spiritualistica” della filosofia francese, da Maine de Biran a Bergson»⁴⁷.

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”»⁴⁸. Del Noce sottolinea

⁴⁶ 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» (A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 44 [in nota]).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 42. Ecco le parole con le quali Del Noce pone uno stretto rapporto tra Rousseau e Bergson, individuato particolarmente nel loro “cristianesimo senza peccato”: «Il carattere tipico della religione bergsoniana è di essere un cristianesimo senza peccato; si intende da ciò la sua continuità con il biranismo, come svolgimento del momento religioso del pensiero di Rousseau, anche se in un senso diverso da quello kantiano, per l'assenza del presupposto razionalistico antisoprannaturalistico» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 50 [in nota]).

⁴⁸ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 41.

però accuratamente che tale recupero rousseauiano del *coeur* di Pascal avviene in un diverso clima spirituale, del tutto lontano dal giansenismo e dalla cupa visione dell'uomo segnato dal "peccato originale", da un male radicale che solo la grazia divina sarebbe in grado di redimere. Ecco le parole con le quali Del Noce esprime le differenze fondamentali tra Pascal e Rousseau:

«Per Pascal, occorre che nasciamo colpevoli, o Dio sarebbe ingiusto. Senza il dogma del peccato originale il cristianesimo crollerebbe. Per Rousseau, al contrario, la suprema giustizia di Dio starebbe nell'innocenza originale: l'uomo esce buono dalle mani del Creatore, ed è la società a corromperlo. C'è un peccato della società e non un peccato dell'uomo»⁴⁹.

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»⁵⁰ 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»⁵¹; «Rousseau, negando il soprannaturale, elabora una *teologia umanistica assoluta*, la teologia della bontà naturale, secondo cui l'uomo non è

⁴⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁰ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

⁵¹ J. MARITAIN, *Théonas, ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses métiers inégalement actuelles*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1921, in *Oeuvres Complètes*, a cura di J.-M. Allion et alii, Éditions Universitaires – Éditions Saint Paul, Fribourg (Suisse) – Paris 1986-2008, 17 voll., vol. II, p. 874. Di questo citato dialogo maritainiano si veda anche la traduzione italiana di L. Frattini, *Théonas, dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Introduzione di A. Gnemmi, Vita e Pensiero, Milano 1982.

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»⁵².

Quello difeso da Rousseau è perciò un “un cristianesimo senza peccato”, un cristianesimo fondato su uno *status naturae purae* che elimina dal suo orizzonte l'idea di Caduta originaria, di Incarnazione e perciò la necessità stessa della Redenzione. In Rousseau, nota Del Noce, siamo in presenza di «una particolare concezione del peccato a cui è tolto il carattere di ribellione [*aversio a Deo, conversio ad creaturam*]. La Caduta è concepita in maniera diversa sia nei riguardi del pensiero greco che di quello giudaico-cristiano: [...] per Rousseau, il peccato sta [semplicemente] nell'aver scelto una falsa strada»⁵³, consiste in un errore di valutazione dovuto alla

⁵² P. VIOTTO, *Jean-Jacques Rousseau: il santo della natura*, in IDEM, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 217-227, p. 225. Secondo Rousseau – nota Maritain – «il male deriva dalle costrizioni dell'educazione e della civiltà [...]. Si lasci agire la natura; apparirà la bontà pura, sarà l'*epifania dell'uomo*» (J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, in *Oeuvres Complètes*, cit., vol. VI, p. 321). Come sostiene anche Del Noce, il Ginevrino «non ha mai afferrato della fede e della vita cattolica che il gusto esteriore e le apparenze sensibili. [...] Si accorse delle grandi verità cristiane, dimenticate dal suo secolo, e la sua forza fu di ricordarle; ma le snaturò. È il Vangelo, è il cristianesimo che egli manipola, corrompendoli» (J. MARITAIN, *Trois réformateurs*, cit., in *Oeuvres Complètes*, vol. III, pp. 572-574). Maritain e Del Noce sono concordi nell'affermare che Rousseau trasporta aspetti fondamentali del cristianesimo sul piano della semplice natura: tra questi aspetti vi è sicuramente il “mito della bontà originaria dell'uomo”, interpretabile anche come una secolarizzazione della dottrina teologica dello *status naturae purae*.

⁵³ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 100. Una diversa interpretazione del tema rousseauiano del male è stata data da Roberto Gatti: quest'ultimo ha sostenuto che Rousseau non sia *tout court* il filosofo dell'originaria bontà dell'uomo, bensì colui che si è focalizzato in maniera eminente sulla condizione umana colta nei suoi momenti di debolezza, di fragilità e di vulnerabilità. Secondo Gatti, tale «ermeneutica della finitezza permea e indirizza, secondo diverse modulazioni e certo non senza contraddizioni, l'indagine del filosofo ginevrino sia in campo etico che politico» (R.

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 cristiana 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»⁵⁴. Rousseau riduce la religione a psicologia, cioè ad un puro sentimento spirituale che per esprimersi non ha più bisogno di Sacre Scritture, di elaborazioni teologiche e di strutture ecclesiastiche; nel *Contratto sociale* il Ginevrino torna a definire la “religione naturale”, fondamento della “religione civile”, come «limitata ad un culto puramente interiore di un Dio supremo e ai doveri eterni della morale»⁵⁵. 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 condiziona-

GATTI, *L’enigma del male. Un’interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1996, p. 15). Stando a questa interpretazione, in Rousseau il male sarebbe annidato nell’interiorità del soggetto e la società verrebbe intesa «non come *causa* ma come *occasione* di esso» (*ibidem*, p. 10). Roberto Gatti si è confrontato criticamente anche con la lettura delnociana di Rousseau, sottolineando analogie e differenze con la propria posizione ermeneutica: cfr. R. GATTI, *Il Rousseau di Augusto Del Noce*, in S. AZZARO – R. PULVIRENTI AZZARO, *Del Noce legge Rousseau. La simmetria con Rosmini*, CNR – IRCRES, Montecalieri (TO) 2019, pp. 135-158.

⁵⁴ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 99.

⁵⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762; tr. it. di D. Giordano, *Discorso sull’origine della disuguaglianza e Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, p. 609.

menti confessionali: «Essa non ammette che *tre dogmi*: esistenza di Dio, libertà e responsabilità dell'uomo, immortalità dell'anima»⁵⁶. 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»⁵⁷.

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»⁵⁸. L'uomo è chiamato a ripristinare nella storia la sua bontà originaria che la società ha corrotto. Secondo

⁵⁶ *Ibidem*, p. 47. Del Noce non manca di rilevare lo strettissimo rapporto che lega la “religione naturale” di Rousseau alla “religione morale” di Kant, cioè ai celebri postulati del *moralischer Glaube* già teorizzati nella parte finale della *Critica della ragion pura* e quindi nella *Critica della ragion pratica*: per Del Noce «non si insisterà mai abbastanza che egli [Rousseau] è l'unico maestro di Kant» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 17). Tuttavia occorre sempre tener presente che l'antropologia kantiana si differenzia notevolmente da quella rousseauiana: Kant non accetta l'ottimismo antropologico del Ginevrino, considera l'uomo come un “legno storto” (*ein krummes Holz*) e, in linea con il luteranesimo, rimarca l'ineludibile presenza di un “male radicale” nella natura umana. A tal riguardo si veda anche K. JASPERS, *Das radikale Böse bei Kant*, in IDEM, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Pieper, München 1958, pp. 107-136, tr. it. di R. Celada Ballanti, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia 2011. Sul rapporto Rousseau/Kant la letteratura secondaria è molto vasta, ci limitiamo ad indicare: I. KAJON, *Rousseau e Kant. Intorno ad alcune interpretazioni del '900*, in «Bollettino Bibliografico per le Scienze Morali e Sociali», 33-36 (1976), pp. 54-94.

⁵⁷ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 366 [in nota]. Parlando dei rapporti tra Biran e Rousseau, Del Noce si richiama agli importanti lavori storiografici di Henri Gouhier. Quest'ultimo osserva che «per lontano che il filosofo [Biran] sia ormai da Rousseau, egli ignora la tragedia cristiana altrettanto che il Vicario savoiardo» (H. GOUHIER, *Conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1948, p. 387). Per il Gouhier, se il giovane Biran si sente «pienamente soddisfatto della religione naturale», una religione che «non incontra né peccato né grazia» (*ibidem*), anche il Biran maturo, seppur difensore della trascendenza religiosa, rimane però lontano dal “cristianesimo tragico” di un Pascal o di un Kierkegaard.

⁵⁸ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 45.

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»⁵⁹.

La dottrina della «bonté originelle»⁶⁰ 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»⁶¹. 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»⁶². Il male si può

⁵⁹ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

⁶⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, in *Oeuvres Complètes*, éd. B. Gagnebin – M. Raymond, Gallimard, Paris 1959 – 1969, vol. IV, p. 936.

⁶¹ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

⁶² E. CASSIRER, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» XLI, (1932), pp. 177-213, pp. 479-513, tr. it. di M. Albanese, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1938, ora in E. CASSIRER – R. DARNTON – J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 41. La prospettiva rousseauiana può essere correttamente interpretata an-

perciò estirpare cambiando la società, rivoluzionandola *ab imis fundamentalis*: è questo elemento decisivo del pensiero di Rousseau – la visione del *malum in societate*⁶³ – che determina «un vero e proprio *primato della politica*» e, di conseguenza, la «sostituzione della politica alla religione»⁶⁴.

5. Restaurazione o Rivoluzione? Le aporie del «problema Rousseau»

Del Noce sottolinea la fondamentale ambiguità del pensiero rousseauiano, l'ineludibile esito aporetico della sua prospettiva

che come una “secolarizzazione della teodicea”: la realizzazione della Giustizia – la biblica *sedakà*/הקדש – non è più demandata alla dimensione metastorica e all'intervento divino (i “cieli nuovi e terra nuova” della *παρουσία*), ma deve essere conseguita dall'uomo. La società è, al tempo stesso, «corruttrice» e «redentrica» (C. VASALE, *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in J.-J. Rousseau*, Abete, Roma 1978): per questo motivo Rousseau è anche un autore di assoluto rilievo nella nascita e nello sviluppo del “messianesimo politico moderno”, da intendere come «l'aspirazione a raggiungere la felicità [e la giustizia] sulla terra attraverso una trasformazione sociale» (J.L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952, tr. it. di M.L. Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 19). A tal riguardo si veda anche R. GATTI, *Il messianesimo politico: la lettura delnociana di Rousseau*, in F. MERCADANTE – V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Edizioni Spes – Fondazione Del Noce, Roma 2000, vol. II, pp. 605-631.

⁶³ Mi pare che l'idea che il male sia causato all'uomo dal suo ingresso in società possa trovare una conferma anche presso l'antropologo francese René Girard: quest'ultimo ha parlato di un carattere essenzialmente mimetico del desiderio. Per l'antropologo il desiderio non genera mai se stesso, non si origina *sua sponte* nell'interiorità umana, ma nasce sempre dal contatto con l'alterità: il desiderio e con esso tutte le passioni umane, comprese quelle negative come la *libido dominandi*, hanno sempre un'origine mimetica, cioè imitativa. Le passioni nascono nel rapporto intersoggettivo e di questo si sostanziano, nascono – direbbe Rousseau – nel momento dell'ingresso dell'uomo in società. Girard, seppur per tanti aspetti del suo pensiero è certamente lontano dal Ginevrino, si avvicina però a questi con la sua teoria mimetica del desiderio: a tal riguardo cfr. W. PALAVER, *René Girard's mimetic Theory*, Lit Verlag, Münster 2011, traduz. inglese di G. Borrud, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2013.

⁶⁴ S. COTTA, *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, «Giornale di metafisica», 1-2 (1964), pp. 1-2.

filosofico-politica. In particolare, egli scorge una dicotomia insanabile tra il momento religioso e il momento politico, il primo incentrato sulla romantica “religione naturale”, il secondo sulla “religione civile”, trattata nella parte finale del *Contratto sociale*. Rousseau si presenta, dunque, come una sorta di “Giano bifronte”: abbiamo «il Rousseau romantico (il Rousseau dell’insufficienza della politica) e il Rousseau giacobino, con l’idea della religione civile. Sembra difficile poter conciliare questi due Rousseau»⁶⁵. Del Noce osserva giustamente che «il rapporto tra politica e religione in Rousseau ci porta al confine di una contraddizione ineliminabile»⁶⁶.

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*)»⁶⁷. 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.

⁶⁵ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 99.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 98. Su tale “contraddizione ineliminabile” presente nel Ginevrino si è soffermato anche Salvatore Azzaro nel saggio dal titolo *Populismo rivoluzionario e religione naturale*, in T. SERRA (a cura di), *La filosofia italiana del ventesimo secolo. Atti del convegno «I filosofi della “Sapienza”»*, Nuova Cultura, Roma 2011, pp. 329-348.

⁶⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, in *Oeuvres Complètes*, cit., vol. III, p. 289. A questo proposito si veda anche M. VIROLI, *J.-J. Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993.

Del Noce non nega che in Rousseau «*esiste realmente un momento totalitario*»⁶⁸; 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».⁶⁹ In particolare, a suffragio della sua ipotesi interpretativa, Del Noce si sofferma ad analizzare il celebre Capitolo VII del Libro II del *Contratto sociale*, dedicato alla figura del Legislatore. Come è noto, Rousseau conferisce all’opera del Legislatore un carattere quasi sacrale: quest’ultimo è il concreto realizzatore della “volontà generale” dalla quale si genera la “legge giusta”⁷⁰. Il Legislatore – sostiene il Ginevrino –

«deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana (*en état de changer pour ainsi dire la nature humaine*), di trasformare ogni individuo che di per sé è un tutto perfetto e isolato, parte di un tutto più grande da cui quest’individuo riceve in qualche modo la propria vita e il suo essere; di modificare il modo d’essere dell’uomo per rafforzarlo. [...] Questa carica, che rappresenta la repubblica, non ri-

⁶⁸ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 101.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Del Noce mette opportunamente in rilievo il platonismo presente nella definizione rousseauiana della “volontà generale”. Quest’ultima non corrisponde alla “volontà di tutti”: la volontà della maggioranza o persino la “volontà di tutti” può essere, infatti, anche in sé cattiva e non finalizzata al “bene comune” poiché espressione di un egoismo di massa. La volontà generale di Rousseau corrisponde piuttosto all’idee platoniche del Bene in sé e della Giustizia in sé, teorizzate dal filosofo greco nella *Repubblica*. In maniera simile a Del Noce, anche il filosofo tedesco Reinhard Lauth ha messo in evidenza i tratti platonici del pensiero rousseauiano, identificando la “volontà generale” del Ginevrino con il compito etico della società (*sittliche Aufgabe der Gesellschaft*), il bene ideale al quale tendere: secondo Lauth la “volontà generale” corrisponde al contenuto etico ed ideale della politica, identificandosi con il platonico-kantiano “dover essere” (*Sollen*). A tal riguardo si veda R. LAUTH, *Rousseaus leitender Gedanke*, in IDEM, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 44-73.

entra nella costituzione; si tratta di una funzione particolare e superiore, che non ha niente di comune con l'autorità umana»⁷¹.

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»⁷². 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»⁷³.

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 Calvin”, come un “riformatore della stessa Riforma”, teso al ripristino di una originaria purezza evangelica, lontana ed avversa rispetto alle chiese tradizionali. La figura del politico in Rousseau si trova investita anche di una funzione religiosa: la promozione della “religione naturale” e della “religione civile”, avente come fine quello di far amare al cittadino le virtù civili e i suoi doveri. In questo elemento, nota anche Del Noce, si può scorgere un notevole influsso di Rousseau sia su Robespierre (si pensi alla sua promozione del culto dell'Essere supremo) sia su Giuseppe Mazzini, laico difensore, quest'ultimo, di un Risorgimento sia politico che religioso (anche se avverso al cattolicesimo

⁷¹ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762; tr. it. di D. Giordano, *Discorso sull'origine della disuguaglianza e Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, p. 419.

⁷² A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 47.

⁷³ *Ibidem*, p. 49 [in nota].

istituzionale). In Rousseau si ha, quindi, «la ricerca in qualche modo di uno Stato etico»⁷⁴, 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»⁷⁵. 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»⁷⁶. 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)»⁷⁷. 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*)»⁷⁸ che garantiscono al sovrano la coesione del popolo: proprio per questo ruolo fondante del momento religioso anche nella vita politica Del Noce interpreta lo Stato teorizzato da Rousseau come una forma di “teocrazia laica e secolarizzata”.

La “religione civile” di Rousseau – proprio per il suo essere fondata sulla “religione naturale” – ha dei caratteri essenzialmente diversi dalle moderne “religioni secolari”, quali ad esempio il marxismo. In opposizione a tanti interpreti tesi ad individuare una sostanziale continuità tra Rousseau e Marx, Del Noce è perentorio nell’affermare che «Rousseau non è Marx»⁷⁹: i due elementi

⁷⁴ *Ibidem*, p. 108.

⁷⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., p. 619.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 50.

⁷⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., p. 619.

⁷⁹ A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 43.

per i quali viene visto in Rousseau un precursore di Marx sono essenzialmente l'egualitarismo dell'autore del *Contratto* e il suo distacco dal giusnaturalismo⁸⁰. 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»⁸¹.

⁸⁰ Si vedano, ad esempio, G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1957, 1997⁵, con Prefazione di N. Merker; L. COLLETTI, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, NLB, London 1972; I. FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau: per la storia del concetto democratico di libertà*, tr. it. di L. Derla, Feltrinelli, Milano 1972.

⁸¹ R. POLIN, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris 1971, p. 8.

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

Abstract

The Italian philosopher Augusto Del Noce (1910-1989) gave an original interpretation of the modern secular age. In this paper, the author analyzes the reasons why Del Noce saw in Descartes and in Rousseau two fundamental expressions of secularization: according to the two French philosophers, the human being is characterized by an original goodness (status naturae purae). Del Noce noted that this anthropological optimism, widespread in modernity, made superfluous the Christian faith: without the presence of original sin (an evil in human nature), the redemption is no longer necessary. In the last part of the paper it is examined “the Rousseau problem”, i.e. the constitutive ambiguity of the Genevan thinker. Rightly Del Noce pointed out that Rousseau was, at the same time, a religious and revolutionary philosopher: on the one hand, Rousseau criticized modern rationalists and reevaluated the sphere of human feelings (including religious feelings), but on the other, he theorized a revolutionary and Jacobin thought. Therefore, Rousseau can be interpreted as a philosopher who emblematically expressed the ambiguities of the modern process of secularization.

Keywords: *secular age, Augusto Del Noce, Descartes, anthropological optimism, modern philosophy, Rousseau.*