

## RELIGIONE E DEMOCRAZIA: DAL VICARIO SAVOJARDO A NOI

DOI: 10.7413/18281567070

di **Roberto Gatti**

Università degli Studi di Perugia

### **Religion et démocratie: du vicaire savoyard à nous**

#### *Abstract*

Le sujet de cet article est la signification d'un déisme, comme celui de la *Profession de foi*, qui, contrairement à ce que pensait Pascal, peut, dans la mesure où il reste ouvert au surnaturel, ne pas céder à l'athéisme. Très important est le « scepticisme involontaire » qui, si on le prend dans son sens (selon moi) le plus approprié, devrait être perçu comme l'exercice, libre et tolérant, de la pensée éternellement engagée dans la recherche d'une vérité qui ne peut jamais être totalement dévoilée, mais qui, malgré cela, nous interpelle à travers des traces, événements, narrations, symboles, figures qu'il ne suffit pas d'exorciser par le biais de la censure pseudo-rationaliste, maintenant épuisée, du *mythe*.

**Keywords:** Rousseau, Religion, Tolérance, Profession de foi, Verité.

Nella *Professione di fede del vicario savoyardo* Rousseau si misura con il problema concernente i contenuti fondamentali e il significato intrinseco della religione, considerandola il vero e proprio fondamento non solo della morale individuale ma della società politica ben ordinata. Non a caso, come ho già avuto modo di ricordare, troviamo collocato dopo la *Professione* (libro IV), ed esattamente nel libro V, un *resumé* del *Contratto sociale*, il cui senso è chiaro: l'educazione, nella sua fase finale, cioè nella raggiunta maturità di Emilio, deve riguardare anche la politica, le cui basi religiose sono già state esplicitate dal Vicario.

Il deismo rousseauiano, nella misura in cui comporta l'ammissione della trascendenza del divino («la suprema intelligenza che regge il mondo non è [...] il mondo medesimo»<sup>1</sup>), si pone in antitesi rispetto all'identificazione, di matrice spinoziana, tra Dio e natura e non può quindi essere classificato tra le concezioni del «divino immanente», per usare il lessico di Augusto Del Noce. C'è, però, subito da dire che, in questa forma particolare di deismo, s'inserisce anche la dimensione del soprannaturale, nei confronti della quale Rousseau professa non un acritico rifiuto ma un *dubbio rispettoso*. Ciò lo colloca oltre ogni naturalismo religioso nel senso proprio del termine, com'è dimostrato da tutta la seconda parte dalla *Professione*, che è dedicata all'esame della rivelazione, dei miracoli, delle profezie, del vangelo, della stessa figura di Cristo, nettamente distinta e contrapposta alla figura di Socrate.

Si dirà (ed è vero, almeno in parte) che Rousseau afferma, per bocca del Vicario, l'autosufficienza della ragione e della coscienza -presenti ugualmente in ogni essere umano- per la scoperta delle verità religiose. Infatti, egli osserva che la verità è una e, quindi, la sua conoscenza non può essere subordinata a circostanze di tempo, a condizioni di luogo, a soggetti determinati, come avviene per esempio, quando si afferma che esiste un popolo eletto per essere portatore e testimone di essa. Ciò implicherebbe affermare che la verità non ha quel carattere universale che invece rivendica. D'altra parte, la mediazione umana, cioè il deposito della tradizione ecclesiastica, inquina e rischia di falsare la sua divina semplicità<sup>2</sup>. La *raison* e la *conscience* non hanno alcun bisogno dell'esame storico delle Scritture. È un metodo che Rousseau scarta, innanzitutto, a causa dell'impossibilità di applicarlo. Infatti, non c'è solo la rivelazione cristiana da giudicare e, per credere con sufficiente consapevolezza, ogni uomo e ogni donna si vedrebbero costretti, abbandonando tutte le loro occupazioni, a girare per il mondo e a compulsare i testi sacri di ogni religione, cercando vanamente di capire, nel mare infinito di credenze e di situazioni, quale possa essere il credo attendibile<sup>3</sup>. Non troviamo, perciò, unicamente un argomento concernente la forma della conoscenza teologica, ma anche la sottolineatura, sul piano morale, della fondamentale ingiustizia che sarebbe intrinseca a una religione la quale, per essere creduta, richiedesse uno sforzo palesemente non alla portata degli

---

<sup>1</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Oeuvres complètes* (d'ora in poi O.C. e indicazione in numeri romani del volume), dir. B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995, vol. IV, p. 592.

<sup>2</sup> Cfr. *ibi*, pp. 607-611.

<sup>3</sup> Cfr. *ibi*, pp. 619 e 623.

esseri umani. La palese ironia contenuta nell'immagine dei popoli in giro per il mondo a rincorrere le tracce di una verità che sembra giocare a nascondino non deve peraltro fuorviare circa la serietà che Rousseau intende conferire a questo passo della *Professione*. In questione è posto, infatti, il modo della rivelazione cristiana, che contrasta, per Jean-Jacques Rousseau, con la pretesa di universalità che il cristianesimo intenderebbe far valere; e confligge, altresì, con la carità che Gesù ha insegnato, in virtù della quale nel cammino verso la fede gli uomini dovrebbero essere misericordiosamente aiutati e non imbrigliati in inspiegabili difficoltà.

Quanto ai miracoli, Rousseau-vicario savoiaro propone un argomento che non è certo originale, ma che non per questo riveste, ai suoi occhi, minore importanza. Consiste nell'evidenziare il fatto 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 *miracoloso*. Ne deriva che, da parte di Dio, ricorrere ai miracoli equivarrebbe a complicare l'accesso alla sua verità. Invece, l'ordine dell'universo, conoscibile mediante la ragione, la testimonia con estrema chiarezza: «Se i vostri miracoli fatti per provare la vostra dottrina hanno loro stessi bisogno di prova, a cosa servono? Sarebbe stato meglio non farli»<sup>4</sup>. Lo stesso vale per le profezie<sup>5</sup>.

Tutto questo lo sappiamo a sufficienza. Eppure, come ho accennato all'inizio, la riflessione rousseauiana non si arresta a questo punto. Infatti, come egli sottolinea, la «santità del Vangelo» parla al «cuore» e mostra -contro Spinoza- 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 verità e l'utilità per quanti hanno la fortuna di riconoscerla; ma, mentre vedo in suo favore delle prove che non posso combattere, vedo altrettante obiezioni contro di essa che non son capace 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! È possibile che un libro allo stesso tempo così sublime e così semplice sia opera di uomini?»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibi*, p.612.

<sup>5</sup> Cfr. *ibi*, p.617; cfr. anche *Lettres écrites de la montaigne*, O. C., III, pp.727-754 (si tratta dell'intera lettera terza, di cui vedi in particolare pp. 737 ss).

<sup>6</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, O. C., IV, p.625.

Non solo, ma l'evento della Croce e la morte di Cristo testimoniano un carattere *divino*: «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»<sup>7</sup>.

E allora, tra cose contrarie alla ragione e cose incomprensibili, subentrano il rispetto e lo *scetticismo involontario*. Ma tali atteggiamenti valgono solo per i dogmi speculativi, non certo per la pratica, cioè per le azioni, individuali e collettive. In questo caso, la *raison* 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»<sup>8</sup>.

Si tratta però, in Rousseau, di uno scetticismo ben diverso da quello distruttivo degli atei, con le sue taglienti prese di posizione, con il suo dogmatismo, con il suo immoralismo. E non siamo neppure, riguardo al rapporto tra religione e politica, sulla linea libertina (che, come sappiamo, atea non è quasi mai e va quindi attentamente distinta dalla precedente). Mentre i libertini inclinano, nella grandissima parte dei casi, al conformismo sociale e politico, in Rousseau, al contrario, la giustizia, fondata in Dio<sup>9</sup>, indirizza verso la radicale e serrata critica dell'esistente, cioè della società iniqua descritta nel *Discorso sulla disuguaglianza*.

---

<sup>7</sup> *Ibi*, pp.626-627.

<sup>8</sup> *Ibi*, p.627; e anche *Lettre à Christophe de Beaumont*, O. C., IV, pp. 995-996: «Ce scepticisme est celui de tout Chrétien raisonnable» (p. 995).

<sup>9</sup> Cfr. J.-J- Rousseau, *Du contrat social*, l. II, c. 6.

Ne nasce, in Jean-Jacques, la difesa del «fanatismo» -difesa che va in direzione antitetica rispetto alla posizione di Locke e si pone decisamente contro lo «spirito filosofico», infarcito di implicazioni contrarie al buon ordine sociale: «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 segreto egoismo funesto per l'accrescimento della popolazione e per la virtù. L'indifferenza filosofica assomiglia alla tranquillità dello Stato sotto il dispotismo; è la tranquillità della morte, ed è più distruttiva della guerra stessa. Così il fanatismo, benché più nocivo 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 ci sarebbero per niente senza questi moventi [...]. I nostri governi moderni devono incontestabilmente al Cristianesimo la loro più solida autorità e la minor frequenza di rivoluzioni; esso li ha resi meno sanguinari, cosa che si può provare nei fatti confrontandoli ai governi antichi»<sup>10</sup>.

Quest'aspetto del pensiero religioso di Rousseau, non del tutto chiuso al soprannaturale, va situato e spiegato come conseguenza dell'accoglimento della tradizione cristiana, che giunge a Jean-Jacques attraverso la mediazione non solo protestante, nella versione calvinista, ma anche cattolica, con una forte presenza del giansenismo: «Gli Scritti di Port Royal e dell'Oratorio [...] mi avevano reso mezzo giansenista»<sup>11</sup>. Siamo di fronte a un aspetto che rende difficile, per un verso, ogni tentativo di leggere in maniera solo politica la religione civile del *Contratto sociale* e, per altro verso, più in generale, di esaurire la posizione religiosa di Rousseau in un deismo di maniera.

---

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, O. C., IV, pp. 633-634.

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Confessions*, O. C., I, p.242.

Credo si debba riconoscere che, a questo livello e su questo piano, la religione acquisti quello che, ai giorni nostri, Jürgen Habermas ha definito un valore *epistemico*, cioè cognitivo: essa dice qualcosa di rilevante per meglio comprendere la condizione umana. E lo dice spingendoci ad andare oltre i limiti della ragione. 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 potrà mai trasferire entro il suo ristretto cono di flebile luce. Esistono un orizzonte di senso e un insieme di simboli da decifrare che eccedono la ragione e rispetto ai quali, semmai, i *lumi* possono servire solo da fragile strumento introduttivo ma non esaustivo.

È risaputo che la *Professione* inizia proprio proponendoci un esplicito recupero in chiave morale del dubbio cartesiano. Procedo, poi, col tentativo di approdare a qualche certezza che sottragga il Vicario al disorientamento nel quale le sue insicurezze lo avevano gettato. È in tale itinerario che la *raison*, quando si confronta più direttamente con i temi religiosi e, in particolare, con i dogmi della rivelazione cristiana, incontra i suoi confini. Il Vicario, cioè Rousseau, pur non accettando passivamente e acriticamente il rinvio al soprannaturale e al mistero, non lo esclude né lo rifiuta aprioristicamente. In ciò, sia detto per inciso, Rousseau è senz'altro meno razionalista in religione di Locke, secondo il quale il vaglio della ragione è imprescindibile per accettare o respingere le verità dogmatiche; infatti, opera come indagine sull'attendibilità della testimonianza scritturistica, cioè come filtro che permette di stabilire, sul piano esegetico, se i testi che si ritengono rivelati lo siano veramente e meritino di essere creduti come tali, cioè come parola di Dio<sup>12</sup>.

Per precisare molto in breve questa traccia, si può aggiungere che seguirla può tornare utile per analizzare e interpretare alcuni passaggi salienti che si delineano come conseguenza della Riforma. Il solco che finirà per venire alla luce dopo che si sarà compiuto l'assestamento politico-religioso dell'Europa degli Stati e dopo che anche le scosse di ritorno del terremoto iniziale avranno subito un'attenuazione, si rivelerà molto più profondo di quanto si potesse pensare all'inizio. In progressione di tempo -e con un acme che viene toccato proprio tra '700 e '800- la questione non consisterà più, infatti, nella scelta pro o contro uno dei *partiti* in presenza, ma nella domanda circa l'*essenza della religione*. Entro tale spazio prende forma un confronto che si dipana in modo

---

<sup>12</sup> Cfr. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV, 18.

estremamente articolato e complesso, come ben sappiamo. Noi viviamo ancora nell'onda lunga di questo processo, che ha cambiato per sempre il volto dell'Occidente.

Direi così: già tra Machiavelli e Rousseau sono presenti le grandi alternative che si prospettano, sostanzialmente immutate, nel nostro presente. E sono:

A) La tendenza a ripescare, nel tempo della secolarizzazione, la religione come appoggio puramente motivazionale a fini civili e politici. Si tratta della tipica concezione pragmatistica della religione che, evitando di misurarsi con i contenuti e significati interni di essa, l'aggira alle spalle per smascherare la sua infondatezza (Machiavelli->Marx->Nietzsche->Freud). Tale smascheramento, che costituisce una delle radici più fertili dell'ateismo, coincide con la denuncia dell'origine tutta umana della religione (politica, storica, economico-materiale, psicologica, secondo la versione della genealogia del religioso che ognuno degli autori ricordati privilegia) e conclude con la teorizzazione del suo possibile, vantaggioso e talvolta necessario uso politico.

B) Il progetto di ripensare la religione in una prospettiva fortemente segnata in senso razionalistico e, quindi, con un intransigente rigetto del soprannaturale, identificato con il *mitico*. La religione va ricondotta nei *limiti della semplice ragione* (Kant, certo, ma anche e soprattutto Hegel). Questo progetto è preparato, ma non concluso, nel deismo. Infatti, nelle sue più eminenti espressioni, tra le quali è da situare senz'altro Rousseau, viene mantenuta ancora la trascendenza di Dio, pur nel rigetto del soprannaturale<sup>13</sup>.

Si può dire che tale percorso documenti la correttezza dell'intuizione pascaliana secondo cui l'opzione deistica, al di là dei suoi contenuti dichiarati, è già in sé ateismo?

In parte sì, ma solo in parte, come vedremo. Comunque, in questa prospettiva emerge una linea che muove da Descartes, passa per Locke e arriva a Rousseau (con le riserve e i limiti che, riguardo a Jean-Jacques, ho già messo in luce). Lo sbocco finale, di tipo apertamente e integralmente immanentistico e ateistico, si consuma *dopo* questi autori. Penso all'illuminismo materialistico di La Mettrie, Helvétius, D'Holbach (si tratta notoriamente di quel materialismo contro il quale Rousseau combatte aspramente). E penso, quanto agli sviluppi successivi, a Hegel e a Marx.

C) La scelta, nel confronto tra cittadini credenti e non credenti, di tradurre in termini razionali, nei limiti del possibile, i contenuti di fede, facendo del dialogo la risorsa essenziale per una «sfera

---

<sup>13</sup> Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il mulino, Bologna 1964, cfr. pp.151 ss. (qui il rinvio è a Rousseau, ma i riferimenti più generali alla censura del soprannaturale come cifra del razionalismo moderno sono molto numerosi).

pubblica polifonica»<sup>14</sup>. Siamo di fronte a una scelta che -a differenza di quella indicata nel punto precedente- implica di mantenere intatte le risorse di senso che la religione racchiude e che sovente, non paradossalmente, sono tanto più rilevanti quanto meno si prestano a essere trasferite nel linguaggio della ragione e/o a essere direttamente (e ingenuamente) applicate alla prassi storica. Questo, a mio avviso, è il punto d'importanza saliente. Si può rinviare, per rendere maggiormente esplicita tale direzione interpretativa, a Max Horkheimer : “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 anche un altro passo 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]»<sup>15</sup>.

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. Se recuperiamo la linea già tracciata, in un tempo che appare tristemente immemorabile, da Adorno e Horkheimer e assumiamo, quindi, un'accezione non manualistica e banalizzata del termine *illuminismo*, dobbiamo dire che il suo compito, ieri come oggi, è di praticare il rischiaramento nella consapevolezza, però, anche di quanto non si offre interamente alla trasparenza della ragione e schiude, invece, l'orizzonte di un'ulteriorità che solo un razionalismo superstizioso può censurare quale espressione dell'irrazionale. In tal senso -come anche l'ateo Habermas dopo l'ateo Horkheimer riconosce-, la dimensione del religioso rimane sempre custodia del limite e quindi della libertà, contro le mai sopite tentazioni prometeiche della ragione che scommette, replicando all'infinito il progetto hobbesiano, sulla propria autosufficienza e potenza, nonché sulla presunta

---

<sup>14</sup> J. Habermas, *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, p. 107.

<sup>15</sup> M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, tr. it. di R. Gibellini, Queriniana, Brescia 1972, pp. 80-81.



capacità di includere tutto quanto riguarda le risposte agli interrogativi che ci pone il nostro essere nel mondo. Trovo qui -anche con riferimento all'attuale dibattito su politica e religione- la parte più fertile del *dubbio rispettoso* su cui insiste il Vicario savoiaro.

E qui va collocato anche il contrasto tra la prospettiva che ho inteso illustrare partendo da una schematica lettura della Professione di fede contenuta nell'*Emilio* e il modo in cui attualmente viene concepito e praticato (se non in tutti i casi, almeno con forte prevalenza) il dialogo tra religione e politica. Si tratta (quando c'è) di un confronto in cui è facile cogliere una singolare e non poco sorprendente sintonia tra interlocutori in apparenza molto lontani tra loro. Da un lato, troviamo un liberalismo che, seppur sempre più dubbioso sulla possibilità di avere le carte in regola per continuare a ribadire l'autosufficienza delle sue premesse normative, ciò nondimeno rimane chiuso al dialogo con la religione, a meno che non si tratti di un confronto puramente pragmatico che guarda alla religione come a una sorta di risorsa strumentale d'emergenza nella crisi dello Stato liberale. Dall'altro, abbiamo sovente una coscienza religiosa che, paga della sua efficacia terrena, appare quanto mai restia ad accettare e a testimoniare, per dirla con Ivan Karamazov, cioè con Dostoevskij, l'intrascendibile eccedenza del «pane celeste» rispetto al «pane terreno»<sup>16</sup>. Dall'incontro tra queste due posizioni l'immanentismo, in forme spesso acritiche e divenute di moda, risulta palesemente rafforzato e le riserve nei suoi confronti finiscono per apparire stanche eredi di un'epoca che, nel gergo filosofico e culturale egemone, cioè quello della ragione cinica, viene spacciata come definitivamente *liquidata*.

Eppure, forse, per coloro che oggi -pur non situandosi entro alcuna delle grandi religioni storiche e, in particolare, entro quella cristiana (cattolica o protestante che sia)- siano intenzionati a rifiutare, sia dal punto di vista della prassi storica sia da quello schiettamente filosofico, questa liquidazione a prezzi scontati, il *doute respectueux* del Vicario sembra poter dire ancora qualcosa. Infatti, si pone contro l'ateismo partendo dalla fondazione trascendente della giustizia («toute justice vien de Dieu»<sup>17</sup>) senza accantonare il senso del mistero che continua a provenire dalla sfera del soprannaturale («respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter ni comprendre, et s'humilier

---

<sup>16</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di M.R. Fasanelli, Introduzione di F. Malcovati, Garzanti, Milano 1995<sup>4</sup>, pp. 351-352.

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, l. II, c. 6.

devant le grand Etre qui seul sait la vérité»<sup>18</sup>). Viene salvaguardata una sfera che non si lascia ridurre, contrariamente a quanto accade nel deismo più dogmatico, a una trascendenza impersonale e muta. Ritroviamo questa posizione nelle *Lettere dalla montagna* (I), là dove Rousseau scrive, in risposta alle accuse di aver scritto nella Professione di fede «contro la Religione Cristiana rivelata»<sup>19</sup>, che, al contrario, non ha mai rigettato quelle «molte cose [che ] nel Vangelo oltrepassano la nostra ragione e arrivano anche a sconcertarla». Aggiunge di aver imparato a rispettare «ciò che non possiamo capire», nei casi in cui «l'associazione con quanto arriviamo a comprendere ce le fa giudicare superiori ai nostri lumi»<sup>20</sup>.

Detto molto in sintesi: la posta in gioco consiste nel ragionare sul nesso tra le due affermazioni del *Contratto* (II, 6) e dell'*Emilio* (I, IV), che, solo nella loro unità, ci restituiscono il significato della religione di Rousseau. La sua parte essenziale consiste, dal punto di vista storico, nel tentativo di operare un'efficace mediazione nel conflitto tra cattolicesimo e riforma, aprendo così la via per la tolleranza, che egli vede come l'autentica grande potenzialità contenuta nel principio del libero esame delle Scritture, opponendola al dogmatismo della chiesa di Roma (ma senza dimenticare di dire che anche il protestantesimo ha finito per incapparvi)<sup>21</sup>.

Per venire a noi: non so se si sia riflettuto abbastanza sul significato e sulle implicazioni di un deismo, come quello della Professione di fede, che, al contrario di quanto pensava Pascal, può - nella misura in cui rimane aperto al soprannaturale- non cedere all'ateismo. È abilitato invece a esprimere, sul piano religioso, uno «scetticismo» che, se preso nel suo significato a mio avviso più appropriato, dovrebbe essere inteso come l'esercizio del pensiero perennemente impegnato, in tutti i campi, quindi anche in quello della religione, nella ricerca di una verità che non può mai essere svelata compiutamente ma che, malgrado ciò, ci interpella attraverso tracce, eventi, narrazioni, simboli, figure che non basta esorcizzare mediante l'ormai esausta censura pseudo-razionalistica del *mito*.

La conclusione è tanto sintetica quanto, spero, fruttuosa per eventuali sviluppi. La si può esprimere affermando che, forse, nel dibattito attuale sul ritorno del religioso, sull'epoca *post-secolare*, sulla

---

<sup>18</sup> J.-J- Rousseau, *Émile*, O. C., IV, p. 627.

<sup>19</sup> J.-J- Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, O. C., III, p. 689

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 699.

<sup>21</sup> Cfr. tutta la seconda *Lettera dalla montagna*, in particolare le pp. 718 ss. dell'ed. cit.

portata dell'esperienza di fede in un tempo che ha iniziato la risalita dalla retorica del non-senso, abbiamo con un po' troppa fretta decretato l'inattualità storica e teoretica della religione del Vicario savoiaro. È stata sin troppe volte appiattita sul modello di un deismo stereotipato, confiscandola entro il calvinismo ginevrino o bollandola *tout-court* come potenziale ateismo (o addirittura ateismo in atto). C'è senz'altro qualcosa di molto più interessante da dire sull'argomento, a condizione che la religione di Rousseau non venga considerata, come spesso è accaduto, un problema di secondaria importanza rispetto alla politica, con cui è invece inestricabilmente legata.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.