

MARIA GRAZIA RECUPERO

Come aquila incontro alla tempesta
I dilemmi di Rousseau, tra natura e politica

*...e prende il suo volo, lo spirito audace,
come aquila incontro alla tempesta,
predicando l'avvento dei suoi dèi.*
F. Hölderlin, *Rousseau*

I versi di Hölderlin¹ descrivono la parabola filosofica di Jean-Jacques Rousseau nell'incessante tensione fra l'azione e l'inazione, lo slancio umanitario, la passione antisociale e i ripensamenti mistici. Il progressivo abbandonarsi, nella vita come negli scritti, ad una metafisica delirante del sé avrebbe condizionato la critica e spesso condotto ad interpretazioni contraddittorie. È illuminista, storicista, dialettico, Rousseau. Ma anche deluso, intimista e nevrotico. Il suo mondo – a metà fra un'epoca di là da venire e un passato dissolto – è contemporaneamente enigmatico come un sogno, opaco come la dipendenza sociale, trasparente come la coscienza in vista di se stessa. Ciò che rimane non è un quesito di logica ma una domanda di senso, un dilemma, intorno alla forma prismatica dell'esistenza. Può essere utile distinguere per unire, una volta, ciò che Jean-Jacques non poteva finché in quel mondo è rimasto: il dualismo fra *physis* e *nomos*, *homme* e *citoyen*; fra natura e politica.

Natura. Alla questione fondamentale che segna il percorso di ogni contrattualismo – la politicizzazione avviene per sottrazione, oppure porta a compimento le potenzialità della natura? – Rousseau pare rispondere prendendo atto del fallimento della natura umana, e tuttavia riconoscendo nella stessa natura il fondamento di ciò che il corpo politico deve realizzare. Secondo Robert Spaemann quello del ginevrino è un commiato, più che un progetto, la cui legge strutturale appare chiara proprio nel momento del dissolvimento². Prendendo le distanze dagli altri giusnaturalismi, Rousseau apre il suo secondo *Discorso* affermando che alla maggior parte dei filosofi “non è neanche passato per la mente di mettere in dubbio l'esistenza dello stato di natura; mentre è evidente, dalla lettura dei libri sacri, che il primo uomo, avendo immediatamente ricevuto da Dio intelligenza e comandamenti, non si trovava affatto in questo stato [...]. Cominciamo dunque col mettere completamente da parte i fatti, perché non riguardano l'argomento”³. Mettere in questione le origini non è mettere in questione un fatto. Significa mettere in questione la stessa legittimità del potere costituito. Il contratto rousseauiano, in nome della costituzione umana, intende delegittimare le società storiche: l'*homme naturel*, solitario, pacifico e innocente, si leva a giudicare la società, “che lo Stato ha reso immorale e che ora a sua volta corrompe con le lettere e le arti l'uomo innocente”⁴. Il patto sociale suggella il passaggio dalla libertà naturale alla “libertà morale”, dall'animale socializzato all'uomo comunitario, ponendo il *citoyen* al di sopra dell'*homme de l'homme* – l'uomo deprivato e depravato dal progresso sociale. Azzardo immaginando che non sia semplicemente lo stato di natura, bensì l'uomo naturale, libero ed eguale, a costituire in sé un valore normativo, poiché ad esso dovrebbe adeguarsi il corrotto e diseguale vivere moderno. Lo Stato

¹ Cfr. F. Hölderlin, *Rousseau*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953, vol. II, p. 13 (cit. in J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, trad. it. *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Rousseau*, il Mulino, Bologna, 1982, p. 408).

² Cfr. R. Spaemann, *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart, trad. it. *Rousseau cittadino senza patria*, Ares ed., Milano, 2009.

³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, in Id., *Scritti politici* (a cura di P. Alatri), UTET, Torino, p. 285.

⁴ L. Bazzicalupo, *Il potere e la cultura: sulle riflessioni storico-politiche di J. Burckhardt*, ESI, Napoli, 1990, p. 270.

rousseauiano compie lo sforzo di trasformare la società trasformando l'individuo, il quale rimane "soggetto" e diventa "sovrano"⁵. Non c'è politicità nella volontà dei singoli mentre l'"essere morale" – cioè virtuoso – si inverte dentro ed al di là della natura stessa, nel costante divenire altro da sé. Socievolezza e antagonismo sono caratteristiche comuni tanto all'individuo naturale quanto alla società civile, per quanto le passioni socializzate abbiano perfezionato la ragione peggiorando la specie, frammentando l'interiorità, schermando l'autenticità e accrescendo l'antagonismo. Rousseau pensa ad un'emancipazione unanime operando una costruzione persino più radicale di quella hobbesiana. Se Thomas Hobbes prospettava lo Stato-Leviatano quale artificio assoluto, Rousseau fa del *citoyen* il supremo artificio *superiorem non recognoscens*. In questo movimento che favorisce l'oggettività del corpo politico, la soggettività si dilata al punto di perdersi in un *cogito* aereo e sovrano, o nel pronome impersonale *noi* "irresponsabile e tirannico" – secondo l'impostazione di Jacques Maritain che, non a caso, attribuiva all'ambiguità del ginevrino una frattura moralmente riprovevole della razionalità umana⁶. Facendo della libertà naturale un concetto "emancipatorio", Rousseau rigetta l'idea di una colpa originaria introducendo il dramma della caduta nella storia della civiltà. Egli non assolve l'uomo, ma si fa interprete dell'ambivalenza della storia umana "in quanto *storia della libertà*"⁷. Il contesto filosofico-politico entro cui s'inserisce il pensiero di Rousseau tende a sradicare la colpa e il male dall'orizzonte ontologico del singolo per imputarlo alla società umana, "in un orizzonte che è solo sociale: fatto di credenze, comportamenti, istituzioni"⁸. L'idea che la legittimazione del contratto sia nel *pathos* del "corpo morale" che ha attraversato l'esperienza lacerante del male, si riflette nella preoccupazione di trovar rimedio al vivere, per certi versi, contro natura; in bilico tra soggettività ed esteriorità⁹. L'*homme naturel* – naturalmente esposto all'estraniamento, costantemente oltre se stesso – alimenta così i paradossi legati al concetto non teleologico di *natura*, ma altrettanto dischiude la libertà all'infinito mutamento; un *incipit* da cui non è possibile preordinare una *fine-misura-limite-nomos*¹⁰.

Politica. Nell'idea del contratto sociale "ciò che è competenza della società, il movimento spontaneo della morale, si arma dell'incondizionalità della sovranità che la democrazia, l'origine popolare, legittima e sottrae ad ogni critica possibile"¹¹. Nutrendosi della resa d'ogni residua ostinatezza individuale, la *volontà generale* è impersonale, sebbene la sua generalità, che di per sé costituisce la legge della comunità, sta nello spirito che la informa. Di fatto la questione dell'obbligo politico si pone nei termini di verità/errore regolati dal principio di maggioranza, come rileva Virgilio Mura: è la maggioranza a diventare "onnipotente anche perché ha il potere attrattivo e la spinta conativa della verità e della ragione: è onnipotente perché è infallibile, ed è infallibile

⁵ Il rapporto fra *titolarità* ed *esercizio* del potere si basa sull'identità, priva di qualsivoglia mediazione, tra governante e governati: "[...] la legittimità è il requisito della titolarità, la legalità è il requisito dell'esercizio del potere sovrano" (V. Mura, *Categorie della politica. Elementi per una teoria generale*, Giappichelli, Torino, 2004, p. 166).

⁶ Cfr. J. Maritain, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris, 1925, trad. it. *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia, 1928.

⁷ R. Gatti, *Rousseau: la politica come libertà*, in J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (a cura di R. Gatti), BUR, Milano, 2005, p. 7.

⁸ M. Nicoletti, *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia, 2000, p. 148.

⁹ Il nucleo originario delle passioni distruttive – la corruzione, la disuguaglianza, il disordine – risiede nell'*amour propre*, caratterizzato dalla perversa dinamica competitiva che rende gli individui indipendenti gli uni dagli altri (cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, in part. p. 90 e sgg.). In termini girardiani, che non è possibile analizzare in questa sede, l'*amour propre* trasforma la "buona reciprocità" – socialità, collaborazione e solidarietà sociale – in "cattiva reciprocità" – antagonismo e violenza mimetica. Per un riferimento bibliografico su René Girard si rinvia alla bibliografia (a cura di M. G. Recupero), consultabile sul sito <http://www.sifp.it/didattica/bibliografie/girard-rene>.

¹⁰ Sulle potenzialità ermeneutiche di un'*antropologia del finito*, come recupero della dimensione creaturale e riscatto inframondano dei mali prodotti dal divenire storico, cfr. R. Gatti, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma, 1997, in part. p. 65 e sgg. Cfr. inoltre R. Spaemann, *op. cit.*, in part. pp. 135-136.

¹¹ L. Bazzicalupo, *op. cit.*, p. 272.

poiché incarna la *volontà generale*". Quando la quantità diviene un valore, la maggioranza "si riveste dei panni dell'unanimità"; la *volontà generale* prende forma come "volontà della maggioranza", mentre la minoranza non ha più ragion d'essere, si deve *con-vertire* cioè *volgere* verso la direzione indicata dalla maggior quantità, "ha l'obbligo di immedesimarsi con essa"¹². Simile riformulazione dell'obbligo politico da un lato consente di recuperare funzionalmente la soggettività che, nella dottrina hobbesiana ad esempio, costituiva un fattore destrutturante¹³; dall'altro pone il comando e l'obbedienza come momenti del rapporto del cittadino con se stesso, in transito verso la dimensione morale come ricerca dell'autonomia (come fedeltà a se stessi) e raggiungimento dell'autenticità (felicità). In tal senso è altresì ammissibile che la *volontà generale* non sia trascendente, ma promani dalla *forza normativa* dell'identità: ciascuno non obbedisce che a se stesso e rimane libero come prima¹⁴. Quest'interpretazione coglie in maniera radicale la critica all'idea di *rappresentanza*, sostenuta da un'implicita finzione. La *rappresentanza* rende liberi i cittadini solo formalmente, riproducendo politicamente le divisioni e le disuguaglianze all'interno della comunità: "In quanto rapporto, la rappresentanza non vive sulla logica dell'unicità, ma su quella dell'alterità"¹⁵. È a questo punto che *predicando l'avvento dei suoi dèi* – paradossalmente l'unico popolo in grado di governarsi democraticamente¹⁶ – Rousseau suggerisce la possibilità di una sintesi che ricostruisca l'unità perduta collocandola, però, su un piano tanto indefinito quanto *immediato*. "Il mito, l'utopia è il prezzo per il grande tentativo rousseauiano di ripensare il rapporto politica-società-individuo in termini di ricostruzione dell'eticità e di reciproca legittimazione"¹⁷. Questo prezzo è una sorta di scotto, oppure può considerarsi una ricompensa? Non una perdita – di logicità, lucidità, in una parola *razionalità* – bensì un valore aggiunto – il benefico approdo ad una *ragion patica*, per usare un'espressione cara a Giulio Chiodi. La visione pacificata dell'"ordine personificato" nel potere sovrano del "corpo morale", mal si concilia con il rifiuto dello stato attuale, la nostalgia e l'attesa soteriologica. Eppure si tratta di elementi che intessono il progetto di Rousseau in egual misura: il sogno fa parte della struttura stessa del politico, come dimostra la spontaneità con cui avversa i propri oppositori riferendo del contratto originario quale "oggetto

¹² Anticipando alcuni sviluppi successivi, val la pena rilevare che ogni atto della *volontà generale* è una "verità oggettiva", di tutti, con conseguenze vincolanti per ciascuno. È come legittimare una sorta di democrazia a sfondo monistico e ad esito a-conflittuale. Ma ciò che opportunamente Mura definisce "autonomia integrale", secondo la visione dell'unanimità rousseauiana legata all'autodeterminazione, non tiene conto della dinamica reale delle società democratiche. Essa appartiene piuttosto all'universo dell'immaginario: "è forse desiderabile, anche per sognare". Diversamente, in una società pluralistica il criterio della maggioranza è, oltre che funzionale, necessario al governo del conflitto, cioè alla stessa conservazione civile. Per queste ed altre osservazioni si rinvia al contributo di V. Mura in R.Gatti-G.M.Chiodi, *La filosofia politica di Rousseau*, Angeli, Milano 2012.

¹³ Il tentativo di conciliare obbedienza e libertà rende il progetto rousseauiano *ab-solutus*, svincolato dalla realtà (cfr. D. Mazzù, *Voci dal Tartaro*, Edizioni ETS, Pisa, 1999, in part. pp. 62-63). Per un approfondimento sul tema si consiglia, inoltre, il contributo dell'autrice in R.Gatti-G.M.Chiodi, *La filosofia politica di Rousseau*, cit.

¹⁴ La stessa coscienza, invisibile e indivisibile, è in grado di agire come una forza esterna all'individuo tanto quanto la relazione con gli altri. Un'interessante interpretazione del pensiero rousseauiano e del suo apporto alla costruzione di un'etica dell'autenticità, è quella di Alessandro Ferrara: "Per potere realizzare la nostra natura di esseri morali, secondo l'etica dell'autenticità, è necessario non negare o tentare di sopprimere, ma piuttosto accettare la presenza di forze interne che ci allontanano dai principi etici, pur cercando di orientare la nostra condotta a tali principi" (A. Ferrara, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J. J. Rousseau*, Armando Ed., Roma, 1989). Per il concetto di "forza normativa", in grado di sostanziare eticamente l'identità, mi permetto di rinviare al mio *Martirio. Elementi antropologici, politici e filosofico-simbolici*, Transeuropa, Massa, 2010.

¹⁵ V. Mura, *op. cit.*, p. 340. In effetti, nel *Contatto sociale* Rousseau attribuisce legittimità, indipendentemente dalla forma di governo, soltanto alla "repubblica" intesa come unica forma di Stato fondata sulla legge, "vale a dire sull'atto stesso della *volontà generale*, garante di giustizia e di uguaglianza" (E. Pulcini, voce 'Rousseau', in *Enciclopedia del pensiero politico*, (diretta da R. Esposito e C. Galli), Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 615-617).

¹⁶ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social ou principes du droit politique* (1762), trad. it. *Il contratto sociale*, in Id., *Scritti politici*, cit., Libro III, cap. IV, p. 777.

¹⁷ L. Bazzicalupo, *op. cit.*, p. 269.

esistente”¹⁸. La coscienza personale della frattura tra origine ed esistenza, tra natura e cultura “[...] non inchioda l’uomo a un destino senza speranza; schiude piuttosto di fronte alla ragione la prospettiva, certamente valida per un futuro che sta all’uomo stesso preparare, di una conciliazione tra i due termini”¹⁹. Le condizioni per un ritorno all’unità non sono mai storiche, piuttosto sono simboliche. E la simbolica politica non può rinunciare ad evocare significati di cui pure indica l’assenza. L’impossibilità di realizzare una *volontà generale* senza che essa stessa appaia una coazione esterna all’individuo, di certo non la rende meno desiderabile. Ma la rende altrettanto auspicabile? Se il contratto sociale si configura come un dovere morale, si può altrettanto evitare che l’ideale regolativo della *volontà generale* ceda alla ferrea legge dell’oligarchia? Si può cioè credere e cedere alla promessa di un’umanità che danza in un mondo perfetto?

Dilemma. Rousseau racconta così il momento costitutivo della *volontà generale*: “Dal momento in cui il popolo è legittimamente riunito come corpo sovrano, cessa ogni giurisdizione del governo, il potere esecutivo è sospeso, e la persona dell’ultimo dei cittadini è tanto sacra e inviolabile quanto quella del primo magistrato, *perché dove si trova il rappresentato scompare colui che lo rappresenta*”²⁰. Questa rappresentazione è significativa e tremenda, sembra mutare il sogno politico in delirio d’onnipotenza: ricomporre l’*individuus* – etimologicamente, e non solo, “indivisibile”. Ricomporre, quindi, ciò che i contrattualismi consideravano separato nella distinzione tra sudditi e sovrano: libertà e potere. Rimarca opportunamente Roberto Gatti che l’istanza contenuta nella clausola dell’obbedienza solo a se stessi, non fa semplicemente riferimento alla *libertà di agire* secondo quanto si è deliberato di volere; in modo più radicale concerne la *facoltà stessa del volere*²¹. Non può darsi alcun potere che stabilisca legittimamente la distinzione fra comando e obbedienza: il potere nella città rousseauiana è di tutti, al punto che chi rifiuterà di essere libero vi sarà costretto dal corpo politico. Figura chiusa della totalità, il cerchio – definito da Luigi Alfieri “figura geometrica della morte”²² – si stringe intorno al singolo e lo *cum-stringe* ad essere libero in un abbraccio mortale. L’unanimità rousseauiana nella sua *immediatezza* – “soluzione immediata” si legge in Jean Starobinski²³ – è una forma chiusa della totalità, mentre in un’ottica simbolico-politica questa totalità si può concepire come apertura. È l’unità del rappresentante – non quella del rappresentato – l’unico modo di intendere l’unità di una moltitudine. Nell’*Emilio* è lo stesso Rousseau a distinguere l’“intero assoluto” – l’*homme naturel* – dall’*homme civil* – “unità frazionaria”²⁴, illuminante puntualizzazione sull’intero che non può rimanere assoluto e la parzialità che non può “scordarsi” l’unità. Tale unità si configura simbolicamente come *trasversalità*, “una sorta di dimensione regolativa, ispiratrice dell’agire sociale e politico” osserva Domenica Mazzù.

¹⁸ Così in J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne* (1764), trad. it. *Lettere dalla montagna*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, cit., *Lettera VI*, in part. p. 977; p. 979 e sgg. Un rimarchevole contributo sulla connotazione onirica della teoria rousseauiana è offerto da Domenica Mazzù in R. Gatti-G.M. Chiodi, *La filosofia politica di Rousseau*, cit.

¹⁹ R. Gatti, *Rousseau: la politica come libertà*, cit., p. 8. Cfr. inoltre Id., *Natura umana e artificio politico. Saggio su J.-J. Rousseau*, La Porziuncola, Assisi, 1988.

²⁰ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., Libro III, cap. XIV, p. 800 (corsivo mio). Mentre la *rappresentanza* è una forma, la sovranità della *volontà generale* si presenta come totalità, che non può avere limiti, pena il suo perdersi come totalità; pertanto essa non possiede nemmeno una determinazione formale: “prima e al di fuori” non esiste alcuna realtà determinata, nessuna volontà espressa che debba essere considerata politica [cfr. G. Duso, *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, 1993, in part. p. 36].

²¹ R. Gatti, *Rousseau: la politica come libertà*, cit., p. 12. Per ulteriori spunti di riflessione cfr. Id., *Una fragile libertà. Esercizio di lettura su Rousseau*, ESI, Napoli 2001; Id., *Sul carattere impolitico del moderno: Hobbes, Locke, Rousseau*, in L. Alici (a cura di), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna, 2007.

²² L. Alfieri, *Il fuoco e la bestia. Commento filosofico-politico a Il Signore delle Mosche di Golding*, in G. M. Chiodi (a cura di), *La contesa tra fratelli*, Giappichelli, Torino, 1993, p. 238.

²³ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 72.

²⁴ Cfr. J.-J. Rousseau, *Emile ou de l’éducation* (1762), trad. it. *Emilio o dell’educazione*, in J.-J. Rousseau, *Opere* (a cura di P. Rossi), Sansoni, Firenze, 1989, p. 353.

Essendo in ciò invisibile dal punto di vista della realtà fattuale, essa produce effetti pratici *come se* fosse una vera e propria forza materiale: “[...] nel mettere insieme ideale e reale [...] la trasversalità ha dunque la forza del *simbolico*”²⁵. La quantità, misurabile ed efficace, può essere un metodo, una regola, ma non può essere presupposto normativo. Essa è certa ma non vera. La verità, valore assoluto e non negoziabile, affonda le sue radici in un tessuto emozionale, oltre che razionale, un “altrove” – che in latino si dice *alibi* – non disponibile come fosse un numero. Correndo incontro all’immediatezza, *come aquila incontro alla tempesta*, Rousseau vuol farsi testimone della “verità assente”, della “trasparenza perduta”, perciò egli stesso deve farsi assente e perduto, entro un orizzonte estraneo a qualunque relazione mediata eppure in contatto col mondo dell’alienazione per esserne burlato. Il distacco introspettivo in nome dell’universale chiama in causa l’identità come problema, non solo: “Opponendosi agli altri non cerca unicamente di imporre il suo singolo *io*, compie lo sforzo eroico di coincidere coi valori universali: libertà, virtù, verità, natura”²⁶. Il momento antropologico non può cessare nel corso della riflessione politica, nel caso del pensiero rousseauiano addirittura esso sostanzia l’agitazione, se vogliamo, di Jean-Jacques tra volere/dovere, visibilità/invisibilità, presenza/assenza, natura/politica, fino a surrogare l’oggettività del pensiero speculativo con l’apologia dell’isolamento personale:

Se non rimpiange il mondo, se ne ricorda per condannarlo. [...]. Dopo aver posto i problemi nella dimensione storica, Rousseau prende a viverli nella dimensione dell’esistenza individuale. Tale opera, che comincia come filosofia della storia, si conclude nell’«esperienza» esistenziale. Annuncia nello stesso tempo Hegel e il suo oppositore, Kierkegaard. Due versanti del pensiero moderno: il cammino della ragione nella storia, il tragico di una ricerca della salvezza individuale²⁷.

Le pagine di Starobinski su questo aspetto sono illuminanti, mostrando che nessun soggetto potrà mai cessare di porsi in relazione col mondo, ammettendo così che l’indisponibilità della Verità non è fuori dal soggetto. Da questo punto di vista, in effetti, la *verità* rimanda sin dall’etimo (*var-*, *ver-*) al *limite* come apertura alla dimensione relazionale: un limite che può essere diabolico – che divide, oppone, fa morire – oppure può essere simbolico – consente di far vivere, distinguendo per unire. “Soltanto allora l’atto con cui una verità universale si annuncia e quello con cui l’io mostra se stesso diventano un’unica e identica rivelazione. Per manifestarsi, la verità ha bisogno di essere vissuta da un «testimone» [...]”²⁸. La testimonianza verifica pubblicamente l’idea, realizzando l’eccedenza della propria singolare verità, fuggendo ogni forma preconstituita e monolitica. In ciò l’eterno della natura umana, “*il limite della politica* riflette il limite dell’uomo come essere finito e fallibile”²⁹.

²⁵ D. Mazzù, *Voci dal Tartaro*, cit., p. 236. Sulla carica simbolica del termine “scordarsi” come espressione della memoria e del suo venir meno, scrive Domenica Mazzù: “esso non indica il semplice lasciar cadere dalla mente ma, come la stessa etimologia fa risaltare, il lasciar cadere dal cuore (*ex-corde*). [...] Ciò che è caduto dalla mente, può farvi ritorno, purché non sia caduto dal cuore” (D. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino, 1990, p. 37).

²⁶ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 82. Come evidenzia Elena Pulcini (in R. Gatti-G.M. Chiodi, *La filosofia politica di Rousseau*, cit.), Rousseau propone sovente il termine “verità” in senso *soggettivo*, radicata nell’interiorità, mentre non si riscontra l’uso del termine “autenticità” – che opera come concetto *critico e normativo*, capace di gestire le patologie del sociale: l’*Io autentico* è anche un *soggetto morale*, in grado di governare le passioni. Denunciando l’inautenticità dell’*Io* Rousseau presuppone altresì “una originaria *unità e integrità dell’Io*, che non va mai completamente perduta; e che, anzi, [...] rappresenta il fondamento stesso di un possibile recupero dell’*autenticità*” (p. 95).

²⁷ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 85 e p. 72. Se nella lettura di Starobinski la fuga di asilo in asilo, di ritiro in ritiro, pare relegare il ginevrino ai margini della società, senza possibilità di appello, l’interpretazione di Roberto Gatti rileva piuttosto un ritiro momentaneo per sfuggire alle passioni. Si tratta allo stesso tempo di una fuga e di un inseguimento, volto a ricostruire l’armonia interna al soggetto, prima di poter tornare nel labirinto della società (cfr. R. Gatti, *L’enigma del male*, cit., in part. pp. 73-74).

²⁸ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 85. Sulla valenza costitutiva della testimonianza nella vita politica, cfr. R. Gatti, *Testimonianza in politica: lo spazio della responsabilità*, in “Dialoghi”, Anno VI, n. 2 (Giugno 2008), p. 2 e sgg.

²⁹ R. Gatti, *Rousseau: la politica come libertà*, cit., p. 35.

Alla Verità che anima la generalità della *volontà generale* rousseauiana si potrebbe rispondere con un motto di Léon Bloy, a conciliare efficacemente momento oggettivo (verità) e momento soggettivo (testimonianza della verità) come esposizione creaturale alla sofferenza: “La verità *non può essere tollerante*. Solo bisognerebbe credere che essa esista in carne ed ossa e che la si possa crocifiggere”³⁰. Quanto detto sin qui, nel quadro del cosiddetto *umanesimo senza incarnazione* attribuito a Rousseau da Maritain³¹, lascia emergere, ad uno sguardo simbolico politico, un altro umanesimo che lo stesso ginevrino fa fatica a riconoscere, consumato com’è nell’adorazione di sé come dio di se stesso. Capovolgendo l’interpretazione tradizionale del patire, come versione debilitata della soggettività, o del sacrificio, come attitudine passiva, la massima affermazione normativa dell’identità è in questa passione – *pathos* vuol dire anche appassionarsi – suggestivamente impressa nei versi di John Donne: *Chi mi nega potere e libertà / di stendere le braccia, esser mia stessa croce?*³². Tra azione e passione, *potere* e *patire*, Rousseau diviene l’incarnazione espulsa dal cammino dell’uomo nella storia, accettando la possibilità di redimersi nell’autenticità della testimonianza, al punto che “il *potere* di questa azione giunge al suo apice proprio nelle pagine dove Rousseau sembra rinunciare ad ogni potere”³³.

³⁰ L. Bloy, *Costantinople et Byzance*, Crès, Paris, 1917, trad. it. *Costantinopoli e Bisanzio*, Medusa, Milano, 2003, p. 88.

³¹ Cfr. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1936, trad. it. *Umanesimo integrale*, Borla, Torino, 1962, in part. p. 76 e sgg.

³² J. Donne, *La croce*, in *Poesie amorose. Poesie teologiche*, Einaudi, Torino, 1971 (cit. in G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, Marietti, Venezia, 2006, pp. 310-311). Estremamente articolata per essere affrontata in questa sede è la riflessione di Rousseau sul cristianesimo. Vi confluiscono, non a caso, i motivi della malafede intellettuale e politica, che inducono Jean-Jacques a percepirsi come un innocente perseguitato, fino ad aspirare al martirio. Potremmo qui affermare, in via del tutto generale, che il cristianesimo, moderando gli animi e superando le barriere nazionali, “[...] è molto utile alla società in generale, ma indebolisce e complica il meccanismo politico, spezza l’unità del corpo morale, e, non essendovi sufficientemente congeniale, deve necessariamente degenerare o rimanervi estraneo e ingombrante”. La sua condanna della religione cristiana fa dunque parte di un ragionamento ferreo, se considerato in termini politici, nondimeno egli afferma che lo spirito del Vangelo “è sublime e costituisce il più forte legame della vita sociale”. Il “nuovo equivoco”, che Rousseau attribuisce ad una macchinazione dei suoi avversari, nasce dalla vaghezza del termine “società”: vi è la società del genere umano – evidentemente quella cui fa appello il messaggio evangelico della fratellanza universale – e la società “particolare”, quella politica. “La religione cristiana, per la purezza della sua morale, è sempre buona e sana per lo Stato, purché non diventi una parte della sua costituzione, purché vi sia ammessa unicamente come religione, sentimento, opinione, credenza; se invece lo si vuol fare diventare legge politica, il Cristianesimo dogmatico è la peggiore delle istituzioni” (cfr. J.-J. Rousseau, *Lettere dalla montagna*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, cit., *Lettera I*, in part. pp. 866-869).

³³ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 408. Per un’indagine intorno al martirio, come categoria fondativa del politico che esalta il nesso tra potere e patire, cfr. M. G. Recupero, *op. cit.*