

Studi e Ricerche

9



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 9
Direttore: Andrea Giorgi
Segreteria di redazione: Lia Coen
© Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

[http:// www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche](http://www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche)
e-mail: editoria@lett.unitn.it

ISBN 978-88-8443-535-4

Finito di stampare nel mese di aprile 2016
presso la Tipografia Editrice TEMI (TN)

Alberto Baggio

Incivilimento e storia filosofica
nel pensiero di Antonio Rosmini

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)
Giuseppe Albertoni
Fulvia de Luise
Sandra Pietrini

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	9
---------------------	---

PARTE PRIMA

Capitolo 1. La concezione rosminiana dell'incivilimento negli anni Venti	19
1.1 Alla ricerca dell'oggetto (o del soggetto): popoli civili e popoli mezzi selvaggi	19
1.2 Primitivo stato di natura: l'uomo selvaggio?	25
1.3 La polemica con Melchiorre Gioia: rozzezza, corruzione, civiltà e politezza	35
1.4 Sulle nozioni di perfezione e progresso negli scritti giovanili	45
1.5 La teoria rosminiana dell'andamento delle società negli anni Venti	54
1.6 Tra società domestica e società del genere umano: uno sguardo alla concezione della società civile negli anni Venti	67
Capitolo 2. La concezione rosminiana dell'incivilimento dal 1828 alla maturità	75
2.1 Selvatichezza e società domestica	75
2.2 La critica al perfettismo 10 anni dopo	82
2.3 Rousseau come reazione al perfettismo	98
2.4 L'andamento delle società nella <i>Filosofia della politica</i> e nella <i>Filosofia del diritto</i>	104
2.5 Tra società domestica e società del genere umano: uno sguardo alla concezione della società civile nella <i>Filosofia della politica</i> e nella <i>Filosofia del diritto</i>	140
2.6 Il confronto con Romagnosi	165
2.7 Il rapporto tra facoltà di pensare e facoltà di astrarre come criterio di lettura della storia	184

PARTE SECONDA

Capitolo 3. Storia filosofica e azione provvidenziale	201
3.1 I concetti rosminiani di Storia, Filosofia e Storia dell'umanità	201
3.2 Storia filosofica dell'umanità	213
3.3 Il movimento a spirale dell'Umanità	227
3.4 La concezione rosminiana della provvidenza	232
3.5 L'azione provvidenziale nella storia	245
Capitolo 4. Momenti di una Storia filosofica dell'umanità	261
4.1 Premessa	261
4.2 I popoli primitivi e l'incivilimento: dall'Asia all'Occidente	263
4.3 L'irruzione del Cristianesimo nella storia, la <i>romanitas</i> e i popoli barbari	276
4.4 Il medioevo, il feudalesimo, Gregorio VII	287
4.5 Dal medioevo alle società moderne	302
4.6 Il secolo XVIII, la Rivoluzione francese e Napoleone	314
4.7 Uno sguardo sull'Italia	322

PARTE TERZA

Capitolo 5. Cristianesimo come società teocratica	333
5.1 Premessa	333
5.2 Società teocratica-Chiesa-Cristianesimo	336
5.3 Le epoche della Chiesa	344
5.4 Il destino escatologico della Chiesa	351

Capitolo 6. Cristianesimo e incivilimento	363
6.1 Cristianesimo <i>come</i> filosofia cristiana	363
6.2 Incivilimento e morale cristiana	380
6.3 Cristianesimo e incivilimento politico	395
6.4 Cristianesimo e incivilimento giuridico	414
6.5 Cristianesimo e incivilimento economico	422
6.6 Cristianesimo e incivilimento culturale	432
<i>Conclusione</i>	441
<i>Bibliografia</i>	447

INTRODUZIONE

Antonio Rosmini, filosofo e sacerdote, nato a Rovereto il 24 marzo del 1797 e morto a Stresa il 1° luglio 1855, è stato di certo una delle personalità più importanti del mondo intellettuale italiano nell'Ottocento. Basterebbe dare un rapido sguardo alla vastità della sua produzione per rendersene immediatamente conto. Ma se è vero che Rosmini ha scritto praticamente su tutto, rivelando una conoscenza così vasta da impressionare l'uomo contemporaneo, abituato allo specialismo, è anche vero che i suoi scritti di filosofia, teologia, ascetica, morale, politica, diritto, pedagogia, economia, manifestano una *tensione unitaria* al vero. Sin da giovanissimo, sin dal progetto di una Enciclopedia cristiana pensata in contrapposizione all'Enciclopedia degli illuministi, il Roveretano ha in mente una concezione sistematica degli ambiti del sapere.¹ Tale nota caratteristica non verrà mai meno nel corso della sua vita, anzi, si approfondirà con l'intensificarsi degli studi filosofici, che costituiranno, nella loro portata teoretica, quello sfondo comune su cui le discipline particolari troveranno fondamento. Così dicendo si è già affermato qualcosa a proposito del presente lavoro. Assumendo quel desiderio di 'unità' che ha animato il Nostro, si cercherà di indagare la concezione rosminiana dell'*incivilimento* e di mostrare in che

¹ In una pagina dell'*Epistolario*, Rosmini, non ancora ventenne, così si esprime: «Ah! chi ben vedesse tutte le scienze, tutto lo scibile è una unità, una cosa sola, e ciascuna scienza è parte d'un medesimo tutto! costui conoscerebbe appieno il valore e l'utilità di ciascuna, l'influenza che vicendevolmente s'hanno, non ne dispregerebbe alcuna». A. Rosmini, *Epistolario*, vol. I, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894, p. 152; ora anche nella nuova edizione: A. Rosmini, *Lettere (2 giugno 1813-19 novembre 1819)*, a cura di L. Malusa e S. Zanardi, ENC, Città Nuova, Roma 2015, p. 376 (*Lett. I*, 104, a Luigi Sonn, del 22 gennaio 1816). Si veda anche L. Malusa, S. Zanardi, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati un 'cantiere' per lo studioso. Introduzione all'epistolario rosminiano*, Marsilio, Venezia 2013.

termini essa consenta di pensare la *storia*. In questa maniera, il saggio che qui viene proposto vorrebbe non solo colmare un vuoto negli studi sull'autore, ma anche ripercorrere alcuni snodi fondamentali del pensiero di Rosmini, illuminandoli con una luce particolare.

Ricchissima è la produzione critica sugli aspetti eminentemente teoretici della filosofia del Roveretano, primo fra tutti la questione dell'idea dell'essere o essere ideale. A tal riguardo si è potuto addirittura parlare di diverse 'fasi' degli studi rosminiani, delle quali la quarta sarebbe quella presente, aperta dai lavori del prof. M. Krienke e portata avanti dal gruppo di studiosi che afferisce al *Rosmini Institut* di Varese.² Ma anche altre tematiche sono state ormai sviscerate a fondo, come ad esempio le questioni fondamentali di filosofia della politica e del diritto, i motivi ecclesiologici, pedagogici, storici e perfino quelli economici.³ Dagli studi critici sembra invece rimanere escluso l'oggetto che qui ci si propone di trattare. Operando una veloce ricognizione bibliografica nel Catalogo nazionale e una più approfondita ricerca nelle biblioteche rosminiane, mi sono accorto della esiguità dei contributi critici riguardanti la tematica dell'incivilimento e della storia. Tra i numerosi corsi e convegni organizzati sul pensiero del Nostro (mi riferisco soprattutto ai corsi della Cattedra-Rosmini), solo uno ha avuto come *focus* la nostra questione.⁴ È vero invece che illustri studiosi si sono occupati del tema della storia in riferimento alla concezione della società civile e del tema dell'incivilimento in connessione alla proposta pedagogica. Mi riferisco soprattutto ai lavori di M. d'Addio, E. Botto, G. Campanini, F. De Giorgi, P. Marangon, M. Nicoletti, P. Piovani, G. Solari e F. Traniello, che costituiranno il terreno di confronto obbligato di questa ricerca. Eppure,

² Per una sintesi efficace delle diverse fasi del pensiero rosminiano con particolare riferimento alle questioni ontologiche fondamentali, rimando alle pagine introduttive del volume *Rosmini e la filosofia tedesca*, in M. Krienke (ed.), Rubettino, Soveria-Mannelli 2008, pp. 31-108.

³ A questi ultimi, il Centro di Studi e Ricerche 'Antonio Rosmini', afferente al Dipartimento di filosofia, storia e beni culturali dell'Università di Trento, ha dedicato nel 2012 un convegno internazionale. Cfr. F. Ghia – P. Marangon (eds.), *Rosmini e l'economia*, Università degli studi di Trento – Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2015.

⁴ P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, Stresa-Milazzo 1986.

sin dalla fase preparatoria, mi sono reso conto che troppo poca importanza si era data allo studio della *prima* delle società di cui parla Rosmini, la «società domestica», di ciò che lega tale società alle altre, e più ancora non si era sufficientemente riflettuto sul significato filosofico dell'espressione «società del genere umano».

Mi è parso sin da subito evidente che per cogliere il significato della storia come storia del genere umano, secondo la prospettiva rosminiana, era necessario andare alla radice della teoria delle tre società. Nel fare questo ho cercato una via che rimanesse fedele all'intento originario di Rosmini, l'intento di considerare gli ambiti del sapere non come meri settori disciplinari, ma come parti organiche di un tutto. Non poteva dunque essere il solo punto di vista politico a consentire l'approccio alla questione dell'incivilimento; si trattava di adottare una prospettiva teoretica ampia, con la quale evidenziare la dipendenza della questione in oggetto dal nucleo filosofico del pensiero rosminiano. Dopo aver chiarito le influenze culturali che agivano da stimolo – riconoscendo il valore ineliminabile della metodologia storico-genetica –, ho cercato di ritrovare le ragioni teoretiche delle diverse posizioni assunte dal Nostro. Questo ha permesso di mostrare che, ancora una volta, è l'approccio filosofico, se non addirittura teologico, a guidare Rosmini nella disputa con i maggiori rappresentanti del pensiero moderno. Nella prima parte, con il proposito di analizzare lo spettro semantico che ruota attorno alla nozione di incivilimento, ho diviso l'opera rosminiana in due grandi periodizzazioni, quella degli anni Venti e quella che va dal 1828 alla maturità. Una tale divisione si giustifica se si tiene conto del raffinamento concettuale cui vanno soggette le opere politiche dopo la fatica teoretica del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. La seconda parte, anch'essa costituita da due grandi capitoli, ha voluto mostrare come, a partire dalla teoria rosminiana dell'incivilimento – connessa a quella delle tre società –, fosse possibile rinvenire una peculiare concezione della storia. Di questa, grazie ad un'ampia antologia di testi, ho provato a ricostruire i principali momenti. La terza parte si è posta come rivelativa ed esplicativa del filo rosso che percorre la teoria dell'incivilimento e più in generale la concezione della storia, ovvero l'azione sociale del cristianesimo. È la componente teoretica, a mio modo di vedere, che 'salva' la ri-

flessione rosminiana sul cristianesimo dal piano sociologico, per giustificarla secondo i canoni dell'*episteme*, sebbene di una *episteme* teologica, la cui nozione a molti sembrerà paradossale, se non contraddittoria. Non mancherò di trasparenza affermando sin dall'inizio che mi riferisco a Rosmini come a uno degli ultimi baluardi del 'pensiero forte', un 'segnavia', una 'boa' per coloro che ritengono che la filosofia possa essere, nel suo statuto costitutivo, non una mera opinione, ma tensione alla verità, sforzo al vero, fondazione di un pensiero che resiste agli attacchi del relativismo e dello scientismo. Anche sull'incivilimento quindi, non si tratterà solo di coprire un vuoto negli studi di un autore, ma di esercitare il 'pensiero'; il che significa, rosminianamente, 'pensare in termini veritativi'. Così uno studio può generare altro pensiero e, credo, aver presa sulla realtà: proporsi come 'idea concreta' su cui fondare la vita vissuta.

Per introdurre la parte prima di questo lavoro desidero affidarmi alla sottigliezza intellettuale di Niccolò Tommaseo, letterato e linguista amico di Rosmini, il quale, alla voce *civilizzazione* del suo *Dizionario della lingua italiana*, pubblicato in otto volumi apparsi tra il 1861 e il 1874, scrive: «atto dell'acquistare, piuttosto che del dare, civiltà, e Stato di civiltà. Quel che molti dicono *Civilizzazione* è significato di *Civiltà*, se si parla di uno Stato, di un popolo, o di una parte di quello; di *Incivilimento*, se si parla del passaggio da Stato men colto a più colto». ⁵ Alla voce *civiltà e civiltà*: «Stato di società civile, contr. a Selvaggio o Barbaro, o Non ben sociale né socievole». ⁶ Ad essa fa seguire la definizione di *incivilimento* in questi termini: «Stato civile che si è svolto o si svolge in bene. (Rosm.) La società risponda ai supremi bisogni dell'intelligenza e della moralità». ⁷ *Civilizzazione, civiltà, società civile, stato civile, selvaggio, barbaro, costituiscono, nel Dizionario del Tommaseo, la sfera semantica in cui si trova il concetto che sarà al centro della nostra indagine, il concetto di incivilimento nel pensiero di Antonio Rosmini. Ad esse vanno aggiunte altre nozioni*

⁵ N. Tommaseo, B. Bellini, *Dizionario della lingua italiana*, vol. V, presentazione di G. Folena, Rizzoli, Milano 1977, pp. 232-233.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

correlate, come ad esempio quelle di costume, legge, morale, cultura. Osservando attentamente le definizioni, possono emergere in via del tutto preliminare alcune considerazioni. Ci si concentri su 'civilizzazione' e 'incivilimento'. Della prima si dice che è un «atto dell'acquistare»; ora, 'atto' dà l'idea dell'azione come un 'punto', della 'puntualità', nel senso che chi la compie è in quel momento 'totalmente quello che deve essere'. L'atto di cosa? Di acquistare civiltà; e civiltà è propriamente «società civile» contrapposta a ciò che è selvaggio e barbaro. Acquistare viene da *ad quaerere*, cercare di avere, di procacciarsi; civilizzazione è dunque l'atto con cui si cerca di procacciare società civile. Società civile viene detta come contraria a selvaggio e barbaro. Sorgono allora alcune domande: ciò che non ha ancora società civile è selvaggio e barbaro? Si dà qualche stato che sia 'tra' i due contrari? e selvaggio è lo stesso che barbaro? La definizione dice poi che il soggetto di questo cercare è il «popolo», ma il popolo è veramente un 'soggetto' che cerca? Il popolo, se selvaggio e barbaro, ha davvero in sé quell'unità con cui muove chi veramente ricerca e non va invece a caso? Passiamo alla definizione di 'incivilimento', o meglio si dovrebbe dire alle 'due' definizioni di incivilimento. La prima è posta come sotto-definizione di 'civilizzazione', e dice 'passaggio'. Prima 'atto di cercare', ora 'passaggio'. Passare viene da 'fendere', 'forare', 'traversare' e più in generale dall'idea di moto a luogo o per luogo; un tra-scorrere da uno stato meno colto ad uno più colto. Anche qui, rimane la domanda: 'chi' passa? e ne sorgono di nuove: cos'è 'colto'? Coltura e cultura? Erudito ed educato? Nella seconda definizione Tommaseo richiama Rosmini e definisce l'incivilimento come un movimento interno ad una società già civile; non un movimento qualsiasi ma 'in bene', un bene che sembra coincidere con i 'supremi bisogni' di intelligenza e moralità. Il movimento è un movimento verso il bene e questo è dato da una coppia concettuale. Ci si chiede: il passaggio dallo stato di minore a quello di maggiore cultura è proprio della società *già* civile? oppure questo passaggio consiste nel movimento stesso da ciò che non è ancora società civile a ciò che lo è? In questo secondo caso ci sarebbe una oscillazione di significati. Da un lato l'incivilimento può coincidere con la civilizzazione, dall'altro può essere suo momento successivo. Da un lato avere a che fare con lo sforzo di ricerca della società

civile, di entrata in essa, di travaglio in una sorta di ‘tra’ selvatichezza (o barbarie) e società, dall’altro avere a che fare con un movimento ‘nella’ società civile, quindi ‘della’ società civile che si indirizza a maggior bene, intellettuale e morale; un movimento, forse, avvicinabile al concetto di ‘progresso’?

Ora, tutta questa sfera di concetti e soprattutto di domande che si aprono da una de-finizione, da ciò che dovrebbe de-finire, limitare, circo-scrivere, è il soggetto del presente lavoro. Mi occuperò, attraverso il filosofo di Rovereto, di quello che la parola ‘incivilimento’ ha significato nella modernità, confrontandomi con gli autori e le posizioni che il Nostro legge ed interpreta. Il Roveretano non ha subito passivamente una serie di concetti, ma li ha modificati, anzi creati, e più ancora li ha strappati dalla loro rigidità e li ha messi in comunicazione, inserendoli in un pensiero vivo, in una filosofia. Storia del concetto quindi, ma anche e soprattutto storia della filosofia, e con essa vera e propria filosofia, com’è quella di Rosmini.

Se si prende il *Grande dizionario della lingua italiana* di S. Battaglia, opera che nasce come aggiornamento del *Dizionario della lingua italiana* di N. Tommaseo, e se si bada al dato non irrilevante che la fondazione del *Grande dizionario* è datata 1961, cent’anni esatti dalla pubblicazione del primo volume del *Dizionario* (1861), si può constatare come la voce *incivilimento* sia in realtà più asciutta, diretta, meno elaborata. Così l’autore scrive alla voce suddetta: «il rendere civile, civilizzazione; condizione di popolo civile, civiltà; progresso (sociale, politico, giuridico, culturale, religioso, morale); sviluppo (economico)». ⁸ Più diretta sì, ma non meno ampia. Incivilimento, civilizzazione, civiltà, addirittura progresso e sviluppo, vengono posti sotto la medesima voce, quasi che l’incivilimento comprenda in sé tutti questi sinonimi. Si ritrova, dunque, quella oscillazione concettuale che abbiamo intravisto palesarsi nel *Dizionario* del Tommaseo, una oscillazione che sembra acutizzarsi, così da far pensare, più che ad un concetto preciso e puntuale, ad una vibrazione di punti determinanti una sfera.

La voce ‘incivilimento’, già stringata nel *Grande dizionario*, diviene stringatissima nei dizionari dei nostri giorni. Essa viene

⁸ S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. VII, UTET, Torino 1961-2008, p. 690.

sempre più sostituita dalla parola 'civilizzazione', in una assoluta coincidenza di significati. Se si prende il *Grande dizionario dell'uso* di T. De Mauro, la parola incivilimento è quasi sparita: la voce «incivilimento» rimanda a «incivilire», che significa «rendere civile» e, per estensione, «ingentilire, dirozzare».⁹

Nelle *Enciclopedie* della seconda metà del '900 la voce non è più presente, per essa vale «civilizzazione». Anche nell'auto-revole *Enciclopedia filosofica*, riedita da Bompiani nel 2006, si trova solo questa seconda espressione e solo all'interno della voce «civiltà»: «(civilisation; Kultur, Zivilisation; culture, civilisation; civilización). – Forma di vita umana associata che permette la realizzazione di valori». I curatori della voce, V. Mathieu e G. Colombo, hanno però l'accortezza di evidenziare come, in modo analogo al termine «cultura», a cui è strettamente connesso, «il termine civiltà nel corso della sua storia ha subito importanti trasformazioni semantiche».¹⁰ La civiltà è fatta derivare da *civilis*, lo stato del *civis* ovvero del cittadino, e di essa viene rinvenuta la prima caratteristica nella «pietà religiosa», evocando la lezione di Foscolo e prima ancora quella di Vico. In secondo luogo si rimanda alle istituzioni che sorgono ad opera dell'uomo in risposta alle sfide della natura e delle prime società. In questa maniera, notano gli autori, la civiltà «non è anteriore alla storia».¹¹ Nella voce viene poi richiamata la contrapposizione tra civiltà e «vita selvaggia», che si incontra anche nel *Dizionario* di Tommaseo. È propriamente da questa contrapposizione che desidero partire: quello era il significato della parola che veniva a Rosmini. Dire società civile e vita selvaggia significava allora confrontarsi con le scoperte etnologiche fatte proprie dalla cultura illuministica del '700.¹² Infine rilevo come, nella storia del concetto, civiltà sia stata contrapposta anche a 'barbarie', ponendo l'attenzione su uno scarto culturale ed assiologico tra popoli civili e popoli barbari. Per precisare questo significato del termine nella lingua tedesca si è distinto tra *Zivi-*

⁹ T. De Mauro, *Grande dizionario italiano dell'uso*, vol. III, UTET, Torino 1999-2007, p. 526.

¹⁰ Cfr. V. Mathieu, C. Colombo, *Civiltà*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Bompiani, Milano 2006-2010, pp. 1948-1950.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Si badi che il riconoscimento dell'Etnologia come scienza va collocata più avanti, a cavallo tra '800 e '900.

lisation e *Kultur*. Mentre il primo termine indica la civiltà «in riferimento ai valori superficialmente razionalistici, esteriori e convenzionali», il secondo si pone «in riferimento ai valori culturali autentici». Questa duplicità era presente già in Kant e sarebbe stata riaffermata in Schiller e Fichte,¹³ autori che fanno parte delle letture di Rosmini.

¹³ Cfr. V. Mathieu – C. Colombo, *Civiltà*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. III, pp. 1948-1950.

PARTE PRIMA

CAPITOLO 1

LA CONCEZIONE ROSMINIANA DELL'INCIVILIMENTO NEGLI ANNI VENTI

1.1 *Alla ricerca dell'oggetto (o del soggetto): popoli civili e popoli mezzi selvaggi*

La tematica dell'incivilimento viene sviluppata da Rosmini sin dagli scritti giovanili.¹⁴ Essa, mai trattata di per sé, emerge significativamente all'interno della riflessione politica, a cui il Nostro si mostra particolarmente sensibile. Sono soprattutto le pagine della *Politica prima* a prestarsi come fonte da cui attingere concetti, teorie e riferimenti per la ricostruzione della prospettiva rosminiana; è qui, per esempio, che il Nostro conduce una riflessione articolata sulla differenza tra popoli «civili» e popoli «mezzi selvaggi». La posizione di tale differenza è senza dubbio un buon viatico per cominciare la nostra analisi. Occorre innanzitutto far notare come il giovane Roveretano ponga una avvertenza preliminare: egli afferma senza mezzi termini che su tale argomento non intende seguire i sofisti moderni, seguaci del «miserevole» Locke,¹⁵ ma desidera affidarsi a Tommaso, «la

¹⁴ Nella misura in cui le tematiche del selvaggio e dei popoli civili rientrano nella sfera politica, è possibile affermare, con G. Solari, che tracce di esse si rinvengono anche nei primissimi lavori del Nostro. Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico (1822-1827)*, Sodalitas, Stresa 2000, p. 10.

¹⁵ J. Locke nella sua operetta *The Reasonableness of Christianity* (1695) giungeva a identificare religione e ragione, dando impulso a un dibattito che avrebbe avuto un ruolo centrale nei secoli seguenti. Tale scritto risentiva delle ricerche di un ventennio precedente che costituivano le pagine del famoso *An Essay Concerning Human Understanding*, nelle quali la ragione era elevata a giudice delle questioni fondamentali dell'uomo come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, e dunque a banco di prova della validità delle Scrit-

maggior gloria» che ebbe l'Italia». ¹⁶ Questa precisazione, assai significativa, indica un approccio al problema che contrasta con quello di gran parte dei protagonisti della filosofia moderna. Per Rosmini la riflessione sulla società e il suo sviluppo non deve

ture e dei miracoli. Nella prospettiva lockiana, per ciò che concerne la storia, come storia sacra, a poco a poco l'azione provvidenziale mutava in una semplice «simbologia etica». Il cristianesimo veniva ad assumere un significato «eminentemente pratico», teso a ripristinare, attraverso un'azione legislativa, «un codice preesistente». Così la dottrina del peccato originale veniva riletta in chiave razionalistica: per Locke il peccato adamitico non depauperava il dono divino della legge naturale, la quale si manteneva inalterata nel corso della storia. Cristo aveva solo riformato il linguaggio ed esplicitato questa legge; come maestro morale aveva operato al fine della distruzione delle superstizioni e delle falsità che corrompevano ragione e virtù. Questo modo di filosofare sulla rivelazione diventerà «un tipico accento illuministico». Cfr. P. Casini, *Introduzione all'illuminismo: da Newton a Rousseau*, Laterza, Bari 1980, pp. 64-66. Rosmini legge Locke in età giovanile. Del 1812-13 è la lettura di *Some Thoughts Concerning Education*, del 1815 de *The Reasonableness of Christianity as delived in Scripture* (di cui viene citata l'edizione francese *Le christianisme raisonnable*); nel 1816 il Roveretano si affatica per la prima volta sulle pagine de *An Essay Concerning Human Understanding*. Per gli aspetti biografici e le letture rosminiane mi sono rifatto per lo più all'opera di G. Radice. Su Locke si veda G. Radice, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, vol. I, Marzorati, Milano 1967, p. 184, p. 250, p. 309.

¹⁶ A. Rosmini, *Politica prima*, ENC, Città Nuova, Roma 2003, p. 92. La presenza e l'influenza di Tommaso in tutte le opere del Roveretano, in modo particolare nelle opere giovanili, è un dato assodato nella letteratura critica rosminiana. Tommaso è per il giovane Rosmini, soprannominato dagli amici Tommasino, un punto di riferimento costante nei molteplici ambiti del sapere. Il Radice evidenzia come l'Aquinate, negli anni di composizione della *Politica prima*, sia l'autore privilegiato per la contrapposizione ai «politici rinascimentali ed illuministi, autori della denigrazione sistematica della religione, del deterioramento subdolo del potere dei principi, della rivoluzione francese e delle sue ultime faville, i moti del 1820-21». Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. III, p. 40. Eppure, desidero sottolineare, neanche Tommaso viene adottato in modo indiscusso, quale autorità a cui piegarsi in una sorta di riverenza intellettuale. Muovendo i primi passi, con riflessioni personali, nel campo della metafisica, il Nostro legge avidamente Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, senza per questo essere assoggettato alla loro autorità. In una lettera al Tommaso del 1819 scrive: «ho raccolto tutte le mie forze nello studio di quella scienza [la metafisica], e in qualche modo me n'ho creato una, senza scorta a dir vero e senza i primi modelli; a cui mi compiacqui da poi di trovarmi in assai cose vicino; coll'aiuto loro ho quindi migliorato quei miei pensamenti». Cfr. N. Tommaseo, A. Rosmini, *Carteggio edito e inedito*, a cura di V. Missori, vol. I, Marzorati, Milano 1967, p. 26. Tommaso dunque viene preso a conferma di un pensiero e di una rielaborazione tutta personale, con cui il Roveretano si affatica sulle questioni che di volta in volta lo coinvolgono.

essere condotta guardando all'accidentale, bensì ponendo con forza la domanda che chiede della «sostanza» e dell'«essenza»,¹⁷ ovvero procedendo 'metafisicamente'. Va detto subito però che il richiamo a Tommaso e alla tradizione metafisica non porta il Nostro a un sordo isolamento intellettuale. Si oppone alla modernità, ma non rifiuta il confronto, critica alcuni autori, ma non esita a richiamarsi ad altri, in modo particolare ai cosiddetti 'tradizionalisti': De Maistre (1753-1821), De Bonald (1754-1840), Chateaubriand (1767-1848), Haller (1768-1854) e Lamennais (1782-1854).¹⁸

A questo punto possiamo entrare nel testo rosminiano. Va notato, innanzitutto, che il Roveretano si avvale della distinzione tra popoli 'civili' e popoli 'mezzi selvaggi' per sostenere un'idea politica: il governo deve sempre essere calibrato sul grado di «rozzezza» dei governati. «Chi volesse applicare il governo d'un popolo civile a uno mezzo selvaggio – scrive – non potrebbe che rovinare quel popolo: perché nel governo civile vi è una dose di libertà troppo grande alla natura di quel popolo».¹⁹ Vale la pena di chiedere: che cosa significa tale distinzione nel

¹⁷ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, p. 19.

¹⁸ Stando agli *Annali* del Radice, all'anno 1825 il Roveretano aveva già letto molte delle loro opere. Ad esempio, di Maistre: *Considerazioni sopra la Francia, Du Pape, Opere, Le serate di Pietroburgo*. In una lettera al Brandis consiglia la lettura di Maistre e fa lo stesso col Fontana, invitandolo a fruire, per le note alla sua traduzione del *De mortibus persecutorum* di Lattanzio, de *Les soirées de Saint-Petersbourg*. Su Rosmini e de Maistre si veda G. Solari, *Rosmini inedito*, pp. 71-76. Di Bonald legge: *Legislation Primitive, Opere, Sulla preminenza letteraria fra gli antichi e i moderni*. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. III, p. 256 e p. 361. Si veda anche: A. Rosmini, *Epistolario*, vol. III, p. 185, p. 264, p. 491, p. 521, p. 527, p. 572; Cfr. anche ivi, vol. IV, p. 461. Rinvio inoltre a G. Solari, *Rosmini inedito*, p. 70, n. 69. Di Chateaubriand Rosmini parla in modo entusiasta già nel 1814. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. I, p. 163. Dello stesso tono è una lettera dell'agosto 1818 al Paravia. Cfr. A. Rosmini, *Epistolario*, vol. I, p. 203. Per quanto riguarda il rapporto Rosmini – Haller rimando a M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Marzorati, Milano 1968 e G. Solari, *Rosmini inedito*, pp. 11-13. Su Rosmini e Lamennais, rinvio a A. Gambaro, *La fortuna del Lamennais in Italia*, SEI, Torino 1958 e a A. Giordano, *Rosmini e Lamennais. Fede e politica*, Sodalitas, Stresa 1989. Per una ricostruzione del rapporto tra Rosmini e l'ultramontanesimo francese, cfr. P. Marangon, *Il Risorgimento della Chiesa*, Herder, Roma 2000, pp. 179-186. Per un inquadramento generale, il testo di riferimento rimane A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Arnoldo Mondadori, Milano 1949.

¹⁹ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 36.

momento storico in cui Rosmini scrive? Come si distingue un 'popolo civile' da un popolo 'mezzo selvaggio'? Il Nostro viene certamente coinvolto in una problematica che inizia nel Cinquecento, ha il suo culmine nel Settecento, e nell'Ottocento, forse, il suo termine. Secondo ciò che ormai è un dato consolidato nella letteratura critica, tra i fattori che hanno favorito l'avvento della modernità vi sono: lo sconvolgimento geografico provocato dai grandi viaggi transoceanici e le numerose scoperte scientifiche.²⁰ Le nuove teorie, che si basano su spazi dilatati e tempi allungati, mettono in crisi i paradigmi tradizionali e orientano gli interessi dei due secoli avvenire. I resoconti di coloro che hanno varcato le Colonne d'Ercole, e si sono inoltrati per luoghi che solo pochi decenni prima erano considerati immaginari, ridisegnano il campo della ricerca. Secondo quanto scrive S. Landucci in un suo famoso testo, dopo alcuni decenni dalla scoperta dell'America il fenomeno e la discussione sui selvaggi acquista grande importanza in Europa. Lentamente la parola 'selvaggio' si impone nel suo significato specifico, differenziandosi così dal concetto di 'barbaro'.²¹ Da Hobbes a Leibniz, da Vico a Rousseau a Hegel, tutti cominciano a interessarsi al tema, che ben presto viene collegato alla distinzione politica tra 'stato di natura' e 'società civile'.

Se è vero che Rosmini comprende la portata dei risultati delle scienze emergenti, basati su una sempre maggiore precisione nella descrizione del fatto, è anche vero che egli non si adegua semplicemente a essi. Il Nostro non intende rinunciare al 'perché' e al 'che cosa', tipici del filosofare, per accontentarsi del 'come' della spiegazione scientifica. Lungi dall'assecondare i prodromi del positivistico *Keine Metaphisik mehr!*, egli interro-

²⁰ A tal proposito si veda S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari, pp. 7-22.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 94-95. Scrive Landucci: «La concezione – e la terminologia – che prevarranno decisamente, fino al Settecento, trapassando nel senso comune testimoniato dai dizionari, sono [...] queste: “Tous les sauvages sont barbares [...], mais tous les barbares ne sont pas sauvages...”; e, su che fossero propriamente questi ultimi, sembrava esserci una sostanziale unanimità: “Sauvages, se dit aussi de certains peuples qui vivent ordinairement dans les bois, sans religion, sans loix, sans habitation fixe et plustost en bestes qu'en hommes. *Les peuples sauvages de l'Amérique, de l'Afrique etc.*”, come reciterà il dizionario dell'Académie francese e come ripetono stereotipatamente tutti i lessici». *Ivi*, p. 96.

ga la questione filosoficamente, avendo come scopo ultimo la *definizione* dell'oggetto di studio.

Nel tentativo di esplicitare la tesi con cui distingue i popoli, Rosmini scrive:

supponiamo, che nel popolo civile il principio morale per lo suo sviluppo sia uguale ad otto, e il principio fisico a due. Nel popolo mezzo selvaggio e incolto sia il contrario, cioè il principio fisico sia otto, il morale due. Abbiamo veduto che il principio morale bisogna che sia mosso per mezzo della volontà di quello che lo possiede. Il principio fisico all'incontro per l'azione delle cause estrinseche poste dall'Imperante. Il principio morale dunque si può misurare e definire così: il Grado di scienza, che ha ciascun uomo di usare della propria libertà il bene proprio e della società in cui vive. L'uomo civile adunque è un sistema di forze delle quali otto parti le sa e le vuole muovere da se stesso, e due parti vanno mosse dalla mano del Reggitore. All'incontro il mezzo selvaggio è un sistema di forze, otto parti delle quali vogliono essere mosse immediatamente dal Reggitore, e due sole si possono muovere utilmente dal selvaggio.²²

È facile a questo punto intuire il risultato finale del ragionamento rosminiano, che evidentemente si sofferma sulla giusta forma di governo. Sintetizzando si potrebbe dire che il buon «legislatore» deve governare tenendo fisso lo sguardo sul bilanciamento dei principi fisico e morale propri del popolo. In base a questo il governo deve commisurare la sua azione, pena lo «squilibrio» della nazione. Con l'occhio attento alla questione della libertà politica, Rosmini conclude: «Di che quando un governo progredisca più tardi nei suoi passi che la nazione che governa, egli diventa tirannico, e le rivoluzioni non si evitano dai Governi se non mettendo nel loro reggere tanto di liberalità, quanto la nazione acquista di coltura».²³

Ritengo metodologicamente importante, per il momento, tralasciare gli esiti rosminiani della questione, per concentrarmi invece sulla sua origine. Questi esiti contengono già molto di presupposto, ed è su questo «presupposto» che ci si deve soffermare, perché questo è il campo proprio della filosofia. Riprendiamo dunque la distinzione tra popolo «civile» e popolo «mezzo selvaggio». Nel passo sopra considerato tale distinzione viene fondata sulla diversità del modo in cui si rapportano principio fisico e principio morale; è questo che dice il grado di svi-

²² A. Rosmini, *Politica prima*, p. 362.

²³ *Ibidem*.

luppo di un popolo. L'esigenza di comprendere meglio conduce a 'retrocedere' e a chiedere che cosa sono, per Rosmini, «principio fisico» e «principio morale». Il primo, sostiene il Nostro, è mosso da colui che regge mediante «cause estrinseche», il secondo, invece, è mosso dalla volontà di colui che lo possiede. Del principio morale abbiamo qui anche una definizione: «il Grado di scienza, che ha ciascun uomo di usare della propria libertà il bene proprio e della società in cui vive». Da ciò si intuisce che solo il principio morale è qualcosa di 'personale', proprio dell'uomo. Il principio fisico infatti si costituisce dell'azione 'politica' del legislatore ed è 'posto-da-fuori'. Abbiamo dunque un primo risultato: il popolo civile si distingue dal popolo mezzo selvaggio perché in lui il principio morale è maggiormente sviluppato. A questo punto, se la questione fosse meramente politica si potrebbe chiedere: il principio fisico, imposto dall'esterno come un artificio del legislatore, è necessario o dipende strettamente dall'unico principio morale? Ma il tentativo di rispondere a ciò condurrebbe fuori strada. Occorre piuttosto osservare che, il raggiungimento di una definizione essenziale è ancora una volta rinviato. Rosmini ha affermato che il principio morale di un popolo si costituisce della volontà dei singoli di usare della loro libertà per il bene proprio e della società. Pare quindi che si possa valutare il grado morale di un popolo quale risultante media dell'agire degli individui. E questo non è tutto: la «volontà del singolo» è posta dal Nostro in stretta 'connessione' con il «Grado di scienza» di ciascuno. Ma che cosa intende Rosmini per 'libertà del singolo' e per «Grado di scienza»? Purtroppo tali questioni non 'toccano' il giovane Roveretano, che nella sua prima grande impresa è tutto teso a proporre, finalmente con discorso sottile e documentato, le proprie idee politiche e sociali. La conclusione della sua riflessione si ferma al piano politico: «le rivoluzioni non si evitano dai Governi se non mettendo nel loro reggere tanto di liberalità, quanto la nazione acquista di coltura». Nonostante le intenzioni, dunque, Rosmini non affronta la tematica da un punto di vista strettamente filosofico, ancora non chiede circa l'essenza della libertà e dell'uomo. Egli sostiene che il principio morale su cui il governo commisura la propria azione ha a che fare con la libertà, la quale è strettamente dipendente al «Grado di scienza», ovvero di «coltura» di un popolo. Così il principio morale, la volontà di

usare la propria libertà a fini sociali, risulta dipendere dalla cultura. In questa maniera il primo obiettivo fissato, ovvero la comprensione della distinzione fra popoli civili e mezzo selvaggi, mi pare ulteriormente rimandato. Si potrebbe infatti chiedere al Roveretano: che cos'è la 'cultura' di un popolo? Il discorso sembra preso in un circolo: ogni definizione fa utilizzo di categorie così ampie che non permettono di fissare un significato univoco. Tale obiettivo è per ora rimandato, anche se, con un'ultima considerazione, Rosmini illumina d'un tratto il terreno della nostra ricerca. Quasi a mo' di appendice al ragionamento appena sviluppato egli scrive: i «mali occorsi nella franchizzazione troppo repentina dei Negri, prova la somma sapienza del Cristianesimo nell'incivilire i popoli, cioè accrescere il loro essere morale, e di poi temperarvi il governo liberale quanto più è il grado del morale che domina nel popolo».²⁴ Con la fugacità e la chiarezza di un lampo le parole del Roveretano ci rivelano due idee decisive: 1) i popoli inciviliscono grazie all'azione benefica del Cristianesimo; 2) l'incivilimento coincide con l'accrescimento del loro «essere morale».

1.2 *Primitivo stato di natura: l'uomo selvaggio?*

Il giovane Rosmini è già un attento lettore e interprete del proprio tempo. Cresce immerso nelle letture dei classici antichi e medievali, ma non trascura di misurarsi con gli autori del proprio tempo. L'insieme delle competenze acquisite al tempo della prima opera politica lo conducono alla ferma convinzione che la scienza storica sia segnata da una frattura. Nei due secoli precedenti la storia come disciplina era andata emancipandosi dai testi rivelati della Scrittura. Poiché parte del loro contenuto sembrava cozzare non poco con le moderne scoperte scientifiche, la Rivelazione perse il ruolo di fonte storica primaria. I motivi di contrasto non riguardavano soltanto il campo dell'astronomia, come siamo abituati a pensare con l'occhio rivolto a Galileo, ma – più in generale – prendevano spunto dalla riflessione sul *me-*

²⁴ Ivi, p. 363.

todo introdotta da Bacone.²⁵ Senza alcun dubbio la questione antropologica era al centro della discussione. Se è vero infatti che l'antropologia culturale sarebbe nata come 'scienza' solo nel XIX secolo, è anche vero che i viaggi d'esplorazione stimolavano l'indagine sull'origine dei popoli. Come abbiamo detto, la scoperta del Nuovo mondo segna un vero e proprio *shock* su un paradigma ormai consolidato.²⁶ L'estensione geografica, ovvero spaziale, cui questi viaggi mettono davanti gli uomini del tempo, provoca risultati simili a ciò che provocherebbe in noi, uomini del ventunesimo secolo, la scoperta di forme di vita intelligente su altri pianeti del sistema solare. Ma non è solo lo spazio a dilatarsi, anche il tempo sembra destinato alla medesi-

²⁵ Bacone accusa la 'tradizione', identificata con la filosofia aristotelico-tomista, di vuota astrattezza, inconcludenza, intellettualismo. In quanto tale, essa non riuscirebbe ad avere presa sulla realtà e sulla natura. Di qui l'intento baconiano di un rinnovamento della scienza nella direzione della tecnica per andare oltre la teoresi e realizzare il dominio dell'uomo sulle cose. Il filosofo inglese, per attuare il suo programma, dopo aver criticato la tradizione aristotelica, sia per il metodo deduttivo fondato sul sillogismo, sia per uno scorretto metodo induttivo, propone un nuovo metodo induttivo che, andando dal particolare al generale in modo graduale, assegna grande importanza agli «assiomi medi», ovvero a quegli assiomi che sono in grado di ricondurre a unità la molteplicità presentata dal particolare ma senza giungere a principi universali troppo distanti dal dato sensibile; esempi di assiomi medi sono le «leggi di natura». Detto *en passant*, va ricordata la distinzione tra il metodo baconiano e quello galileiano. Bacone come Galileo vuole determinare le cause dei fenomeni, ma per farlo non usa la misurazione matematica, bensì filosoficamente prova a indagare la 'forma delle cose', quella che era stata anche chiamata 'natura naturante', ciò che costituisce il principio interno del 'fenomeno'. Di qui l'importanza in Bacone della 'qualità', quando invece per Galileo è la 'quantità' a essere determinante. Nel Pisano, come in Keplero, si passa a un uso della matematica nella modalità della misurazione e del calcolo, metodo che caratterizzerà tutta la scienza moderna.

²⁶ Non solo l'America, ma anche l'Africa, l'Asia sin nei suoi estremi confini, e le isole del Pacifico divengono meta di viaggi ed esplorazioni con il conseguente fenomeno della colonizzazione. È del 1724 il famoso testo di Joseph François Lafitau, missionario gesuita, etnologo e naturalista francese, le *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, che con la sua indagine sui pellerossa del nord-America cercava di mostrare, attraverso il 'metodo comparativo', come anche nei popoli selvaggi vi fosse una primitiva religiosità. Di certo tra le opere più importanti circa la questione del selvaggio vanno poi ricordate le *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768) di Cornélius de Pauw, i resoconti di Louis-Antoine de Bougainville, che visitò Thaiti l'anno successivo alla sua scoperta da parte degli inglesi, le annotazioni dei viaggi nel Pacifico di James Cook.

ma sorte. Cominciano a fiorire teorie sulla comparsa dell'uomo e sull'origine della vita che conteggiano tempi più lunghi rispetto a quelli proposti secondo l'interpretazione letterale della Scrittura. Prende così avvio una riflessione sulla evoluzione che, come sappiamo, è ben lungi dall'aver esaurito la domanda che la anima.

Come risponde il giovane Rosmini a una parte importante della cultura del proprio tempo? Così scrive nella *Politica prima*:

uno stato degli uomini primitivi anteriore all'invenzione delle arti <> alla formazione delle città e delle leggi, uno stato selvaggio e disperso senza vincoli fissi o di maritaggio o di parentela o di servizio fu l'argomento delle meditazioni non manco che degli errori di tanti filosofi e quasi un punto fisso, donde partirono mille dispute e mille concertazioni fra loro. Uno stato somigliante uno stato degli uomini perfettamente barbaro privo di qualunque coltura, ove tutto muova e conduca il solo appetito, d'una parte è impossibile in se stesso, dall'altro tutta l'antichità lo smentisce e i sacri libri di Mosè ci mostran gli uomini primissimi essere stati forniti e provveduti dal loro stesso autore delle arti necessarie non solo alla vita ma ad una familiar società, e di quelle prime e fondamentali cognizioni di religione e di costume che sono indispensabili ad un vivere umano e ragionevole.²⁷

Dal passo si evince tutta la portata che la questione aveva all'epoca in cui Rosmini scrive; non tanto il carattere di novità, quanto piuttosto la diffusione, la centralità e, forse, la ridondanza. Concentriamoci innanzitutto sulle parole con cui il Roveretano si richiama alle teorie dello «stato primitivo»:²⁸ esse de-

²⁷ A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 149-150.

²⁸ Senza voler entrare nella storia del concetto e solo per dare alcune coordinate, va ricordato che in Hobbes, ad esempio, i selvaggi sono quei popoli che vivono in uno stato di guerra continua perché mancano di governo. Essi, 'uomini di natura' e non ancora *cives*, sono dominati da quelle passioni che inducono conflitti reciproci. Non solo, in tale situazione d'insicurezza non hanno futuro, non hanno la possibilità di progettare e rimangono nel mero utile immediato alla sopravvivenza. Nel *Leviathan* e nel *De Cive* è teorizzato il tema della 'famiglia' come 'tribù', come ciò che è 'naturale' in opposizione all' 'artificialità' della società civile. Civiltà è solo nella *civilis societas* come Stato politico, fatto di *cives*. Opposto alla società civile vi è solo lo *status naturalis*, che è propriamente non-società, a-socialità. Di contro alla concezione hobbesiana si staglia quella di Hume, che in verità non ebbe grande interesse per il tema del selvaggio. Nel secondo capitolo del suo *Treatise of Human Nature* (1738), il filosofo scozzese sostiene che lo stato di società senza governo sia uno degli stati più naturali degli uomini, condizione osser-

scrivono tale stato come selvaggio, anteriore alle arti, alle città, alle leggi, ai vincoli del matrimonio e della parentela, uno stato «perfettamente barbaro» in cui non vi è assolutamente cultura perché tutto l'uomo è dominato dall'appetito. Vengono stabilite le equivalenze: selvaggio = perfetta barbarie e assenza di cultura = dominio dell'appetito. Alle teorie che sostengono tale dottrina il Nostro risponde con due argomenti. Il primo in realtà è una

vabile nelle tribù americane. Nell'affermare ciò, Hume riprende quanto sostenuto da Locke nel secondo dei *Two treatises of government*, dedicato al governo civile. Contro Hobbes, che pensa lo stato di guerra dei selvaggi essere determinato dalla mancanza di società civile, Locke afferma che è proprio la guerra tra le tribù a stabilire «un potere coercitivo sul corpo sociale». Hume poi riprende, anche se con un linguaggio diverso, la tesi lockiana secondo cui il governo è necessario solo quando beni e piaceri si sono sviluppati quantitativamente e qualitativamente. Ciò significa tornare a ribadire la possibilità di una età dell'oro, un periodo in cui semplicità, innocenza, purezza rendono possibile società prive di un centro di potere legislativo e coercitivo. Secondo istanze completamente diverse si muove l'opera di Vico. Nel filosofo napoletano la questione del selvaggio si lega a quella della cronologia della storia del mondo. Egli afferma che l'età di una nazione si misura in base al suo livello culturale, ovvero dallo stato in cui si trova nello sviluppo che parte dalla ferinità e arriva alla civiltà. In base a ciò, anche i popoli del Nuovo Mondo hanno una propria età storica. Il termine selvaggio, si badi, non viene riferito ad essi; in Vico infatti assume un significato specifico, quello di «bestione», indicante un secondo tipo di umanità, non paragonabile a quella tribale e priva di cultura degli 'americani'. Oltre a ciò, ai fini del presente lavoro, si deve accennare al fatto che Vico è stato il primo filosofo a porsi seriamente il problema dell'uscita dallo 'stato delle famiglie', dove questo stato succede a quello, 'altro sul piano evolutivo', dei bestioni. Il tempo delle famiglie poi, l'età degli dei, precede quella delle prime città, l'età degli eroi. Mentre il passaggio dalla ferinità alla famiglia è determinato da conflitti interiori che interessano il singolo come tale (il senso del peccato su tutti), il passaggio dalla famiglia alla società civile è determinato da conflitti già sociali, interni alla dinamica domestica. Si vedrà come in Rosmini questa uscita dalla società familiare in parte ritorni e si costituisca come momento determinante per l'incivilimento. Infine solo un cenno, perché vi ritornerò con un capitolo a parte, a Rousseau. Certamente il Ginevrino può considerarsi uno dei pensatori, se non il pensatore, che più di altri ha pensato il tema del selvaggio, della civiltà, dello stato di natura. L'uomo primitivo è da lui descritto come assolutamente asociale e isolato. E tuttavia questa nozione di selvaggio primitivo (*homme sauvage*) non va confusa con quella di «popoli selvaggi» (*peuples sauvages*). I popoli selvaggi devono considerarsi, per Rousseau, come vere e proprie società nel loro stadio nascente; tali erano, ad esempio, quelle dei selvaggi americani. Così nel secondo *Discours* capovolge l'idea di Hobbes: non è l'asocialità a far vivere in uno stato di guerra continuo i selvaggi, bensì il loro essere uniti in società particolari. Per questi riferimenti storico-filosofici mi sono avvalso del già citato testo di S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*.

semplice affermazione: questo stadio è del tutto impossibile, «impossibile in se stesso», scrive Rosmini. Questa 'impossibilità' è per il Roveretano una vera e propria 'contraddittorietà': come si può parlare infatti di umanità e di un suo stadio nella totale assenza di 'relazione sociale'? Non è infatti la 'relazione' il comune denominatore delle arti, della città come *polis*, delle leggi, del matrimonio e della famiglia? È evidente che per Rosmini quello stadio non è uno stadio dell'umano, l'umanità, essenzialmente, non c'è, e non ci sono nemmeno i singoli. Se è «il solo appetito» a muovere, significa che non è presente ancora quella 'scintilla dell'intelligenza', quel 'lume della ragione', che apre la mente e la rende trasparente a sé. Qui non c'è l'uomo, ma solo l'animale, che si 'sente', ma non si 'sa'. Questo basti, per ora, a giustificare un'affermazione che di primo acchito pareva non motivata. Il secondo argomento, con cui Rosmini nega validità alle teorie moderne sul primitivo stato di natura, ha un carattere del tutto peculiare. Tale stato, sostiene il Nostro, è «smentito» da tutta l'antichità per com'è descritta nella Sacra Scrittura. All'ipotesi hobbesiana di un originario 'stato di natura', ipotesi ripresa poi dal già citato Locke e in seguito discussa ampiamente da Rousseau, il Roveretano oppone la descrizione dell'umanità originaria presente nel *Pentateuco*. Senza dubbio questa argomentazione non ha carattere strettamente filosofico ed è il classico appellarsi all'autorità. Il giovane Rosmini è anche questo, 'l'apologeta della fede', colui che nell'interrogazione continua sul rapporto fede-ragione descrive la filosofia come l'ancella della teologia.²⁹ Qui egli sembra voler porsi come una fortezza, come un 'Amen', come il palo centrale che sorregge la tenda, di fronte a un modo di filosofare che negli ultimi due secoli aveva messo in discussione la verità della Rivelazione. Occorre evidenziare che il richiamo alla Scrittura non comporta l'adesione a un piano mitologico o, peggio, irrazionale. Esso si accorda perfettamente all'impostazione filosofica che Rosmini ha dato dell'oggetto di ricerca. Per il Roveretano gli istinti possono anche essere dominanti, ma se vi è 'uomo' la ra-

²⁹ Così nell'*Epistolario*: «tutta la filosofia è una vanità se ella non è ancilla della Religione». A. Rosmini, *Epistolario*, vol. II, pp. 340ss. La stessa espressione ricorre anche in A. Rosmini, *Degli studi dell'autore*, in *Introduzione alla filosofia*, ENC, Città Nuova, Roma 1979, p. 42.

gione non è assente, non è mai annientata. Quindi se è vero che, come dice Hobbes, l'uomo primitivo ha bisogno di difendere i propri diritti e soddisfare i propri bisogni,³⁰ è anche vero che, con la ragione, vi è un amore naturale per l'altro che non è mai del tutto obliato dalle passioni. Rifacendosi alla concezione biblica Rosmini ribadisce allora la propria adesione a un concetto forte di 'uomo' e 'umanità', in opposizione alle teorie moderne, che – figlie delle rivoluzioni scientifiche – avevano abbandonato ogni interrogazione ontologica.

La posizione rosminiana si ritrova, con toni ancor più accesi e polemici, in un'altra opera giovanile, assai più breve rispetto alla *Politica prima* (che peraltro rimane incompiuta). Il *Galateo de' letterati* viene composto nel 1825 per rispondere a Melchiorre Gioia,³¹ che nella sua *Risposta agli Ostrogoti* non aveva risparmiato critiche al Nostro. Della polemica col Gioia dirò con precisione più avanti, desidero, per ora, seguire l'argomentazione rosminiana sul tema del selvaggio. Nel saggio il Nostro prende posizione circa il modo di concepire il 'progresso'; egli contesta la tendenza moderna a pensare lo stato di civiltà in ragione dell'età del genere umano, tendenza che Gioia, come molti pensatori del tempo, sottoscriveva. Rosmini afferma non senza una vena d'ironia:

il non veder che i progressi della *politezza*, e il riporre in questa ogni bene dell'uomo nominandola *civiltà*, indusse a credere che la civiltà si potesse misurare ed esprimere quasi per una progression continua in ragione dell'età che ha il genere umano. Quindi il sistema opposto a quello racchiuso nel verso: «Declina il mondo e peggiorando invecchia»: il quale senz'esser vero, non

³⁰ Si vedano soprattutto le famose tesi, presenti nel *Leviatano*, dello stato di natura come *bellum omnium contra omnes* e *homo homini lupus*.

³¹ Melchiorre Gioia (1767-1829) economista e politico piacentino. Rosmini, come si vedrà, gli contesterà filosoficamente le teorie utilitaristiche e sensistiche. Tra le opere del Gioia che il filosofo di Rovereto aveva letto ci sono: il *Nuovo Galateo* (1802), la *Teoria civile e penale del divorzio* (1803), le *Tavole statistiche* (1808), il *Nuovo prospetto delle scienze economiche* (1815-1817), gli *Elementi di filosofia* (1818) quale edizione accresciuta della *Logica statistica* (1803), *Del merito e delle ricompense* (1818-1819), *Dell'ingiuria, dei danni e del soddisfacimento* (1821). La *Risposta agli Ostrogoti* compare all'interno della quarta edizione del *Nuovo galateo* (1827). Per una ricostruzione storiografica della *querelle* Rosmini-Gioia rinvio a P. Marangon, *Rousseau, Gioia e il giovane Rosmini. Un confronto su incivilimento ed educazione*, in F. Meroi (ed.), *Le parole del pensiero. Studi offerti a Nestore Pirillo*, ETS, Pisa 2013, pp. 105-107.

rende vero il contrario. Semplice a dir vero è il sistema. Volete voi i gradi della barbarie quasi sopra sicuro termometro? Divideteli in ragione de' tempi: quanto più arretrereτε dal secol nostro, tanti passi farete altresì indietro dalla civiltà degli uomini. Ascendete ai primissimi; li troverete o bestie, o vicini alle bestie; se alla generosità de' nostri filosofi parrà di far tal grazia, col lasciar loro ancora un tantolin di ragione, e non supporli o pesci o belve rampicanti in quattro piedi, o meno ancora, esseri insensati prima, organizzati poscia, e animati per ultimo da una operazione interna, arcana, nelle viscere della terra operata, d'una terra dotata allora di una portentosa fecondità che ha perduto per sempre. I più generosi però e cortesi, come dicea, vi faranno gli uomini muti, dal solo istinto diretti; più fortunati dell'altre belve perché pervennero i primi ad inventare il linguaggio e a prevalere ad esse e a tiranneggiarle. Insomma eccovi in quel singolare stato di natura, che è il zero del loro termometro intellettuale e civile.³²

Anche qui mi permetto di rinviare la trattazione del concetto di 'progresso', al fine di approfondire la concezione rosminiana dello stato di natura. Innanzitutto occorre riferirsi all'utilizzo del termine 'barbarie', che però qui Rosmini usa in maniera spuria, ovvero presentando con proprie parole la posizione degli avversari. Barbarie verrebbe a indicare ciò che non è civile, senza riferirsi a un singolare momento della storia dell'uomo, dunque l'opposto stesso dell'incivilimento. Ma la cautela è d'obbligo perché qui il Roveretano non esplicita la propria posizione, ma vuol mettere in evidenza l'assurdità di quella degli altri. Più interessante è ciò che viene dopo, laddove Rosmini sembra cogliere le conseguenze ultime della nuova antropologia che si sta imponendo, un'antropologia di stampo naturalistico, del tutto diversa da quella dei grandi filosofi e teologi Agostino, Tommaso e Bonaventura. Il Nostro, senza riferirsi esplicitamente ad alcuno, dà esposizione del nuovo paradigma che si andava imponendo (e che a ben vedere accompagna ancora noi), secondo cui l'origine dell'uomo viene descritta in termini essenzialmente 'evolutivi'. L'idea-chiave è questa: l'animale-uomo è andato soggetto a evoluzione e a partire da uno stadio di cui non si conoscono bene le caratteristiche è divenuto quello che è. Come? Mediante l' 'organizzazione' prima e l' 'animazione' poi; una animazione, dice Rosmini, che procede «da una operazione interna, arcana, nelle viscere della terra operata». A questo punto si potrebbe sostenere che Rosmini ironizzi su ciò che oggi viene

³² A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, in *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1828, pp. 261-262.

considerata la teoria più plausibile sull'origine dell'uomo. La teoria darwiniana precisa infatti i meccanismi che hanno condotto l'evoluzione, ma non modifica né l'idea generale né gli esiti delle teorie citate dal Roveretano. Perché Rosmini 'resiste' a tale concezione? E perché qui non ci si dovrebbe accontentare di ricostruire il contesto culturale e le posizioni apologetiche che conducono il Nostro a prendere un 'abbaglio'? Perché egli, sebbene non colga gli aspetti veritativi della germinale teoria evolutiva proposta dai filosofi e biologi del tempo, fa vedere, tra le righe, ciò che per lui di essa è assolutamente inconcepibile. Rosmini rifiuta sì la prospettiva dell' 'organizzazione', ma più ancora quella di una 'animazione' feconda operata dalle viscere della terra. Così viene alla luce una posizione forte del Nostro: il diniego di pensare che l' *io*, l'intelligenza, sorga dalla terra, ovvero dalla materia stessa, per quanto organizzata. Questo significa esattamente il rifiuto di considerare la coscienza quale mero epifenomeno.³³ Non è il momento di entrare nella complessa antropologia rosminiana, ma una cosa pare già evidente: non solo per completezza culturale e per rendere ragione di problemi di storia delle idee, ma per affrontare con serietà filosofica le obiezioni che Rosmini rivolge ai suoi contemporanei dovremo seguire la sua difficile via. D'altra parte il Roveretano per primo parve capire che la posta in palio era alta, e che per contenderla veramente era necessario abbandonare le carte della politica e compiere il passo sul terreno proprio della filosofia. L'amico Tommaseo, verso la fine del novembre 1827, gli scrive: «Credete a me, il vostro libro di politica, senza la preparazione della filosofia giungerebbe immaturo. I fatti, di cui stiamo per essere testimoni, potrebbero modificare in parte, almeno, il tono dell'opera vostra».³⁴ La risposta non si fa attendere, il 10 dicembre Rosmini così si esprime: «Voi dite bene che non è il tempo di pubblicare il mio libro di politica e che sospendendolo io muterei in gran parte il modo di trattazione; ne sono così convinto che ho in animo di seguire il vostro consiglio. Pubbli-

³³ La parola 'epifenomeno' viene coniata dal biologo T. H. Huxley (1825-1895). La teoria della coscienza come epifenomeno parte dal positivismo di matrice inglese dell'Ottocento e arriva sino a noi.

³⁴ N. Tommaseo, A. Rosmini, *Carteggio*, vol. I, p. 19.

cherò prima dei trattati di filosofia se Iddio mi conserva la vita».³⁵

La posizione rosminiana sul primitivo stato di natura comincia a delinearci. Quanto abbiamo visto sin qui mi pare compendiato in queste parole accorate:

quest'è quello stato di natura dal quale partendo il genere umano s'innalzò grado grado fino alla presente civiltà, tutto opera della sua portentosa scalrezza, e della sua più portentosa organizzazione: quello stato di natura sul quale si sono edificate tante chimere morali e politiche, incognito ai monumenti più antichi del genere umano, ma non a quelli che sa creare arditamente una filosofica e non pedantesca immaginazione: quello stato di natura dal quale debbono partire come da principio le illuminate legislazioni [...]: quello stato di natura da cui alcuni ci applaudono per esserne usciti, ed incoraggiano ad uscirne interamente per costituirci nell'estremo opposto, in uno stato interamente civile: mentre altri spaventati dall'aspetto di questo stato perfettamente civile e giuridico, quasi da uno stato infernale tornano indietro raccapeccati e confusi a preferire ad esso l'antica ignoranza, e a confortar gli uomini a ritornar nell'antica selvatichezza, se vogliono salvar se stessi dalle furie di una disperata esistenza: questo stato di natura finalmente così gratuito [...] a cui pagò tanto tributo di lagrime e di sangue [...] la civilissima Europa [...]: e che or solleva il capo da tant'urto riscossa.³⁶

Nel brano riecheggiano le dottrine filosofiche di alcuni protagonisti della scena culturale europea del Settecento, primi fra tutti Kant e Rousseau. Era stato Kant, con il suo «sapere aude», 'abbi il coraggio' di servirti della ragione, a indicare la via che l'illuminismo doveva seguire. Egli si mostrava convinto della perfettibilità della natura umana, processo che si sarebbe potuto svolgere solo sotto il segno della pace perpetua posta come fine. Di qui gli sviluppi propriamente politici dati da Kant alla questione e l'indicazione della necessità di una costituzione repubblicana che servisse alla realizzazione della pace. L'influenza kantiana, particolarmente evidente nelle opere giovanili, non supera però quella esercitata sul Nostro da Rousseau. Il filosofo svizzero aveva insistito sulla corruzione del mondo moderno e proposto di tornare a guardare all'«antica selvatichezza». A tale concezione Rosmini reagirà soprattutto nelle opere di carattere politico e giuridico degli anni Trenta e Quaranta, quali la *Filosofia della politica* e la *Filosofia del diritto*. L'intento di seguire

³⁵ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. II, p. 357.

³⁶ A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, pp. 261-262.

anche lo sviluppo genetico della concezione rosminiana dell'incivilimento impedisce un salto di molti anni, tuttavia un altro riferimento è posto e sarà necessario riprenderlo a tempo opportuno.

Come risponde ancora il giovane Rosmini alla teoria dello stato primitivo dell'umanità? Nelle opere degli anni Venti il Nostro si prodiga in ampie critiche, senza però contrapporre una vera *pars construens*. Tuttavia, un abbozzo di proposta positiva è rintracciabile nelle pagine *Politica prima*, dove si legge:

se è da negare che la natura produca gli uomini simili a' bruti, e che ella stessa congiunga gli sposi coll'amore, congiunga i genitori ed i figli colla riverenza e dia l'origine a tutte le famigliari e sociali relazioni, e se per conseguenza si debbe credere che ella abbia partoriti gli uomini in pace <,> in concordia e col lume della ragione; egli è però certo che questi uomini nel primissimo stato pacifici non poterono in questo stato vivere a lungo. Per poco che l'uomo s'esamini si vede in lui un appetito irritabilissimo, pronto sempre a ribellarsi alla ragione, e così fiero talvolta in lei che la supera e la soppianta.³⁷

Si deve ricordare che il Roveretano aveva posto in questione l'umanità che i teorici dello stato primitivo attribuivano al selvaggio. Per Rosmini quello stato era semplicemente fuori dalla storia dell'umanità; non il primo momento della storia dell'uomo, ma semplicemente 'stato bestiale', privo di storia, come ne è privo l'animale. Nel concetto di storia, vedremo, sono rosminianamente implicite le nozioni di intelligenza e di libertà, ma laddove solo l'appetito domina, di queste non c'è traccia. La via indicata da Rosmini è quella che concepisce uno stato originario pacifico del genere umano e dopo non molto tempo una caduta. Abbracciando la sua prospettiva, che tiene fisso lo sguardo sul *Pentateuco*, è possibile constatare come nello scritto politico, sia l'età primitiva pacifica, sia il successivo stato di guerra, non solo sono interni all'umanità, perché essa è già stata 'accesa', ma anche all'umanità decaduta dopo il peccato. Ciò significa che non dello statuto ontologico dell'uomo-Adamo parla qui Rosmini, ma piuttosto della condizione sociale dell'uomo fuori del paradiso terrestre. Questo primo passaggio da un'epoca di pace a uno stato di guerra non coincide con ciò che la tradizione a cui si riferiva Rosmini, quella cristiana, indica con peccato origina-

³⁷ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 150.

le. A meno che non crediamo che il giovane Roveretano propenda per una concezione del tutto allegorica della Scrittura, cosa da escludersi con assoluta certezza, egli si pone qui su un piano squisitamente politico e sociale. Con l'ultimo passaggio dell'argomentazione rosminiana anche i luoghi utili per la precisazione dello stato primitivo sono esauriti:

il disordinato appetito di molti quanto presto non avrà generato le ruberie e le ingiustizie? Quanti, e come presto avranno sentita la passione dell'imperare sopra gli altri [...]. L'ira e la collera quanti pungoli non avrà trovato in un tempo, in cui gli uomini non avevano esperienza de' suoi effetti funesti e non avevano imparato a por regole a' loro moti, e freno alle loro cupidigie. [...] Quindi gli uomini in guerra, quindi l'uomo dell'altro inimico, quindi il padre diviso dal figlio, e la sposa essecrata dal marito, e i fratelli ben presto avidi del sangue l'uno dell'altro, e gli uomini inferociti sospettosi fra loro, pavidi e fuggenti, ognuno avente due cure, l'una di salvar sé stesso, l'altra di ingiuriare ed uccidere <,> andando raminghi si saranno fatti abitatori delle selve [...]. Quindi non già il primitivo, ma quello stato che al primitivo debbe essere conseguito quando all'eccesso inferocirono tutte le passioni si può supporre essere stato fra gli uomini di guerra, di stragi e veramente belluino.³⁸

1.3 *La polemica con Melchiorre Gioia: rozzezza, corruzione, civiltà e politezza*

Nelle opere degli anni Venti non vi sono altri luoghi in cui Rosmini affronta positivamente la questione del primitivo stato di natura. Questo silenzio suona come un prendere tempo, un rimandare il confronto con le nuove antropologie al momento in cui la sua stessa antropologia sarà più definita e precisa.

Al fine di precisare la sfera concettuale presa sin qui in considerazione, viene opportuno riflettere sulle pagine in cui il Nostro ingaggia un serrato dibattito con il filosofo, economista e pubblicista italiano Melchiorre Gioia.³⁹ Nelle pagine dell'*Esame*

³⁸ Ivi, pp. 151-152.

³⁹ Per una ricognizione della figura di Melchiorre Gioia rinvio a M.F. Sciacca, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati Editore 1963. In rapporto a Rosmini, Sciacca non manca di notare come il giudizio severo del Roveretano nei confronti della filosofia 'materiale e immorale' del Gioia è «esatto finché prende in esame [...] gli *Elementi di filosofia*», ma errato più in generale, perché «non tiene conto dell'*Ideologia* [...] e dell'*Esercizio logico*, e giudica incoerenza quello che è piuttosto evoluzione di pensiero». Cfr. M.F. Sciacca, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzo-

delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda, ritorna, seppur in termini leggermente mutati, quella distinzione tra popolo 'mezzo selvaggio' e popolo 'civile' da cui avevamo preso le mosse. Anche qui Rosmini lega l'incivilimento di una nazione al suo grado di moralità e libertà. Scrive:

il carattere adunque della nazione rozza è l'ignoranza; il carattere della nazione corrotta è il vizio. L'ignoranza è delle virtù e de' vizi. L'ignoranza delle virtù è il male che hanno le nazioni nascenti; l'ignoranza de' vizi è il loro bene, poiché per praticare i vizi bisogna conoscerli. E però nasce che dove è più conoscenza, vi siano anche vizi maggiori; dove è più ignoranza, come ne' popoli rozzi ma ancor guasti, vi sieno bensì minori virtù, ma insieme minori vizi, cioè minor corruzione. Perciò sapientemente Giustino scrive, che meglio giovò a' barbari l'ignoranza de' vizi, che ai Greci la conoscenza delle virtù.⁴⁰

Il discorso rosminiano è in linea con quanto affermato nella *Politica prima*: il *proprium* della nazione rozza è la sua ignoranza. Il popolo rozzo semplicemente non conosce, ignora la virtù. Costatato ciò, sottolineo due elementi: innanzitutto il fatto che Rosmini chiama col nome di 'nazione' anche lo stadio in cui si trovano i popoli rozzi; in secondo luogo che la moralità di un popolo viene ora a coincidere con il suo essere virtuoso. Queste oscillazioni terminologiche indicano che l'approccio del giovane roveretano alla questione non è rigorosamente filosofico, o, meglio, non fruisce ancora di un apparato concettuale giustificato epistemologicamente. Quali siano infatti quelle virtù che rimangono estranee alle nazioni nascenti Rosmini non dice, come non dice nulla di preciso circa la reale possibilità di uno stadio umano in cui vi sia totale ignoranza delle virtù. Risulta chiara invece l'idea secondo cui l'uomo è vizioso solo se conosce il vizio: la conoscenza di ciò che è vizio e virtù può innalzare un popolo a un maggiore grado di moralità, ma può anche corromperlo nel caso di una mancata adeguazione di intelligenza e prassi. Con questa tesi, l'idea che vi possa essere anche una civiltà-corrotta viene legittimata. Il termine 'civiltà', dunque, non ha sempre e comunque una connotazione positiva, anzi, gli

rati, Milano 1963, pp. 135-136. Uno dei più recenti contributi sul rapporto Rosmini-Gioia in relazione al tema che qui interessa è quello di P. Marangon, *Rousseau, Gioia e il giovane Rosmini*, pp. 105-117.

⁴⁰ A. Rosmini, *Esame delle opinioni in favor della moda*, in *Sulla felicità*, ENC, Roma 2011, pp. 167-168.

esiti riprovevoli da un punto di vista morale provengono solo da una corruzione interna alla civiltà e non da nazioni ancora rozze. A tal proposito, nota Rosmini: «Quando la corruzione d'un popolo arriva al suo colmo, questa stessa corruzione spegne la coltura, ed estingue quasi l'intelligenza: in tal modo quel popolo imbrutisce, i legami sociali si sciolgono, i famigliari si rallentano perché tali legami hanno bisogno di qualche grado d'intelligenza e di moralità per conservarsi». ⁴¹ Così Rosmini tira le somme della propria posizione, dimostrando di non concedere nulla ai teorici dello stato di natura. Per il Roveretano il vocabolo 'selvaggio' non è riferibile all'uomo-bestiale, vera e propria contraddizione in termini, ma a due situazioni esistenziali diverse. Della prima non dà definizione: egli assume il termine come qualcosa di evidente; così facendo è possibile che si riferisca al senso comune o agli studi etnologici e antropologici del tempo, che – abbiamo visto – chiamavano con il nome di selvaggi gli abitanti delle Americhe. Ma 'selvage' Rosmini definisce anche quelle popolazioni che si sono 'degradate', cioè che hanno invertito il loro processo di incivilimento e si ritrovano in condizioni simili a quelle del Nuovo mondo; un tale stato selvaggio, che diremo 'derivato', può essere espresso anche con il termine 'barbarie'. Queste le parole del Nostro:

l'ultimo estremo a cui può cadere l'umanità, è lo stato selvaggio: degradazione affliggente che sarebbe impossibile immaginare, se nel fatto non avessimo de' selvaggi. Ora però questa rozzezza in che rovescia la corruzione, quest'oscuramento del lume dell'intelletto, questa barbarie in una parola è quella stessa che mette freno alla corruttela: all'uomo è tolta l'intelligenza perché ne abusa: così per un mirabile provvedimento la corruzione ha in se stessa i suoi limiti; non può giungere a un certo estremo senza ch'essa distrugga insieme i propri mezzi e sottratti questi sia costretta a rallentare il suo corso, a fermarsi. ⁴²

Così conclude:

sebbene adunque noi consideriamo i selvaggi come l'ultimo effetto d'un'antica e profonda corruzione, tuttavia osserviamo che in questi stessi popoli de-

⁴¹ Ivi, p. 172.

⁴² Ivi, pp. 172-173.

gradati la barbarie e la rozzezza è un limite posto dall'autore delle cose ai loro vizi, ed alle conseguenze de' loro vizi.⁴³

Certo la citazione è una miniera di indicazioni utili. Rosmini non è più, come nella *Politica prima*, alla ricerca del primitivo – in senso temporale – stato dell'umanità, ma prova a fare i conti con i diversi andamenti che le società già civili possono prendere. La corruzione infatti è propria di esse, non delle popolazioni rozze, a-morali proprio perché ignorano vizio e virtù. I primi effetti della corruzione sono, a detta del Nostro, lo spegnimento della cultura e l'estinguersi quasi dell'intelligenza; dunque, seguendo la metafora della luce, un senso di opacità che pervade l'uomo in quanto singolo e, di conseguenza, la società tutta. È questo, a mio avviso, uno dei passi in cui lo studioso attento può intuire come siano già presenti *in nuce* molti dei concetti che andranno poi, con il supporto delle opere metafisiche, a definire il sistema filosofico rosminiano. Chi ha letto il Rosmini maturo, ed è passato con l'Autore attraverso gli sforzi delle opere *ideologiche*, della *Psicologia* e della *Teosofia*, può notare che l'affermazione che dice dei legami famigliari e sociali come intrinsecamente relati all'intelligenza e alla moralità è solo momentaneamente gratuita. La fondazione di una antropologia filosofica, che non ha forse pari nella modernità, permetterà a Rosmini di giustificare filosoficamente ciò che negli scritti giovanili è in parte già detto. Per tornare al testo, va nuovamente sottolineato l'utilizzo del termine 'selvaggio', riferito a uno stato sì corrotto, ma interno alla civiltà, e pensato quale sinonimo dei termini 'rozzo' e 'barbaro'. Il Roveretano infine rileva un espediente, insito al processo di corruzione, che permetterebbe una risoluzione immanente della crisi. Posto infatti che la corruzione è possibile solo laddove c'è 'intelligenza' dei vizi e delle virtù, quando giunge a oscurare l'intelligenza, la selvatichezza subentra quasi per necessità interna; la società vive dunque uno stadio infimo perché in esso semplicemente manca il riconoscimento dei vizi e delle virtù. Qui, a mio parere, l'argomentazione rosminiana risente del linguaggio ancora approssimativo: innanzitutto torna la difficoltà, sopra accennata, riguardante la possibilità di uno stadio umano assolutamente privo di moralità, in secondo luogo non è chiaro come nell'uomo (o il popolo) 'scadu-

⁴³ Ivi, p. 173.

to' possa essersi cancellata qualsiasi cognizione dei vizi e delle virtù. Tuttavia, di tali problematiche Rosmini si accorgerà ben presto. La decisione per la riflessione strettamente filosofica si origina nel tentativo di dare una risposta sistematica a questi problemi politici, etici e sociali.

La polemica con le posizioni di Gioia si acuisce nel *Galateo de' letterati*. In una pagina dai toni accesissimi il Nostro scrive:

il dimostrar poi una speranza inesausta, indefinita, confusa nelle forze della civiltà, e nello stesso tempo uno scoraggiamento e una diffidenza estrema nelle forze della virtù, dà pur segno di un uomo superficiale che trae dietro all'apparenza delle cose e non ne tocca il profondo: perché la civiltà così scompagnata dalla virtù è un liscio disteso sulla putredine e i vermini, un artificiale bagliore che trae ed incanta le luci de' fanciulli, ma che nessun solido bene racchiude e mantiene. La virtù all'incontro è l'interno, il solido della civiltà: essa è la *civiltà* stessa.⁴⁴

Posto di fronte alle nuove teorie Rosmini reagisce sostenendo con forza la speciale relazione che intercorre tra civiltà e virtù: questa è il cuore di quella, il suo motore, la sua condizione di possibilità. Qui traspare non solo la determinazione filosofica del giovane Roveretano, ma anche un'assunzione di responsabilità. Sin dai primi scritti egli mostra di comprendere le implicazioni di promozione umana e sociale della filosofia. Essa non è un pensare totalmente astratto e autoreferenziale, bensì ciò mediante cui far presa sull'uomo e sulla società. Tale idea verrà rafforzata e quasi 'benedetta' dalle «amorevoli e autorevoli parole» che papa Pio VIII gli scrive nel 1829: «È volontà di Dio che voi vi occupiate nello scrivere de' libri: tale è la vostra vocazione. La chiesa al presente ha bisogno di scrittori: dico di scrittori solidi, di cui abbiamo somma scarsezza. Per influire utilmente sugli uomini, non rimane oggidi altro mezzo che quello del prenderli colla ragione, e per mezzo di questa condurli alla religione. Tenetevi certo, che voi potete recare un vantaggio assai maggiore al prossimo occupandovi nello scrivere, che non esercitando qualunque altra opera del sacro ministero».⁴⁵ La polemica con Gioia dunque, sebbene assuma anche da parte rosminiana toni taglienti e ironici, va concepita non come un mero

⁴⁴ A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, pp. 258-259.

⁴⁵ G.B. Pagani, G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini*, vol. I, Arti Grafiche Manfrini, pp. 528-529.

esercizio intellettuale, ma come testimonianza di una tensione veritativa che accompagna Rosmini sin dalla giovinezza, tensione veritativa che 'necessariamente' produce una visione del mondo che modifica nel concreto il vivere umano. Rosmini, già sacerdote dal 1821, non può accettare una filosofia dalla portata sociale nefanda, tutta contraria allo spirito evangelico. Per questo motivo, come ha ben mostrato P. Piovani sulla scia di G. Solari, il Nostro mette in campo una opposizione che evidentemente travalica i motivi particolari, e che mira a colpire più in generale il sensismo, l'utilitarismo e la morale edonistica che si andava affermando.⁴⁶ Su tali aspetti mi soffermerò con maggiore precisione nel paragrafo sulla critica rosminiana alle teorie economiche del Gioia. Qui desidero invece approfondire la distinzione tra *civiltà* e *politezza*, con la quale Rosmini cerca di sconfessare la prospettiva del Piacentino. Nel *Galateo* si esprime in questi termini: «Si distingua [...] – scrive – la CIVILTÀ dalla POLITEZZA de' popoli, e si conosca che questa non è che la vernice di quella e l'ultimo finimento: che si danno degli uomini e delle genti POLITE, e tuttavia non civili: che come la virtù poteva essere praticata dagli uomini in tutti i tempi, così in tutti i tempi poteva essere la civiltà».⁴⁷ Per Rosmini laddove c'è *umanità* è aperta la possibilità della *virtù* e dunque della *civiltà*. Poiché lo stato totalmente selvaggio non è uno stato umano, quando il Nostro parla dei *popoli rozzi* in termini di *popoli selvaggi* non si deve pensare che la virtù sia impossibilitata, ma piuttosto che a causa di una debolezza intellettuale non sia praticata. Questa, per ora, la linea maggiormente seguita dal Roveretano. La *politezza*, va aggiunto, non è necessariamente segno di *civiltà*: vi possono essere infatti popoli civili e politici, ma anche popoli politici non più civili. Questi ultimi si ritrovano, a causa del lungo corso di cui necessita la *politezza*, solo nelle nazioni moderne, quelle nelle quali è possibile la corruzione. «La sola *politezza* esteriore – spiega il Roveretano – è quella che richiede una lunga successione di secoli e di esperimenti a perfezionarsi, perché solo col tempo si possono inventare e perfezionare le arti che soddisfano ai comodi della vita, e che arricchiscono gli uomini

⁴⁶ P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 62.

⁴⁷ A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, p. 259.

de' piaceri de' sensi, e insegnano a rimuovere da essi le modestie e le asprezze».⁴⁸ La critica dunque non è rivolta alla politezza in quanto tale, ma a quelle nazioni che in nome della politezza dimenticano la ragione costitutiva della civiltà, ovvero la virtù. Tanto in ambito sociale quanto in ambito politico, giuridico ed economico, la corruzione sorge quando il mezzo viene scambiato per fine. Detto ciò, Rosmini precisa: la politezza «soddisfa ai bisogni esteriori» di un popolo civile, la «civiltà risponde ai supremi bisogni della intelligenza e della moralità». Mentre gli oggetti della politezza si modificano nel tempo – anzi, è lei a crearli e a moltiplicarli – «intelligenza e moralità», elementi costitutivi della civiltà, sono «immutabili in tutti i tempi come la stessa umana natura, come l'anima immortale».⁴⁹ Questo, si badi, non nel senso che intelligenza e moralità non possono svilupparsi, ma nel senso che nel loro statuto specificamente ontologico e deontologico rimangono il fondamento di ogni civiltà. È stolto, afferma Rosmini riferendosi a Gioia, «dichiarare incivili le case de' patriarchi perché erano pastori», come se i «disordini» tipici della loro vita e del loro tempo fossero segno di inciviltà, e inebriarsi invece «della mollezza ridondata in noi da tutte le arti fiorenti», quelle arti peraltro che nascono e sono state favorite dagli antichi. Contro l'idea, già criticata, di un progresso della civiltà in ragione dell'età del genere umano, il Roveretano rincara la dose definendo «ebbro» il Gioia che con un colpo di mano, «in poche pagine», con «fatterelli piccanti, sfrondati delle lor circostanze» mette «in cielo» il proprio secolo e «all'inferno» tutti quelli passati. È inaccettabile l'idea, scrive Rosmini, «che sessanta e più secoli, che tanti n'ha il mondo, così vari di civiltà e di politezza, dove tante nazioni sursero e caddero, fiorirono e insterilirono, presentarono tanti aspetti e tante vicissitudini, si possano ammassare insieme in un sol tempo tutto d'un colore e d'una sola barbarie».⁵⁰ Qui vengono alla luce almeno altre due questioni con cui dovremo fare i conti. La prima concerne il computo della storia del mondo in circa seimila anni e l'abbozzo rosminiano di una *storia dell'umanità*; la seconda riguarda invece la teoria delle età o degli stadi delle so-

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

cietà, per la quale ogni società va soggetta a un peculiare andamento ciclico. Conseguentemente ad esse si pone la domanda: è possibile ricostruire dalle pagine rosminiane una «storia filosofica»⁵¹ che sia in grado di descrivere, con un unico disegno o sguardo d'insieme, la storia dell'umanità su cui si stagliano come elementi costitutivi le storie particolari delle nazioni?

Per ora è bene mantenere il passo sulla via presa e seguire sino in fondo la critica rosminiana a Gioia, così prolifica di precisazioni sul nostro tema. In una nota al testo che stiamo considerando, Rosmini riporta la definizione che l'intellettuale piacentino aveva dato dell'incivilimento, definendola «incompleta e frivola». Così Gioia citato da Rosmini: «L'incivilimento, considerato nel suo vero punto di vista, è il trionfo della pulitezza sul sudiciume, della scienza sull'ignoranza, dell'industria sull'indolenza, della pace sulla guerra, dell'interesse solido e permanente del pubblico sugli interessi frivoli e momentanei de' privati». Con commento subitaneo, il Nostro scrive: «E la virtù? La disinteressata virtù non trova grazia appresso il Gioia da poter formar parte dell'incivilimento: tutti gl'interessi terreni c'entrano: la virtù sola è barbara!!!».⁵² Come accennato in precedenza, è soprattutto contro il sensismo e l'utilitarismo che Rosmini si scaglia. Egli, richiamando alla «disinteressata virtù», introduce il tema della 'gratuità'; tema che sebbene non venga qui riferito esclusivamente alla visione evangelica, è già evocativo di essa. Certo, prosegue il Nostro, nelle pagine di Gioia si ritrovano belle parole, come quelle con cui si dichiara la «ragione sociale» essere «madre della civiltà», e purtuttavia, poste fuori dal contesto della concezione cristiana perdono la loro rilevanza filosofica e si trasformano in abbagli dietro ai quali si ritrova il «calcolo dell'utilità».⁵³ Quest'idea, che si possa attraverso il linguaggio strumentalizzare alcuni concetti chiave, ha sempre urtato la sensibilità intellettuale di Rosmini. A tal riguardo, nel corso anni i bersagli polemici si moltiplicheranno: richiamerò più avanti, ad esempio, l'opposizione al razionalismo. Nel *Galateo* sono

⁵¹ Preferisco usare l'espressione 'storia filosofica' piuttosto che 'filosofia della storia' seguendo alla lettera Rosmini.

⁵² A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, p. 259, n. 2.

⁵³ *Ibidem*.

ancora una volta gli effetti nocivi che una teoria provoca sulla vita reale di un popolo a preoccupare il Roveretano.

[La] confusione della civiltà con la politezza, questo surrogamento di questa a quella, dell'agiatezza alla virtù: questa baldanzosa speranza che ingenera ne' cuori degli uomini superficiali l'aspetto ridente di un popolo lussureggiante, onde già si lusingano di una indipendenza dalla molesta legge morale, [...] questo infiacchimento della morale energia: quest'abbandono alla voluttà de' sensi inebriati: questa corruzione intima e profonda della nostra civilizzazione; quante altre illusioni, quanti errori non genera nelle menti?⁵⁴

Rosmini si oppone alla falsità di una teoria non solo come filosofo, ma anche come sacerdote e pastore, nella consapevolezza che dire il 'vero' significa anche di 'necessità' migliorare la società e farla una società cristiana. È questo un *Leitmotiv* proprio di tutta la filosofia di Rosmini: tra filosofia e fede non è possibile contrasto perché unica è la verità. Anche tale aspetto porterebbe lontano, ma qui serviva almeno per giustificare una opposizione a Gioia che a volte, nei toni, può sembrare eccessiva.

Infine ritengo opportuno accennare a un ulteriore motivo di divergenza tra i due. Il Nostro, considerando la lettura gioiana della storia, accusa il piacentino di essere un «sofista politico», un dissimulatore della verità per mezzo di un cattivo modo di fare filosofia. È possibile che sia proprio a partire da questo confronto che Rosmini intraveda la difficoltà insita in ogni riflessione filosofica sulla storia, quella che lo porterà a scrivere un giorno che la storia, «quando non sia sapientemente maneggiata», può confondere le idee anziché chiarificarle, «potendosi» con essa «dimostrare il pro ed il contra di ogni cosa che altrui attalenta».⁵⁵ Gioia, a parere di Rosmini, 'utilizza' la storia a proprio vantaggio: «cale a lui farvi una descrizione favorevole delle nascenti nazioni? Si attaccherà a mostrarvi i loro delitti essere esterni, gl'impeti di passion momentanea, i vizi non uscenti dal fondo degli animi ancora innocenti [...]. È obbligato dal suo sistema a farvi prendere orrore all'antichità? Si gioverà della veemenza delle passioni, dissimulando il resto: [...] vi schiererà dinanzi una serie di grossolani delitti, che farannovi certo orrore

⁵⁴ Ivi, p. 261.

⁵⁵ A. Rosmini, *Risposta ad Agostino Theiner*, ENC, Città Nuova, Roma 2007, p. 75.

perché saran meri delitti».⁵⁶ Questa polemica permette di cogliere come, fin dai primi scritti, la problematica dell'incivilimento si riveli legata a quella della storia e, ancora di più, a quella dell'interpretazione della storia, anche della storia sacra. Basti per ora far notare che la questione è sentita da Rosmini negli anni giovanili in modo più marcato che in quelli della maturità; di certo le frequenti letture dei *philosophes* esercitano la loro influenza.⁵⁷ Non a caso, infatti, parlando del modo sofisticato di argomentare di Gioia, il Roveretano scrive:

è il solito gioco di Voltaire, di d'Alembert e d'altri tali: mostrare qui e qua affettato rispetto a' sacri scrittori: citarli: dar qualche botta a' propri colleghi inimici della Religione: ed intanto tragittar gli errori.⁵⁸

⁵⁶ A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, p. 272.

⁵⁷ Una delle costanti della produzione letteraria e filosofica di Voltaire è il tentativo di svelare gli errori e i pregiudizi presenti nella religione. Svolta in particolare nel *Dictionnaire philosophique* (1764), la critica investe ogni religione storica e in particolare l'ebraismo e il cristianesimo in tutte le sue confessioni. Voltaire fece questo con metodo 'storiografico': strumento adoperato anche contro una certa visione provvidenzialistica della storia, modello su cui Bossuet aveva scritto il suo *Discours sur l'histoire universelle* (1681). Voltaire si oppose alla concezione della storia del cristianesimo e della Chiesa quale progressivo compimento del Regno di Dio nel tempo: essa era un ostacolo continuo per la *civilisation* dell'umanità. Anche per Diderot, si vedano soprattutto *Pensées philosophiques* (1746) e alcuni dei suoi articoli de *l'Encyclopédie* (1751-1772), la riflessione sulla religione e sui contenuti della fede rivestiva un ruolo importante. Alla filosofia spettava il compito di dimostrare l'infondatezza e l'inautenticità della fede cristiana con il fine di liberare la società dai legami della superstizione. Sulla scorta del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza si mosse per criticare le religioni positive a partire da una messa in discussione dell'esegesi biblica che aveva dominato nel passato. A condividere le posizioni di fondo di Diderot ci sono rappresentanti eminenti della cultura settecentesca, ovviamente il d'Alembert, pur non essendo materialista, oltre naturalmente al barone d'Holbach. Il suo scritto *Le Christianisme dévoilé* del 1766 fu un vero e proprio tentativo di smascheramento del cristianesimo come di una religione che pretendeva di influire moralmente e politicamente sulla società ma che invece di essere migliore delle primitive aggiungeva alla loro superstizione i mali della barbarie. Per un approfondimento della problematica rinvio al testo di A. Prandi, *Cristianesimo offeso e difeso: deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975.

⁵⁸ A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, p. 281. E tuttavia il rapporto con Rousseau rimane particolare. Egli, conclude Rosmini, «non era almeno, come quelli, interamente perverso e finto: era sofista; ma una bolgia meno giù di costoro. Né tuttocìò che Rousseau scrisse, fu falso; talora bello e buono. Qual

1.4 *Sulle nozioni di perfezione e progresso negli scritti giovanili*

Come abbiamo avuto modo di appurare, Rosmini si opponeva all'idea di un progresso semplice e inevitabile della civiltà in ragione dell'età del genere umano. Contro un ragionamento troppo semplicistico della complessità e molteplicità delle esperienze umane, fin dagli scritti giovanili il dato storico appare al Nostro come il banco di prova capace di smascherare le facili generalizzazioni. Così l'idea di Gioia e di altri gli pare contraddetta sia dal corretto ragionare, sia dalla storia. Nel tentativo di approfondire la critica rosminiana a tale concezione, mi riferisco ancora una volta al *Galateo de' letterati* e alla *Politica prima*, concentrandomi su quella nozione di 'corruzione' con la quale Rosmini ha più volte indicato la possibilità di un regresso delle società che sono sulla via della civiltà.

Una pagina del *Galateo* dedicata a questo tema permette anche di cogliere i tratti essenziali di quel rapporto 'preferenziale' che il Roveretano intesse con Rousseau.⁵⁹ Mi pare si possa sostenere, confortati dai testi, che Rosmini si avvicini al filosofo ginevrino non tanto per una comune linea filosofica, quanto piuttosto per alcune posizioni particolari. In altre parole, le visioni filosofiche dei due, pur divergendo ampiamente su molti aspetti, vengono ad avvicinarsi per altri. Uno di questi è la 'corruzione' della civiltà. Scrive il Nostro: «Anche la civiltà adunque ha i suoi mali, e troppo più gravi che altri non creda: e conviene applicarsi con tanto maggiore studio a conoscerli e disgregarli, quanto più insidiosamente si cuoprono e si ravviluppano in delicatissime bende, e quanto più la civiltà stessa è in fiore; perciocché più sottili allora sono i suoi veleni, e più terribili germi

timore, a ragione d'esempio, più nobile e più rispettabile di quello che egli dimostra qua e là per l'estinzione della moralità ne' nostri tempi materiali? Quale domanda dignitosa, più importante di questa: *que deviendra la vertu quand il faudra s'enrichir a quelque prix que ce soit?* La qual sola basta ad annullare de' volumi in quarto d'una brodosa e materiale politica-economica». Ivi, pp. 281-282.

⁵⁹ Gli autori che si sono occupati del rapporto Rosmini-Rousseau sono numerosi: Solari, Capograssi, Bulferetti, Piovani, Traniello, Botto, De Faveri, Liermann. Per i riferimenti ad essi e per una ricostruzione della presenza di Rousseau nella formazione di Rosmini rinvio a P. Marangon, *Rousseau, Gioia e il giovane Rosmini*, pp. 105-117.

di morte essa racchiude». ⁶⁰ I mali di cui Rosmini parla sono sostanzialmente quei «vizi» che nei popoli già civili corrompono moralmente l'uomo e la società, determinando un passo indietro. Questo aspetto, questa intrinseca e 'probabile' possibilità di vizio, avvicina Rosmini a Rousseau. Così scrive il Roveretano:

sì, lo stato di un avanzato incivilimento ha i suoi mali, come lo stato de' popoli ancor nascenti, sebben rozzi, ha i suoi beni. E dove appaiono i caratteri più forti, più grandiosi appunto perché semplici? Forse nel mezzo della nostra complicatissima civiltà, fra tante minuzie, fra tanti arbitrii, dove viene esausta la virtù dello spirito e la vita dell'anima intelligente? Dov'è quel senso verginale, quel pudico sentimento della convenienza e della onestà che supplisce a tanti volumi di leggi, a tante ritorte e involuppi dell'umanità? Dov'è più generoso l'uomo, dove più aperto ai nobili sentimenti, men curante di sé e più della dignità della sua azione? ⁶¹

Eppure la risposta o, se vogliamo, la 'terapia' proposta da Rosmini non coincide con quella rousseauiana, anzi, è radicalmente differente. Il Nostro insisterà sulla potenza 'divina' della morale evangelica, una potenza ontologico-deontologica che sfugge alla visione deista del Ginevrino, volto semmai a una 'religione civile' e a una teoria politica non del tutto esente da contraddizioni. ⁶²

Nella *Politica prima*, volendo esplicitare la propria prospettiva, Rosmini scrive che «la corruzione» può «entrare in qualunque grado di cotesto progredimento allo stesso modo come

⁶⁰ A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, pp. 253-254.

⁶¹ Ivi, pp. 255-256.

⁶² Com'è noto, ma Rosmini a volte manca di coglierlo fino in fondo, si deve escludere che Rousseau proponesse un ritorno al primitivo stato di natura. Tale stato permette al Ginevrino di sottolineare l'azione corrompitrice umana e sociale della bontà della creazione divina. La soluzione starebbe allora in una azione statale volta a ricostruire l'ordine morale e razionale; un ordine in cui a ogni individuo viene garantita dallo Stato la libertà di realizzare la propria personalità grazie a una dichiarata uguaglianza di tutti i membri del corpo sociale. Con il *contratto sociale* ogni individuo aliena i propri diritti rimettendoli nelle mani degli altri, ma poiché si tratta di una alienazione comune, tutti sono sullo stesso piano politico-sociale, ognuno è contraente e ognuno diventa membro del tutto sociale. Così si forma una sovranità popolare che, costituita dagli individui, non può avere interessi a loro contrari; solo l'individuo singolo può avere volontà contraria a quella generale, ma questo è il caso in cui esso viene forzato alla obbedienza. Ciò che rimane problematico in tale posizione è come questa sovranità possa concretamente agire se, come afferma Rousseau, ogni sistema rappresentativo è escluso.

qualunque età della vita umana può essere soggetta alle malattie, e alla morte». ⁶³ L'analogia stabilita è forte e chiarificatrice. Di che «progredimento» si parla? Del progresso, precisa il Nostro, dallo stato «fisico» a quello «morale». Sulla via della civiltà, dunque della moralità, la corruzione è sempre possibile. È lo stato di «squilibrio» – per usare una felice espressione di M.F. Sciacca ⁶⁴ – che comporta nell'uomo tale possibilità, proprio come la malattia subentra per una precarietà fisica e mentale. Tale squilibrio, a ben guardare, è possibile solo laddove vi è una duplicità di costituzione: nell'uomo civile 'capace' di moralità, ma anche nell'uomo in quanto tale 'capace' di vita. Se si volesse portare all'estremo l'analogia (e nel fare ciò adottato un implicito punto di vista filosofico) si potrebbe dire: come colui che non sa di essere malato non muore propriamente di malattia, così le società rozze o selvagge, che non conoscono la moralità o la conoscono solo *minime*, nel loro vivere non si possono dire immorali.

Alla luce di ciò verrebbe da chiedere: si fa dunque Rosmini portatore di una visione caotica dell'uomo e della società? Se la corruzione nel singolo e nella società può avvenire in qualunque momento, come non pensare che il mondo sia privo di un orizzonte unitario di senso? Forse che la concezione rosminiana della civiltà e della storia non contempla alcuna forma di 'progresso'? Occorre osservare che la critica al progresso continuo e fatale governato da leggi immanenti alla storia, non compromette la possibilità di un progresso delle società operato dall'azione trascendente divina. Si annuncia così uno dei motivi principali della proposta speculativa rosminiana: l'azione provvidenziale. Già nel saggio giovanile dedicato ai *Caratteri della filosofia*, posto come premessa agli *Opuscoli Filosofici* e inserito poi in *Introduzione alla filosofia*, Rosmini scrive: «i progressi più lenti della società umana, ma più costanti, riparano incessantemente alla corruzione individuale, e mentre questa ha percorso più volte il suo intero periodo, quella d'un passo uguale procede, senza ritorno, senza che niente valga a metterle intoppo, là dove la guida, sarei per dire, dall'alto cielo un'infalibile auriga, cioè a

⁶³ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 395.

⁶⁴ Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo, questo squilibrato. Saggio sulla condizione umana*, Marzorati, Milano 1958.

una meta ch'egli le ha fermato seco medesimo, e che non manifesta ai mortali se non coll'evento».⁶⁵ Questo movimento dialettico, tra storia della «società umana» e «corruzione individuale», guidato dalla provvidenza divina verso un fine imperscrutabile all'uomo, costituisce uno dei motivi centrali su cui il Nostro produrrà ogni sforzo. Attenendomi al testo citato, vorrei evidenziare la precisazione dei termini posta in atto da Rosmini, che in nota scrive:

per *società umana* intendo il complesso delle *relazioni* degli uomini fra di loro. Queste relazioni si moltiplicano, si variano, e si stringono via più in un certo modo stabilito dalla Provvidenza. Ora io affermo che gli uomini dalla natura di queste relazioni regolate dalla Provvidenza sono continuamente impegnati e tirati ad un pensare più elevato, e ad un sentire più nobile. Se però negli uomini non esistesse che la molla del *piacere*, ciò sarebbe impossibile: in tal caso la società sarebbe essenzialmente la stessa, come nelle bestie; i vincoli fra gli uomini non si ammigliorerebbero essenzialmente: in somma ella non si potrebbe chiamare né pur col nome di società: sarebbe un aggregato d'individui mossi da quella stessa forza, che li mena anche non essendo aggregati: sarebbe *turba* e non *popolo*, secondo la sottile distinzione di santo Agostino perché tolto l'intelletto e lasciato solo il senso, non si dà *unità*: *Da UNUM et populus est, tolle unum et turba est.*⁶⁶

Tutto ciò lascia intendere come l'origine della società sia favorita, secondo Rosmini, dall'azione provvidenziale. La società nasce non per una mera esigenza utilitaristica, 'umana solo umana', ma perché le relazioni che la costituiscono sono regolate dalla provvidenza. Dio dona all'uomo 'motivo' di innalzarsi spiritualmente e moralmente, ma spetta alla libertà del singolo entrare in una 'risonanza' favorevole con l'azione divina. Di qui la difficilissima questione della necessità e della libertà nella storia. L'uomo è 'capace' di storia – al contrario dell'animale – perché libero di decidersi per «un pensare più elevato, ed un sentire più nobile».⁶⁷ Mentre l'animale è schiacciato dagli appetiti e dalla sensibilità in una maniera tale che l'intelligenza è impossibilitata ad accendersi e la decisione di libertà a generarsi, l'uomo può cor-rispondere alla chiamata provvidenziale per una vita morale. Questo apre la storia e la società. Noi riconosciamo

⁶⁵ A. Rosmini, *Caratteri della filosofia*, in *Introduzione alla filosofia*, pp. 213-214.

⁶⁶ *Ibidem*, n. 22.

⁶⁷ *Ibidem*.

ciò che ci sta di fronte, gli oggetti dell'esperienza, come interni al nostro orizzonte di senso: la bottiglia, il libro, la pianta, perfino l'anima, e assegniamo ad essi un nome e una 'storia' come se fosse loro propria; ma ciò è solo fittizio. Anche l'anima per quanto sviluppata, se considerata come oggetto (ma in termini rosminiani si dovrebbe dire 'soggetto'), non ha storia; non è possibile parlare di civiltà all'infuori dell'orizzonte umano o, meglio, all'infuori dell'interiorità umana. Qui Rosmini fa sua la lezione di Agostino e di tutta la tradizione che viene da lui, che vede nella trasparenza del pensiero il *proprium* dell'uomo. Il 'reale' (la «realità»), per essere esistente e dunque per 'avere storia', deve essere compreso nell'«idealità». Ma su questo dirò più avanti.

Per concludere una prima riflessione sul tema del progresso della società e della possibile corruzione del singolo, ritengo opportuno citare ancora le parole del Roveretano:

io non attribuisco all'umanità per se stessa la forza di spingersi ad una perfezione sempre maggiore. Anzi io tengo che non solo l'individuo (dopo il peccato), ma l'umanità intera, che non è per sé che una collezione d'individui, tenderebbe a peggiorarsi, se Iddio non avesse a lei provveduto. Quindi si può ben conoscere, che molto meno ancora io sono disposto ad attribuire al genere umano l'infallibilità: e che quando io scrissi [...], che solo l'uman genere è il testimonio degno della verità, ho inteso parlare [...] dell'uman genere tale quale egli è di fatto, fornito della rivelazione divina, guidato dalla Provvidenza, dell'uman genere in una parola che ha in sé una verità divinamente rivelata e divinamente protetta perché mai non perisca.⁶⁸

Compare il tema del peccato originale e l'idea che dopo di esso qualcosa muti realmente nell'«equilibrio» dell'uomo e della società che di uomini è formata. Il seme del peccato si manifesta nella tendenza alla corruzione propria della società, a cui viene posto rimedio con il dono della Rivelazione e della guida provvidenziale. Così si comprende il carattere di contingenza e di non auto-sufficienza dell'umanità dopo il peccato, secondo Rosmini cognizione imprescindibile non solo per ricostruire correttamente la storia dell'umanità, ma anche per spegnere sul nascere qualsiasi pretesa umana di absolutezza.

Il Roveretano ritorna sul tema del progresso e del perfezionamento della società nel *Compendio della filosofia della politi-*

⁶⁸ *Ibidem*, n. 23.

ca.⁶⁹ Nello scritto si fanno strada alcuni concetti che ritorneranno nelle opere della maturità e che ritengo di decisiva importanza per una comprensione globale del pensiero del Nostro. Fra questi, la distinzione tra la 'facoltà di astrarre' e la 'facoltà di pensare', e il concetto di 'perfettibilità'. Rosmini ritiene che per una corretta comprensione del grado di civilizzazione di una società o nazione si debba considerare lo stato della facoltà di pensare e della facoltà di astrarre. Ma cosa sono e cosa indicano queste due facoltà che hanno la capacità di essere quasi specchio di un momento storico? Nella definizione data nel *Compendio* Rosmini scrive:

la facoltà di pensare si coltiva in ragione del numero, e della grandezza degli oggetti che sono sottoposti al pensiero; perché essa tutta consiste nel procacciarsi le idee degli oggetti tali quali sono: onde in ragione del prezzo degli oggetti a cui ella riflette sta la sua perfezione. La facoltà di astrarre si perfeziona non già in ragione del prezzo degli oggetti a lei sottoposti; ma bensì delle operazioni che ella fa sopra di quelli; perché ella consiste nel distinguere i caratteri più o meno generali delle cose, nell'astrarre in somma le qualità delle cose, separandole l'una dall'altra.⁷⁰

Una simile definizione può lasciare in un primo momento interdetti, ma al di là del linguaggio un po' oscuro ritengo si possa con buona approssimazione capirne i motivi fondamentali. La facoltà di pensare è una facoltà 'oggettiva', nel senso che con essa l'uomo cerca di cogliere l'oggetto per quello che è, l'oggetto nella sua essenza. Con essa l'uomo si rivolge a ciò che gli sta davanti e lo interroga per coglierlo nella sua *orthotes*, nella sua verità come corrispondenza allo schema razionale della mente interrogante. Questa interrogazione essenziale sull'oggetto permette a colui che interroga di capire lo statuto ontologico e, vorrei dire, de-ontologico dell'oggetto. Solo così esso perde l'anonimità della 'cosa' e diventa quello che è. È chiaro anche che la facoltà si perfeziona, come un esercizio, a seconda

⁶⁹ Nel corso del soggiorno milanese del 1826, Rosmini decide di riscrivere la *Politica prima* secondo una esposizione più sistematica. Fra il marzo e l'agosto il Roveretano termina il primo libro, nel novembre scrive il *Compendio* e comincia a lavorare al secondo libro, finendone la prima parte nell'aprile del '27. Cfr. *Introduzione alla Politica prima*, a cura di M. d'Addio, p. 74.

⁷⁰ A. Rosmini, *Compendio della filosofia della politica*, in *Politica prima*, p. 559.

dell'oggetto interrogato: il tentativo di definizione della penna che mi sta davanti esige uno sforzo minore della definizione della pianta, dell'animale, dell'uomo, etc. Detto questo, si può capire più facilmente perché la facoltà di astrazione sia una facoltà 'soggettiva': essa non definisce l'oggetto, non chiede della sua essenza o, in termini più moderni, delle qualità primarie (come tutto ciò che è misurabile), ma delle qualità secondarie, cioè di quelle qualità che sono 'per lei' rinvenibili nell'oggetto. Per questo la sua operazione non cade nella costituzione dell'oggetto, ma in quello che ella vede e 'separa'. Essa si 'affina' non grazie alla natura degli oggetti su cui opera, bensì per una sempre maggiore sensibilità che le permette di distinguere i caratteri dell'oggetto. Se è così, gli effetti del modo in cui vengono utilizzate le due facoltà si vedono, forse primariamente, nella sfera dei costumi e della moralità di una società. Solo se le due facoltà sono equilibrate, vale a dire, solo se hanno un medesimo grado di sviluppo e di utilizzo, la società risulta ordinata; e tuttavia accade, scrive Rosmini, «che gli uomini quando si applicano e trovano piacere nello sviluppo di una di queste due facoltà, negligeranno facilmente lo sviluppo dell'altra», motivo per cui, rileva, «le scienze morali nei nostri tempi sono tanto scadute, mentre le scienze fisiche hanno fatto sì grandi progressi».⁷¹

È molto interessante notare, quindi, come la distinzione delle facoltà di pensare e astrarre consenta al Roveretano di tornare sui termini di 'civiltà' e 'politezza', e di dare ad essi una ulteriore giustificazione teoretica. In un passo del *Compendio* scrive: «Se invece di considerare queste due facoltà nel loro equilibrio o sia nel loro scambievole rapporto che hanno fra di esse» le si considerasse «a parte l'una divisa dall'altra», si troverebbe «che la facoltà di pensare è il fonte della *perfezione sostanziale della società*; e che all'incontro la facoltà di astrarre è il fonte della *perfezione di lei accidentale*».

È solamente la perfezione sostanziale della società – continua Rosmini – che merita il nome di *civilizzazione*; mentre la perfezione accidentale non merita che il nome di *politezza*: la prima è interna e profonda, la seconda è tutta esteriore ed estesa; la prima è miglioratrice degli abiti e delle potenze, la seconda si piace nella moltiplicazione degli atti; la prima pregia più le scienze, la se-

⁷¹ Ivi, p. 559.

conda le arti; si può dire che la prima accresca veramente la società per vincoli interni; e per esterni la seconda: egli pare che la prima si potrebbe chiamare divina, la seconda umana.⁷²

Lo sviluppo della facoltà di pensare guida alla perfezione sostanziale e conduce alla civilizzazione, quello della facoltà di astrarre guida invece la perfezione accidentale, quindi, la politezza. Certo, le espressioni 'divino' e 'umano' sembrano evidenziare una 'disparità' tra le due facoltà, ma credo si possa pensare questa più precisamente come una 'disuguaglianza originaria', costitutiva, che non significa disparità di 'potere', laddove questo indichi il 'dominio'. Per tali ragioni bisogna pensare più nella direzione della 'dialettica' delle facoltà, che non della loro 'gerarchia'. Secondo tale prospettiva, se lo stato di salute di una società si misura dal giusto equilibrio delle due facoltà – per cui il livello della facoltà di pensare è adeguato a quello della facoltà di astrarre e viceversa –, vero progresso sociale è possibile quando l'accrescersi dell'una si accompagna a quello dell'altra. È proprio per questo che si può affermare che Rosmini è ben lungi dal condannare la politezza. Se infatti deve darsi equilibrio, non sarà mai che anche la politezza non debba perfezionarsi. La polemica con Gioia e l'opposizione al sensismo non mirava a distruggere gli agi e i piaceri della vita, ma il modo in cui essi venivano considerati, ovvero come fine e non come mezzo. Così, nel tentativo di contrapporsi a un certo edonismo del proprio tempo, il Roveretano propone un concetto di felicità centrato sul giusto rapporto tra interiorità ed exteriorità. «La *felicità umana* – afferma – [...] consiste nell'equilibrio *abituale delle due facoltà di astrarre e di pensare*; come nello squilibrio di queste consiste lo stato infelice dell'uomo».⁷³ Ecco palesarsi la dialettica tra le due facoltà, dialettica che può forse prendere nome di 'sintesismo', parola così cara al Nostro. Si è visto che Rosmini è solito concepire la corruzione come il momento in cui la civiltà, la moralità, la facoltà di pensare, divengono del tutto marginali per l'imperare della politezza. In tale situazione il genere umano non regge lo squilibrio creatosi e regredisce di uno o più stadi, senza uscire però dall'umanità stessa, cosa del tutto impossibile. Questa era probabilmente la situazione a cui il

⁷² Ivi, pp. 617-618.

⁷³ Ivi, pp. 532-533.

Roveretano avvicinava il proprio tempo. Ma è pensabile anche la situazione opposta, quella di un imperare della facoltà di pensare e della civilizzazione sulla politezza.⁷⁴ Ci si troverebbe qui in uno stato quasi paradossale, esprimibile nei termini di rozza-civiltà o civiltà-rozza. L'arte, e dunque la musica, le lettere, la pittura, la poesia ecc., che poco sopra Rosmini ha connesso alla facoltà di astrarre e alla perfezione accidentale, non sono per nulla momenti irrilevanti del progresso di una società; se tutta la sfera del bello, ma anche degli agi e delle comodità, non è adeguata allo sviluppo della facoltà di pensare, subentra allora una situazione di crisi e di regresso.

Sulla scia di quanto detto, Rosmini, nel tentativo di precisare le modalità mediante cui una società progredisce e si accresce in perfezione, introduce un nuovo elemento che si rivelerà decisivo per la comprensione della sua concezione dell'incivilimento e della storia: il ruolo del Cristianesimo. Ad esso accennerò solo brevemente per concludere il ragionamento sulla nozione di progresso negli scritti degli anni Venti, e per mostrare come, in fondo, quasi tutti i temi che Rosmini tratterà nella maturità siano già in essi contenuti. Rimane quindi da chiedersi: come progrediscono quelle facoltà dal cui equilibrio e grado di sviluppo si misura poi anche il grado d'incivilimento di un popolo? Sempre nel *Compendio* Rosmini scrive: «Nello sviluppo delle facoltà dell'uomo si dimostra che la sola religione poteva aumentare il potere che ha l'uomo *sulle sue facoltà*». La religione, ribadisce il Nostro, aumenta il potere, la natura il suo uso.⁷⁵ Ma cosa significa ciò? Con tale affermazione vuole egli indicare l'apporto di qualsiasi religione o solo del Cristianesimo? Ritengo che per il Roveretano lo sviluppo delle facoltà non avvenga per la semplice adesione a una religione, quasi che il pensiero della trascendenza o l'insieme di norme da rispettare sia il suo generatore. Non una religiosità qualunque riesce in ciò, ma solo il Cristianesimo, quella religione rivelata che si fonda sulla Parola

⁷⁴ Nelle parole di Rosmini: «Se dunque la facoltà di pensare rimarrassi indietro nella società mentre farà in essa progressi la facoltà di astrarre, avrassi una società brillante e mobile, e superficiale, e corrotta. Se all'incontro farà grandi progressi la facoltà di pensare ma pochissime applicazioni faranne la facoltà di astrarre, avremo una società rozza, solida, profonda, imperfetta». Ivi, p. 618.

⁷⁵ Ivi, pp. 537-538.

incarnata, Gesù Cristo. Mentre le nazioni cristiane, scrive il Roveretano, «sono già portate alla *perfezione essenziale*, perché hanno un *potere illimitato* d'usare le proprie facoltà», le nazioni non cristiane sono costrette a «perfezionarsi *essenzialmente coll'accrescere il proprio potere sulle facoltà umane*». Questo non vuol dire che le nazioni cristiane usino 'attualmente' il potere loro donato: esse ne usano a volte più a volte meno, e in ciò consiste la loro «*perfettibilità accidentale*».⁷⁶ Si potrebbe allora chiedere: come, in che modo, influisce il cristianesimo sulla facoltà di pensare e quella di astrarre? Questo Rosmini per ora non dice.

1.5 *La teoria rosminiana dell'andamento delle società negli anni Venti*

Fin qui si è cercato di inquadrare la questione dell'incivilimento fruendo di una determinata sfera concettuale (selvaggio, stato e diritto di natura, corruzione, civiltà e politezza) e di evidenziare l'opposizione rosminiana alle teorie di alcuni interpreti, tra tutti: Gioia e Rousseau. Viene ora la *pars construens*, ovvero il tentativo di ricostruire, dal punto di vista storico e concettuale, la teoria rosminiana delle società e del loro andamento.

Desidero considerare innanzitutto due scritti giovanili: la già nota *Politica prima* e il *Saggio sull'Idillio e sulla nuova letteratura italiana*. Nelle pagine dell'opera politica giovanile, il Roveretano, riflettendo sulla società come società civile, scrive: «giova osservare che gli uomini sono richiamati a pensare alla sostanza nelle necessità. E però è utile qualche volta che una società sia minacciata di cadere e ridotta allo stremo, perché allora ritorna quasi al suo principio e revoca i reggitori, se non è tardi, a pensare non più gli accidenti e alle inezie, ma alla conservazione di lei».⁷⁷ Rosmini quindi si dice d'accordo con Machiavelli, il quale sosteneva che la grandezza romana dei primi tempi si basava sul fatto che le continue guerre e necessità la obbligavano «a trovar gli uomini migliori che la potessero salvare», ovvero a «tener fitto l'occhio nell'essenziale del suo stato senza

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 90-91.

perdersi in risguardi particolari e dar luogo alle opinioni, alle ambizioni ed ai capricci». ⁷⁸ Poiché lo stesso, afferma il Nostro, può dirsi dei Greci quando erano minacciati dai Persiani, e ancora di tutti i popoli, è possibile distinguere in tutte le società «tre tempi od epoche»: «La prima è l'infanzia, nella quale chi le regge pensa alla SUSTANZA: la seconda è l'età media o fiorente dove il reggitore trapassa alla cura degli ACCIDENTI, e non perde tuttavia di veduta la SUSTANZA: la terza forma la vecchiaia e il decadimento di tutte le società, nella quale la SUSTANZA dimenticata come da lungo tempo sicura solo agli ACCIDENTI si attende». ⁷⁹ Rosmini sembra indicare una sorta di 'necessità' nell'andamento della società civile. Se le sue epoche sono poste analogamente alle stagioni della vita umana, infanzia-maturità-vecchiaia, non è possibile sfuggire al processo. Certo però si deve riconoscere che l'andamento interno è libero o almeno in parte tale; come abbiamo visto in altro luogo, la corruzione può subentrare in qualunque stato della società, come la malattia in qualunque momento della vita dell'uomo. Nel passo in cui fa riferimento a Roma Rosmini pensa la 'sostanza' in stretta relazione con la 'moralità', termine preso qui in uno spettro di riferimento ampio, come può essere quello dell'universale, del valore, delle virtù, dell'integrità di condotta. L' 'accidente', invece, viene connesso al particolare, alla mollezza, al vizio. Lo scadere dall'epoca di sostanza a quella di accidente è responsabilità umana: un popolo può decidersi per l'una o l'altra e un periodo può durare più a lungo di un altro; e tuttavia è anche vero che gli eventi storici giocano un ruolo non marginale nel processo:

⁷⁸ *Ibidem*. Machiavelli (1469-1527) si occupa della storia di Roma nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Rosmini si confronta col politico fiorentino sin da giovanissimo: secondo il Radice la lettura de *Dell'arte della guerra* (1521) risale addirittura al 1814. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. I, p. 163. I temi dei *Discorsi* (1506-1518) e del *Principe* (1517-1519) sono presenti in tutte le opere politiche di Rosmini. Riconducibili a una riflessione comune sono: la concezione ciclica della storia delle forme politiche (concezione elaborata da Polibio nelle sue *Storie*), il tema del ruolo civile della religione e la corruzione come momento di malattia del corpo politico e sociale. Su Rosmini e Machiavelli si veda G. Solari, *Studi rosminiani*, Giuffrè, Milano 1957, p. 101 e l'*Introduzione* di M. d'Addio alla *Politica prima*, pp. 11-83. Per una introduzione a Machiavelli rinvio a F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964 e a E. Garin, *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino 1993.

⁷⁹ *Politica prima*, p. 93.

sono le guerre e i momenti di pericolo che favoriscono la necessità, quelli di calma che inducono all'accidente.

Non entro nel merito della questione politica perché porterebbe lontano; al fine di aggiungere elementi utili circa il modo in cui procede l'incivilimento nella storia, mi propongo invece di rilevare come il Roveretano tratteggi la società nei suoi movimenti esterni e interni. È legittimo chiedere: l'andamento sociale sopra descritto vale per la «società umana» e in generale per ogni tipo di società, o solo per la «società civile»?⁸⁰ Ha già in mente Rosmini la distinzione delle società che proporrà nella *Filosofia della politica* e nella *Filosofia del diritto*? Mi pare si possa affermare che il Roveretano si riferisca al termine 'incivilimento' non in maniera univoca e che due siano, per lo più, i significati ad esso attribuiti: l'uno, con il quale si descrive il movimento politico della società, che dunque è società civile in quanto nazione, l'altro, utilizzato per definire un movimento non strettamente politico, ma che ha come criterio determinante la 'morale'; basato su tale criterio, l'incivilimento è riferibile a ogni società: alla società umana universale (che Rosmini chiama a volte anche 'naturale'), alla società domestica, a quella civile e a quella teocratica.

La distinzione delle società dev'essere compresa a partire dai concetti filosofici di 'uomo' e 'umanità'. Nella prospettiva rosminiana o c'è società umana – e l'uomo è quello che è –, oppure non c'è – e siamo allo stato animale. L'umanità non è, genericamente, l'orizzonte di senso comune, ma è il fondamento ineliminabile di ogni società. Per questo il giovane Roveretano, pur non avendo ancora dato mano al *Nuovo saggio* e approfondito filosoficamente i temi antropologici, scrive:

come dividere e astrarre il membro della società civile dal membro della società umana? Non è forse il primo alimento della società civile i sentimenti naturali degli uomini fra di loro? Che cosa vi resta di questa società civile, se

⁸⁰ La nozione di «società civile» viene ad avere in Rosmini un significato del tutto peculiare, comprensibile appieno solo se si tiene conto della teoria delle tre società: domestica, civile, teocratica. Per la presa di distanza del Roveretano tanto dalla teoria di Locke quanto da quella dei tradizionalisti francesi e di Haller, oltre ai testi già citati in precedenza, rinvio anche a G. Campanini, *Stato e società civile in Antonio Rosmini*, in G. Campanini, F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 180.

da essa togliete tutto ciò che contiene di naturale? È forse qualche cosa di più la civile comunanza di una ricognizione de' legami naturali, e di una modificazione che perfeziona l'ordine naturale? Tutto quello che v'ha di civile non è altro che un accidente sopraggiunto a quello, che vi era innanzi di naturale.⁸¹

Il passo è molto illuminante perché permette di comprendere che la società civile non è 'altro' dalla società umana, ma solo una sua specificazione, uno sguardo particolare su di essa, quello sguardo che fa risultare l'aspetto politico. S'intuisce, allora, che anche la questione dell'incivilimento dev'essere considerata secondo questa prospettiva. L'incivilimento della società, come abbiamo visto, ha sempre a che fare con il grado morale dell'uomo. La parola è un po' ambigua perché contiene in sé la parola *civis*, che rimanda evidentemente alla società civile, e tuttavia per Rosmini ha uno spettro di riferimenti più ampio: essa indica il movimento tanto della società umana in generale, quanto delle tre società nella loro peculiare specificazione (società domestica, civile e teocratica). Qualora si riducesse l'incivilimento al passaggio dalla società domestica a quella civile, e al movimento interno di questa presa come un qualcosa di chiuso, si perderebbe la ricchezza non della parola in sé, ma dell'uso che ne fa il Roveretano, e si misconoscerebbe il vero significato della teoria rosminiana delle società.

Per precisare quanto sostenuto e proporre nuovi sviluppi, mi volgo ancora una volta alle pagine della *Politica prima*:

nel concetto della mente – scrive il Nostro – procede la società in quest'ordine: dalla imperfezione alla sua perfezione<, > che come vedemmo consiste nella unione più stretta del maggior numero d'individui. Primo si concepisce l'individuo. Poi si concepisce la società domestica, ma per modo che non sia distrutto già l'individuo, ma l'individuo rimanga, e non faccia che acquistare un rapporto colla famiglia. A presso si forma il popolo, o la nazione, ma restando le famiglie, che formano la nazione, e gli individui, che formano le famiglie. In questo stato l'individuo non fa che acquistare un rapporto di più, cioè oltre essere membro della famiglia è ancora membro della nazione. In fine le nazioni stesse si uniscono e si affratellano a vicenda venendo così a organizzare la grande società del genere umano. In questo non è distrutto né l'individuo né la famiglia né la nazione, ma non sono se non aggiunti loro de' nuovi rapporti con questa grande società.⁸²

⁸¹ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 105.

⁸² Ivi, p. 417.

È importante notare che i due brani considerati ritornano sullo stesso argomento, sebbene con due movimenti diversi. Prima, infatti, Rosmini era partito con l'affermare l'esistenza originaria della società umana, sulla quale poi individuava la società civile attraverso non la lente, che ingrandisce solo, ma lo schema, che consegna una particolare lettura, del politico. Dal generale al particolare dunque. In questo secondo passo, invece, Rosmini procede dal particolare al generale, un procedere che viene definito anche dall'imperfetto al perfetto. Partendo dall'assolutamente irrinunciabile, l'individuo, si ascende alla società minima, la famiglia, presenza di più individui, si passa alla società civile o nazione, presenza di più famiglie che sono alla loro volta presenza di più individui, fino a giungere alla società massima, la società del genere umano, presenza di nazioni che sono presenza di famiglie che sono presenza di individui. È poi rilevante, per ritornare alle citazioni, che fondamentalmente medesimo sia lo schema mediante cui Rosmini distingue le società: lo schema della 'relazione' nel suo contenuto 'morale'. Nel primo brano il modo in cui si considera la relazione – sia questo un punto di vista familiare, politico, umano – fa cambiare nome alla società, che tuttavia è sempre la stessa; nel secondo, oltre la modalità, è anche la quantità di relazioni a dare nome alle diverse società, che vengono comprese in quella massima del genere umano. A tal proposito, così conclude Rosmini il suo argomento:

i rapporti poi, che l'individuo ha co' suoi simili sono fisici o morali. I fisici possono bastare a darci il concetto di un ente isolato o congiunto temporaneamente per istinto ad un dato numero de' suoi simili: ma perché possiamo immaginare una società permanente, e con un numero infinito di esseri, fanno bisogno immaginare ancora questa società fornita di leggi fisse ed universali, e però vengono necessari i rapporti morali o intellettuali. Alla perfezione poi dell'umana società, non solo appartiene che abbracci tutti gli uomini coesistenti, ma tutti i trapassati e i futuri. E che sieno congiunti con tutti i vincoli possibili alla loro natura poiché quanto maggiore è l'unità, tanto è più perfetta la società.⁸³

Su una espressione in particolare è necessario soffermarsi. Il fatto che il Nostro definisca il movimento dal singolo alla società del genere umano con i termini «dalla imperfezione alla per-

⁸³ *Ibidem.*

fezione» apre un fronte problematico e, a mio avviso, complica le cose. Ci si può chiedere: vuole egli sostenere che la società civile è più perfetta di quella domestica, quasi siano entità distinte l'una posta di fronte all'altra, o vuol forse dire che la 'comprensione' che si ha della società domestica 'a partire' dalla società civile è più perfetta? Quello che qui non si capisce fino in fondo è se Rosmini attribuisca anche un 'tempo storico' alla società domestica, tempo che sarebbe stato precedente alla formazione della società civile. È vero che il passo citato afferma che è solo «il concetto della mente» a vedere questa processione della società, e tuttavia credo che la domanda rimanga legittima. Un tale stato della società domestica, infatti, potrebbe essere pensato in sostituzione all'idea del primitivo stato di natura, a cui il Roveretano si era opposto. Secondo tale ipotesi la società domestica andrebbe a riempire lo spazio creatosi con la 'abolizione' del selvaggio. Tuttavia, di questo nella *Politica prima* Rosmini non dice.

Anche in un altro passo della politica giovanile si ritrova l'idea di un movimento dalla imperfezione alla perfezione. Scrive Rosmini: «ella è dunque *legge* in generale, che gli uomini abbiano un andamento dalla rozzezza e dalla imperfezione verso alla cultura e alla perfezione, o perlomeno a quello che perfezione si crede».⁸⁴ Proposizioni come questa possono rendere ragione della difficoltà di un lavoro di ricostruzione del pensiero rosminiano su questo tema. Vi sono in esso oscillazioni semantiche poco tipiche del rigore filosofico con cui il Roveretano procede solitamente. Non è affatto lo stesso dire che l'uomo passa dall'imperfezione alla vera perfezione e dire che passa dall'imperfezione a una perfezione solo 'creduta'. Tuttavia, queste incertezze non possono bloccare la lettura e lo sforzo di coerentizzazione. In conclusione al suo argomento Rosmini afferma «esser proprio della società», presa una certa «direzione» – «buona o cattiva» che sia –, di conservarla «sino che arriva all'eccesso». Egli paragona questo andamento sociale alla legge cui vanno soggetti i «corpi», i quali, «messi in moto verso una data parte», «non si fermano più per loro stessi, se una qualche forza esteriore non gli urta e non li piega o li rivolge altrove».⁸⁵

⁸⁴ Ivi, p. 186.

⁸⁵ *Ibidem*.

La ricerca di un «principio più generale» del movimento conduce il Nostro all'idea dell'«inevitabilità» del processo, ma come si rapporta tale posizione con quella precedentemente riferita, che pensava l'andamento della società nei termini di sostanza-accidente? Anche se Rosmini non lo dice, mi pare che le due descrizioni del movimento non siano affatto in contraddizione; nulla vieta che il «conservare la direzione» sia visto come una descrizione del momento sostanziale o del momento accidentale. È vero, tuttavia, che l'analogia proposta dal Roveretano per esprimere l'andamento sociale non ha più come riferimento le età della vita umana, bensì l'andamento ciclico e necessario dei corpi inanimati, interrotto solo per l'insorgere di una causa esterna imprevista. In questo modo riemerge – forse aggravato – il problema della libertà, un problema ineludibile anche ai fini del presente lavoro. Nonostante ciò, mi sembra confermata l'opposizione al perfettismo: non c'è di necessità un progresso immanente verso il meglio, c'è piuttosto una direzione della società fino a un punto di cambiamento radicale, causato dal radicalizzarsi non più sostenibile degli elementi che la guidano. Supponiamo che la direzione della società sia buona, scrive Rosmini, «quali saranno i principi o le forze che possono mettere la società in moto verso questa buona direzione o spingerla più nel suo corso»? Il Nostro risponde in una prospettiva politica, restringendo la questione dal piano della società umana a quello della società civile: «essendo questo corso della società il risultato delle azioni dei più, [...] *non si dovranno mai dal politico disprezzare quei mezzi<, > qualunque sieno, che operan sopra la massa degli uomini, e si dovranno d'altronde sprezzare quelli che sulla massa degli uomini non hanno una forza*». I mezzi politici, conclude Rosmini, «*saranno migliori quanto operano più estesamente, cioè sopra un numero maggiore di uomini*», sia «*che operino sugli individui in quanto*» uno diviso dall'altro, sia che operino sugli individui «*in quanto sono uniti insieme, purchè rivolgano questi uomini in una uniforme direzione*».⁸⁶ Sono

⁸⁶ *Ibidem*. L'utilizzo del termine «massa» per indicare il «numero più esteso» rischia, a mio modo di vedere, di ridurre la sfera della libertà. La massa infatti dice l'indistinto e, proprio in quanto tale, l'informe, ciò che non ha un centro, un «in sé»; la sua libertà dipende allora da un sé politico-sociale che tende a sostituire quello dell'individuo. Con ciò non intendo asserire che Rosmini disconoscesse il valore del «singolo», ma è evidente che l'argomenta-

dunque i mezzi politici che, operando uniformemente sulla società, generano «dei passi in avanti o indietro» a seconda della loro bontà. Tali mezzi, inoltre, non muovono tutti la società allo stesso modo, alcuni la muovono «con maggiore celerità», con la conseguenza di abbreviare il periodo cui va soggetta, altri «con più lentezza», allungandone così il periodo.⁸⁷ Non sempre poi il «termine a cui la conducono è fatale per essa», può accadere solo che le sia nocivo e non altro. La forza dei mezzi politici, secondo Rosmini, dipende dalla loro capacità di operare non su qualcosa di marginale, bensì sulla natura stessa dell'individuo, «su quello che all'uomo è essenziale». È per questo motivo che si rivela inconcludente o solo di breve corso il tentativo di sconvolgere eccitando le sole «passioni».⁸⁸ Il successo dei «perturbatori» è dovuto, secondo il Roveretano, solo alla capacità ostinata di rinnovare, nel nome le ideologie, veri e propri «fuochi di paglia», alla maniera di coloro che lavorano nel campo della moda. C'è una legge di fondo, sostiene il Nostro, che si intravede nell'andamento della società, ed è una legge di giustizia: dal falso bene si genera il male, ma dal male viene un'occasione «di riforma» e quindi la possibilità del «bene» vero. I mezzi politici migliori sono quelli che ritardano il più possibile il male, quelli che sono in grado di garantire un periodo più lungo nella direzione del bene.⁸⁹

Senza voler entrare maggiormente nella questione politica aperta da Rosmini, il quale giunge ad affermare che «ogni società [...] ha una direzione del suo moto o verso il governo popolare o verso il governo assoluto»,⁹⁰ è interessante continuare ad osservare come venga descritto il movimento. C'è un punto critico, secondo il Nostro, raggiunto il quale – sia esso positivo o negativo – ogni società inverte la sua tendenza. «È certa sentenza che tutto quello che non va avanti nelle cose umane va indietro. Il solo inveterarsi delle cose, sieno anche le più sante, le più accorte istituzioni, leva loro il vigore e l'efficacia, le corrompe cogli abusi, le affievolisce col renderle oscure, e col fare che

zione del giovane Roveretano attendeva ancora di essere raffinata concettualmente.

⁸⁷ Ivi, pp. 186-187.

⁸⁸ Ivi, p. 187.

⁸⁹ Ivi, pp. 188-189.

⁹⁰ Ivi, p. 189.

s'esercitino non più per intelligenza, ma per consuetudine».⁹¹ Dal punto di vista politico il governo migliore è allora quello che prevede la possibilità di questo esito ed è in grado di rinunciare al proprio incarico nel momento opportuno, per lasciare spazio a un 'nuovo' che consenta di proseguire sulla via positiva.⁹² Ci si può chiedere: è possibile estendere l'argomento alla più ampia società del genere umano? Qual è il rapporto tra il movimento particolare di una singola società civile e il movimento generale della società del genere umano? Su questa riflessione più ampia gli scritti degli anni Venti offrono davvero pochi riferimenti; Rosmini ancora non formula una vera e propria teoria delle società. Tuttavia, non voglio tralasciare alcuni passi del *Compendio della filosofia della politica*, con la speranza di poter individuare il germe delle prospettive che si apriranno negli scritti più maturi. Il Roveretano fa notare che lo stato in cui si trova una società civile o nazione particolare quasi mai coincide con lo stato di un'altra. A partire da ciò egli delinea la dinamica che si instaura tra una società ancora «barbara» e una civilizzata. Anche qui va sottolineato che la nozione di «società barbara» viene introdotta senza essere specificata. Certo, alla luce di quanto visto finora, è possibile cogliere la sfera concettuale che la caratterizza – rozzezza, basso livello culturale, intellettuale e morale –, ma questo non aiuta a fissare i concetti. La dinamica descritta, invece, è piuttosto chiara e semplice:

quando una nazione [...] è sommamente civilizzata, mentre le altre con cui essa ha a che fare sono ancor barbare, questa nazione gode pacificamente infiniti beni, che non godono le nazioni barbare con cui ella ha a che fare: e pur queste non si lamentano punto: queste non hanno il risentimento morale, e perciò non hanno i diritti dall'altra goduti. Tanto è lungi che sentano invidia, o emulazione dell'altrui maggioranza, che anzi vedranno la propria benefattrice in quella stessa che forse con avveduto commercio tira tutte a sé le loro ricchezze.⁹³

In questo momento, dice Rosmini, «la ricchezza acquistata dalla nazione civile è giusta: essa entra ad occupare quelle cose

⁹¹ Ivi, pp. 189-190.

⁹² Ivi, p. 194.

⁹³ A. Rosmini, *Compendio della filosofia della politica*, pp. 736-737. La medesima idea si ritrova esposta in A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, Tip. Giorgio Grigoletti, Rovereto 1887, pp. 230-231.

che la nazione barbara lascia disoccupate, perché non sa occuparle». Ma si supponga «che la nazione barbara vada di grado in grado civilizzandosi»: accadrà innanzitutto che voglia occupare anch'essa delle «cose che sono al tutto disoccupate», come ad esempio «alcuni rami del commercio, la pratica della navigazione, le manifatture», e così facendo andrà a minare la potenza della nazione già civile. In secondo luogo si accorgerà delle condizioni di svantaggio che avevano ad esempio «i trattati di commercio» e «di navigazione» che aveva con tale nazione, motivo per cui, mossa dall'invidia vorrà romperli per modificarli. La relazione dunque tra una società già civile ed una che lo diventa non potrà non essere conflittuale ed esigerà un «continuo sforzo a stabilire l'equilibrio».⁹⁴ Uno sforzo che avrà esito positivo per l'impossibilità che lo stato violento si prolunghi troppo.

Tale prospettiva non trova maggiore esplicitazione nelle opere giovanili, per questo motivo cercherò di ricostruire la concezione rosminiana dell'andamento delle società per com'è presentata nelle opere degli anni Trenta e in quelle della maturità, opere che fruiscono di un sistema filosofico e di una antropologia solida alle spalle. Ma prima è necessaria ancora una sosta sul Rosmini del *Saggio sull'Idillio*.

In *Politica prima* abbiamo visto due brani in cui il Nostro, esplicitando la propria idea di perfezionamento sociale, cerca di distinguersi dal perfettismo. Nel *Saggio sull'Idillio* egli torna a definire la propria concezione: «È conforme al padre di tutti gli uomini, del Dio de' Patriarchi, che la società umana si vada migliorando o al meno sviluppando nel decorrere dei secoli, a quel modo stesso che si sviluppa il germe locato sotterra in una pianta meravigliosa».⁹⁵ In primo luogo balza subito all'occhio la nuova analogia proposta da Rosmini per pensare l'andamento della società umana. Dopo averla paragonata alle età dell'uomo e al muoversi per impulso esterno dei corpi inanimati, ora il paragone è con lo sviluppo di una pianta. Questo testimonia quell'oscillazione semantica che si è più volte notato nel giovane Roveretano. A voler essere rigorosi, come non riconoscere in-

⁹⁴ Cfr. A. Rosmini, *Compendio della filosofia della politica*, p. 737.

⁹⁵ A. Rosmini, *Saggio sull'Idillio*, in *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1827, p. 330.

fatti che esiste qualche diversità tra il moto dei corpi che viene per azione esterna, lo sviluppo della pianta che viene da cause esterne e per una sensibilità interna, e lo sviluppo dell'uomo causato da cause esterne, da processi sensitivi interni e anche dal maturare di un proprio saper-*si* ancora più interno? Eppure, a ben guardare, la posizione di Rosmini non è affatto incoerente; gli esempi rivelano una consonanza di fondo nel loro minimo comune denominatore, vale a dire le 'cause esterne'. Poiché ad essere termine della questione è la società, alla quale il Nostro ancora non attribuisce il valore forte di persona-personalità, lo sguardo su di essa come oggetto su cui agiscono cause esterne è del tutto giustificato. Certo, l'analogia col corpo inanimato è forse la meno felice – il corpo non ha il benché minimo sentimento di sé –, ma ancora dipende da come si prende la nozione di 'società': in modo 'forte' essa propriamente non ha il benché minimo sentimento di sé, perché propriamente non è soggetto, in modo più 'figurato' gli individui che la compongono sono il tramite con cui è possibile pensarla come tale. In secondo luogo va costatato che, per fugare ogni dubbio di perfettismo, il Roveretano precisa la nozione di «miglioramento» con quella di «sviluppo». Mentre la prima, come già detto, potrebbe essere interpretata nella prospettiva di un progressivo perfezionamento immanente alla storia della società, cui segue un suo compimento definitivo – perfetta concezione lineare della società e della storia –, il termine 'sviluppo' per Rosmini rimanda all'idea di un moto circolare, che tuttavia, vedremo, non è perfetto, perché non si richiude in se stesso, ma riparte da un punto di vista diverso; un moto che assume meglio i connotati della 'spirale'.

Così scrive Rosmini:

questo sviluppo e progresso della umana natura specie vedesi, considerando per le storie, avvenire in questo modo: che vi sia primieramente la famiglia, la quale crescendo prende figura simile a quella de' Patriarchi, di grande, spaziosa e ricca, a somiglianza di un picciolo regno, ma soggetta al comune generatore. Molte famiglie poi divise per l'angustia del suo natale, o per altre cagioni accidentali, poscia utile per amore di sicurezza e di pace sotto uno stesso reggimento, costituiscono una nazione o governmento civile.⁹⁶

⁹⁶ Ivi, pp. 330-331.

Ritorna l'idea della società civile come un aggregato di famiglie; ma si rafforza anche, grazie al richiamo alla storia, quello che avevo suggerito come una prospettiva: il passaggio dalla società domestica alla società civile non è solo un passaggio della «mente», com'ebbe a scrivere nell'opera politica, ma anche un passaggio reale, che si è verificato nella storia in un certo tempo. Si è verificato o continua a verificarsi? La difficoltà della risposta rispecchia la molteplicità dei piani che il Roveretano sta intersecando. È chiaro che il riferimento alla Storia sacra, come vera e originaria storia dell'umanità, porta Rosmini a sostenere che il primo passaggio ha coinvolto le famiglie dei Patriarchi e Israele, ma è anche chiaro che le scoperte geografiche e i resoconti dalle Americhe indicavano nuovi passaggi da una società all'altra. Manca tuttavia una esplicita considerazione del Nostro, motivo per cui, per ora, dobbiamo lasciare come problematica la questione.

Ciò che invece dev'essere colto è che nel passo citato il Roveretano aggiunge una tappa ulteriore nello sviluppo: anche le società civili si debbono pensare unite nella più ampia società umana. Questo, afferma Rosmini, è stato possibile perché «il padre di tutti gli uomini» ha inviato un «mirabile personaggio» dotato della «potestà di unire le nazioni stesse, richiamandole quasi [...] alla pristina familiare società, e formando di tutti gli uomini un corpo solo».⁹⁷ Per la prima volta Rosmini esplicita senza mezzi termini il fondamento dell'unificazione delle nazioni: la venuta di Cristo. Cristo ha unito le genti e le nazioni in una sublimata società familiare, la società del genere umano nei termini di una «società teocratica». Nel *Saggio sull'Idillio* il Roveretano non usa tale espressione, che si ritroverà abbondantemente nelle opere più mature, ma la direzione è la medesima. Il Cristo è colui che porta a compimento il sogno dei Padri. Essi, nell'abbracciare il proprio destino e nel riconoscere il Dio-Unico, si prefiguravano quel «regno» e quella «società universale» che il Cristo ha costituito «di fatto»; una società, scrive Rosmini, che «non dissipa» la società familiare, ma «che è di essa quasi picciola copia»; una società «che lascia intatta» la società

⁹⁷ *Ibidem.*

civile, «conciossiacchè la società civile si compone di famiglie, come la Cristianità di nazioni».⁹⁸

L'importanza di tali prospettive si misura sull'altezza delle questioni che aprono. Vengono alla luce infatti due ordini di problemi: l'equivalenza tra società umana e Cristianità, e l'irruzione di Cristo in un processo storico-sociale considerato alla stregua dello sviluppo di una pianta. Va detto innanzitutto che, per Rosmini, l'irruzione del 'nuovo' nella storia non contrasta con l'idea che questa abbia uno sviluppo determinato. Basta infatti cambiare l'osservatore. Lo sviluppo in certo senso necessario della società è pensato a partire da uno sguardo 'esterno' alla storia, da una lettura 'dall'alto' che sa cogliere nell'insieme il suo andamento. Da questo punto di vista, anche l'evento-Cristo – che per chi vive nella storia segna rottura e discontinuità – è pensato fin da sempre. Cristo 'doveva' venire per segnare il passaggio dalla società civile alla società teocratica; la sua incarnazione è prevista da sempre, dall'eternità, ovvero dall'«attimo eterno» di Dio. Veniamo al secondo problema. Ancora una volta sembra che Rosmini dia due significati diversi alla medesima espressione; che cosa intende egli per 'società del genere umano'? Nei passi della *Politica prima* che abbiamo analizzato, essa indicava, innanzitutto, quel comune denominatore su cui si potevano individuare le diverse società, quella familiare e quella civile. Un comune denominatore che diceva essenzialmente 'umanità'. L'umanità infatti è ciò che sta alla base della relazione familiare tra padre e figlio, e allo stesso tempo ciò che sta alla base della relazione civile tra signore e suddito. Sempre nell'opera politica il genere umano era stato pensato in connessione al numero massimo di relazioni costituenti la società, dunque, come relazione di società civili, ovvero nazioni, che sono a loro volta relazioni di società famigliari, che sono a loro volta relazioni di individui umani. Anche qui il genere umano aveva come base l'idea stessa di umanità. Si potrebbe chiedere allora: vi è uno scarto tra *Saggio sull'Idillio* e *Politica prima*? Mentre in questa il genere umano è l'«umanità», in quello sembra *coincidere* con la «cristianità». Vuol forse Rosmini restringere con idea folle il genere umano alla sola cristianità? E tutti gli uomini venuti prima? e tutti quelli che dopo Cristo non si dico-

⁹⁸ Ivi, p. 331.

no 'cristiani'? Lungi dal sostenere una teoria simile, il Roveretano dischiude una prospettiva audace: l'umanità coincide con la cristianità perché creaturalmente l'uomo è in Cristo, qualunque uomo, in qualunque tempo. L'uomo è costitutivamente fondato in Cristo; è cristiano nel suo statuto ontologico, in ciò che lo fa essere 'uomo'. Perché allora la venuta di Gesù nel tempo? Per Rosmini Cristo è colui che toglie il peccato del mondo, ma anche colui che manifesta ciò che era nascosto e vissuto solo germinalmente. In questo senso la famiglia dei Patriarchi è una prefigurazione della famiglia del genere umano. Da una parte il genere umano c'è *già*, in quanto Cristo è radice ontologica di ogni uomo, dall'altra dev'essere riconosciuto e compiuto. Per questo motivo l'espressione può essere presa in due modi, come *inizio* e come *termine*, come solo iniziale o come termine di un significato. Se questo è vero, si è trovato un punto chiave: quello che lega la prospettiva politica e sociale di Rosmini alla sua ontologia. È l'*essere* stesso che può intendersi solo come 'iniziale' oppure anche come 'Essere compiuto'. Gli scritti politici giovanili lasciano affiorare la prospettiva ontologica e antropologica, anzi, su di essa la teoria sociale è già in qualche misura fondata. Non a caso Rosmini decide di 'dar mano' al *Nuovo saggio*, aprendo così una stagione della sua vita in cui andrà sempre più approfondendo le questioni fondamentali della filosofia. Gli appariva chiaro che solo la fondazione di un sistema e di una ontologia avrebbe permesso un giorno di ritornare sulle problematiche sociali tanto care.

1.6 *Tra società domestica e società del genere umano: uno sguardo alla concezione della società civile negli anni Venti*

Desidero concludere questo primo capitolo, dedicato all'analisi delle opere giovanili, con una riflessione sulla concezione rosminiana della società civile o nazione. La tendenza a distinguere la *vita* di una società o, con un altro termine usato, il suo *sviluppo*, porta il Roveretano a questa nuova considerazione: «La ginnastica [...] – scrive – è propria dell'infanzia delle nazioni, le belle arti sono il diletto delle nazioni cresciute perfettamente, la voluttà e poi la mollezza quello delle nazioni invec-

chiate e corrotte». ⁹⁹ Viene dunque riproposta l'idea di una sorta di processo necessario, che si manifesta in ogni genere di società. Ma è il Roveretano a fugare ogni dubbio deterministico: «queste distinzioni, – scrive – sebbene verissime» non si devono «prendere con sì ristretto concetto che si creda per questo nella infanzia o nelle virilità delle nazioni non avere gli uomini alcuna corruzione, ed essere la corruzione umana tutta nel tempo della decrepitezza de' popoli». ¹⁰⁰ La corruzione, come si è visto, può entrare in qualsiasi momento nella società umana, perché propriamente intrinseca al soggetto che la forma, l'uomo. Un tale andamento delle nazioni è detto solo in maniera *tendenziale*, anche se di una tendenza reale. Per Rosmini è quasi 'destinata' ¹⁰¹ nella vita di una nazione l'insorgenza di un germe che determina le sue modificazioni. La forza sviluppa l'esigenza degli ingegni e dell'arte, ma l'ingegno corrotto conduce al momento di crisi. È il passaggio dal secondo al terzo momento ciò che segna in negativo il destino della società, quasi fosse impossibile per essa mantenersi troppo a lungo a un certo livello 'spirituale'. «La pace e l'abbondanza», sostiene il Nostro, adagiano le nazioni «ne' piaceri, e formano non solo un depravamento generale», ma quello più «raffinato». ¹⁰² È l'assenza di vera azione l'elemento di corruzione. L'azione ginnica, fisica, originaria dell'infanzia delle nazioni, viene sostituita dall'azione mentale della cultura e delle belle arti, che è propriamente contemplazione, ma quando «l'azione stessa dello spirito vien meno, allora rimane l'inazione sì del corpo che dello spirito, ed è il tempo della corruzione e della voluttà nell'animo, della inerzia e debolezza del corpo stato prossimo alla schiavitù. Segno di questa stagione miserissima per le nazioni – conclude Rosmini – si è il vedere che dall'amore del bello passano con furore all'amore dello spettacoloso che colpisce i sensi, non dicendo nulla

⁹⁹ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 397.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ In un brano che si trova identico in *Politica prima* e nel *Saggio sui divertimenti pubblici*, Rosmini scrive: «questi tre passi li fa naturalmente una nazione senza accorgersi<, > condotta a ciò dalla natura delle cose». A. Rosmini, *Politica prima*, p. 407; A. Rosmini, *Saggio sui divertimenti pubblici*, in *Opuscoli politici*, ENC, Città Nuova, Roma 1978, pp. 62-63.

¹⁰² Cfr. A. Rosmini, *Politica prima*, p. 398.

all'intendimento». ¹⁰³ Questa distinzione tra vera bellezza, quasi testimonianza autentica del momento apicale di una società, e spettacolarizzazione è uno degli elementi più interessanti della concezione rosminiana dell'incivilimento. Su di esso si dovrà tornare, ma solo quando sarà possibile dischiudere la prospettiva sull'arte a partire da una visione più ampia. Per ora è interessante osservare che il Roveretano considera la propria epoca come un tempo della spettacolarizzazione o, con altra espressione, della depravazione raffinata. La risposta a questa tendenza dev'essere anche politica: è compito del «savio legislatore», scrive, «formare universalmente alcune istituzioni che non nascerebbero da sé, e che sebbene non possano eccitare un infinito entusiasmo, perché questo non nasce se non da ciò che il popolo per naturale impulso fa da se stesso, tuttavia possono essere giovevolissime». ¹⁰⁴ È emblematico che Rosmini pensi che il riscatto dallo stato di corruzione in cui è scaduta la società del proprio tempo passi attraverso un ritorno al rafforzamento dei corpi, attraverso una educazione che abbia come momento primario la ginnastica. Essa verrebbe infatti a espletare un'azione necessaria su quella parte del popolo che simboleggia la nazione nascente, i giovani, e dovrebbe avere azione congiunta con una nuova educazione artistica. Si raggiungerebbe così lo scopo di 'nobilitare' e 'istruire'. ¹⁰⁵

Per scoprire il fondo della proposta rosminiana ci si può chiedere: che cosa comportano veramente, la perdita d'azione, il «depravamento», la «spettacolarizzazione» come falso senso estetico? Perché questo momento segna la fine di una società? Ritengo di interpretare correttamente Rosmini affermando che il negativo che subentra è lo 'spirito di scissione'. La «mollezza» conduce infatti a una perdita di direzione comune: la noia che subentra all'inattività è il momento in cui la società perde il 'noi' e si atomizza, i cittadini diventano 'monadi' chiuse nei propri interessi 'soggettivistici'. Il bello allora non sarà più definibile *in quanto tale*, ma diverrà relativo; lo stesso accadrà del *buono* e del *giusto*. Da tutto ciò emerge un'idea 'forte', che segna la concezione rosminiana anche negli anni giovanili: una

¹⁰³ Ivi, p. 340.

¹⁰⁴ A. Rosmini, *Saggio sui divertimenti pubblici*, p. 63.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

società è impensabile senza unità. In *Politica prima* si legge: «Non si dà società se nei molti non si trova l'unità, e se questi molti per mezzo d'un ordine stabilito in essi non formano corpo, altro non possono che essere persone disperse senza sicurezza, senza uffici, senza umani caratteri, d'una vita precaria e casuale; in quello stato di mutua inimicizia che può ben essere per un poco immaginato, ma è impossibile che duri alcun lungo tratto di tempo».¹⁰⁶ Tolta l'unità a causa di uno spirito individualistico nato dalla noia, dall'agiatazza, da un senso del relativo, la società va incontro alla propria dissoluzione. E tuttavia, riconosce Rosmini da un punto di vista politico, il disordine non può durare a lungo, ad esso si sostituirà una nuova forma di ordine, la società non sarà più quella di prima, ma sarà di nuovo 'società'. «La storia delle rivoluzioni – nota – mostra le popolazioni simili a un mare, le cui onde, quantunque da venti nemici siano agitate e sconvolte, ciò non di meno hanno una naturale inclinazione di ritornare alla placidenza e alla calma che è loro stato naturale».¹⁰⁷ Quest'idea che non la scissione sia originaria, bensì l'unità, rivela anche in ambito politico la prospettiva teoretica di fondo che anima la filosofia rosminiana: la storia è nel suo fondamento guidata dall'azione benevola della provvidenza divina. Ancora con le parole del Nostro: «L'ordine è una delle leggi universali della natura, e l'ordine delle società non è altro che una manifestazione di questa legge osservata in una parte del tutto. Se qualche straordinaria violenza lacera quest'ordine, in alcuna sua parte, la natura s'adopera a reintegrare l'ordine suo».¹⁰⁸

Se l'unità è segno di civiltà, sua condizione e al tempo stesso sua manifestazione, essa si offre come ulteriore criterio per la lettura della storia. Esistono diversi modi di vivere l'unità: diversa l'unità che fa sussistere la società familiare dall'unità necessaria a che ci sia società civile o nazione, e diverse queste dall'unità che rende pensabile la società teocratica. Per esemplificare ciò, Rosmini considera la vita dei popoli barbari: essi costruiscono la propria identità sulla figura unificante del capo, «a lui s'affidano come a loro sicurezza: da lui pensano di essere di-

¹⁰⁶ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 238.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

fesi e protetti per una certa potenza quasi magica, che a loro sembra di vedere nella dignità principesca». ¹⁰⁹ Così si comprende perché, seguendo lo stesso ragionamento, nelle società civili il governo monarchico sia da prediligere. Esso è capace di un grado di unità maggiore rispetto a quello che si stabilisce nel rapporto tra le popolazioni barbare e il loro capo. Mentre qui l'unità si fonda quasi idolatricamente, nelle società civilizzate i cittadini *riconoscono* il principe per la giustizia sociale di cui si fa portatore e si relazionano a lui. Il modo in cui si sviluppa questo rapporto segna i destini delle nazioni. È vero, scrive il Roveretano, nella storia vediamo che «la grandezza civile è maggiore quanto più le forze sono concentrate in uno imperante, e perciò quanto maggiore è la distanza del suddito dal sovrano», e tuttavia molte volte tale distanza ha reso «eccessivamente» grande «l'arbitrio dei Monarchi», cosa che ha atterrito le società civili. Nelle nazioni moderne e occidentali si è saputo modificare questo rapporto, ed evitare – il più delle volte – le deviazioni che assumeva il potere monarchico nelle nazioni orientali. I grandi imperi non esistono più e «si è messa un poco di proporzione fra gli uomini». ¹¹⁰

La concezione dell'unità – quale criterio d'interpretazione della civilizzazione politica delle nazioni – rimanda alla concezione della giustizia. Per Rosmini qualsiasi società ha bisogno di una giustizia unitaria, condivisa, su cui sostenersi. Parafrasando Platone, scrive: «né pure una società di malandrini e di ladri potrebbe durare insieme se alcuna fede o giustizia in un vincolo fra di loro non li mantenesse». ¹¹¹ Il grado di civiltà di una nazione è dato non solo dalla forma politica, ma anche dalla forma giuridica. Il miglioramento dei costumi, dei vincoli sociali e della cultura in genere, porta con sé la necessità di un miglioramento della giustizia. Sorge da qui la riflessione rosminiana sull'opportunità di un «codice» costituito nello spirito del cristianesimo. ¹¹² Così scrive il Nostro: «Che se la giustizia è l'unico arnese e baluardo dove la salute universale si ripara alla difesa, mentre è l'unica che essendo superiore ai Principi, se

¹⁰⁹ Ivi, p. 239.

¹¹⁰ Ivi, p. 265.

¹¹¹ Ivi, p. 229.

¹¹² Cfr. A. Rosmini, *Compendio della filosofia della politica*, pp. 742-743.

viene udita possa rendere vane e salde le loro pacificazioni; qual vantaggio, diciamo qui di passaggio, anzi quale necessità non ha il mondo per la sua salute e pace della Religione, che è scorta e unica tutrice della giustizia?». ¹¹³ L'idea di uno stretto legame tra giustizia e religione e, in termini ancor più generali, tra diritto e moralità, è un fiume carsico che attraversa tutte le opere politiche del Roveretano; su di essa si dovrà tornare a momento opportuno perché, come intravisto, riveste un ruolo importante nella concezione rosminiana dell'incivilimento. Basti per ora aggiungere che il rapporto moralità-giustizia trova nello scritto *Della naturale costituzione della società civile* (1827) un ulteriore motivo di sviluppo. È qui che Rosmini articola la propria proposta riguardante il «Tribunale politico». La moralità, sostiene, è il «fondamento della conservazione de' diritti»; «egli è l'unico, e però bisogna contentarsene: qualunque meccanico ripiego, qualunque organizzazione esterna della società non può renderlo inutile». «Ella è una speranza ridicola [...] quella dei politici materiali, di poter trovare un ordine politico di cose che non abbia il suo ultimo sostegno nella moralità». ¹¹⁴ Questi temi, per ora solo annunciati, troveranno la loro giustificazione epistemologica nel momento in cui l'antropologia filosofica si sarà delineata. L'impossibilità che vi sia *diritto* fuori della *morale* è conseguente a una deontologia intimamente legata alla struttura ontologica dell'uomo. Nella *Naturale costituzione* l'argomentazione con cui viene sostenuta tale idea può far pensare ancora a un Rosmini apologeta, che, presupposta la verità del cristianesimo, propone una visione politica e sociale a sua difesa. L'erezione di «un tribunale politico [...] – scrive – esige un gran progresso di lumi, ed una moralità assai avanzata nel genere umano; i quai lumi e la quale moralità non si poteva aspettare dagli uomini se non allora che l'influenza del cristianesimo si fosse spiegata per un lungo corso de' secoli in tutti gli aditi dell'uman cuore, ed indi fosse passata in tutti i costumi, in tutte le attitudini della vita». ¹¹⁵ Di qui dunque l'idea della portata sociale del Cristianesimo, un'idea che diventerà sempre più dominante nelle opere rosminiane della maturità. Se è vero che per il

¹¹³ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 230.

¹¹⁴ A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, p. 310.

¹¹⁵ Ivi, p. 316.

Nostro la società si regge sull'unità e sulla giustizia, è anche vero che unità e giustizia debbono essere pensate nella prospettiva cristiana. Parlando del Tribunale politico come di una istituzione priva di «forza fisica» perché dotata di «forza morale», come di ciò che viene fortificato dalla «opinione non pubblica ma universale», come di ciò la cui «libertà» è «segno» e «caparra della libertà di tutti gli uomini», il Roveretano ha chiaro in mente lo spirito del cristianesimo.¹¹⁶

Né egli è già questo il primo esempio di una istituzione che sebbene non sostenuta colla forza fisica, si sia sostenuta a lungo e tuttavia si sostenga. Poiché tale è il Cristianesimo: il fondatore del quale non lo fondò già sulla forza pubblica, ma bensì sulla forza morale: e con questa forza morale egli ha trionfato e trionfa della forza fisica: e ciò è tanto vero, che ogni qualvolta la forza fisica è venuta in aiuto del cristianesimo, egli è paruto che gli abbia anzi nociuto che giovato: per cui questa è la massima più universale e la più durevole di tutte le istituzioni, è appunto quella francata, dirò così, di più dal punto di vista della forza fisica, e che ha fino sparso sopra di questa il più grande disprezzo innalzando gli animi degli uomini ad una grandezza, nella quale fossero capaci di giudicare la forza fisica indegna dell'uomo e di non temerla.¹¹⁷

Il cristianesimo è il vero 'modello' su cui costruire una istituzione di giustizia. Usando un'argomentazione che si troverà precisamente formulata solo nella *Teosofia*: il Tribunale politico, se ha lo scopo di giustizia, deve guardare alla massima istituzione di giustizia, deve agire *come* il Cristianesimo, dev'essere nella sua costituzione *ad immagine e somiglianza* del Cristianesimo.¹¹⁸

¹¹⁶ Ivi, p. 319. Sul tema del 'Tribunale politico' rinvio a M. Nicoletti, *Genesi e sviluppo dell'idea di un «Tribunale politico»*, in G. Beschin, A. Valle, S. Zucal (eds.) *Il pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 499-510. Ma qui mi preme evidenziare l'operazione teoretica di Rosmini. Egli propone una vera e propria analogia, una analogia che giustifica il *perché* una cosa dev'essere così e non altrimenti, un'analogia de-ontologica che coincide con quel *modus operandi* tipico della *Teosofia* che è l'«astrazione teosofica». Sull'astrazione teosofica come vero metodo analogico di argomentare ho dedicato alcune pagine della mia tesi dottorale discussa presso la Pontificia Università Lateranense di Roma.

¹¹⁷ A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, pp. 319-320.

¹¹⁸ Con chiara connotazione religiosa, Rosmini scrive: «pacifica» è la «condizione di questo Tribunale privo di ogni aspetto guerriero, ma augusto e venerabile per la sola luce della giustizia e della verità». Cfr. A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, p. 322. Qui, a mio parere, si

A questo punto si è detto sin troppo e forse si sono spinte le congetture troppo in avanti. È necessario allora seguire Rosmini e abbandonare gli anni Venti per ritrovare le medesime questioni alcuni anni dopo, una volta che il sistema filosofico ha preso forma.

apre lo spazio per l'indagine su una possibile 'teologia politica' in Rosmini, che abbia a suo fondamento la fruizione, non di alcune categorie teologiche, ma della portata teo-ontologica della Rivelazione in chiave socio-politica. Mi sembra che la prospettiva che si dischiuderebbe potrebbe scostarsi dalla pur interessante proposta di M. Nicoletti, *Aspetti teologici del pensiero politico di Antonio Rosmini*, in K.H. Menke, A. Staglianò (eds.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 509-531.

CAPITOLO 2

LA CONCEZIONE ROSMINIANA DELL'INCIVILIMENTO DAL 1828 ALLA MATURITÀ

2.1 *Selvatichezza e società domestica*

È mio desiderio provare a rintracciare nelle opere che vanno dal 1828 alla maturità i temi sinora analizzati. Nel tentativo di mostrare in che modo si ripresentino le questioni che gravitano attorno alla sfera dell'incivilimento, mi riferirò principalmente ai due pilastri del sistema politico e sociale di Rosmini, vale a dire la *Filosofia della politica* e la *Filosofia del diritto*.

Vorrei partire da quanto Rosmini scrive, dieci anni dopo, circa lo 'stato selvaggio', quella condizione che è al centro della teoria dello stato primitivo di natura. Nella *Filosofia della politica* il Nostro identifica il «tempo anteriore all'istituzione della società civile», la «culla dell'umanità», con «quella circostanza nella quale, morto il padre di famiglia o chi teneva le sue veci, i fratelli uguali rimangono privi del natural legame che li stringeva nella società domestica».¹¹⁹ La società domestica è la società primitiva, la più originaria, perché è anche la 'società minima'. Il numero minimo perché si dia società sembra essere per Rosmini il *tre*, ovvero *due* dalla cui *relazione* venga un terzo. Quando la società familiare si rompe per la morte del padre (o più in generale perché viene a mancare un termine necessario perché vi sia la possibilità del terzo), ci si trova, secondo il Roveretano, in quel momento di passaggio in cui la società civile non è ancora del tutto realizzata ma già si annuncia. Tale stato di «società civile incipiente» consiste nella «convivenza di più fratelli o parenti formanti una tribù» ed è possibile per l'eser-

¹¹⁹ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, ENC, Città Nuova, Roma 1997, p. 244.

cizio dell'«agricoltura, la qual fissa la popolazione ad un suolo determinato, e la costringe a costituirsi in una *civitas*». ¹²⁰ Solo il popolo ebraico sembra essersi costituito come soggetto unitario già prima di essa: la «forza della vera religione» garantiva una coesione ben maggiore e questo grazie alla guida, afferma Rosmini, di un «padre straordinario», «un profeta di Dio», che seppe legare le volontà dei Padri di Israele alle «rivelazioni dell'Onnipotente». ¹²¹

Difficilmente – aggiunge il Nostro – le storie somministreranno un altro esempio pari a questo de' figliuoli di Giacobbe, che cresciuti in dodici tribù, benché pastori, vivono come un popolo solo, hanno una sola volontà e nella schiavitù d'Egitto, e nella libertà del deserto, dove sono trascinati quarant'anni da un condottiero, che a guidare sei milioni di persone per tant'aspra ed immanente solitudine, non adopera se non l'autorità di Dio che li mandava. ¹²²

Lo stato selvaggio non viene identificato con la società domestica – si ricordi che già in età giovanile Rosmini si era opposto all'idea che le famiglie dei Padri d'Israele fossero considerate incivili –, bensì con un tempo, nella storia dell'umanità, che succede alla crisi della società domestica ed è precedente alla formazione della società civile. Il Roveretano descrive una età in cui, entrata in crisi la sussistenza della società familiare a causa di una sopraggiunta scissione, gli individui tendono a unirsi in società che non sono ancora del tutto civili, ma definibili col nome di «tribù». A permettere il passaggio alla società civile sarebbe l'agricoltura; essa infatti radica l'uomo a un determinato territorio, lo rende sedentario, e favorisce la nascita della proprietà privata, che, unitamente al matrimonio, è considerata dal Roveretano *legge costitutiva della società*. ¹²³ Va inoltre rilevata la peculiarità attribuita alla storia del popolo ebraico. Secondo Rosmini, nella storia d'Israele non c'è vero e proprio stato selvaggio. L'unità familiare è mutata naturalmente in unità civile perché non c'è stata vera trasformazione del legame che costituiva le società: la religione. Il fatto è che – provo a

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ivi*, pp. 244-245.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. *ivi*, pp. 70-77. Su tali «leggi» mi soffermerò maggiormente nel paragrafo dedicato alla concezione della società civile.

esplicitare la prospettiva dischiusa dal Nostro – i grandi Patriarchi non furono semplicemente padri dei loro figli naturali, ma furono sempre e allo stesso tempo padri di tutto un popolo. Non si trova proprio questo nella figura di Giacobbe? Egli viene chiamato dal Signore anche con il nome di Israele; Giacobbe dunque è Israele stesso, la sua famiglia è Israele. In generale si può dire, dunque, che Rosmini riconosce agricoltura e religione quali ‘propulsori’ o, meglio, ‘catalizzatori’ del passaggio alla società civile. Senza «queste due cagioni [...] – scrive – per le quali una moltitudine di discendenti da uno stesso padre si unisce gradatamente a formare un solo popolo», accade che «i fratelli, morendo i padri, si squarciano per qualche tempo in più famiglie»: questo è lo «stato che noi diciamo antecedere la fondazione delle società civili». «In questo periodo, in cui la caccia, la pesca o la pastorizia sono le fonti dei mezzi di sussistenza, non si danno vere civili unioni se non passeggiere, o tutt'al più imperfette», le «tribù». Esse sono tenute insieme dai bisogni, ma vanno soggette a scissioni causate da guerre intestine.¹²⁴

Che cosa viene detto nella *Filosofia della politica* circa la condizione antropologica di tali popoli? Rosmini, data per scontata l'‘umanità’ di essi, non riprende nessuna polemica concernente lo stato bestiale, ma cerca di individuare le caratteristiche che sono proprie di questo stadio umano. Anche qui la difficoltà sta nel capire se il Roveretano parli di un momento unico nella storia dell'umanità oppure se lo ritrovi in momenti diversi. Ritengo che la questione del selvaggio, per come trattata dal Nostro, riguardi per lo più la seconda prospettiva. Inoltre, va costatatato che, in numerosi brani dell'opera politica, il punto di vista con cui l'‘umanità’ viene considerata non è eminentemente filosofico, ma risente delle teorie del selvaggio che con l'avvento della modernità avevano influenzato i pensatori europei. Secondo Rosmini le diverse popolazioni che abitano lo stesso tempo si trovano in stadi evolutivi differenti a causa degli influssi ambientali e culturali cui sono andate soggette; è questo il motivo per cui il passaggio alla società civile nei popoli europei è avvenuto assai prima che, ad esempio, negli Indiani d'America. Il Roveretano, dunque, nelle descrizioni che propone, non si rife-

¹²⁴ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 245-246.

risce a un momento singolare della storia del mondo, ma all'evento particolare attraverso cui ogni popolo (ad esclusione del popolo ebraico) deve passare per giungere alla società civile.

La popolazione – ogni popolazione – di questo primo stato non ha sviluppo intellettuale. Tuttavia il bisogno di operare trae seco qualche uso d'intendimento, e s'inizia così lo svolgimento di questa facoltà. Nei primi passi di un tale svolgimento, che si fa mediante la percezione degli oggetti esterni, dalla natura viene data all'uomo una regola, colla quale discerne quanto gli può esser utile da quanto gli può esser nocevole. Questa regola è il piacere ed il dolore fisico.¹²⁵

Bisogna osservare, continua Rosmini, che piacere e dolore sono solo due indicatori e in quanto tali né il piacere è perseguito come fine, né il dolore è fuggito come il sommo male; l'uomo insomma tende «ad una buona abitudine, ad un buono stato della propria natura tutt'intera».¹²⁶ Non si parla qui dell'uomo in quanto tale, dunque da un punto di vista metafisico, ma dell'uomo nella sua costituzione sociale e nello sviluppo della sua personalità. Il bisogno di risolvere problemi di primaria importanza e la maggiore abitudine alla scelta lo fanno progredire nel suo intendimento, lo fanno crescere come individuo nel mondo, lo mettono in contatto serio e responsabile con gli altri. Il bisogno e l'abitudine creano dunque quel sostrato comune che è una prima parvenza dell'unità caratteristica di ogni società.

Ma anche il raggiungimento di questo risultato non è inevitabile e non segue leggi strettamente deterministiche. «Vi hanno – infatti – delle stirpi», scrive Rosmini, «nelle quali i sensi sembrano avere acquistato una cotale prevalenza sulla loro volontà da dominarle interamente»; questo può dipendere da una eccessiva forza fisica primitiva oppure dalla corruzione provocata da un abuso dei piaceri fisici. È cosa certa che «se la corruzione [...] prende quelle popolazioni prima che si associno in civili comunità, con un tal guasto rimane tronco per sempre il loro progresso, né possono più, per quanti secoli trascorrano, stringersi in civili consorzi».¹²⁷ Riprendendo quanto sostenuto in precedenza si può affermare che, per Rosmini, in quella frattura

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 246.

¹²⁷ *Ibidem.*

causata dalla rottura della società domestica si gioca la possibilità per la selvatichezza o per la civiltà. Nel lasso temporale in cui gli uomini non sono più legati da rapporti famigliari e non sono ancora legati da rapporti civili si decide il destino di un popolo. Se in quel periodo viene riconosciuto come urgente l'assolvere ai bisogni della vita e si risponde ad esempio con l'agricoltura, allora il popolo si pone sulla via della civiltà; ma se tale riconoscimento è impedito a causa del dominio dei sensi, se la forza fisica è così brutale da far sì che l'uomo agisca come una monade, o se i piaceri fisici non gli fanno percepire l'importanza dei bisogni primari, allora quel popolo è destinato alla selvatichezza. Una tale selvatichezza, sostiene Rosmini, non è temporanea, bensì eterna; se il politico, segno del civile, non può nascere nel momento dei bisogni, allora non nascerà mai e quella popolazione rimarrà quasi come un ramo interrotto nella storia dell'umanità. È questo lo stato più infimo in cui può essere pensato l'uomo, perché di esso quasi con difficoltà si può dire che abbia propriamente 'storia'. Certo di umanità si tratta, perché la luce intellettuale della *mens* è accesa e con essa è resa possibile la moralità, ma l'ambiente esterno e l'adesione ai sensi blocca il suo sviluppo. Questa è la descrizione che Rosmini fa dell'«origine de' selvaggi»:

le tribù selvagge sembrano essere state colte dalla corruzione prima che il politico associamento mettesse in attività le loro facoltà intellettuali e morali, giacché è assai difficile il credere che le popolazioni unite in società civili decadessero fino alla selvatichezza supponendo al contrario la potenza intellettuale già messa in movimento. Furono adunque quelle popolazioni e stirpi arrestate nel primo lor passo: il loro intelletto già debole ed inattivo per natura, fu soverchiato e legato dalla veemenza delle sensazioni materiali. Così il senso solo rimase in essi dominante; e il senso non ha virtù di aggregare gli uomini in civili convivenze, perocché esso non ha alcuna previsione, e non si muove che dal bene sensibile in ciascuno istante.¹²⁸

L'affermazione circa l'incapacità del senso di generare previsione è in consonanza con quanto sostenuto in precedenza: la storia, il tempo come 'decisione', è propria solo della civiltà. Fuori della civiltà non c'è storia. Laddove il senso blocca ogni intelligenza viene meno anche la libertà intesa come quella capacità di 'dare un nuovo inizio', come la capacità di fondare ci-

¹²⁸ *Ibidem.*

viltà. E se l'animale non ha certamente storia, il selvaggio, per quanto qui tratteggiato, appare in una sorta di 'limbo'. Dove l'intelligenza è accesa ma bloccata, sembra esserci l'impossibilità dell'irruzione del nuovo, inteso come la decisione personale e poi collettiva che crea tempo e crea storia.

Ma l'analisi dello stato del selvaggio, nelle pagine della *Filosofia della politica*, non si esaurisce qui. Dimostrando di conoscere i risultati delle scienze emergenti, Rosmini fruisce degli studi antropologici del tempo per sostenere che nei popoli selvaggi si danno le idee religiose in due modi: «talora appaiono semplici e pure, come son quelle degli Indiani d'America, che prestano culto a Dio principalmente sotto il nome di Grande Spirito; talora si trova fra di essi il *feticismo*».¹²⁹ Mi pare che qui venga confermata la prospettiva secondo cui il selvaggio, schiacciato dai sensi ma avente idee religiose, si staglia incomparabilmente sopra l'animale. Tuttavia, se è del tutto coerente pensare, come fa Rosmini, che l'esito di un senso dominante sulla volontà possa sfociare nel feticismo, «superstizione che nasce in seno della famiglia, e suppone in chi la inventa non solo il dominio dei sensi», ma anche «il dominio dell'immaginazione sensuale»,¹³⁰ risulta più difficile capire come nasca la possibilità del dio come Grande Spirito dei nativi americani a partire dalla concezione del tutto sensistica del selvaggio. Il problema è che qui il Roveretano non è sufficientemente preciso. D'altra parte, il riferimento agli Indiani d'America evidenzia la natura della questione che ci sta occupando, una questione che, soprattutto nelle opere politiche, rimane a volte legata all'approccio antropologico, se non addirittura etnologico. È forse questo un punto delicato su cui vale la pena di riflettere: Rosmini è un pensatore aperto al proprio tempo e risente delle influenze culturali della modernità (l'incivilimento è problema propriamente moderno), proprio per questo tenta incursioni significative nei terreni delle nuove scienze. Egli fa esperienza in prima persona della potenza rivoluzionaria del metodo scientifico (le scoperte antropologiche, le relazioni dei viaggiatori, il progresso continuo della biologia cambiano il mondo). Eppure, mi pare si possa sostenere che la vera posizione del Nostro non

¹²⁹ Ivi, p. 247.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*.

emerge da queste incursioni: la sua è una antropologia propriamente filosofica, perfettamente consonante alla tradizione della metafisica della cristianità. Vi è in lui l'idea che la filosofia abbia quel carattere epistemico che non è proprio delle scienze. È dunque a partire dal discorso filosofico che Rosmini prova a scandagliare i risultati nuovi delle scienze, senza concedere nulla a un sapere doxastico.

L'intreccio dei piani speculativi si può notare laddove il Roveretano, per ribadire la stagnazione intellettuale e culturale dei selvaggi, fa riferimento alla natura delle loro lingue. Scrive: «Le lingue degl'Indiani d'America dal polo artico fino al capo Horn sono d'una somma regolarità, e soggiacciono tutte alle stesse leggi grammaticali». Da ciò si può arguire, continua, «che tali popolazioni conservarono tradizionalmente la lingua che ebbero ricevuto ab antico, senza farvi intorno alcun lavoro, per l'immobilità [...] delle loro facoltà intellettuali».¹³¹ Con ciò è detto non solo dell'impossibilità che ci sia vero e proprio sviluppo del linguaggio nelle condizioni di dominio del senso, ma anche dell'idea secondo la quale ogni popolo ha ricevuto anticamente una lingua particolare. Così facendo Rosmini mostra di rimanere fedele anche in questo campo d'indagine alla concezione biblica dell'avvenuta dispersione delle lingue a seguito della costruzione della Torre di Babele. La lingua ricevuta è rimasta tale e quale per l'incapacità di abbandonare il livello dei sensi e di ascendere nella scala intellettuale. Da questo punto di vista sembra quindi che il selvaggio sia più vicino all'animale che all'uomo civile, ma sempre con una differenza ineliminabile: mentre l'animale è chiuso nel 'segno', e non poteva essere diversamente, il selvaggio è chiuso in una lingua che si avvicina al segno, ma poteva essere altro, perché il suo possessore avrebbe potuto esserlo. A partire da ciò, Rosmini considera infine le nozioni di «libertà» e «indipendenza» come riferite al selvaggio. La repulsione per l'uso dell'intelligenza e l'adesione ai sensi è la ragione principale dell'impossibilità di ogni vera libertà e indipendenza. Il selvaggio non entra nella società civile a motivo di sé, ovvero perché non è disposto allo sforzo che esige l'intelletto; nelle parole di Rosmini: «l'intelletto di lui [...] è fermato dall'insuperabile ripugnanza che sente a farne uso», egli infatti, «trova una

¹³¹ Cfr. Ivi, pp. 248-249.

propensione immensa a lasciarsi determinare dalle vive sensazioni casuali».¹³²

2.2 La critica al perfettismo 10 anni dopo

Il tema del perfezionamento della società, legato alle facoltà di astrarre e di pensare, si ritrova abbondantemente in alcuni scritti maturi.¹³³ In essi, Rosmini dimostra di continuare a meditare i testi di alcuni teorici del perfettismo, fra tutti Condorcet e Saint-Simon. Nel primo, di cui Rosmini aveva letto *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*,¹³⁴ il tema del fine del progresso, sia in senso temporale che in senso teleologico, aveva raggiunto esiti radicali. Condorcet aveva suddiviso la storia dell'uomo in dieci epoche e individuato alcune linee guida, tra cui l'eliminazione della diseguaglianza fra le nazioni e la diseguaglianza interna a uno stesso popolo. Ma è sulla visione di un perfezionamento indefinito della natura umana, sia da un punto di vista fisico (salute e prolungamento della vita media) che da un punto di vista intellettuale e morale, che si concentra la critica del Roveretano. Condorcet era ricorso alla storia, ma in essa poteva trovare ciò che andava sostenendo solo con una lettura 'forzata', solo dando «agli avvenimenti le più strane interpretazioni» e prescindendo dalle più «certe norme morali».¹³⁵ L'opposizione di Rosmini a Saint-Simon e al «santimonismo» emerge nei *Frammenti di una storia dell'empietà*, pubblicati anonimi nel 1834.¹³⁶ Come ha già messo in luce F.

¹³² Cfr. Ivi, p. 249.

¹³³ Per un approfondimento sul tema del perfettismo in relazione alla *Teodicea* rinvio a P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, pp. 349ss.

¹³⁴ Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marchese di Condorcet (1743-1794), allievo di Voltaire ed amico di Turgot, fu attivo nelle vicende rivoluzionarie. *L'Esquisse* viene composto negli ultimi mesi di vita, tra il 1793 e il 1794.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Claude-Henry de Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825), filosofo francese e 'padre' del socialismo, partecipa al movimento rivoluzionario. Tra le sue opere vanno ricordate la *Réorganisation de la société européenne* (1814), *L'organisateur* (1819-1820), *Du système industriel* (1821-1822), *Nouveaux Christianisme* (1825). Rosmini, nella sua critica rovente, si rifà non a un testo diretto del pensatore francese, ma ad uno scritto del 1829, esito della professione di fede dei primi discepoli di Saint-Simon: la *Doctrine de Saint-Simon*,

Traniello, «la polemica col sansimonismo» «costituisce una tappa fondamentale negli sviluppi 'antiperfettistici' del pensiero politico-sociale» del Roveretano. Il Nostro «era mosso prioritariamente dalla preoccupazione di contestare una dottrina che gli pareva colpire le ragioni più profonde e la natura più intima del Cristianesimo». ¹³⁷ Con Saint-Simon si faceva strada l'idea che la religione cristiana fosse perfezionabile nei termini di quella che potremmo chiamare secolarizzazione. «Umanizzare la religione», scrive Rosmini, «forzare così ad entrare ne' confini della limitata natura umana quell'elemento immenso, soprannaturale, senza cui si annientano tutte le umane speranze», «tale è lo spedito di questi nuovi maestri!». ¹³⁸ Le loro teorie attribuiscono alla natura umana «un sentimento creatore», del quale «le religioni» non sarebbero che «apparizioni, fenomeni, manifestazioni». Esse, verrebbero successivamente a svilupparsi, corrompersi, tramutarsi secondo «leggi supreme, fatali, inesplicabili». Per Rosmini la prospettiva è arrogante e inaccettabile. Pensare, come fa il sansimonismo, che «leggi fondate nella medesima natura umana» possano condurre in modo inevitabile alla perfezione, non può essere altro che vera e propria «*idolatria filosofica*». ¹³⁹

Dopo che il divino è reso umano nelle loro mani, le ripugnanze e le avversioni sono cessate; chè quanto è umano, non è loro odioso, non terribile; anzi è quello appunto che vogliono gloriare: qui mira direttamente la loro impresa. E a vestir l'uomo di gloria, non v'ha altro modo che quello antico, di appoggiarlo alla divinità, deificarlo. Questo è il fatto de' nuovi apostoli; e al loro Dio, cioè è quest'uomo-Dio, voi li vedete far dono de' progressi continui della umanità verso uno stato sociale perpetuamente migliore; i quali progressi sortono da essa umanità necessariamente, siccome i raggi per avventura del disco solare. Conciossiachè tanto hanno desiderio di adulare la umana natura, che non esitano a fingerla costituita con sì possente legge di perfettibilità, in cui nessuna altra forza può sospendere, nessun accidente trattenere da quel corso e da quel termine di fatale felicità e indefinibile perfezione, a cui ne la portano i suoi stupendi ciechi destini. ¹⁴⁰

redatta da S.A. Bazard e da B. Enfantin con l'aiuto di I. Carnot, E. Fournel, C. Douveyrier.

¹³⁷ F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 168.

¹³⁸ A. Rosmini, *Frammenti di una storia della empietà*, Cedam, Padova 1977, p. 64.

¹³⁹ Ivi, pp. 65-66.

¹⁴⁰ Ivi, p. 69. Cfr. anche ivi, pp. 69-82.

Dopo questi riferimenti, che aggiungono nuovi elementi per la comprensione del pensiero rosminiano, mi propongo di considerare le pagine della *Filosofia della politica* tenendo conto dell'evoluzione del sistema filosofico. Va ricordato infatti che, nel 1836, anno in cui comincia a scrivere la *Filosofia della politica*, avevano già visto la luce il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* e il *Rinnovamento della filosofia in Italia*, con cui andava a porre le basi dell'ideologia, i *Principi della scienza morale* e il *Trattato della coscienza morale*, grandi indagini speculative sulla morale, e anche larga parte dell'*Antropologia soprannaturale*, dov'è significativo lo sforzo filosofico e teologico sull'uomo.

In che modo Rosmini affronta il tema della perfezione della società? Nella prima parte, dedicata alla ricerca *Della somma cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, il Roveretano scrive:

ora noi possiamo determinare due *limiti*, che viene a dire due stati estremi, a cui vanno sempre accostandosi le società ne' loro movimenti; e questi limiti sono, lo stato di *massima imperfezione* in cui concepir si possa la società, e lo stato di *massima perfezione*. Noi dobbiamo altresì concepire, che ogni società si muove in tra questi due stati, di maniera che ora la società tende col suo moto al limite superiore di perfezione, ora al contrario è volta verso il limite inferiore di imperfezione: limiti che ella non attinge mai, per quantunque vi si accosti.¹⁴¹

È interessante notare che l'idea di un progresso continuo e inevitabile della società, contro cui il Roveretano già aveva preso posizione, continua a essere combattuta. È implicito anche, ora come prima, che la corruzione può sempre far regredire una società, ma mai condurla fuori dell'umanità, in uno stato di pura selvatichezza o di pura barbarie. Eppure, se è vero che per Rosmini il limite inferiore non è mai toccato e, come detto, non c'è possibilità di uno stato pre-umano, è anche vero che qui egli scrive con chiarezza dell'impossibilità che si verifichi anche la situazione opposta, quella della perfezione.¹⁴² Si è già accennato al fatto che questa impossibilità è conseguenza dello statuto ontologico dell'uomo dopo il peccato. La condizione umana è per Rosmini un essere 'tra' i due limiti, un oscillare tra l'uno e l'al-

¹⁴¹ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 97-98.

¹⁴² Cfr. *ibidem*.

tro. Per questo motivo, l'opposizione ai sistemi che negano il limite superiore è l'opposizione all'arroganza filosofica di chi pensa l'uomo in una prospettiva assolutamente immanente, come *ragione di sé*. Il movimento sociale viene qui affrontato da Rosmini come problema politico: comprendere le due forze che guidano l'andamento della società, simili alla forza «centrifuga e centripeta», è il compito decisivo di ogni governante. Tutto il suo «intendimento» deve mirare ad «accrescere quanto mai [...] le sia possibile la prima forza, e diminuire la seconda».¹⁴³ Ma le parole del Roveretano assumono anche un significato teologico: dire infatti che la massima perfezione non è possibile per la presenza delle due forze, significa tenere aperto il tempo escatologico dell'attesa del Regno all'interno di una visione propriamente cristiana della storia. Tuttavia, siccome qui Rosmini tace della prospettiva, rinvio la riflessione a tempo opportuno.

L'esito politico delle forze che agiscono in una società si può comprendere dall'agire degli uomini che la formano, presi come singoli e presi come collettività. Vi sono alcuni individui risoluti, scrive Rosmini riferendosi espressamente a Napoleone, che hanno operato «grandi mutamenti nell'umanità» perché hanno tenuto «costantemente l'occhio al fine», l'hanno voluto fortemente. Sono questi individui non comuni che possono dare accelerate o imprimere arresti alle nazioni. Ma la società è anche un «corpo collettivo» con «uno spirito collettivo». È possibile allora, secondo il Nostro, sommare «da una parte tutta l'energia degli uomini» che vogliono la sua «esistenza» e «potenza», e dall'altra «tutta l'energia delle volontà nemiche all'esistenza e alla potenza». Se prevale la prima, l'esistenza della società è «assicurata», mentre se prevale la seconda, «dee cadere». Nel caso poi che non ci sia una vera volontà sociale, allora la «società non esiste che per accidente».¹⁴⁴

Che cosa regola la vita della società? Secondo il Roveretano, «fino a tanto che il mondo si trova in un certo stato di rozzezza», il protagonista principale della vita dei popoli è la «forza bruta». Ma le circostanze cambiano per l'«entrata in campo» di «una forza superiore» alla forza bruta e alla «prudenza»: i «principi». Questi, infatti, entrati nella mente dell'uomo, guida-

¹⁴³ Ivi, p. 98.

¹⁴⁴ Ivi, p. 100.

no e dirigono la sua azione sopra le cose, motivo per cui «quella forza che anticamente era *sostanziale*» diventa «*accidentale*».¹⁴⁵ Sulla base del mutarsi di questi elementi di forza che vengono adottati come criterio, Rosmini compie un primo tentativo di lettura della storia del mondo.

Si hanno a distinguere, nelle vicissitudini del mondo fin qui passate, tre tempi: il tempo in cui dominava quasi la sola la *forza* fisica, e consisteva allora in essa la sostanza; la quale prevaleva per robustezza o per armi, tale sopravviveva. Ben presto la sottile *prudenza* e l'*astuzia*, specialmente mediante le ricchezze, venne a valere assai più della forza; ottenendosi maggior effetto da una forza minore, ma ben diretta, che da una forza maggiore senza direzione. In questo stato di cose, la forza fisica si rese accidentale, e non fu più il *massimo* potere, ma divenne il massimo e sostanziale potere la acutezza e destrezza dello spirito; la prevalenza passò dalle *cose* agli *uomini*. Venendo poscia innanzi i tempi, l'esperienza dimostrò, che nulla vi avea di più incerto, e però nulla di più debole della umana prudenza e della particolare astuzia [...]. Apparve così la bella necessità di convenire finalmente ne' *principi morali*. In tal modo fu appunto che Iddio condusse gli uomini soavemente, e per la forza del proprio interesse, a farsi ossequiosi alla *verità*.¹⁴⁶

Al fine di indicare, anche storicamente, questi passaggi, il Roveretano afferma che la propria epoca corrisponde alla terza età, l'età in cui prevalgono i principi morali. Nel testo citato, si noti, il passaggio da un'età all'altra viene descritto come il mutarsi del principio sostanziale della società e il trapassare della sostanza nella sfera dell'accidente. La prospettiva, perlomeno terminologicamente, si discosta da quella presentata nel *Compendio*: nelle pagine di quest'ultimo si sosteneva che il perfezionamento sostanziale e accidentale di una società fosse dato dallo sviluppo delle facoltà di pensare e di astrarre. In che senso e in quale maniera le due prospettive si leghino rimane un po' oscuro. Ma un ulteriore aspetto dev'essere sottolineato: la divisione della storia dell'umanità in tre grandi età sembra pensata secondo un preciso modello triadico: stato fisico – stato intellettuale – stato morale.¹⁴⁷ L'importanza dell'argomento emergerà

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 112.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 112-113.

¹⁴⁷ Tale motivo triadico si manifesta più chiaramente in una nota al testo: «E qui di passaggio osserverò che queste tre età che io distinguo, delle *cose*, degli *uomini* e de' *principi*, hanno le loro *statistiche*. Quanto alle statistiche della prima età, il loro principio *rettore* è il calcolo della forza prevalente, consistente nelle forze fisiche (popolazione, armata, ecc.): le statistiche della

con forza quando si darà spazio alla descrizione dei tentativi rosminiani di indicare una *Storia filosofica dell'umanità*. Per ora è sufficiente aver notato che secondo Rosmini vi è un dispiegarsi di tre principi nella storia, principi che incarnano tre diversi stati dell'umanità e che manifestano una qualche progressione o intensificazione.¹⁴⁸

Proviamo a seguire il Roveretano nella conclusione del ragionamento: Dio – afferma – vuole condurre gli uomini «verso la verità»; i «tre tempi», che possono essere considerati come «tre gradi, onde se n'è venuto avanti il genere umano, ovvero siccome tre termini di una serie continua», saranno seguiti da un quarto, «al quale sembra avvicinarsi irrepugnabilmente lo stato dell'umanità».¹⁴⁹ Quest'ultima proposizione solo apparentemente avvicina il Nostro alle teorie tanto criticate, che sostengono il perfezionamento umano all'interno di una concezione lineare della storia. Vi è infatti una ineliminabile differenza: mentre per quelle teorie il progresso era a partire dall'uomo, un progresso dunque 'umano solo umano', per il Roveretano il progresso delle età è reso possibile solo dall'azione provvidenziale. Come si presenta dunque questo quarto grado nello sviluppo dell'umanità? Scrive Rosmini:

progredendo dal riporre il fondamento e la guarentigia dell'umana società nella *forza*, al riporlo nell'avvedimento, e dal riporlo nell'avvedimento progredendo a riporlo ne' *principi* della giustizia e della cristiana religione; si è continuamente passato da una forza meno solida in se stessa ad una più solida, da una men vera ad una più vera, da una più esterna ad una più interna. Converterà dunque, ecco quant'io fermamente credo, venire anche, nella stessa dottrina della giustizia da un *diritto* esterno e parziale ad un diritto perfetto,

seconda età debbono avere un principio rettore più alto, che oltre le forze fisiche, calcola le forze intellettuali, e massime le *produttrici e commerciali*. Ma finalmente le statistiche della terza ed ultima età si elevano alla dignità di statistiche morali: il loro *principio rettore* è assai più sublime ed ampio che nelle due precedenti: si fa in esse il calcolo di tutte le altre forze in relazione colla forza de' *principi* che muovono gli uomini e le cose: tutto in queste statistiche è completo, vi è unificato». Ivi, n. 62.

¹⁴⁸ Quello che non è chiaro è se i principi facciano la loro comparsa uno dopo l'altro, cioè uno togliendo l'altro e a questo sostituendosi in modo assoluto, o se siano da sempre tutti nell'umanità, ovvero se ciascuno sia il motivo dominante di un'epoca. Mi pare che la prospettiva sulla storia che si delineerebbe nell'uno o nell'altro caso, inserirebbe Rosmini nell'alveo di due tradizioni diverse con cui è stata vista la storia: quella lineare o quella circolare.

¹⁴⁹ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 114.

cioè dal *diritto* alla *morale* presa in tutta la sua estensione; converrà venire a riporre nella VIRTÙ praticata senza limitazione la suprema forza sociale; e nello stesso Cristianesimo converrà ricercarvi finalmente ciò che vi ha di più massiccio, di più compito e di più intimo, per affondarvi la tranquillità e il buono stato de' popoli; e questo che sarà mai? Sarà, non se ne dubiti, un ridursi al cattolicesimo: sì, al cattolicesimo.¹⁵⁰

Il cristianesimo come cattolicesimo viene visto quale ultimo grado morale e politico: la prospettiva rosminiana è quella di una politica che si moralizza al punto da trasformare la società umana. La nuova società potrebbe essere vista anche come una anticipazione del Regno, ma con essa non sarebbe portata a conclusione la storia: qui sta la presa di distanza definitiva dal perfettismo. Dopo la venuta di Cristo la storia non si chiude in un perfezionamento umano; di Cristo se ne attende infatti il ritorno. Nessuno spazio per visioni secolarizzate del Cristianesimo. È piuttosto dal modo in cui il Nostro riflette su questa 'attesa' che nasce la prospettiva di una società teocratica fondata sul cattolicesimo, su un cattolicesimo che dovrà raffinarsi, diventare «più puro nelle menti, più e più profondo ne' cuori, e più e più effettivo nella pratica». A ciò – scrive Rosmini – «si ridurrà la più consumata politica».¹⁵¹

Mi pare che il nucleo dell'argomentazione consenta di ritornare ancora una volta sull'opposizione rosminiana a quelle teorie politiche che pensano una perfezione illimitata della società a partire da una sottaciuta perfezione dell'uomo. Tale opposizione, come già accennato, si presenta, nella *Filosofia della politica*, nei termini di critica al perfettismo. Scrive il Roveretano:

il *perfettismo*, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto della ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose.¹⁵²

Si comprende subito che la via scelta dal Nostro per la critica è una via che vuol essere filosofica: certo, il sistema del perfettismo si può forse falsificare a partire dal riferimento storico, e

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² Ivi, p. 104.

tuttavia già abbiamo visto le difficoltà che tale approccio riserva. Dov'è possibile, Rosmini agisce per tagliare il problema alla radice, mostrando teoreticamente la contraddittorietà o la non-fondatezza di una teoria sociale e politica. Anche la teoria che ritiene raggiungibile la perfezione nello stato presente dell'umanità ha la sua origine in una errata filosofia. Secondo la prospettiva rosminiana, la meditazione della notizia rivelata del peccato originale è tutt'altro che secondaria per l'antropologia e la filosofia in generale. La *Filosofia della politica* dispone sia della riflessione dedicata alle leggi provvidenziali dei giovanili *Opuscoli Filosofici*, sia della riflessione teologico-filosofica sul peccato originale dispiegata nelle pagine dell'*Antropologia soprannaturale*. Mi pare lecito e opportuno, quindi, affrontare la critica al perfettismo, nel suo pregiudizio antropologico, a partire dalle pagine di quest'ultima. L'argomento di Rosmini non si discosta dalla tradizione. Essenzialmente: l'uomo è caduto e dopo il peccato non è più quello di prima. Nelle parole del Roveretano: quello dell'umanità prima del peccato era uno stato «infinitamente diverso dal presente, nel quale Dio e l'uomo conversavano insieme per così dire a tu per tu, stato di cui non si può avere esempio». ¹⁵³ Questo fatto, afferma il Nostro, è sostenuto da tutte le «tradizioni» e tutte le «mitologie», le quali raccontano di un'«età dell'oro», «tempo di felicità e virtù» scaduta a causa di un «mancamento» degli uomini. ¹⁵⁴ Ma noi – continua – abbiamo più di una mitologia perché una «infallibile autorità» ha annunciato «agli uomini quel gran fatto che contiene la spiegazione dell'origine del male». ¹⁵⁵ Il passo è di grande importanza perché segna uno di quei momenti, tipici della riflessione rosminiana, in cui filosofia e teologia si fondono. Solo una autorità infallibile poteva far credere a tutti gli uomini l'origine della limitazione e del male; una 'credenza', sottolinea il Nostro, che è e doveva essere 'ragionevole' perché rivolta non alla «spontaneità» propria dell'infanzia delle nazioni, ma alla «riflessione degli uomini già avanzati e inciviliti». ¹⁵⁶ Qui Rosmini sembra rivelare il suo lato pre-moderno: com'è accettabile la critica a

¹⁵³ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, ENC, Città Nuova, Roma 1983, p. 380.

¹⁵⁴ Ivi, p. 377.

¹⁵⁵ Ivi, p. 380.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

una visione del mondo, il perfettismo, a partire dalla critica alla sua antropologia se tale critica non è affatto filosofica, nel senso dell'*episteme* greca, ed è inficiata del presupposto teologico? Che valore ha la critica rosminiana al perfettismo se essa stessa, lungi dall'aver il carattere originario della filosofia, l'essere priva di presupposti, parte dall'autorità per affermare la verità? Qui viene un tema immenso che Rosmini ha affrontato per tutto il corso della sua vita e che trova, a mio avviso, una risposta originalissima alla luce dell'intero sistema rosminiano, assolutamente incomprensibile se non si tiene conto di quell'opera decisiva che è la *Teosofia*. Senza voler abbracciare tale problematica, propongo due considerazioni. Innanzitutto una breve riflessione di carattere storico: al di là di ogni critica va dato atto al Roveretano di aver avuto il coraggio, in un'epoca tutta contraria culturalmente, di riproporre con forza il tema del peccato originale. Vi è in secondo luogo una 'via breve', sebbene 'pericolosa', che può essere solo indicata a chi non ha presente l'evoluzione del rapporto tra filosofia e rivelazione nel pensiero rosminiano. È possibile tentare di capire il pensiero di Rosmini e la portata della sua reazione al perfettismo considerando la notizia del peccato originale solo come una 'ipotesi di senso'. Credo infatti che una certa validità dell'argomentazione sia possibile concedendo delle premesse e osservando le conclusioni. Così dunque il ragionamento potrebbe modificarsi: si scelga tra il presupposto scientifico e quello della fede, si sviluppino entrambi e si veda quale visione del mondo sia priva di contraddizioni. Proposta questa via interpretativa, necessaria se si vuole pensare filosoficamente con l'autore, ma del tutto superflua se l'obiettivo è la ricostruzione della critica rosminiana al concetto di perfettismo, possiamo seguire le riflessioni dell'*Antropologia* volte a mostrare come, una volta ammessa la teoria del peccato originale, s'imponga un modo diverso di considerare tutta la storia dell'uomo.

Con o senza la dottrina del peccato, per Rosmini, cambia tutto. Scrive:

una conseguenza del peccato d'origine, considerato dalla parte di Dio, si è che l'uomo vien rimesso ad una provvidenza universale e di mezzo, in luogo di

esser governato da una provvidenza speciale e di fine¹⁵⁷. L'uomo innocente – continua il Nostro – era il fine dell'universo: Iddio faceva di lui le sue delizie: stava congiunto intimamente con lui, e quindi avea di lui una provvidenza immediata, e veramente di fine; [...] tutte le cose dell'universo erano ordinate e volte a servire a quest'uomo delizia di Dio e in cui era Dio. Ma dall'uomo peccatore Iddio si separò: la causa dell'uomo da quell'ora non fu più la causa stessa di Dio: l'uomo peccatore non potea essere vero fine dell'universo, poiché Dio solo è fine, e in tanto l'uomo era fine dell'universo, in quanto partecipava di Dio, ed era fatto una sola cosa col Creatore. Rimase dunque l'uomo una semplice creatura: fu abbandonato alle proprie forze: la natura stessa e tutti gli esseri che la compongono <furono abbandonati> alle sue forze, e l'uomo si trovò esposto a tutti quegli accidenti tutti che poteano naturalmente intervenire dall'azione simultanea di tutte le innumerabili forze degli innumerabili esseri creati che esistono.¹⁵⁸

La condizione adamitica era totalmente diversa da quella attuale. L'intimità di Adamo a Dio e di Dio ad Adamo era così forte che, oltre a manifestarsi nel Tu, nella parola e nella compresenza abituale, era testimoniata dal carattere immediato e di fine dell'azione provvidenziale. L'uomo era fine delle cose e dell'universo perché Dio, che gli era 'vicinissimo', era *il* fine. L'intelligenza di Adamo, nel senso rosminiano dell'intuizione dell'essere ideale e del suo riconoscimento, era infinitamente maggiore rispetto alla nostra. Ma forse è possibile congetturare che non l'intelligenza soltanto fosse diversa; infatti, se la morte in Adamo non entrava, diverso era anche lo stesso «sentimento fondamentale», ciò che costituisce l'uomo nella sua «realità».¹⁵⁹ Il termine 'partecipazione', dunque, potrebbe essere riferito non solo dell'essere ideale, ma anche delle forme reale e morale.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Ivi, p. 423.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 423-424.

¹⁵⁹ Se è vero che l'*Antropologia* si costruisce sulla filosofia del *Nuovo saggio*, che ha come centro la riflessione sull'idea dell'essere o essere ideale, è anche vero che numerosi sono i passi, anche giovanili, dove Rosmini sembra pensare già in una prospettiva di triadicità delle forme dell'essere.

¹⁶⁰ Tale prospettiva richiama alla centralità della dottrina rosminiana della creazione. Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, ENC, Città Nuova, Roma 1998-2000, pp. 424-435. Si vedano: C.M. Fenu, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Studio Editoriale di Cultura/Sodalitas, Genova-Stresa 1995 e N. Ricci, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005. L'idea della partecipazione anche della forma reale e di quella morale può lasciare perplessi. Allo stato attuale dei miei studi, l'interpretazione che la critica ha dato della seconda operazione divina nell'atto creativo, l'«immaginazione», non mi convince. Se si sta alla lettera rosminiana si rischia di riproporre l'idea di una posizione dal

Sarebbe proprio questa differenza costitutiva a rendere pienamente ragione del fatto che l'uomo, prima del peccato, fosse «fine» dell'universo. Comunque, volendoci attenere solo al testo, il peccato muta la partecipazione e il rapporto. Rosmini esprime l'effetto del peccato più come 'separazione' di Dio dall'uomo, come 'abbandono' e 'presa di distanza' di Dio, che non come l'allontanarsi dell'uomo da Dio. Ma al di là di ciò, egli sottolinea soprattutto lo scadere dell'uomo a «semplice creatura», sulla quale 'grava' l'azione della natura non più a lui finalizzata. La natura tutta poi, proprio perché pensata dall'uomo non più a partire da una intelligenza e sensibilità simili a quella divina, muta rispetto a ciò che era, ovvero diviene ontologicamente diversa. Il peccato genera un 'motivo caotico nel particolare', nel senso che le azioni di tutte le forze che compongono l'universo non sono più rivolte all'uomo come fine, questo non perché la natura gli si rivolga contro, ma semplicemente perché l'uomo non è più in quella condizione originaria in cui 'nomina' le cose facendole esistere (secondo il racconto della Genesi). Ora, continua il Nostro, se al peccato non ci fosse stato rimedio, «se la cosa fosse rimasta così, l'universo avrebbe perduto il suo fine»:

ogni straordinaria provvidenza sarebbe cessata dal mondo, e del mondo e dell'uomo sarebbe avvenuto tutto ciò che avessero prodotto il complesso delle forze naturali con tutti i loro ordini e collisioni. Ma essendo fra l'umanità predestinato un individuo che non dovea esser macchiato di peccato, e congiunto della massima congiunzione con Dio, di una congiunzione indistruttibile, avvenne che questo Uomo solo rimase il vero capo, e il vero fine dell'universo, e questo fu l'uomo redentore anche degli altri uomini.¹⁶¹

Qui si rivela in modo forte la 'cristologia' rosminiana: è solo grazie all'umanità di Cristo che l'uomo non perde il proprio fine. Fedele alla tradizione francescana, Rosmini lascia intendere che l'incarnazione era prevista fin dalla creazione, dunque prima della caduta. Ma dopo il peccato l'incarnazione assume i connotati del dolore e della morte, essa salva la creazione dalla

nulla di qualcosa, il reale. Come ho cercato di ipotizzare, in maniera davvero parziale e carente, nel lavoro di dottorato romano più sopra richiamato, mi sembra invece che l'immaginazione divina debba essere pensata nei termini di una 'seconda astrazione'.

¹⁶¹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, p. 424.

dispersione del caos e del non-senso, e mantiene come possibile il legame della creatura con Dio. Cristo è inviato per essere la 'ragione dell'umanità' e farsi strumento di salvezza. Egli è l'inviato del Padre affinché torni con tutti, affinché l'umanità sia di nuovo «fine».

Così la critica al perfettismo assume un carattere ben definito ed è sorretta da una precisa controproposta. Sempre in *Antropologia soprannaturale*, il Roveretano scrive: «la dottrina della perfettibilità umana come la presentano i filosofi è in contraddizione colla dottrina cattolica». Mentre quelli affermano che il genere umano considerato secondo natura ha in sé una «una tendenza e un movimento reale verso una sempre più crescente perfezione», la «dottrina del cristianesimo [...] intorno alla perfettibilità della specie umana consiste ne' capi seguenti:

1° L'uomo fu creato da Dio innocente. In questo primitivo stato all'umanità presiedeva la felicissima legge della perfettibilità e l'uomo avea la tendenza, quanto il reale movimento incessante verso una maggior perfezione. 2° L'uomo si corrippe mediante la colpa. In questo stato di scadimento l'uomo non perde una cotale tendenza alla perfezione, poiché questa è a lui naturale, giacché la sua natura è come un germe destinato a svilupparsi; ma perde il reale movimento verso la perfezione, perché a cagione del peccato sono entrate in lui delle altre tendenze verso il male più forti di quelle verso il bene, che però isteriliscono e al tutto oppressero la tendenza alla perfezione.¹⁶²

Credo che a questo punto sia evidente come la critica al perfettismo trovi le sue ragioni in una diversa concezione antropologica. Le teorie aventi una portata morale e sociale vanno considerate prima nei loro presupposti filosofici. Solo questo permette di argomentare con forza pro o contro le loro conseguenze. A tal riguardo, il Nostro scrive:

dalla natura del peccato originale dottrina fondamentale della Chiesa cattolica si spiega lo spirito di questa, e per l'opposto lo spirito, da cui è animato il

¹⁶² Ivi, vol. II, p. 156. Poco oltre, il Roveretano precisa: «inserito nell'uomo un germe di corruzione più forte del germe nativo di perfezionamento, quello dovette crescere e vegetare più rigoglioso, e soffocar questo; e perciò nel genere umano corrotto ove si considera abbandonato alle sue sole forze, secondo lo spirito della cristiana dottrina vi ha una sterile tendenza al bene e un reale e continuo movimento verso il male, ciò che è quanto dire che non è la legge di perfettibilità che domini, ma la legge di degradamento». Ivi, p. 157.

mondo. La Chiesa professa, che l'uomo nasce corrotto per natura, e quindi il figliuolo della Chiesa riceve da questa dottrina un sentimento d'*umiltà*, che lo accompagna in tutti i suoi passi. Il mondo niente ode più mal volentieri quanto la dottrina del peccato originale: egli fa di tutto per ritorcer gli occhi da questa profonda piaga dell'umanità, e dice volentieri, l'uomo nascer per l'uomo, o vero le indoli formarsi per l'educazione senza più. Dell'ignoranza pertanto, in cui l'uomo si tiene volontariamente del peccato originale è effetto ad un tempo e cagione lo spirito di superbia, di cui sempre è gonfio il figliuolo di questo secolo.¹⁶³

Le parole di Rosmini confermano la direzione data all'analisi della critica rosminiana al perfettismo. Questo, descritto nelle pagine della *Filosofia della Politica* come «baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente»,¹⁶⁴ è espressione dello «spirito di superbia» del mondo nel secolo del Nostro. Ad esso Rosmini si contrappone progettando, com'ebbe a dire in età giovanile, una «filosofia cristiana»: «intendendo con questo titolo di *filosofia cristiana* non già una filosofia mescolata coi misteri della religione, ma una filosofia *sana*, dalla quale non possono che venire conseguenze favorevoli alla religione».¹⁶⁵ Le due concezioni dell'uomo producono due visioni della storia: l'una segnata dalla pretesa arrogante di fare dell'uomo l'unico suo protagonista e di pensarlo in grado di raggiungere la perfezione qui e ora, l'altra, umile, che ne riconosce i limiti e che trova la risposta sul senso della storia nell'azione provvidenziale, nel Dio cristiano. Rinviando ad altro luogo l'analisi della concezione rosminiana della provvidenza, che trova spazio già negli *Opuscoli filosofici*, desidero solo far notare come Rosmini, in un luogo della *Filosofia della politica*, fruisca proprio di tale concezione per argomentare contro il perfettismo:

in un certo ragionamento – scrive – io parlai del gran principio della limitazione delle cose e ivi dimostrai, CHE VI SONO DE' BENI LA CUI ESISTENZA SAREBBE AL TUTTO IMPOSSIBILE SENZA L'ESISTENZA DI ALCUNI MALI; e che la stessa Provvidenza divina, sebben sapientissima e onnipotente, è necessitata da questo eterno principio ontologico; è necessitata cioè a calcolare l'effetto

¹⁶³ Ivi, vol. I, p. 477.

¹⁶⁴ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 104.

¹⁶⁵ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. III, p. 53. Il progetto di una «filosofia cristiana» è esposto più di una volta nelle lettere al P. Roothan: «Nessuna filosofia poi soddisferà a quello che esigono i tempi, se essa non riuscirà profonda e cristiana». Ivi, vol. IV, pp. 7-8. Si veda anche ivi, pp. 70-72.

totale de' beni e de' mali insieme incatenati, e a permettere de' mali perché traggono seco de' beni maggiori, come pure a non produrre fra tutti i beni possibili se non quelli che non occasionino maggiori mali o non impediscano maggiori beni.¹⁶⁶

In questo passo, immediatamente seguente a quello sopra citato di critica al perfettismo, Rosmini vuol esplicitare la propria riflessione e mostrare le conseguenze sociali della dottrina del peccato originale. Dopo la caduta lo stato dell'umanità è affetto da una 'legge di limitazione', per la quale i mali sono nella storia come qualcosa di costitutivo, eppure, in quanto tali, divengono lo strumento con cui opera la provvidenza divina. La proposta rosminiana, quindi, non sfocia nel contrario del perfettismo, ovvero in un 'imperfettismo' che potremmo oggi chiamare 'nichilista', dove deposta la possibilità della perfezione non rimane spazio che per il non-senso e il caos. Il Roveretano tenta di pensare filosoficamente lo scardinamento della condizione originaria dell'uomo, avvenuto in conseguenza del peccato originale, senza perdere l'orizzonte salvifico proprio del cristianesimo, orizzonte aperto dall'incarnazione di Cristo e dall'attesa della sua venuta.¹⁶⁷ Facendo propria l'idea agostiniana della permissione divina del male al fine di un raggiungimento di un bene maggiore, Rosmini proverà, germinalmente, ad elaborare una 'filosofia cristiana della storia'.

¹⁶⁶ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 104.

¹⁶⁷ G. Morra ha messo in evidenza come la critica rosminiana al perfettismo sia una critica a quelle filosofie 'deboli' che da un lato pensano l'uomo come assoluto e dall'altro ritengono che non vi sia la Verità. Il Roveretano, al contrario, nella sua lettura del peccato originale precisa lo statuto ontologico dell'uomo e non mette mai in discussione la Verità. «Solo la nozione di 'verità' rende possibile quella di 'progresso' (pro-gresso: da che? E verso che?). L'affermazione basilare dell'antiperfettismo del Rosmini (che non gli impedisce affatto di riconoscere sia il mutamento sia il progresso) è dunque la priorità fondativa della verità sul perfezionamento della verità. "La verità è perfetta, e non perfettibile". Solo la perfezione della verità consente di riconoscere la perfettibilità dell'imperfetto. Ma in che cosa consiste questa verità perfetta, che consente di riconoscere il progresso della coscienza religiosa? La verità, per Rosmini, non è mai un risultato, ma sempre un principio e un presupposto. Come per Platone e per Agostino, anche la verità religiosa deve essere all'inizio, non al termine». Cfr. G. Morra, *L'empietà' di Benjamin Constant nella critica del Rosmini*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo*, Atti del XXI corso della Cattedra Rosmini, Sodalitas, Stresa 1988, pp. 174-175.

Per completare l'analisi degli spunti offerti dalla *Filosofia della politica* ritengo utile seguire il Nostro nella distinzione che pone tra movimento e progresso, a partire dalle riflessioni politiche compiute sul sistema del *movimento*.¹⁶⁸ I teorici del movimento, nota, a causa di un «abuso di astrazioni», «in luogo del *progresso nel bene*, il che è una cosa reale», pongono «un *progresso in genere*, che è un mero astratto». «Aggiungendo astrazioni ad astrazioni, confondono di più l'idea di *progresso* con l'idea di *movimento*; e dal vedere che in ogni progresso vi ha movimento, essi concludono che dunque ogni movimento è progresso». Ora, questa confusione, che ritiene biunivoca una relazione che non lo è, è il «sofisma» su cui essi fondano la «teoria del movimento sociale»;¹⁶⁹ essa nasce dal pensiero del perfettismo. Ma è proprio vero, si chiede Rosmini, che «l'umanità di natura sua va sempre avanti e non mai indietro, e che perciò ogni movimento impresso al corpo sociale non può altro che essere utile»? Per il Roveretano, se è del tutto condivisibile affermare «che la catena delle cause e degli effetti non viene mai interrotta», a patto che non si escluda la possibilità di una «causa sempre nuova» data dalla «libertà umana», con ciò non si prova la necessità che questa causalità sia anche un «progresso umanitario». Questo progresso sarebbe dimostrato se e solo se «gli effetti che sortono dalle cause che si succedono», fossero «sempre migliori de' precedenti». Il «progresso» non può confondersi con lo «sviluppo» delle cose naturali e quelle umane: esso non «inchiude in sé un continuo passaggio d'uno stato men buono ad uno migliore», ma, piuttosto, secondo l'immagine che ne abbiamo dalla natura, la «vicenda perpetua di stati buoni e di stati cattivi». Questo vediamo, ovvero che «ogni cosa pervenuta alla sua maturità piega alla corruzione, e percorsa gli stadi questa, ella muore, e rinasce dal germe non perito, ma nel mezzo della stessa corruzione conservato e fecondato». L'osservazione della natura, quindi, non può essere a sostegno del perfettismo: quella rivela un andamento ciclico tutto opposto al progresso lineare con cui questo pensa la storia dell'umanità.¹⁷⁰ Tale di-

¹⁶⁸ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 420. Rosmini in queste pagine compie una dettagliata analisi delle differenze tra il sistema del *movimento* e quello della *resistenza*.

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 421.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 421-422.

stinzione tra 'progresso' e 'sviluppo' permette di avvicinare l'idea rosminiana del movimento dell'incivilimento. Il Roveretano aveva parlato della corruzione come di ciò che può intervenire in qualsiasi momento nella vita di una società; qui pare invece che il momento del 'negativo' abbia un ruolo più che 'accidentale' nel processo dello sviluppo, un ruolo che si potrebbe forse definire 'costitutivo'. Ma in questo punto la via si fa stretta e tortuosa perché deve escludersi per Rosmini una corruzione caratterizzata da necessità imperante, simile a quella hegeliana, movimento immanente alla storia.

Ragionando ancora sulla nozione di progresso – inteso come catena causale-effettuale in cui ogni effetto è migliore della causa che l'ha prodotto – il Roveretano precisa che esso non può essere provato a priori nemmeno ricorrendo all'azione provvidenziale divina. In questo caso, infatti, il progresso dovrebbe dimostrarsi come ciò che vi è «di più conforme alla somma sapienza e alla somma bontà con cui la Provvidenza guida tutti gli avvenimenti». ¹⁷¹ Secondo Rosmini, per ammettere che l'insieme degli eventi sia «la realizzazione di un disegno sommamente sapiente», non è necessario affermare che «il supposto progresso continuo nel bene sia [...] il modo migliore di realizzare quel sublime disegno». Cadere in tale errore è tipico della «cortezza del vedere dell'uomo», il quale, posto nel tempo come *chronos*, vede le cose «succedentesi le une le altre» e non riesce veramente a pensare alla maniera dell'eterno, del *nun*, in cui è «tutto ultimato e compito». ¹⁷² Credo sia possibile una 'rigorizzazione' dell'argomento rosminiano, che perde di vista la critica al perfettismo per evidenziare unicamente l'abissale differenza tra prospettiva umana e divina. L'errore del perfettismo è, diciamolo ancora una volta, un atto di superbia che consiste nel volere 'forzare' la storia per applicarle un metro di giudizio che parte da una idea ingiustificata. Questo significa propriamente 'ideologia' (e non nel senso rosminiano del termine). Anche se noi viviamo il tempo come *chronos*, possiamo avvicinarci a comprendere l'andamento della storia abbandonando una logica umana, come quella perfettista, e provando a pensare nei termini di una logica divina, tenendo conto della creazione, del peccato

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 422.

¹⁷² Cfr. *ivi*, pp. 422-423.

originale, dell'incarnazione. Il 'dogma' perde così la sua 'staticità-incomprensibile' e diventa un 'polo-dinamico' di senso su cui muovere in un 'pensiero congetturale'. Il perfettismo, ritornando a un linguaggio più rosminiano, non capisce che il fine, l'unico fine, è la bontà di cui il disegno complessivo è la manifestazione; la provvidenza dispone non di fini particolari, la somma dei quali ci dà di necessità il fine universale, ma di mezzi, semplicemente di mezzi per l'unico fine. Il primo passo quindi è provare a seguire la logica divina, provare, anche se solo filosoficamente, a lasciare il *chronos* per innalzarsi a una storia *sub specie aeternitatis*, quella storia in cui gli «stati transitori delle cose [...] non hanno un vero prezzo in sé, ma solo relativamente all'ultimo, al quale servono come mezzi».¹⁷³

Con tali argomenti Rosmini ritiene di aver sufficientemente distinto la propria posizione, la posizione cristiana, dalla teoria perfettista. Non viene dunque messa in discussione l'idea che «l'uomo sia continuamente perfettibile fin che dimora nella presente vita», «vero prezioso» e «dogma del Cristianesimo», piuttosto viene negato «che il suo *perfezionamento* sia necessario e fatale».¹⁷⁴

2.3 Rousseau come reazione al perfettismo

Dopo aver fatto cenno alle critiche a Condorcet e a Saint-Simon, desidero riferirmi ora al confronto di Rosmini con Rousseau. Qual è il ruolo attribuito dal Nostro al filosofo ginevrino nel dibattito sul perfettismo? Come si è visto nel capitolo precedente, il giovane Roveretano si confronta in diversi luoghi delle sue opere con Rousseau. Il ritorno alla selvatichezza, l'idea di un primitivo stato di natura, la possibilità della corruzione, costituiscono lo sfondo concettuale comune ai due pensatori. Vediamo se le pagine della *Filosofia della politica* permettono una maggiore comprensione di questo rapporto. Quello che può essere detto fin da subito, a partire dai testi presi in considerazione, è che Rousseau viene avvicinato da Rosmini, più che per una effettiva concordanza positiva, per la comune opposizione

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 423.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

ad alcune teorie, tra cui quella perfettista, che dominavano il panorama culturale europeo nel secolo e mezzo che va dalla nascita del Ginevrino (1712) alla morte di Rosmini (1855).

Sin dalle opere giovanili, la vicinanza di Rosmini a Rousseau si mostra nella critica alla filosofia illuminista e alla sua concezione del progresso. Per la battaglia a tale concezione dell'uomo e della società, il filosofo di Rovereto si avvale non solo dell'alleanza sicura dei Padri e dei Dottori medievali – dunque della tradizione metafisica –, ma anche di un certo patto segreto con il Ginevrino. Il Nostro, insomma, riconosce l'importanza di una coalizione che attacchi il nemico da più fronti. Per lasciare la metafora, che come ogni metafora rischia di generalizzare troppo, vorrei riprendere le parole di Traniello, il quale descrive così l'orizzonte comune ai due pensatori: «a una concezione del progresso come progresso dell'intelletto, del benessere, della scienza, a un progresso lineare e indefinito, contrapposizione la presente civiltà alla passata barbarie, il Rosmini come Rousseau, opponeva una concezione morale e religiosa del progresso, come potenziamento della virtù, che giustificava un giudizio meno ottimistico sulla realtà contemporanea e l'ammissione di una possibile superiorità di un'umanità primitiva, rozza e senza politesse, ma dai costumi semplici e pacifici».¹⁷⁵ Pur condividendo questo giudizio, vorrei inserire qui una precisazione che ritengo fondamentale: si deve sottolineare che la concezione morale e religiosa del progresso, propria di Rosmini, non esclude l'ambito intellettuale, ma è ad esso perfettamente conseguente. Il progresso della morale e dunque della politica è possibile *nel*

¹⁷⁵ F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, p. 85. Nel suo studio Traniello nota che tale aspetto era stato colto con discreta verità dallo stesso Gioia, il quale non esitava ad accostare in chiave polemica le teorie di Rousseau e Rosmini su progresso e civiltà. Viene inoltre evidenziato come Rosmini, nella sua concezione del 'progresso', si senta più vicino a Leibniz che a Rousseau, e in modo particolare al Leibniz dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. Cfr. *ivi*, pp. 85-86. Piovani, da parte sua, sottolinea come, se è vero che Rosmini e Rousseau si oppongono entrambi al perfettismo, è anche vero che lo fanno in maniera diversa. «Rosmini appare come il più reciso oppositore della collettivizzazione della responsabilità dell'individuo, come l'avversario irriducibile della creazione di un nuovo soggetto d'imputabilità nella società. [...] Non può esserci una responsabilità morale *della* società per se stessa; l'individuo è responsabile *nella* società e *della* società, in quanto essa si fortifica della forza di lui, si corrompe della corruzione di lui». Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, pp. 384-385.

progresso intellettuale, un progresso che non consiste nel 'conoscere più cose di prima', nell'aumentare la capacità tecnico-operativa di presa sul reale, ma piuttosto nel riconoscere l'uomo e la società come fondati nell'essere, radicati nell'essere, nel riconoscere, insomma, la struttura ontologica della persona umana. Tale precisazione mi pare fondamentale perché mostra l'abissale differenza di metodo nella comune critica alle teorie perfettiste. Per chiudere brevemente con la metafora usata sopra: Rousseau è moderna voce polemica con cui combattere filosofie come quelle di Gioia, ma sul Ginevrino Rosmini sa di non poter contare nella vera e propria contesa, troppo debole infatti il suo armamentario filosofico.

Nel desiderio di soffermarmi sulle opere degli anni Trenta, considero innanzitutto le pagine della *Filosofia della politica*. Il Roveretano sostiene in esse che il sistema di Rousseau nasce come «effetto del sistema del movimento ridotto alla pratica», ovvero come un «terzo sistema politico nemico dichiarato di ogni incivilimento e della società».¹⁷⁶ Questo «effetto» è più che altro una reazione alle teorie perfettiste. Dopo tutte le teorie che hanno fatto coincidere l'incivilimento col progresso continuo, dopo aver confuso progresso e mutamento, era inevitabile e «naturale» la nascita di un sistema che si opponesse alla «perfettibilità umana», all'«incivilimento», al «progresso sociale». Rousseau, insomma, ha toccato con mano gli effetti prodotti dal «sistema del movimento» nel suo secolo e in modo particolare, evidenzia Rosmini, si è opposto alla morale che ne conseguiva. Per il Ginevrino – qui il vero motivo che lo avvicina al Nostro – era del tutto inaccettabile che si volesse chiamare con il nome di «raffinamento di civiltà» l'«intima» «morale corruzione» prodotta dal perfettismo. Rousseau, scrive Rosmini, «non avea e non potea aver della *perfettibilità* umana che l'idea confusa del suo secolo, e però non sapea definirla, se non “quella facoltà la quale, facendo sbocciare col proceder de' secoli i lumi dell'uomo e i suoi errori, i suoi vizii e le sue virtù ne lo rende alla lunga il tiranno di se stesso e della natura”».¹⁷⁷ È vero, sembra dire il Nostro, Rousseau non giunge a una corretta concezione della perfettibilità, ma questo si giustifica in parte dal fatto che egli,

¹⁷⁶ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 427.

¹⁷⁷ Ivi, p. 428.

inserito nella modernità, ha del tutto abbandonato la riflessione ontologica. Proprio per questo, a detta di Rosmini, Rousseau non può considerarsi alla stregua di un filosofo. In una nota scrive:

fu fatto colpa a Rousseau di aver detto: «L'uomo nasce buono e la società lo corrompe». Certo che questa sentenza, presa alla lettera, contiene due esagerazioni; coll'una innalza troppo l'uomo nella sua origine, coll'altra deprime troppo la società, non riconoscendo in essa il potere di perfezionar l'uomo, ma solo quello di depravarlo. Tuttavia si rammenti che le parole di Gian Giacomo son parole d'un oratore appassionato, nelle quali non si può attendere di trovare la esattezza filosofica né il rigore vero.¹⁷⁸

Questo dunque un primo sguardo sulla lettura rosminiana di Rousseau: il Ginevrino non aveva la forza filosofica necessaria per opporsi in modo veritiero alle teorie di un perfettismo degenerato, ma ha riconosciuto la loro fallacia e, in modo particolare, le conseguenze funeste prodotte sulla società. Nelle pagine della *Filosofia della politica* Rosmini riprende la giovanile questione dello 'stato di natura', declinandola da un punto di vista non più strettamente 'antropologico' ma piuttosto politico e giuridico. Come nel *Galateo*, anche ora uno dei punti di riferimento e di confronto rimane il filosofo svizzero. Se l'idea rousseauiana dello stato di natura indica quello stato che antecede la costituzione della società, è «necessario distinguersi – scrive il Nostro – un diritto anteriore all'esistenza de' vincoli sociali, e un diritto quasi nascente da questi vincoli stessi»: il primo è stato chiamato «*diritto di natura*», il secondo «*diritto sociale*».¹⁷⁹ Il diritto di natura, che si riassume nella formula «Non far male al tuo simile», è essenzialmente un diritto «*negativo*»; non viene infatti detto ciò che si deve fare, ma solo ciò che non è permesso. Per tale caratteristica, scrive Rosmini, è da considerarsi «crudo, rozzo, imperfetto». Solo il diritto sociale è positivo, ovvero «fonte dei doveri positivi». Così «la legge fondamentale della società si è di ottenere quel bene pel quale la società è fatta [...]: indi la sociale benevolenza, indi l'obbligo che ha ciascuno che s'associa di giovare a tutti gli associati».¹⁸⁰ Nell'aver rigettato il diritto sociale e nell'essersi attenuto al diritto naturale, «piglian-

¹⁷⁸ *Ibidem*, n. 63.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 144.

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 146.

dolo come l'unico diritto dell'uomo, come un diritto completo», sta l'errore di Rousseau; errore tutt'altro che privo di conseguenze visto che in questo modo si è reso in parte responsabile del «carattere di crudeltà e d'umanità, di cui fu segnata a strisce di sangue la seconda metà del secolo XVIII». ¹⁸¹ Su questo punto, su questo esito politico e sociale, si concretizza la critica di Rosmini a Rousseau, ma come ha fatto per il perfettismo, il Nostro rimonta alla radice di una tale teoria, andando a indagare e a mettere alla prova i suoi presupposti filosofici e antropologici. Il Ginevrino, non solo rigetta il diritto sociale per quello naturale, ma all'interno di questo, volendo «prescindere al tutto dall'intelligenza», esclude che l'uomo possa trovare il «diritto proprio della sua specie» a partire «dall'elemento costituente la differenza specifica fra lui e il bruto», ovvero, «dalla ragione». Così facendo, conclude Rosmini, «pretende che il diritto naturale dell'umanità debba scaturire dall'elemento inferiore dell'umana natura, da ciò che l'uomo ha di comune colle bestie». ¹⁸² Per Rosmini trattasi di una vera e propria contraddizione: con la sua operazione Rousseau ha la pretesa di fondare il diritto umano su ciò che umano non è. Con il suo andare a uno stato primitivo naturale egli è uscito dall'umanità e vi rimane fuori. La mancanza di solidità filosofica, di cui abbiamo accennato più sopra, porta il teorico del *contratto sociale* a una concezione tutta naturale o, meglio, 'naturalistica' dell'uomo, dimenticando il momento costitutivo della ragione e l'altro momento costitutivo, pensabile solo a partire dalla ragione, del vivere in società. Egli, scrive il Nostro, «smozzica l'umana natura; immagina uno stato anteriore alla ragione stessa e alla socialità; e in quello stato pensa di fondare il vero diritto naturale dell'umana specie». ¹⁸³ Qui, peraltro, mi permetto di rilevare che Rosmini non è filosoficamente preciso come lo è in altre parti: egli dà per scontata la distinzione tra 'intelletto' e 'ragione' senza meglio precisare. Rigorizzando il suo discorso si dovrebbe dire che Rousseau non riconosce l'essenza dell'uomo, la ragione, ed è proprio questo che lo mette sulla via di uno stato di natura e di un diritto di natura. Attenzione però, perché, nella pro-

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² Cfr. *ivi*, p. 147.

¹⁸³ Cfr. *ivi*, p. 148.

spettiva rosminiana, la 'ragione' non è qualcosa di vago o una capacità che sorge per una complessità fisica, ma è una facoltà avente alle spalle, come elemento costitutivo, l'intelletto, ovvero l'apertura della *mens* resa possibile dall'intuizione dell'essere ideale. L'intelletto è l'atto di trasparenza con cui l'uomo può sapersi; qui è l'originario scarto con l'animale. La socialità stessa non si fonda su un sistema di segni, ma sulla compresenza di più *mentes* che ragionano assieme. È proprio questo ad essere impossibile nello stato primitivo descritto da Rousseau, che fonda quindi una teoria sul diritto naturale priva di solidità. Nel momento in cui non si riconosce lo statuto costitutivo dell'uomo e si va all'indietro, «dove ci fermeremo noi? – chiede Rosmini – Ci basterà d'esser pervenuti a uno stato dell'uomo anteriore all'uso della ragione, anzi alla ragione stessa? Perché non andrem cercando i principi del diritto naturale ancor più in là?» Se non l'intelletto e la ragione sono i costitutivi dell'uomo, che cosa può esserlo? la mera 'corporeità'? Ma, se così è, risulta dichiaratamente vana la pretesa di voler fondare una teoria dei «diritti» e «doveri naturali dell'uomo».¹⁸⁴

Per il Roveretano, dunque, se l'esito del perfettismo era una morale dagli effetti nefandi sulla società, l'esito della proposta rousseauiana non è in fondo meno inquietante. Quale 'morale' è possibile a partire da una antropologia non-umana? Quando anche lo stato naturale, privo di moralità, fosse preferibile a quello sociale, dove i vizi prevalgono sulle virtù, rimane fermo che nessuna idea di legge o di diritto può venire da esso, perché laddove la ragione e la morale non ci sono non è possibile neppure il diritto. Il filosofo svizzero, a detta del Nostro, avrebbe visto l'esito della propria teoria, ovvero si sarebbe reso conto «che esclusa la ragione, non può aversi né pure un solo dovere, un solo diritto», ma non sarebbe andato oltre.¹⁸⁵ Le parole di

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 149.

¹⁸⁵ In un passo dei *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes* (1755), che Rosmini cita, Rousseau scrive: «Parrebbe a prima giunta [...] che gli uomini in questo stato, non avendo fra essi alcuna sorta di relazione morale, né doveri conosciuti, non potessero essere né buoni né cattivi, e non possedessero né vizi né virtù; se pure pigliando queste parole in un senso *fisico* non si chiamino vizi dell'individuo le qualità che possono nuocere alla sua propria conservazione, e virtù quelle che possono aiutarla, nel qual caso bisognerebbe chiamare più virtuoso colui che meno resistesse alle semplici impulsioni della natura». A tali contraddizioni, nota Rosmini, il

Rosmini sulla teoria del primitivo stato di natura permettono di concludere il confronto con Rousseau nel modo più chiaro:

finalmente restiamo d'accordo di quanto da tutto ciò conseguita necessariamente, che il ricorrere a quello stato per cavarne le norme del natural diritto, è vano e pazzo; è un ricorrere ad una condizione tale di cose, dove manca fino il più tenue vestigio di diritto naturale, e donde altri potrebbe sol trarre un miserabil pretesto di negarne l'esistenza, ovvero di cangiare le leggi morali in leggi fisiche, o viceversa. Per le quali cose lo strano pensiero di voler cavare il naturale diritto dai soli elementi fisici dell'uomo, non può essere il modo acconcio di stabilirlo, ma solo quel di annientarlo.¹⁸⁶

2.4 *L'andamento delle società nella Filosofia della politica e nella Filosofia del diritto*

In che modo Rosmini nella *Filosofia della politica* e poi nella *Filosofia del diritto* descrive e definisce l'andamento delle società? Il primo libro dell'opera politica è intitolato: *Della suprema cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*. La questione viene considerata dal Nostro come la «chiave» con cui aprire i «secreti dell'istoria, la quale è una continua narrazione del nascere, e crescere, e decrescer delle maggiori società umane, cioè degli stati civili, e de' rovinosi loro mutamenti».¹⁸⁷ A partire da questa prospettiva sulla storia, prospettiva che muove da un punto di vista politico, Rosmini considererà nel particolare e nell'universale l'andamento delle società. Questa attenzione si pone senza soluzione di continuità dalle giovanili opere politiche sino alla più matura *Filosofia del diritto*.

Come abbiamo visto, nelle pagine della *Politica prima* Rosmini aveva indicato quale criterio per la comprensione del susistere o del cadere di una società l'attenzione del popolo per la sostanza o per gli accidenti. La stessa argomentazione ricompare dieci anni dopo. Se si considerano, scrive il Roveretano, le «costituzioni» e le «massime politiche degli Spartani e de' Ro-

Ginevrino non sa che rispondere così: «egli è mestieri che sospendiamo il giudizio che noi potremmo portare su di una tale posizione, e che diffidiamo de' nostri pregiudizi, fino a che noi non abbiamo esaminato colla bilancia alle mani s'egli v'abbia più di virtù che di vizi fra gli uomini inciviliti, o se le loro virtù giovino meglio che i loro vizi non nuocano». Ivi, p. 150.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Cfr. ivi, p. 63.

mani, che sono le più famose dell'antichità», vediamo in esse «quel carattere solido», «massiccio», necessario all'esistenza di ogni società. Recuperando la distinzione sostanza-accidente, egli precisa:

veramente, lo spirito di quegli antichi institutori sociali fu quello di concentrare, per così dire, l'attenzione di tutti i cittadini nel sostanziale bene della cosa pubblica; al quale sacrificarono tanti vantaggi accidentali, che avrebbero bensì accresciuto da qualche lato la comune prosperità e la misura dei sociali godimenti, ma avrebbero d'altra parte snervato lo spirito de' cittadini, e indebolito quel maschio carattere, che era pur la difesa e il miglior propugnacolo dello Stato.¹⁸⁸

In queste parole sembra tornare anche la distinzione tra civiltà e politezza. La politezza, secondo quanto sostenuto dal Roveretano, non poteva essere troppo sviluppata nelle nazioni antiche a causa del lungo periodo che la sua formazione necessita, ma allo stesso tempo non era neppure favorita a motivo dello sguardo sociale di questi popoli, tutto fisso nelle necessità. La solidità di quelle nazioni nascenti è data dunque dalla sostanza, che per certi versi potrebbe intendersi anche come 'attualità'. In opposizione alla 'potenza' dell'accidente, come ciò che lascia il tempo aperto al *non essere*, quelle nazioni agivano in modo 'attuale', cioè erano in 'atto' tutto ciò che potevano essere.

I Romani de' bei tempi della repubblica – esemplifica Rosmini – si volgevano sempre a ciò che loro si presentava come *sostanza delle cose*, e non lasciavano distrarre e divertire mai dagli accidenti ingannevoli. [...] Non facevano essi una guerra senza necessità; ma non facevano né anco una pace, la quale lasciasse ancora addietro le radici della guerra, e potesse per conseguente essere cagione allo scoppio di repentine ostilità.¹⁸⁹

Sulla base del fatto che le nazioni si caratterizzano per il «criterio politico» della sostanza e dell'accidente, Rosmini individua alcune leggi costanti del loro andamento e distingue «quattro periodi o età» proprie di ogni società. La prima «età sociale», scrive, è quella nella quale, spinto il popolo a «dare esistenza alla società», «pensa unicamente alla *sostanza*». Essa si divide in due periodi, quello delle «*fondazioni*» e quello delle «*prime legislazioni*». La seconda età «è l'età fiorente», quell'età

¹⁸⁸ Ivi, p. 64.

¹⁸⁹ Ivi, p. 65.

nella quale «essendo già l'esistenza della società assicurata, si trapassa dalla considerazione della *sostanza* alla considerazione degli *accidenti*» senza che per questo la sostanza sia persa di vista. È il tempo in cui la nazione cresciuta «fa pompa della sua grandezza» arricchendosi «di ornamenti d'ogni maniera». Di ciò fa vanto davanti alle altre nazioni e davanti se stessa. L'abbaglio prodotto segna il passaggio alla terza età: in questo periodo, accecati gli uomini dagli ornamenti e dalla «pompa esteriore», «vanno perdendo di vista tutto ciò che è *sostanziale*». Questo fa sì che si manifesti «nello spirito pubblico» un tono «di leggerezza» e di fiducia di sé che non sono reali e veritieri: è già «l'epoca dello scadimento e della corruzione».¹⁹⁰ Questa corruzione, questa adesione alla frivolezza, elimina ogni attenzione per la sostanza. La società è in balia dell'accidente e questo comporta che nella sua quarta età, scossa da «nemici esterni o da interne turbolenze», la sua stessa esistenza venga a trovarsi in pericolo.¹⁹¹ Anche qui, come nell'opera giovanile, Rosmini sottolinea il carattere di necessità di questo processo, ma tenta maggiormente di indagare le possibilità che si prospettano alla società ormai giunta alla quarta età. In questo periodo, a cui si arriva quasi trascinati dalla forza della corrente che si aumenta degli accidenti che nella storia trae a sé, la crisi è irreversibile: «la società non può più retrocedere, ed altro non può aspettare, se non che venga protratta la crisi, ma cansata non mai».¹⁹² Quali sono allora le reali possibilità che si presentano? Due sono le vie secondo il Roveretano: «o lo stato rimane totalmente distrutto, perdendo la sua libertà, soggiogato da qualche nemico esterno», oppure «se ha grandi forze e amica la fortuna da resistere agli assalitori esterni e al malore interno, dopo orribili convulsioni si rinnova e si ripurga, ripigliando quasi un'altra esistenza». Mentre nel primo caso vi è la fine di una società, la sua cessazione senza possibilità di riscatto, nel secondo vi è un suo nuovo inizio; così, scrive Rosmini, la società «ha fatto un passo innanzi nella civiltà», anche se è un passo che le costa «le angosce della morte, cruenti sacrifici», «innumerate vittime». Non vi è dunque un carattere destinale-negativo nelle società: esse han-

¹⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 84.

¹⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

¹⁹² *Ivi*, p. 85.

no la possibilità di un finale 'colpo di reni' che permette loro di vivere in una maniera nuova. Questa possibilità è nelle mani degli individui, sebbene non dipenda totalmente da loro: essi debbono dispiegare grandi forze, ma al tempo stesso essere assistiti da una forza superiore con cui cooperare. Il passo verso la civiltà, precisa il Nostro, «è scritto con un bianco segno di grazia nell'eterno volume della Provvidenza».¹⁹³ Anche qui, il momento del trapasso come momento del negativo può richiamare alla memoria temi hegeliani: la società è soggetta a crisi necessarie, e tuttavia, passando attraverso il proprio 'venerdì santo', può risorgere mutata. Nonostante ciò, come testimoniato dal riferimento all'azione Provvidenziale, le due posizioni non sono la stessa; per Hegel tutto si gioca sul piano dialettico e immanente della storia, per Rosmini no. Le due posizioni si assomigliano nella misura in cui Hegel stesso ha tentato di fruire della Rivelazione, compiendo una ermeneutica del *mysterium trinitatis* e tentando con questa di pensare la storia. Ma Rosmini non rinuncia qui (e non rinuncerà mai) alla prospettiva propriamente cristiana della provvidenza, rimanendo dunque fedele al principio della trascendenza.¹⁹⁴

Nel proseguire la sua analisi, atta ad individuare quelle forze che propriamente muovono le quattro età, Rosmini viene a parlare di *ragione pratica delle masse* e di *ragione speculativa degli individui*.¹⁹⁵ Queste due forze – nota subito il Nostro – non

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Da una prospettiva più storico-politica, come ha ben sottolineato M. d'Addio, si deve invece evidenziare che la teoria delle quattro età sociali riprende la concezione dell'*anaclitosis* di Polibio, o movimento ciclico delle costituzioni (monarchia, aristocrazia, democrazia, tirannide), con riferimento alle fasi fondamentali della storia romana così come le ha descritte S. Agostino nel *De civitate Dei*, e alla suddivisione delle grandi epoche storiche proposta da Vico nella *Scienza Nuova*. Cfr. *L'Introduzione* di M. d'Addio alla *Filosofia della politica*, p. 85, n. 70.

¹⁹⁵ M.A. Raschini ha compreso l'importanza di tale distinzione e ha sottolineato la distanza della prospettiva rosminiana da quella dei *philosophes*. «Il 'philosophe' si esonera dalla speculazione che da Bacone in poi è divenuta bagaglio critico e oggetto addirittura di dileggio, nel convincimento che la filosofia possa tuttavia sussistere: purchè ridotta nell'ambito di una rigorosa preminenza della 'ragion pratica', che è poi ciò cui si indirizza la eredità della lockiana ragionevolezza. Rosmini, per contro, obietta a questa mentalità che la 'ragion pratica' è bensì una dimensione ineludibile, ma solo il suo connubio con la 'ragione speculativa' può dare un positivo risultato in ordine alle

operano mai in modo del tutto indipendente, ma piuttosto ora prevale l'una, ora prevale l'altra. Per fissare bene i concetti, concentriamoci innanzitutto sulla nozione di «ragione pratica delle masse». La ragione pratica della società, scrive il Roveretano, «si potrebbe anche chiamare, sebbene impropriamente, istinto sociale»; essa infatti è avvicicabile all'istinto per il fatto che «non è così facile additare le ragioni precise, che conducono le masse ad operare socialmente».¹⁹⁶ Le masse stesse non riescono a pronunciare e formulare queste ragioni, che però ci sono, e guidano segretamente il loro operare. Sembra ci sia l'incapacità, da parte delle masse, di riflettere in modo ragionevole sopra di esse, un'incapacità di vedere in universale e di ragionare su tempi lunghi. La ragione pratica indica propriamente questo costitutivo delle masse, che consiste nel loro «operare» sempre secondo il «vantaggio presente ed immediato».¹⁹⁷ Stando così le cose, è facile capire che il bene e il male della società sono determinati dall'«oggetto» immediato su cui si concentra l'istinto delle masse. Se tale oggetto coincide con un bene che le fa sussistere, allora «il popolo opera socialmente» e l'effetto del suo operare è «l'avvigorimento e il mantenimento della società stessa». Questo operare, precisa Rosmini, ci appare «previdente e savio» per il fatto che «porta degli effetti anche lontanissimi e savii», ma è tale solo fortuitamente, o meglio accidentalmente. Il popolo, infatti, non si era proposto di agire in modo previdente e calcolato, «ma la natura stessa della cosa» lo «condusse» e lo «sforzò ad operare in quel modo». In altre parole ancora, fu solo 'per accidente' (ma il Roveretano usa anche il termine 'per natura') che il bene particolare su cui si concentrava l'attenzione della società «conteneva» anche «il germe dell'incremento di essa».¹⁹⁸ Nell'infanzia di una nazione, l'oggetto che le si presenta davanti è la sua esistenza stessa; questo è il bene che immediatamente è presente a tutti, ed è un bene immediato e particolare, che viene perseguito con uno slancio comune, tanto da far dire al Nostro che qui ci troviamo in un'epoca «eminentemente

stesse finalità 'pratiche' ed ai nostri interessi 'politici' e 'sociali'». M.A. Raschini, *La Scienza de l'homme degli enciclopedisti e l'antropologia rosminiana*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e l'illuminismo*, p. 113.

¹⁹⁶ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 86.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 86-87.

patriottica». Quando il periodo di fondazione è terminato, il che vuol dire che la sua esistenza non è messa in dubbio alcuno, allora, dice Rosmini, «questo bene dell'esistenza comincia a diventare *rimoto*, e non più *immediato*, come da prima». Esso viene sostituito da altri beni, quelli che procurano incremento alla società e non più esistenza, come ad esempio la «potenza» e la «gloria», e così facendo anche quel senso patriottico proprio della prima età viene a modificarsi.¹⁹⁹ Certo, la società lavora lungamente a favore del proprio progresso e della propria affermazione, ma questo le comporta fatica e perdita di forze. Così l'oggetto immediato cambia nuovamente e si muta, a causa dell'«amore della quiete e de' pacifici piaceri», nel «lusso» e nelle «delizie». In questo tempo, del patriottismo originario rimane solo un'ombra, esso ora è «molle come il suo oggetto» ed è «debole come la volontà» che lo ha prodotto. Nella società, assieme all'abuso del lusso e dei piaceri, cresce allora una inerzia «voluttuosa» che trasforma la parvenza di patriottismo in vero e proprio «*egoismo*». A questo punto ogni «sentimento generoso» è spento, e assieme ad esso è smarrita ogni memoria di coloro che hanno fondato la patria: tutto è nel particolare, nel bene individuale, e la società non è più riconoscibile come soggetto unitario.²⁰⁰

Se il processo interno cui vanno soggette tutte le società è quello descritto, si tratta di un processo che ha insito un certo determinismo, ma non tale da schiacciare in modo immanente il destino della società stessa. Vari elementi infatti entrano in gioco nel processo: la libertà dei singoli,²⁰¹ l'azione provvidenziale che favorisce o meno il passaggio finale a una nuova società, il rapporto con le altre nazioni. La combinazione di questi elementi fa sì che ogni società civile impieghi un tempo diverso nel passaggio attraverso i quattro periodi descritti: una si fermerà più a lungo in uno stadio, l'altra in un altro. È questa la ragione che giustifica il perché popoli che vivono nello stesso momento storico hanno un grado di incivilimento diverso; è sempre questa a giustificare, da un punto di vista politico, le «conquiste». Come non ammettere, nota Rosmini, «il vantaggio grandissimo

¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 87.

²⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 88.

²⁰¹ Si veda nella seconda parte il capitolo sulla provvidenza.

che ha quella nazione che si trova nel primo o nel secondo degli stati descritti, sopra quella che è già nel terzo o nel quarto?»²⁰² È interessante evidenziare che qui il Roveretano fa utilizzo della storia per sostenere la sua tesi. Si è già detto di come egli, da un lato sia favorevole al ricorso ad essa, ma dall'altro si dimostri consapevole delle insidie che può nascondere; quello che vorrei aggiungere riguarda invece la modalità adottata in questo punto da Rosmini: è solo dopo una lunga spiegazione, che ha avuto origine con l'individuazione di un criterio filosofico di lettura delle società, che egli 'fruisce', non 'usa', della storia per avere una conferma. Una cosa infatti è applicare un modello teorico ai fatti per coerentizzarli su di esso, un'altra mettere alla prova dei fatti il modello teorico e del modello teorico i fatti. Così il Roveretano cita le osservazioni di Cesare Balbo²⁰³ sulla storia romana e ritrova in esse conferma della prospettiva aperta teoreticamente:

le nazioni germaniche non vinsero già il mondo romano perché avessero una forza enorme [...]; non perché esse avessero una sformata popolazione, non per gli ordinamenti politici, non per la disciplina militare: ma vinsero perché "quelle nazioni ne' primi secoli della nostra era, epperò del colmo e della decadenza di civiltà delle nazioni circum-mediteranee, si trovavano appunto né più né meno in quello stato sociale, in che erano state queste otto o dieci secoli prima, cioè allo stato di *civitates*, ossia genti piccole, sciolte, e non raccostantisi se non a tempo, in confederazioni continuamente mutanti": che è appunto quello stato, dico io, nel quale la società civile non essendo ancora a pieno costituita, non può perder di veduta l'esser suo.²⁰⁴

Con il riferimento ai fatti la prospettiva rosminiana si rafforza in coerenza. Il tentativo è stato quello di rendere ragione dell'andamento della società ricercando le sue due forze costitutive: la società è società di uomini e questi uomini sono guidati da una ragione speculativa che tuttavia si compone con la ragione pratica riferibile alla massa. Nelle pagine esaminate, Rosmini si preoccupa di definire la seconda forza, dando quasi per assodata la prima; ma essa non va dimenticata, e non va dimenticato

²⁰² Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 88.

²⁰³ Cesare Balbo (1789-1853) scrittore e politico, fu anche Presidente del Consiglio del Regno di Sardegna. Rosmini legge nel 1836 le sue *Lettere*. Esse verranno poi pubblicate nel 1855 sotto il titolo di *Lettere di politica e letteratura edite e inedite*, Le Monnier, Firenze 1855.

²⁰⁴ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 88-89.

il fatto che in quella forza speculativa dell'individuo è presente anche l'influenza del cristianesimo. Questo è un punto di capitale importanza perché su di esso il Roveretano fonda buona parte delle sue teorie sull'incivilimento. La ragione speculativa dell'individuo sostenuta dal cristianesimo è la vera forza 'positiva' del processo, quella che risolve, fa ascendere, salva. Scrive il Nostro:

operano adunque contemporanee e quasi parallele queste due forze, della ragione speculativa della parte colta e della ragion pratica della parte rozza, della ragion degl'individui e di quella delle masse. E in questa contemporanea e non sempre cospirante azione di quelle due forze conviene la spiegazione del perché le società cristiane spesso veggonsi in burrasca, ma non mai vadano naufraghe interamente, massime se si consideri la cristianità come una società sola, di cui le nazioni particolari non sieno che le membra.²⁰⁵

È bene seguire ancora per un poco l'argomentazione rosminiana presente nelle pagine della *Filosofia della politica*. Si è spesso criticato Rosmini di prolissità, di un periodare lungo che torna sui medesimi concetti. La ritengo una critica gratuita: al pari dei più grandi pensatori egli ha voluto chiarificare la sua posizione da più aspetti, lo ha fatto con un lavoro che ritorna sempre, un *immer wieder* che dice tutto il desiderio di aprire vie procedendo con passo sicuro, ben ancorati al terreno guadagnato. Per sviluppare ulteriormente l'analisi dell'andamento delle società a partire dal criterio distintivo di sostanza e accidente, è opportuno chiedere: che cosa fa sì che gli uomini dimentichino le «istituzioni sostanziali»? La risposta di Rosmini indica due ragioni: l'«antichità» di tali istituzioni e la «moltitudine delle istituzioni accidentali cresciute sopra di quelle».²⁰⁶ È chiaro che il tempo gioca un ruolo fondamentale: le società hanno esistenza dalla necessità, ma una necessità che si prolunga perde la sua forza di *novum*, su cui mantenere fisso lo sguardo; a un certo punto quella necessità non 'costringe' più come prima perché l'uomo è come se si fosse assuefatto ad essa. Questo problema non si dà nelle istituzioni accidentali perché, in quanto tali, mutano continuamente, facendo sì che l'attenzione degli uomini si concentri in modo sempre nuovo su di esse. Così si capisce per-

²⁰⁵ Ivi, p. 94.

²⁰⁶ Ivi, p. 95.

ché la crisi che subentra nel periodo finale, se non è mortale, può essere pensata come ciò che consente un nuovo inizio. Tale crisi ha per scopo, «nell'ordine della provvidenza», di ricondurre l'uomo a rammemorare e a fare i conti con le istituzioni sostanziali antiche. In questa maniera, nota Rosmini, si rende possibile il «raggiungersi» delle istituzioni antiche colle moderne, «il sistema si rende completo», «la scienza è avanzata», «è migliorata la società».²⁰⁷

A questo punto il Roveretano aggiunge una precisazione importante: le «nazioni cristiane, le quali non sono destinate a perire», «hanno in sé un principio di ringiovanimento, e quasi [...] di sociale risurrezione» che tende a compiersi nell'arco di «tre generazioni», un tempo molto celere rispetto alle altre. Nella prima di queste generazioni gli uomini perdono la fedeltà alle antiche istituzioni e si ribellano ad esse, contrastandole con violenza. Ma già la seconda generazione, «vedendo la società agitata, scomposta, in continuo pericolo di rovinare da' fondamenti, per mancanza di que' vetusti sostegni che a lei si sottraggono, si fa pensosa e diffidente delle novità, e finalmente torna in senno, rialza le istituzioni prostrate, e rifonda la società sulle sue basi, già scosse, occupandosi interamente di ciò, senza badar troppo alle parti di essa accessorie». La terza generazione, infine, nasce «ricca dell'esperienza delle due generazioni precedenti: ella ha una missione nobile e lieta. Ad essa è riserbata la felice possibilità di trovare un completo sistema di cose, congiungere insieme l'antico col nuovo: riconoscere le istituzioni antiche per necessarie, le istituzioni posteriori per utili, qual natural sviluppamento e perfezionamento di quelle prime».²⁰⁸

Il discorso rosminiano mi pare più una descrizione che una argomentazione. Ma volendo condurre la questione su un piano filosofico, si potrebbe chiedere: la storia può, forse, testimoniare che così vanno le cose per le nazioni cristiane, ma 'perché' vanno così? Perché solo nelle nazioni cristiane il tempo di rinascita di una società si riduce a tre generazioni? Il brano considerato ci dà un ulteriore spunto su cui ragionare:

²⁰⁷ *Ibidem.*

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 95-96.

questo periodo assai breve di tre generazioni – afferma il Roveretano – è proprio di soli que' ravvolgimenti i quali provengono da' principi razionali nella cristianità: siccome furono appunto le ultime rivoluzioni in Europa. Perocchè le rivoluzioni politiche provenienti da brutale istinto, o da barbarica devastazione, o da universale degradazione (ciò che non può aver luogo nel cristianesimo), non si oppongono a questa teoria.²⁰⁹

Da quanto si legge, la risposta rapida della nazione cristiana alla crisi è possibile perché la crisi stessa sorge all'interno di un orizzonte cristiano. Ma cosa significa ciò? È bene approfondire la questione. Quello che Rosmini sta dicendo è che con la cristianità il mondo cambia connotati sia nel bene che nel male. Le rivoluzioni che si sono avute in Europa, nell'Europa cristiana, dove i principi razionali propri del cristianesimo si sono affermati, devono pensarsi come 'rivoluzioni civili', ovvero rivoluzioni proprie di un mondo già civile, giunto già a un livello di civiltà. Proprio per questo la risposta può essere rapida. Ecco il fatto decisivo: il cristianesimo ha cambiato realmente la visione del mondo e così facendo anche il momento del negativo viene compreso all'interno di questa. È possibile esprimere il medesimo pensiero argomentando a partire dalla conoscenza del singolo. Si provi a pensare a una disputa tra due uomini: Rosmini ci mette di fronte all'evidenza che se i contendenti sono 'barbari', nel senso che non hanno un orizzonte razionale condiviso, la disputa, qualsiasi disputa (quella che a livello sociale è la 'crisi' o anche la 'Rivoluzione'), nella maggior parte dei casi non può essere risolta positivamente, a causa della totale incomprensione tra i due (a livello sociale la 'morte della società'), ma se si risolve è chiaro che avviene solo dopo una fatica enorme e tempi lunghissimi, perché necessita di stabilire un rapporto di comprensione e, prima di esso, di fondare un orizzonte semantico comune (a livello sociale il 'ristabilimento della società non-cristiana'). Proviamo ora a pensare a due contendenti che abbiano comuni principi razionali: qualora una disputa sorga, il tempo impiegato per la sua risoluzione si abbrevierà notevolmente. Principi medesimi condivisi consentono di risanare la frattura. E così può accadere che uno o entrambi i contendenti sviino dalla logica dei principi s-ragionando e producendo conflitto, ma ben presto si accorgeranno dello stato in cui sono stati gettati a cau-

²⁰⁹ *Ibidem.*

sa della disputa, se ne accorgeranno razionalmente, ovvero si renderanno conto della 'contraddizione' del loro argomentare per mezzo dei principi stessi utilizzati, e rapidamente riusciranno a risolvere la contraddizione e/o la disputa.

A questo punto, compresa l'implicita argomentazione rosminiana, si ci potrebbe chiedere: ma cosa intende qui Rosmini per principi razionali nella cristianità? La greicità prima e la *romanitas* poi, tanto per restare nell'orizzonte del pensiero occidentale, non avevano principi razionali e una visione del mondo tale da rendere possibile una certa rapidità nelle risoluzioni delle crisi sociali? Vuol forse Rosmini affermare che solo nella cristianità c'è quella compiuta 'civiltà' che permette una risoluzione breve della crisi perché questa crisi è già del tutto civile? La risposta dev'essere, senza compromessi, affermativa. Questo è il pensiero del Roveretano. Ma nel dire ciò si commetterebbe un errore gravissimo se si concludesse che il Nostro si pone su un piano dogmatico e ideologico. Chi ha letto le opere metafisiche di Rosmini ha chiaro come il cristianesimo sia proposto anche nei termini di «filosofia cristiana», e come essa, lungi dall'essere qualcosa di contraddittorio,²¹⁰ sia autentica filosofia perché suo oggetto è la verità. Sostenendo l'unicità della verità, il Nostro opera ogni sforzo per mostrare che il risultato del cristianesimo coincide con il risultato di tutte le filosofie 'veritative', anche se con in dote un'aggiunta decisiva: la filosofia cristiana sa che Dio come verità è nel suo mistero più profondo *Deus-Trinitas*. I principi razionali della cristianità erano già stati intuiti dalle filosofie antiche, ma non nella loro interezza e completezza, manifestata dalla Rivelazione. La filosofia cristiana pensata da Rosmini guarda dunque a questo Principio Personale e Comunitario (comunità di Padre, Figlio e Spirito Santo) come il Luogo in cui trovano la loro composizione non solo i problemi ontologici, ma anche i problemi politici e sociali, perché ai primi strettamente connessi.

Prima di aggiungere poche considerazioni circa la seconda ragione per la quale gli uomini dimenticano le istituzioni sostanziali, vorrei proporre un'ulteriore prospettiva di senso che

²¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, p. 22. Il rapporto tra cristianesimo e filosofia sarà oggetto di studio del cap. V del presente lavoro.

parte dalla teoria delle tre generazioni cristiane per la risoluzione della crisi sociale. Perché (sempre di nuovo questo 'perché' filosofico deve risuonare) 'tre generazioni'? Già si è fatto riferimento precedentemente alla dialettica hegeliana e a una consonanza, solo apparente però, con la teoria dell'andamento delle società. E si è ricordato come il tentativo hegeliano fosse stato quello di una ermeneutica del *mysterium trinitatis* e di una sua trasposizione sul piano ontologico. Ora, a ben guardare, nella descrizione fatta dal Roveretano, il momento del negativo non viene come secondo, al modo dell'antitesi o non-io di Hegel, ma per primo. Nel secondo momento già compare l'iniziativa ricostruttrice dei popoli che, vedendo la società come del tutto disgregata, reagiscono nella direzione di una sua nuova costituzione (terzo momento). È possibile pensare che l'archetipo ideale di tale prospettiva si trovi nel triduo pasquale. Certo, non c'è alcun riferimento preciso ad esso nel testo, ma questo non elimina la possibilità che il Roveretano vi abbia pensato. È nel venerdì santo che il Cristo (qui la società cristiana disgregata) va incontro alla morte; il sabato è il giorno del silenzio ma è anche il giorno in cui, secondo quanto detto dal Cristo stesso, il corpo comincia ad essere ricostruito (nuova fondazione della società); la domenica infine è la domenica di Resurrezione (quella in cui la società risorge come nuova, lieta, nobile). A mio modo di vedere, tale ipotesi interpretativa potrebbe trovare conferma indiretta se vi fossero passi in cui Rosmini pensa la società cristiana in una analogia 'forte' con Cristo.²¹¹

Infine desidero soffermarmi brevemente sull'idea che le istituzioni sostanziali vanno perdendo la loro importanza nella memoria degli uomini a causa di altre istituzioni, quelle accidentali. «Quanto più rapidamente moltiplicano le istituzioni accessorie, – scrive Rosmini – tanto più gli uomini si ritrovano svagati dallo attendere alle prime; perocché la forza dell'attenzione umana è una e limitata».²¹² Mentre in Europa tali istituzioni accidentali si presentano con grande rapidità, motivo per cui ci sono sempre mutamenti nello stato sociale e le crisi si susseguono una dopo l'altra determinando un andamento dina-

²¹¹ Cercherò di mostrare nella parte terza come tale analogia permetta uno sguardo nuovo sulla teoria rosminiana delle società.

²¹² A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 96.

mico, negli stati barbari la situazione è diversa. Se prendiamo in considerazione i cinesi, i tartari, i turchi – afferma il Nostro – abbiamo l'esempio di alcune nazioni che possono dirsi «*stazionarie*», esse infatti «non danno un passo in avanti» e nessuna istituzione accidentale si aggiunge alle istituzioni antiche e sostanziali. Questo permette loro di durare maggiormente nel tempo, ovvero sono in grado di permanere a lungo nel primo stadio delle nazioni: «tutto il loro intendimento» è «riposto in ciò che diede e dà loro esistenza» e non sono distratte da nessuna «cosa accessoria». Se nuove istituzioni si presentassero, se queste nazioni cominciassero a distogliere lo sguardo dalle antiche istituzioni, allora la loro fine verrebbe «irrimediabilmente».²¹³ La lettura rosminiana mi pare molto pertinente. È del tutto vero e confermato dalla storia che i popoli dell'est e dell'Asia hanno quale nota caratteristica quella della stabilità. U. Regina, in un bel saggio dal titolo *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, ha ricordato la verità del mito di Europa.²¹⁴ L'Europa ha nella sua radice popoli che confidano nella «produttività della ricerca» anche in modo indipendente «dal raggiungimento degli obiettivi perseguiti». Vi è insita in essi quasi una «necessità di porre in crisi» le proprie «aspettative». Questa tensione alla differenza e alla instabilità non si trova nei popoli asiatici: l'Asia è l'espressione dell'uniformità e della stabilità. Tali caratteristiche, come aveva già messo in luce Rosmini, mentre in Europa si traducono in governi democratici, sempre pronti all'avvicendamento, in Asia prendono la forma politica del dispotismo.²¹⁵

Avendo deciso di seguire il Roveretano nel suo ritornare sempre di nuovo sull'argomento da punti di vista diversi, mi propongo ora di analizzare un blocco unitario di pagine della *Filosofia della politica* che ha come centro la teoria delle quattro età sociali. In queste pagine dedicate a *La società e il suo fine* si

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ «Il Mito racconta che Agenore, padre di Europa rapita da Zeus, inviò gli altri figli alla ricerca della sorella proibendo loro di fare ritorno senza di lei, e che essi, una volta persuasi della vanità dell'impresa, si stabilirono in varie regioni fondando città». U. Regina, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il Poligrafo, Padova 1997, p. 13.

²¹⁵ *Ivi*, pp. 13-14.

trova lo sforzo ultimo, per quantità e organicità argomentativa, sul tema dell'andamento della società.

È necessaria una breve contestualizzazione. Rosmini ha appena concluso di argomentare sullo stato di quelle popolazioni che rimangono selvagge. Per esse, aveva scritto, il germe della corruzione arriva troppo presto, impedendo così il loro sviluppo nella direzione di una vera e propria 'civiltà'. Ma che cosa accade a quelle popolazioni che non rimangono bloccate da un corrompimento originario e si sono invece incamminate sulla via della civiltà? In queste popolazioni, nota il Roveretano, il senso non schiaccia del tutto l'intelligenza, la quale, almeno in parte libera, comprende il «vantaggio» e il «bene» che può venire dall'unione in società civili. «Questo associamento» permette e favorisce a sua volta non solo lo «sviluppo intellettuale», ma anche il miglioramento «morale» delle famiglie che si associano. Infatti, spiega Rosmini, «coll'istituirsi fra le famiglie o fra gl'individui di esse una politica società, tutte le passioni acquistano una nuova e utile direzione, divenendo la nuova società il fisso scopo di tutta la loro attenzione e di tutti i loro pensieri».²¹⁶ Con la fondazione della società, l'intelletto dell'individuo opera non più solo su di sé o sulla famiglia, ma in modo più esteso. Egli non solo deve adeguarsi a un nuovo insieme di norme costituite, ma più ancora deve contribuire attivamente a favore della «comune prosperità». Questo fatto è, secondo Rosmini, testimoniato dalla storia: così è avvenuto se si guarda ad esempio all'antica fondazione di Roma o anche alla moderna fondazione delle colonie in terra americana.²¹⁷

Quanto più si risale all'indietro nei tempi, tanto più sembra di trovare, nota il Nostro, «costumi semplici, frugalità e parsimonia di vita, rettezza di mente, integrità di cuore, in somma una cotal bontà di natura verginale» che fa pensare all'uomo come buono nella sua origine; e tuttavia, se si guarda con più attenzione alle storie, esse rivelano che anche lì erano presenti le «umane corruzioni» e i segni di grandi depravazioni. Il fatto è che nell'infanzia delle nazioni la «bontà dei costumi» è più facile, perché i «germi della corruzione» hanno bisogno di lunghi tempi e occasioni per manifestarsi. Scrive Rosmini: la legge na-

²¹⁶ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 251.

²¹⁷ *Ibidem*.

turale, «in virtù della quale il germe da principio appena osservabile dell'innata corruzione s'aumenta coll'avanzare dell'umanità»,²¹⁸ spiega perché con il tempo la ragion pratica delle masse si corrompa.

Il Roveretano cerca quindi di aggiungere nuove caratteristiche a quelle quattro età sociali che aveva precedentemente individuato. In esse, la ragion pratica, «che segue sempre il bene più immediato e più presente, determina diversamente il fine prossimo della società o sia lo scopo in cui la volontà complessiva de' soci intende e mira»; ciò comporta «uno stato d'integrità e uno stato susseguente di corruzione».²¹⁹ Come già riferito, la prima età è volta alla fondazione della società civile, alla sua fortificazione contro i nemici esterni, e al suo ordine mediante leggi interne; l'attenzione su questi obiettivi non può che favorire la condizione morale degli individui. In questo tempo «la ragion pratica delle masse determina il *fine prossimo* della società e dell'attività sociale, facendolo consistere nella *stessa esistenza della società*»; poiché la «società nascente è l'oggetto dell'amore, dello studio, delle sollecitudini di tutti», generando «comune contentezza» e «appagamento», la prima età, ribadisce Rosmini, si può pensare come «eminentemente patriottica».²²⁰

Quando accade che il fine è raggiunto e l'esistenza è ormai consolidata, viene naturale alla ragion pratica delle masse rivolgersi a un altro oggetto per determinare «in un altro modo» il *fine prossimo* dell'azione sociale. Il secondo fine consiste «per ordinario», cioè solitamente, nel dare alla patria «*potenza e gloria*». Precisa Rosmini:

già in questa seconda età il fine o bene prossimo a cui si tende non è più così puro, né così morale, come nell'età prima. Non si tratta più di difendersi, ma di offendere; non più di essere conquistati, ma di conquistare; non di dar leggi utili a se stessi, alla comunanza de' cittadini, ma di comandare ad altri in vantaggio proprio. Se le leggi con cui prima si venivano regolando i cittadini erano piene di sociale benevolenza, perocché tendevano necessariamente al bene comune degli associati; ora che si mira a comandare agli stranieri, non è più la benevolenza sociale che detta gli ordinamenti e le leggi, ma l'utilità: s'introduce nella società il rapporto di dominio e di servitù; non regge più come prima una relazione sola di fratellanza: il vincolo sociale viene ingom-

²¹⁸ Ivi, pp. 252-253.

²¹⁹ Ivi, p. 253.

²²⁰ *Ibidem*.

brato dal vincolo della fredda e dura proprietà, che quasi direi come edera, a lui si abbarbica.²²¹

Se si guarda con attenzione a questo secondo periodo, si comprende come in esso, per perseguire il proprio fine, la ragione pratica produca elementi tutt'altro che pacifici: l'offesa e la conquista territoriale e politica, il comando come dominio, l'utilità al posto della benevolenza sociale, il rapporto servo-signore al posto della fratellanza. Tutto ciò è messo in moto dalla ricerca della potenza e della gloria; ma perché gloria e potenza? Certo, Rosmini dice che questo accade ordinariamente, ovvero per lo più, e non secondo necessità ferrea, ma perché la società non stabilisce un altro fine o, almeno, mezzi diversi per il raggiungimento del fine prefissato? Il Roveretano non apre ancora la questione, ma credo sia opportuno per un momento farlo. Stabilire un altro fine sarebbe proprio della ragione pratica delle masse, ma questa abbiamo visto essere qualcosa di avvicinabile a un 'istinto', ragione per cui esso può essere costatato, sebbene non razionalmente giustificato. Così vanno le cose si potrebbe dire, così vediamo esser posto il fine prossimo della società nella seconda età nella maggior parte delle società. E per quanto riguarda i mezzi? Questo interessa forse più da vicino la ragione speculatrice degli individui, questa sì è veramente razionale e infatti qui c'è perlomeno la possibilità per gli individui di 'mettere in atto' mezzi diversi per il raggiungimento del fine. Probabilmente, per Rosmini, è qui che l'influenza dei principi che si ritrovano nel cristianesimo possono già far pesare la loro presenza.

Al di là di questi tentativi di indagine, ciò che succede ordinariamente nella seconda età, e che Rosmini individua, è l'innestarsi di comportamenti che invertono la tendenza, cercando – più che l'unione interna – la contrapposizione con l'esterno, – più che l'appagamento – la bramosia. Di questo periodo, nota il Nostro, si è soliti celebrare gli eroi per le loro imprese militari e per i loro consigli prudenti, ma in realtà qui le «vere virtù» vengono meno e prendono il loro posto virtù «falso, apparenti, clamorose e popolari»; «i costumi, fra l'ambizione e la gloria a gran passi si deteriorano; il patriottismo, che sem-

²²¹ Ivi, pp. 253-254.

bra ora più ardente che nell'età prima, cessa in fatti anch'egli d'esser puro e al tutto legittimo». «In un tale stato di cose – conclude Rosmini – la contentezza e l'*appagamento* difficilmente si ottiene, giacché la bramosia di potenza e l'avidità di gloria diventano incontentabili, e la ragione pratica delle masse erra illusa e traviata».²²² Questo comporta un nuovo passo: la ragione pratica delle masse, una volta che lo stato è potente e riconosciuto, si propone come fine le ricchezze. La loro ricerca non è per sé del tutto negativa, ma diventa micidiale in un popolo ozioso; un popolo in questa situazione «ama le ricchezze unicamente come ministre di lusso e di piacere» e così facendo porta a compimento la propria corruzione morale, preludio di quella sociale. Solo per un breve periodo di tempo il popolo può desiderarle in una direzione comune, ben presto, infatti, subentra l'egoismo e una brama personale che distrugge ogni senso di unione.

Quando la ricerca delle ricchezze si converte nella ricerca dei piaceri, allora si è già entrati nella quarta età. «La società esteriore esiste ancora», ma basta un minimo colpo a farla «stramazzone», in quanto «la società interiore e vera è perita»;²²³ essa è paragonabile a un involucro vuoto o, meglio, a un cadavere privo di energia interna. Qui il fine prossimo non c'è più, non c'è più nulla da desiderare perché non c'è più un soggetto che desidera, tutto è dispersione e caos. Per Rosmini lo stato di corruzione presente in questa quarta età presenta delle analogie con la corruzione propria del selvaggio; in entrambi i casi il senso e il piacere sono i veri padroni del popolo. Anche se non viene detto esplicitamente, si capisce che vera colpa morale c'è solo nella corruzione della quarta età, perché qui il popolo si è reso responsabile non di un semplice mancato riconoscimento originario di ciò che è bene e ciò che è male (come nel caso del selvaggio), ma ha perseverato nella sua direzione cattiva pur avendo la capacità intellettuale e volitiva di scegliere.

È interessante notare, in quanto segna un avanzamento rispetto all'opera giovanile nella precisazione dei termini, che mentre la corruzione sociale causata dal desiderio smodato di potenza consiste in guerre e violenze, e quella prodotta dal desi-

²²² *Ibidem.*

²²³ Ivi, p. 254.

derio di ricchezza conduce alla servitù, la corruzione che avviene per l'abuso dei piaceri «reca necessariamente la *barbarie*». Essa infatti «spegne il lume dell'intelligenza» e ricorda quella condizione intellettuale, appena umana, del selvaggio. In questo senso il popolo barbaro è quello che, passato attraverso le epoche sociali, si ritrova in uno stato simile al selvaggio, che invece è rimasto sempre fermo e privo di movimento. 'Barbare' si possono dire le nazioni che erano state una volta civili, in cui l'incivilimento aveva spiegato il suo corso e che hanno avuto propriamente storia.²²⁴ A queste considerazioni se ne aggiunga un'altra, che viene opportuna per dare all'interpretazione la solidità che garantisce la fonte. Poco sopra abbiamo chiesto della reale possibilità per un popolo di 'agire diversamente' nel conseguimento del fine che la ragion pratica persegue, utilizzando mezzi che non siano intrinsecamente segno di corruzione. Ora, dopo aver descritto la guerra, la servitù e la barbarie come «note caratteristiche» ed «effetti» che conseguono alla corruzione della società derivante dall'eccessiva brama di potenza, ricchezza e piaceri, il Roveretano afferma che «a queste tre maniere di corruzione rispondono ne' popoli tre maniere d'integrità». Vi è una maniera integra di adoperarsi per la potenza di una nazione: essa consiste nel raggiungimento del fine attraverso la «giustizia, l'equità, e la beneficenza» verso tutti. E vi è un modo 'integro' di porsi di fronte al piacere: esso consiste «nell'apprezzare più un'abitudine sana e robusta della persona, una perfezione costante della natura, che non sia l'attuale piacere».²²⁵ Questa precisazione, che forse rimane un po' marginale nel testo, è invece di grande importanza per comprendere correttamente la posizione rosminiana. Come sopra ipotizzato, che si dia 'possibilità', quantomeno 'possibilità', per una maniera diversa e moralmente integra di perseguire il fine, è il segno che la libertà non è schiacciata da un determinismo imperante. Non va dimenticato che quella di Rosmini è una 'teoria delle due forze', ragion pratica della massa e ragion speculativa dell'individuo, che continuamente si compenetrano: l'individuo non è trascinato dalla storia senza possibilità di manifestare la propria libertà. Certo, come vedremo, la potenza che assume la ragion pratica rende

²²⁴ Ivi, p. 256.

²²⁵ *Ibidem*.

molto spesso vana la possibilità del singolo di influire efficacemente sulla storia, ma questo non significa che egli non sia libero, che egli non possa realizzare un destino. Va notato quindi che la contrapposizione all'andamento deterministico della corruzione sociale è un atto di libertà che assume i caratteri di un atto di moralità. Libertà e moralità dunque, libertà è moralità.

Forse è anche per tale aspetto, per tale, seppur infinitesima, opposizione del singolo, che le società hanno tempi sempre diversi nel loro succedersi. Sicuramente questa diversità è per Rosmini data dalle condizioni esterne, politiche, sociali, culturali, ambientali in cui si trovano i popoli (anche influenzati dal cristianesimo). «Non si può determinare con precisione – scrive – la lunghezza delle quattro età percorse dalle nazioni, né il tempo che impiegano a corrompersi della corruzione propria di ciascuna delle tre ultime età: una nazione corre in questa via più, un'altra meno; e là dove questa spenderà lunghissimo spazio a trascorrere d'una all'altra età, d'una all'altra maniera di corrompimento, quella con ratto corso tutte le compirà». ²²⁶ I tempi sono diversi, ma il destino di corruzione è comune. Rosmini aveva sostenuto che l'andamento verso il corrompimento non è razionalmente e pienamente comprensibile perché si avvicina molto di più a un istinto sociale che a una ragione. Eppure anche di esso è possibile dire qualcosa a partire dalla domanda sulla sua origine. Se ci si chiede perché la ragione pratica delle masse sia segnata dalla corruzione come sua nota costitutiva, la risposta può venire solo ammettendo che le società civili tutte, nel loro essere società di individui e dunque società umane, portano nel loro intimo la corruzione originaria del peccato di Adamo. «Egli è manifesto – afferma Rosmini in *Antropologia soprannaturale* – che il peccato originale è il fatto solenne dell'umanità, <il> quale determina il vero e proprio suo stato». ²²⁷ Questo è il motivo fondamentale per cui la società è naturalmente portata alla corruzione: il suo stato è uno stato corrotto; essa non ha più il riferimento costante al bene assoluto, quello proprio di Adamo che, prima di mangiare dell'albero, parlava a Tu per Tu con

²²⁶ Ivi, p. 261.

²²⁷ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, p. 478. Ricordo che gli anni di composizione dell'*Antropologia soprannaturale* e della *Filosofia della politica* sono gli stessi.

Dio. Scrive Rosmini nell'opera politica: «solo si può dire, che nell'umanità vi ha sempre una causa costante che la inclina ad abusare della potenza, della grandezza e de' godimenti materiali; e questa causa si è il mancarle un bene assoluto, il quale pienamente appaghi gli animi umani». ²²⁸ La società, come Adamo dopo il peccato, non ha più intimità al bene assoluto e, come Eva, è costretta a partorire con dolore. Rimane alla società il desiderio del bene assoluto e non trovandolo se ne costruisce di relativi che le provocano le doglie di un parto rischioso. Essa si muove per «cercare quel suo completo appagamento che le bisogna» e crede di trovarlo in quelle 'parvenze di bene' che le si presentano dinanzi di volta in volta, potenza e gloria, ricchezze, piaceri. Il suo destino non può che essere segnato, a meno che non irrompa il nuovo. Per Rosmini questo è un momento sociale decisivo, un punto di svolta, un chiasma, su cui si concentrerà proponendo la propria teoria della società teocratica. Il peccato non rimane senza risposta, Cristo è venuto per toglierlo, per toglierlo all'umanità prendendolo su di sé. Ma se è così, anche la società civile, che è società umana, può ricevere i benefici della sua venuta. Come accade tutto ciò? Accade che il riconoscimento della venuta di Cristo, se vissuto sino in fondo, trasforma la società civile in società teocratica, in Chiesa.

Rimandando a tempo debito la riflessione sulla società teocratica, è opportuno qui precisare che accanto allo smarrimento del bene assoluto, causa che il Nostro chiama «universale e permanente» (il riferimento al peccato originale mi pare del tutto confermato), nella corruzione della società influiscono altre cause del tutto «variabili», quelle precedentemente definite come 'esterne': il clima, le circostanze sociali, il carattere. E davvero è interessante notare come in questo punto emerga l'aspirazione alla completezza dell'antropologia rosminiana. Rosmini fa sua la lezione della tradizione e cerca di integrarla con quella della modernità. Non gli basta andare alla radice ontologica dell'uomo e dell'umanità, e pensare la limitatezza e la corruzione a partire dalla notizia rivelata del peccato originale, ma considera l'uomo anche come calato in un ambiente, in un mondo di relazioni, attività, tempi, spazi, condizioni climatiche. È indicativo che egli distingua 'causa universale' e 'cause va-

²²⁸ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 261.

riabili': con ciò prende nuovamente posizione, non più in termini polemici ma in termini autorevoli e di proposta positiva, nei confronti delle antropologie dominanti nel suo tempo, che avevano dimenticato o, peggio, eliminato la causa universale, privilegiando le cause particolari e variabili. La mancata considerazione della causa universale, della motivazione 'forte' e 'ontologica' che dice il perché della corruzione, aveva fatto sì che si giustificassero 'debolmente' l'uomo nel suo atteggiamento e la società nel suo andamento. Senza la considerazione del peccato originale, di cui la società porta i segni, non c'è più la possibilità di affermare l'immoralità della corruzione. Così, questo a mio modo di vedere l'esito della critica rosminiana, se è tolto il criterio assoluto, se l'uomo è del tutto assimilabile agli altri animali e non si riconosce ad un tempo la sua intelligenza come il 'divino' in lui e la sua corruzione originaria rispetto al Principio, non ha più senso parlare di 'corruzione morale'. Alla filosofia, se esiste ancora, non resta che parlare di una diversità di stati, di desideri, di volontà.

Causa universale e cause variabili risultano necessarie per una concezione non parziale dell'andamento delle società. Per Rosmini le cause variabili fanno sì che «la fallacità dell'istinto innato» abbia «un grado maggiore o minore nelle stirpi diverse»: esse determinano non la corruzione, ma il suo grado, e con esso, di conseguenza le «fortune de' popoli». ²²⁹ Se si considerano ad esempio le condizioni climatiche, è vero che esse modificano il «temperamento» e il «carattere» dei popoli, «ma nol mutano per intero». Rosmini, cercando di investigare quali modificazioni accidentali riescano ad «accelerare l'andamento della società» attraverso le età, si sofferma in particolare sulle occasioni esterne e sull'attività propria di una stirpe. Le occasioni esterne, che vengono presentate dal «complesso delle circostanze» in cui si trova una nazione (circostanze temporali, geografiche, politiche, sociali, economiche), costringono la società a delle decisioni che possono essere positive o negative. Una società che riesce a reagire positivamente alle occasioni esterne può migliorare la propria organizzazione e costituzione, il proprio potere politico e le condizioni economiche. Ogni stirpe poi, per ragioni legate alla sua storia, ha un proprio grado di attività:

²²⁹ *Ibidem.*

ciò fa sì che le popolazioni dotate di una maggiore attività operino più rapidamente, accorciando i tempi rispetto a quelle «più pacate e più lente».²³⁰ Le cause variabili, dunque, danno indicazioni sui tempi di una società e di conseguenza anche sui modi con cui essa trascorre nelle età. Le società, nelle tre età successive alla prima, possono comportarsi in maniera differente a seconda delle cause variabili che si presentano. Quell'«appagamento» che guida ogni società al fine prossimo può, ad esempio, essere cercato inizialmente e per un tempo prolungato senza l'eccesso tipico della corruzione. Così vi sono più modalità con le quali una società tenta di raggiungere potenza, ricchezza e piacere; non sempre sono modalità sin da principio moralmente riprovevoli, anzi, vi possono essere società che per lungo tempo vivono la potenza in funzione della giustizia, la ricchezza in funzione della benevolenza e i piaceri in funzione di un benessere sociale.²³¹ Con tale teoria Rosmini riesce a comprendere tutte le nazioni nell'unità dell'operare della ragion pratica delle masse e riesce anche, in questa unità, a tenere aperta la possibilità che la storia di una società sia sempre diversa da quella di un'altra. La causa universale accomuna le società in un andamento destinale, ma le cause variabili introducono distinzioni nei soggetti di questo andamento: ogni società ha una storia nazionale.

Dopo aver rinnovato la ragione della teoria delle quattro età sociali, Rosmini chiama di nuovo in causa la storia. Scrive: «La *storia ideale* delle quattro età trovasi avverata nella *storia reale*, delle più illustri nazioni antiche dell'occidente». E tuttavia «essa va soggetta a un'eccezione quando si applica alle nazioni continentali dell'oriente».²³² Sono puntualizzazioni molto interessanti perché dimostrano il desiderio di Rosmini di non 'forzare' la storia, ma piuttosto di riconoscere, a partire da essa, elementi che debbono apportare note di cautela alla teoria generale delle età. I popoli delle regioni asiatiche, ad esempio, vivono in terre fertili e ricche di prodotti utili ai bisogni e al soddisfacimento dei piaceri; questo causa un loro più rapido ammolimento e un sempre maggior desiderio di ricchezze e lussi. Anche il clima

²³⁰ Cfr. *ivi*, p. 262.

²³¹ Cfr. *ivi*, pp. 262-263.

²³² Cfr. *ivi*, p. 265.

pone nuove distinzioni: le nazioni che vivono in zone temperate saranno più miti e gentili delle altre, non cercheranno le fatiche della guerra e inclineranno alla pace. Se i bisogni sono soddisfatti, tali popoli non cercheranno la potenza e la gloria apportatrice di guerre e violenze, piuttosto, la loro ragion pratica, dopo aver guidato la fondazione della società civile, fisserà subito come fine prossimo la ricchezza e i piaceri. Così facendo queste nazioni passano direttamente dalla prima alla terza età sociale e quindi, repentinamente, alla quarta. Questo è l'andamento sociale che Rosmini vede nelle «grandi monarchie dell'oriente di là dalla Persia»; il popolo indiano, ad esempio, ricco e ingegnoso, una volta fondata la società civile non opera per aumentarne il potere attraverso nuove «istituzioni militari», ma piuttosto mira a incrementare l'agricoltura, le manifatture, il commercio e tutte le «arti pacifiche di ogni maniera d'industria». La divisione in caste, invece di essere elemento di separazione, agisce come sistema unificante: «per tal modo – scrive il Nostro – le famiglie venivano poste in scambievol dipendenza, e in necessità di una continua comunicazione d'uffici e vantaggi».²³³

Del processo di corruzione sopra descritto, che sembra coinvolgere in modo destinale la società, rimane ancora da analizzare il quarto periodo sociale. Con il proposito di chiarire come si verifichi e da chi sia garantito l'esito positivo della crisi, Rosmini scrive:

quando le masse sono pervenute all'ultima corruzione sociale, dopo aver percorse tutte le età della naturale lor vita; in quella fiacchezza morale in cui ogni parola generosa è morta per esse, o non v'è ricevuta che quelle risa; possono allora più gl'individui redimerle dalla degradazione a cui sono scadute? Qui l'individuo è solo, le masse non l'assecondano.²³⁴

In primo luogo è interessante notare fino a che punto si possa seguire l'analogia individuata in precedenza tra il venerdì santo del Cristo e il venerdì santo 'sociale'. Nel brano appena citato egli sottolinea la 'solitudine' dell'individuo, quella solitudine che in prospettiva teologica è l'«abbandono» di Gesù sulla croce. Ma è solo una analogia: il momento della morte del Cristo è assolutamente irripetibile; non un uomo muore, ma l'uomo-Dio, e

²³³ Cfr. *ivi*, pp. 265-266.

²³⁴ *Ivi*, p. 314.

non per una corruzione interna, ma per il peccato degli uomini. Nessuna sofferenza umana è paragonabile alla Sua, tantomeno una sofferenza sociale. Eppure, sembra che Rosmini parta da quell'evento teologico, sembra che in una prospettiva che profuma già di *teo-sofia* egli descriva il negativo umano e sociale a partire dall'assoluto negativo divino quale criterio di comprensione di ogni negativo.

Per il Roveretano l'opera di riscatto della società può essere compiuta solo «da una di queste tre classi di personaggi: 1) da' conquistatori, 2) o da de' nuovi legislatori, 3) o finalmente da de' filosofi».²³⁵ Partiamo dalla prima. È possibile, si chiede Rosmini, che il conquistatore sia in grado di portare a compimento la fine di una nazione e al tempo stesso di darle un nuovo inizio? «Tanta potenza è ella data ad un mortale?» Se si considerano quei conquistatori «che passando a traverso le nazioni come torrenti riversati devastano ed empiono ogni cosa di ruine e di stragi» senza fondare nulla, è ovvio che la risposta è negativa. Se invece si considerano quei conquistatori che mirano a 'conservare' le loro conquiste, bisogna operare una distinzione: alcuni cercano di stabilire un «vincolo di società», ovvero cercano di favorire l'integrazione del proprio popolo con il popolo conquistato, altri stabiliscono un «vincolo di dominio», ovvero mirano a dominare con la forza e l'oppressione il popolo conquistato. Il primo vincolo è possibile solo dove «il grado e la natura della corruzione è sanabile», e ciò avviene principalmente quando il popolo conquistato non ha percorso tutte le età sociali ma la corruzione lo colpisce nel secondo o al massimo nel terzo periodo. Tale vincolo era stato adottato dalle colonie egiziane, fenicie, greche e romane sui popoli presso i quali si erano stabilite.²³⁶ Il secondo vincolo è possibile sempre: la servitù assume caratteri più o meno duri a seconda del grado di corruzione dei vinti. «Se la servitù è mite, il popolo conquistato viene unito in mezzo al popolo conquistatore, col beneficio di esser giudicato secondo la propria legislazione da giudici tratti dal suo seno, e di poter mantenere la sua religione e le sue osservanze». Questa servitù, dice Rosmini, va riferita più alla nazione che agli individui, ed era la condizione a cui andavano soggetti gli Ebrei sot-

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ Cfr. *ivi*, p. 315.

to il dominio babilonese. «Ma quando la corruzione è già estrema, la servitù è pure estrema necessariamente». La schiavitù, ogni schiavitù che viene in un momento di corruzione totale, è da considerarsi una «grazia» se si pensa all'«ira» del popolo vincitore; «un'ira profonda, un'ira morale» la descrive Rosmini, come quella dei popoli settentrionali che sottomisero l'impero romano del tutto corrotto.²³⁷

Questa prospettiva offerta dal Roveretano va attentamente meditata: con essa si sostiene che è un certo 'sentimento morale' a spingere un popolo alla conquista di un altro popolo quando questo è corrotto. Il Nostro afferma che Attila e gli altri barbari che invadono l'impero sono mossi da tale sentimento, che li spinge a dominare su coloro che si erano del tutto depravati. Questo non significa che Attila agisce 'moralmente', ma che diviene lo strumento con cui la provvidenza vuole ristabilire un ordine morale. In modo particolare: «i popoli che si trovano nell'età della potenza sono [...] aizzati alle conquiste da un segreto moral sentimento, che li provoca incessantemente a piombare, e fino a inferocire nei popoli infiacchiti e dispregievoli pe' loro vizi».²³⁸ Se è così, la società giunta alla sua ultima corruzione non è dal conquistatore rigenerata, ma piuttosto ridotta a schiavitù. La schiavitù entra in questa maniera nella storia, vi entra quindi come «effetto non tanto della prepotenza di alcuni uomini, come volgarmente si crede, quanto della corruzione delle masse sociali».²³⁹

Hanno forse un ruolo diverso legislatori e filosofi? Rosmini definisce i loro tentativi nel mondo antico come «generosi», ma al tempo stesso «vani» e «illusi». I *secondi legislatori*, così chiama Rosmini i Legislatori dell'ultima età, non operano col fine di «ordinare la società», ma solo per «contrapporre una diga all'universal corruzione»: le loro leggi sono leggi «necessariamente coercitive e restrittive della libertà comune di cui si abusa, e hanno perciò nella loro fisionomia qualche cosa di duro e di inameno».²⁴⁰ Qui, come prima, l'azione è del tutto oppressiva

²³⁷ Cfr. *ivi*, p. 316.

²³⁸ *Ivi*, p. 318. L'età della potenza, come si vedrà, è per Rosmini l'età in cui è possibile rinvenire il massimo sforzo intellettuale di un popolo, che così si muove nella direzione della civiltà.

²³⁹ *Ivi*, pp. 318-319.

²⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 321.

ed è impossibile pensare che essa consenta una vera e propria rigenerazione sociale.

Anche il tentativo messo in atto dalla filosofia antica, al fine di porre rimedio alla corruzione, non ha portato al risultato sperato. «Al tempo de' filosofi, – scrive il Nostro – tutto si promette, tutto s'aspetta dalla filosofia: in questa solo si pretende poter consistere la guarentigia dell'umana virtù, anzi vi si fa consistere la virtù stessa».²⁴¹ L'errore del pensiero antico sta nell'aver confuso la teoria sulla virtù con la pratica della virtù: i filosofi, insomma, ridussero la virtù a una speculazione. Così facendo, la virtù non poteva essere che di un numero ristretto di uomini e questo generò il costume dei filosofi di «dispregiare» il popolo. Ma allora, si chiede Rosmini, «come potea [...] la filosofia rialzare le masse scadute alla corruzione, se ella stessa il giudicava impossibile, né pure il pensava, anzi si pasceva del dolce vanto di essere al tutto aliena e divisa dalla moltitudine?»²⁴² I filosofi antichi sembrarono accorgersi di questa contraddizione, ma, invece di risolverla, finirono per cedere a una posizione opposta, che pensava la virtù in modo 'debole' e privo di fondamento. Di qui l'immagine che il Roveretano dà della filosofia epicurea, ritenuta palesemente inopportuna a ristorare una società sul punto di morte.

Osservato dunque che né i conquistatori, né i legislatori, né i filosofi hanno potuto risolvere la crisi mortale di una società, Rosmini manifesta in modo esplicito la propria teoria. Fu il cristianesimo a rendere possibile la rinascita della società umana antica ed è oggi il cristianesimo a permettere il superamento della crisi interna alle diverse società particolari. Qui vi è un passaggio dalla storia dell'umanità alla storia delle società civili su cui si dovrà ritornare. Ma il pensiero rosminiano è ormai chiaro. Al potere inciviltore del cristianesimo e alla sua capacità di risolvere le crisi interne delle società sarà dedicata la terza parte di questo saggio. D'altra parte, voglio far notare solo di sfuggita, è con ciò posto un nuovo elemento dell'analogia tra società e il Cristo. Così scrive Rosmini:

²⁴¹ Ivi, p. 325.

²⁴² Cfr. ivi, pp. 325-326.

ciò che prese a fare il Cristianesimo non fu che dare agli uomini quel fine veramente ultimo, che mancava alle antiche società, e che pure doveva esser la bussola che le guidasse nella difficile loro navigazione. Le antiche società naufragarono, perché vaganti per un oceano immenso pien di pericoli senza saper dove tendere, dove approdare, mancando loro il certo e sicuro porto. Questo porto scoperto e mostrato agli uomini dalla cristiana religione, è il bene realissimo, assoluto, santo, infinito: quivi è il pieno appagamento a cui ciascuno tende per natura. L'altre cose, secondo la cristiana verità, non sono che mezzi al gran fine.²⁴³

Nel suo continuo interrogare la storia attraverso la teoria delle età sociali, Rosmini tenta anche di indagare il rapporto tra l'intelligenza e lo sviluppo della società. Se è presente in modo attivo una intelligenza nelle masse, la società è e rimane possibile, ma se essa a un certo punto non si accompagna più all'andamento della società e si «sregola», allora la società «si estingue, o si dilacera da se stessa con intestine convulsioni». Il Roveretano stabilisce questa sorta di legge: «tanto è più lunga, più tenace, più animata la vita civile della società, quanto la dose d'intelligenza di cui la ragione delle masse fa attualmente uso è maggiore». Ora, afferma il Nostro, chi volesse indagare «la dose di intelligenza» che la ragion pratica delle masse mette in campo in ciascuna delle quattro età sociali, dovrebbe partire da una «dottrina psicologica», secondo la quale gli uomini sono sì per natura dotati di intelligenza, ma il potere di farne uso è solo acquisito. Questo potere dipende allora da «tutte quelle particolari circostanze che aiutano ed occasionano l'umano intellettuale sviluppo». ²⁴⁴ Rosmini si chiede quale degli oggetti di ogni età sia in grado di fecondare maggiormente l'intelligenza: il concetto di sovranità (prima età), il concetto di potenza (seconda età), il concetto della ricchezza (terza età) o il concetto dei piaceri (quarta età)? In assoluto, risponde, sono gli oggetti «*spirituali*» quelli grazie ai quali l'intelligenza si sviluppa maggiormente, ma dovendosi individuare quale dei quattro fini ha la maggiore influenza è necessario cercare «le *note* che contraddistinguono il maggior o minor uso dell'intelligenza quando i suoi oggetti non sono quasi altro che materiali». Così il Roveretano individua quattro note caratteristiche a partire dal *numero*, dallo *spazio*, dal *tempo* e dall'*astrazione*. Nell'ultima età, quella dei

²⁴³ Ivi, pp. 353-354.

²⁴⁴ Cfr. ivi, p. 273.

piaceri, l'istinto sensuale che guida la società è del tutto privo di esse: privo del numero, perché la sensazione è sempre unica, privo dello spazio, perché niente si pone tra principio senziente e sentito, privo del tempo, perché esso opera solo nel presente, e privo infine dell'astrazione, in quanto nulla contiene di ideale. Il difetto più grande di tale istinto è l'assoluta impossibilità di «*previdenza*»: la società civile per esser tale ha bisogno di «conghietturare», di ricordare, di «calcolare sul presente l'avvenire» e «sull'avvenire il presente».²⁴⁵ L'istinto sensuale era stato indicato da Rosmini come caratteristica tipica dei selvaggi «anteriori alla società», ovvero di quelle popolazioni in cui l'incivilimento era stato bloccato sin dalla radice. A questo stato di selvaggio, nota ora, era «gradatamente pervenuto il popolo romano movendo dalla decadenza della repubblica fino all'estinzione dell'impero».²⁴⁶ Tale condizione 'nuovamente selvaggia', per non essere confusa con quella del selvaggio per così dire 'originario', è bene chiamarla 'barbara', come peraltro aveva fatto Rosmini stesso. Secondo il Nostro, nello stato sociale dominato dai sensi può rimanere come latente un movimento d'intelligenza ereditato: si possono anche conservare le antiche istituzioni, ma solo in modo apparente; si può conservare il linguaggio, ma «nessuno veramente lo intende per quel che suona». Inoltre, se i cittadini, ormai guidati solo dall'istinto sensuale, hanno come eredità degli antenati «una gran dose d'intelligenza», allora comincia una guerra totale fra «i principi morali che riceverono in eredità» e il «furore» con cui vengono agitati dai «sensuali diletti», una guerra che conduce al delirio. Così, «se ne' selvaggi avvi intellettuale *letargo*, nei membri della società materializzata avvi *delirio*: se ne' selvaggi avvi *apatia*, ne' membri della società materializzata avvi *furore*. E il *delirio* e il *furore* poi, avvenendo il caso che la società rimanga abbandonata a se stessa, consumerebbe indubitatamente se medesimi: dopo di essi succederebbe la morte dell'intelligenza, un'immobilità, e un'apatia a quella del selvaggio non punto dissimile».²⁴⁷ Le parole di Rosmini pongono il selvaggio e il barbaro giunto alla sua ultima corruzione in una posizione molto simile; nel far ciò viene uti-

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 276-277.

²⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 278.

²⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 279-280.

lizzata l'espressione «società materializzata» per riferirsi a questa 'società del senso', nella quale qualsiasi forma autentica di intelligenza è resa impossibile da un oggetto, il piacere, che impedisce ogni esistenza alla società. Insomma, Rosmini anche qui, dieci anni dopo, rinnova l'accusa a tutte quelle filosofie epicuree e sensistiche che tendevano a una distruzione della morale. L'impossibilità dell'intelligenza è al tempo stesso la negazione di ogni moralità: in queste condizioni non c'è più possibilità di sopravvivenza per una società.

Passiamo all'oggetto della terza età: in che rapporto sta la ricchezza con l'intelligenza? In che «grado» riesce a favorirla? Il Roveretano comincia con una osservazione: «l'agricoltura suppone un uso più ristretto d'intelligenza che non facciano le arti, e le arti esigono un uso d'intelligenza minore che non faccia il commercio». Così, il Nostro mette alla prova le diverse maniere di raggiungere la ricchezza con le note caratteristiche del numero, dello spazio, del tempo e dell'astrazione. Per quanto riguarda l'agricoltura, appare evidente a tutti che i suoi oggetti immediati sono molto pochi (numero), il luogo di lavoro è sempre più o meno il medesimo (spazio), la «previdenza» adoperata dall'agricoltore si applica a pochi mesi (tempo) e, infine, rare sono le idee astratte di cui egli si serve (astrazione). Diverse stanno le cose con le arti: gli oggetti crescono di numero e le arti stesse si accrescono in un progresso continuo, l'artigiano non è legato a uno spazio e a un tempo fisso, l'astrazione si raffina soprattutto in relazione al fatto che parte fondamentale delle arti è l'«invenzione». Ma è con il commercio che l'intelligenza, per come è visibile nelle note caratteristiche, si rafforza. Rosmini si riferisce al «commercio nelle mani di quelli che trasportano essi stessi le merci a' luoghi più lontani»; al «commercio in grande, quale fu quello esercitato nell'antichità da' Fenici e da' Cartaginesi, e ne' tempi moderni dalle repubbliche italiane, dagli Olandesi e dagli Inglesi».²⁴⁸ In questo commercio, infatti, l'intelligenza si applica a un numero molto grande di oggetti, gli spazi si allargano enormemente perché sono messe in comunicazione nazioni lontane, il commerciante deve avere capacità di previsione su tempi lunghi, e infine fa uso abbondante dell'astrazione

²⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 281.

perché ogni «mezzo» attraverso cui opera è di per sé un «astratto», si introducono infatti termini come scambio e valore.²⁴⁹

Ma per il Roveretano è nella seconda età sociale, quella il cui fine prossimo è la potenza, che l'intelligenza raggiunge il suo grado più elevato. Questo fine, infatti, non ha «confini né quanto al numero, né quanto allo spazio, né quanto al tempo, né finalmente quanto all'astrazione». Prendendo nuovamente come esempio Roma antica, Rosmini nota: «la voglia di potenza e di gloria nutrita di prosperità [...] acuisce mirabilmente gl'ingegni, accresce le forze e il coraggio della massa, sviluppa tutte le sue facoltà naturali: perciò un popolo dominatore suol esser sempre superiore a tutti gli altri per vedute politiche e per valore». Fino al momento in cui non degenera, questo fine della potenza consente l'esplosione dinamica dell'intelligenza, tutto il popolo sembra fare dei passi con i quali si produce la vera e propria uscita dalla società famigliare. «Quando un popolo – scrive – amplifica i confini dello stato e prevale sopra gli altri, quando a questo intende con una volontà unica come al tempo in cui Fabrizio potea dire che i Romani non volevano posseder l'oro, ma i signori dell'oro; allora questo popolo si è sollevato su tutte le consuetudini famigliari, è uscito interamente dalla società domestica».²⁵⁰ È assai significativo che Rosmini sostenga che il momento di passaggio delle due società sia anche un momento di grande sviluppo intellettuale. La società civile è la manifestazione politica di una intelligenza che si è accresciuta, di una moralità che si è resa attuale e, con essa, di un nuovo modo di vivere la libertà. In questo primo tempo della società civile vi è una coesione tale che le libertà dei singoli non generano confusione e caos, bensì unità. Questo è il tempo in cui, scrive Rosmini, la società civile «domina» su quella famigliare. Ma il termine «domina» è forse fuorviante: stando a quello che egli stesso ci ha detto, non c'è un dominio come sopraffazione e in nessuna maniera vi è un rapporto simile a quello signore-servo; semplicemente, la società domestica di prima è ora pensabile nei termini più ampi della società civile. Come già sostenuto in precedenza, qui si pone la possibilità per un popolo di intraprendere la via della civiltà, oppure di rimanere irrimediabilmente nello

²⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 283.

²⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 283-284.

stato del selvaggio. Da un punto di vista politico, in questo momento «il governo si è perfettamente costituito, e i governatori si possono formare delle *leggi* secondo le quali si regoli la nazione in luogo delle *consuetudini* proprie de' popoli che non escono interamente dalle pastoie de' costumi domestici, i quali non possono andare avanti speditamente come fanno i popoli del tutto uniti e civili».²⁵¹ Per Rosmini, nella nazione che ha raggiunto questo stadio – dove «il governo civile può rendersi forte e disporre le cose con viste universali senza trovare insuperabili difficoltà da parte delle famiglie» –, è posto «un fonte perpetuo d'intelligenza», ovvero «lo stesso governo civile». Il governo civile, e ancor più se è il popolo che governa se stesso, «è sempre necessitato di fare un grandissimo uso d'intelletto». Poiché governare è «riflettere e calcolare», il popolo continuamente si accresce in intelligenza a partire dalle decisioni che è costretto a prendere.²⁵²

Per quanto riguarda la prima età, che sembra rimaner fuori dalla disamina rosminiana del nesso 'fine della società-intelligenza', il Nostro afferma che in essa il fine prossimo della sola esistenza o fondazione non sviluppa un grado di 'intelligenza' paragonabile a quello della seconda, anche se si deve riconoscere che l'«uso» che se ne fa «è più sano» e «incorrotto» o anche «più logico» e «morale».²⁵³

Il momento della potenza di una nazione pare quindi giocare un ruolo decisivo nel processo del suo incivilimento. Tutto dipende dal modo in cui viene 'vissuta' questa 'volontà di potenza' della nascente società civile. Come ho già sottolineato più sopra, ricchezza e potenza non sono rosminianamente elementi per sé negativi; è la loro degenerazione e il loro pervertimento a innescare processi distruttivi. Fino a tanto che vi è unità di intenti la società cresce e si fortifica come organismo in cui ogni membro coopera per il bene del tutto: vi è un modo 'intelligente' di 'volere', quello che mira a stabilire relazioni costruttive per il bene sociale. Ma lo stato limitato e corrotto dell'uomo fa sì che prima o poi logiche diverse subentrino e che persino l'intelligenza possa essere capovolta e snaturata; male morale è

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² Cfr. *ivi*, p. 284.

²⁵³ Cfr. *ivi*, p. 285.

usare l'intelligenza per dinamiche contrarie al bene e all'incivilimento sociale.

Passo ora, prima di chiudere questo lungo capitolo, all'analisi di alcune pagine dell'altra grande opera dedicata al tema della società: la *Filosofia del diritto*. È molto interessante notare come Rosmini torni a parlare delle epoche sociali ma a partire da una nuova sfera concettuale. Per entrare subito *in medias res*, mi pare opportuno riportare per intero un passo molto ricco di suggestioni:

vi sono de' secoli di principj: in questi il pensare è sano, virile, ma poco sviluppato. Succedono de' secoli di conseguenze e di principj insieme: in questi il pensare è ancor sano, perché i principj non sono ancora obbliti, è ancora virile e più svolto; sono i secoli del maggior fiore delle nazioni. Vengono de' secoli di mere conseguenze; i principj già sono divenuti un vecchiume, non ha più calore; a dir vero, corrono ancor per le bocche a modo proverbiale vestiti, ma non s'arrestano innanzi alla riflessione di niuno: in questi secoli il pensiero languente perdesi agevolmente nel sofisma e nella frivolezza, fassi connivente ai sensi; sono i secoli lassi, leggeri, effeminati, corrotti, ne' quali le nazioni precipitano, l'umanità dà di sé stessa un tristo spettacolo. E pure in fine ella è più inorgogliata che mai di sé stessa, sdegna l'idiotaggine delle età precedenti, sdegna e spezza i vincoli co' padri suoi. Di vanto in vanto, di abisso in abisso, finisce col trovarsi già divenuta a sé stessa intollerabile. Apre gli occhi, mirasi e ne raccapriccia. A quell'ora, se il cielo l'ajuta, cui ella fors'anco invoca umiliata, torna brancolando indietro a ricercare gli elementi perduti del sapere; ritrae l'attenzione sua di nuovo a' primi principj, di cui meglio sente l'immensa importanza, l'indeclinabile necessità, e li ritrova ogni di più belli, più nuovi e freschi, migliori che non le apparivano quando la prima volta li contemplava: è un'attenzione riflessa la sua, che riviene a fissarsi in essi, una mente esercitata, un intendimento adulto, un cuore più capace, più vuoto, più famelico. Indi in un secondo rivolgimento di tempi incomincia all'umanità, simile al primo, ma colle spire più ampie.²⁵⁴

Il brano ci consegna, in un blocco unitario, la prospettiva con cui Rosmini apre la sua opera sul diritto. Ancora una lettura dell'andamento delle società dunque, ancora il tentativo di ravvisare una legge in base alla quale le società si muovono. Prima il criterio era stato quello di sostanza e accidente, ma anche di civiltà e politezza, poi le età erano state pensate in rapporto al fine prossimo che la ragion pratica delle masse cercava di raggiungere, ora il criterio diventa quello dato dalla coppia 'princi-

²⁵⁴ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. I, Cedam, Padova 1969, pp. 3-4.

pio-conseguenza'. Qui è ben visibile l'approccio strettamente filosofico alle questioni politiche e sociali. L'argomentazione rosminiana si basa su criteri squisitamente filosofici su cui poter dedurre logicamente, ontologicamente e deontologicamente delle conseguenze. Che cosa vuol dire il Nostro con le espressioni «secoli di principj», «secoli di conseguenze e di principj insieme» e «secoli di conseguenze»? Credo sia importante comprendere che per Rosmini tali espressioni hanno significato morale; non però una moralità indeterminata, ma quella moralità necessaria che scaturisce dall'ontologia. Il termine 'principio', per come è considerato nel brano citato, se indica un aspetto morale, contiene in sé anche un aspetto ontologico, quello infatti deriva da questo. Epoche di principi sono non solo epoche di virtù, ma anche epoche di intelligenza, perché, per Rosmini, non è possibile pensare intelligenza e virtù in modo separato. Questo è maggiormente comprensibile se si ricorda ancora una volta che l'intelligenza, nella prospettiva del Nostro, non ha a che fare con la 'quantità', ovvero con un accumulo di conoscenze, ma con la 'qualità' data dall' 'intuire', che è il *veder-dentro* le cose, in una prospettiva in cui il vedere è anche un udire, un porsi in ascolto, per entrare 'in risonanza' con l'essere. L'intelligenza è possibile per l'intuizione dell'essere, è aperta nell'essere e all'essere, e la moralità è il riconoscimento di questa apertura e dell'ordine in cui l'intelligenza si trova. A partire da ciò, dire che ci sono 'secoli di principi' significa dire che vi sono periodi storici nei quali la società stessa si fa intelligente e morale. Una società è intelligente e morale se vive secondo i caratteri del 'veder-dentro' e del 'riconoscimento'. Si dirà: com'è possibile questo? È forse la società unicamente costituita da filosofi? Per Rosmini la società può agire secondo intelligenza e moralità perché il cristianesimo è la esplicitazione massima di tale teoria, e il messaggio evangelico ha la potenza di essere accolto da tutti. Si badi anche al rovesciamento operato da Rosmini rispetto alla filosofia hegeliana. Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* aveva affermato che il passaggio dalla *religione* al *sapere assoluto* era il passaggio dalla forma della *rappresentazione* a quella del *concetto*, di qui la sua ermeneutica del dato rivelato. Per Rosmini non c'è affatto questa necessità, anzi, il cristianesimo esprime in modo più vero – come «termine», direbbe il Roveretano – quello che la filosofia dice solo veracemente –

come «inizio». I secoli di principi sono dunque i secoli in cui la società si riconosce, potremmo dire, nei 'valori cristiani'. Se questa espressione, 'valori cristiani', è guardata oggi con sospetto a seguito dell'uso violento e ideologico cui molte volte è andata soggetta, è bene sottolineare che non si tratta qui per Rosmini di valori esterni o estrinseci, ma costitutivi, assolutamente costitutivi dell'essere umano pensato come creatura.

Ma a questo punto, prima di tornare a riflettere più analiticamente sul brano citato, urge un'ulteriore precisazione. In maniera analoga a quanto fatto nel contesto delle opere giovanili, ci si può chiedere: se è vero che i secoli di principi sono quelli che si conformano alla prospettiva cristiana, non si deve dire allora che tali secoli non sono possibili 'prima' del Cristianesimo, con la conseguenza di far partire la società e più ancora la civiltà solo con la nascita di Cristo? La risposta è negativa e riprende l'argomentazione già espressa. Per Rosmini l'avvento di Cristo è preparato non solo all'interno della storia ebraica, dai profeti d'Israele, ma anche nelle nazioni pagane, da tutti quei filosofi che hanno tentato di pensare la Verità e che con le loro filosofie hanno influenzato il mondo culturale occidentale e orientale. Come pensatori autentici, pensatori dell'Unica-Verità, sono da considerare per il Roveretano alla stregua dei profeti. Questi hanno avuto il dono della rivelazione di Dio, gli altri hanno cercato con fatica, sforzi immani, errori, ma soprattutto coraggio, di pensare la Verità. Per Rosmini non c'è reale separazione: se la verità è Cristo – è Lui che dice «Io sono la via, la verità e la vita» – tutti coloro che hanno tentato filosoficamente, scientificamente, poeticamente, artisticamente, di esprimere la verità, si sono avvicinati, anche inconsapevolmente, a Cristo e hanno anticipato la società cristiana.

Ritornando al testo, va notato come Rosmini cerchi di individuare una legge storica che sia in grado di gettare luce sulle periodizzazioni della società tenendo conto del modo in cui una società ha pensato, in quanto rivolta ai 'principi' o alle 'conseguenze'. L'ordine con cui si ripetono queste periodizzazioni è quello che ormai conosciamo: una prima età in cui la società è fedele ai principi anche se il pensare non è pienamente sviluppato; una seconda età in cui accanto ai principi appaiono le conseguenze, è questo il periodo in cui l'uomo seguendo la virtù, unendo principi ed effetti, può farsi promotore della nascita del-

le nazioni; una terza età segnata dal riferimento unico alle conseguenze, ovvero agli effetti, e dallo smarrimento dei principi, motivo per cui la società è priva di fondamenta; una quarta età, infine, dove la società agonizzante, o perisce, oppure riesce per grazia a tornare sui propri passi e, a partire dai principi, vivere nuovamente.

Ritengo si possa affermare che in questa prospettiva l'incivilimento è posto nei termini di una fedeltà alla verità e all'intelligenza: prospettiva che a mio parere sublima e compendia in sé tutte le precedenti. La progressiva tensione filosofica del Nostro si esplicita in passi come quello considerato, che divengono davvero il programma di una vita. La prima età può essere anche descritta come età della fedeltà al 'fondamento', o meglio alle 'essenze', in un atteggiamento che è propriamente *epistemico*. La seconda età è l'età della *scientia* e delle *opinioni*, le quali non oscurano già la prima, ma ne sono il corollario; è questa l'età delle nazioni perché scienze e opinioni costituiscono il *proprium* di ogni società. Il momento di corruzione come degenerazione fa ben presto la sua comparsa anche qui: la terza età infatti è pensabile come tempo delle *mere opinioni*, come quell'età nella quale l'*episteme* viene ritenuta del tutto non necessaria e anzi vi è la pretesa contraddittoria di poter parlare e vivere a prescindere dai principi; questo fa sì che non ci sia più una ragione forte a dirigere la società: è il tempo di quello che noi oggi potremmo chiamare 'relativismo'. Infine la quarta età della società: di essa qui Rosmini non parla riferendosi alla sua distruzione, bensì all'unico suo modo di rinascita. Tale modo è affidato al ritorno dell'*episteme*, o ancor più precisamente al recupero dei principi fondativi che vengono visti e vissuti ora, dopo il travaglio e i dolori del negativo cagionato dalla crisi sociale, in maniera più splendente: «li ritrova – dice Rosmini – ogni dì più belli, più nuovi e freschi, migliori che non le apparivano quando la prima volta li contemplava».²⁵⁵

Di seguito al lungo brano citato, non manca, in una metodologia che ritorna, il riferimento alla storia. Scrive il Roveretano:

agli occhi del secolo XVII eransi già resi vili e obsoleti molti principj morali e logici, e l'attenzione umana volgevasi a cose accessorie, a forme cerimoniali,

²⁵⁵ *Ibidem*.

a bisticci, a capricciosi e mostruosi trovati; di che l'umana specie, svigorita la mente, rovesciò nella dissolutezza, nell'empietà, che a suo tempo ruppe ogni ordine pubblico e produsse l'anarchia. In sulla fine del secolo XVIII vedeansi gli uomini volgere ancora le braccia a' dimenticati principj, ma alla guisa de' naufraghi che afferrano fortemente in pugno tutto, le foglie, la stipa, la schiuma dell'onde, sperando i miseri di attenervisi. Il secolo XIX è destinato dalla Provvidenza a ristabilire l'importanza de' principj veri, a farne conoscere agli avvenire le semplicità, la suprema importanza, l'incomparabil bellezza.²⁵⁶

Non entrerò nell'interpretazione filosofica di questi tre secoli: la problematica della filosofia della storia nel suo senso generale non è nei piani del presente saggio. Dedicherò la seconda parte di esso all'analisi di ciò che Rosmini intende con l'espressione 'storia filosofica' e lo farò tenendo come sfondo la questione dell'incivilimento. Quello che mi pare opportuno rilevare è, invece, che il Roveretano identifica la propria età come il tempo del ritorno ai principj. Secondo il Nostro, nel secolo diciannovesimo la società starebbe vivendo *una* quarta età (non la quarta in assoluto), segnata da un'azione provvidenziale che rigenera attraverso la riproposizione dei principj. «Semplicità», «importanza», «bellezza», questi i caratteri dei principj che gli uomini devono riconoscere. Perché? Perché per Rosmini la Verità è semplice. Perché nulla è più importante della Verità. Perché la Verità è bella in modo incomparabile. La semplicità della verità è un monito per coloro che pensano di 'dominarla' con ragionamenti umano troppo umani; la sua importanza avvisa gli uomini che senza di essa ogni cosa è senza senso e ogni cosa è permessa; la sua bellezza trae tutti a sé.

Questa l'idea centrale dell'andamento delle società per com'è esposta nella *Filosofia del diritto*; essa sta come porta d'ingresso dello scritto e come punto fermo, pietra irremovibile su cui poggiano le pagine che seguono. Al fine di togliere motivi di critica all'interpretazione del brano considerato, critiche che potrebbero rimproverare di un passaggio troppo 'teoretico' sulla questione, riporto ciò che Rosmini scrive in nota:

questi periodi sono legge che inevitabilmente presiede al corso delle nazioni. Essi si manifestano prima nella maniera diversa di *pensare* degli uomini ne' varj secoli, poi nelle loro *affezioni*, finalmente nelle loro *azioni* esterne, che

²⁵⁶ Ivi, p. 4.

vanno a conformare lo *stato politico* della società, che n'è l'ultima espressione. Io ho dimostrato altrove, che la maniera di *pensare* influisce necessariamente sulla maniera di operare. I periodi adunque che qui distinguo nell'ordine della speculazione, rispondono a quelli che altrove ho distinto nell'ordine delle cose politiche, onde gli stati nascono, crescono, invecchiano, periscono, secondo che pongon mente a' principj, o si perdono dietro ad accidentali e staccate conseguenze.²⁵⁷

È questa un riflessione che dovrebbe essere tenuta sempre presente quando ci si confronta con Rosmini. Oltre al fatto di ribadire anche qui l'inevitabilità, ovvero la necessità, delle leggi che governano l'andamento della società, il Nostro conferma che il punto di partenza è sempre speculativo, non nel senso che viene la speculazione e poi la prassi, ma nel senso che la speculazione contiene in sé la ragione della prassi, che l'universale contiene in sé il particolare. Solo se si capisce che i quattro periodi sono prima di tutto quattro periodi diversi nella modalità del pensare si può comprendere perché le leggi dell'andamento politico della società siano quelle e non altre. Non è che la prassi sia una cosa diversa dal pensare, ma solo la sua manifestazione: tale il pensare, tale l'agire, o ancora, tali i principi, tali le azioni esterne. Mi pare evidente la maturazione di Rosmini: ciò che negli scritti giovanili aveva un sapore velatamente fideistico si scopre qui fondato su una profonda riflessione filosofica.

2.5 *Tra società domestica e società del genere umano: uno sguardo alla concezione della società civile nella Filosofia della politica e nella Filosofia del diritto*

Seguendo ancora l'ordine del primo capitolo e giocando a specchio tra due periodi della vita di Rosmini, gli anni Venti e gli anni successivi al 1828, il primo segnato soprattutto dalla *Politica prima*, il secondo segnato dalla *Filosofia della politica* e dalla *Filosofia del diritto*, mi propongo di riconsiderare la teoria rosminiana delle società in quanto funzionale al tema dell'incivilimento. Si è visto, infatti, che Rosmini individua l'origine del processo d'incivilimento nello specifico momento di passaggio dalla società domestica alla società civile. Oltre a ciò, il

²⁵⁷ *Ibidem*, n. 1.

termine incivilimento viene riferito alla società civile per indicare un suo movimento interno. Sarà dunque opportuno entrare nella teoria rosminiana delle società e vedere se e in che modo anche la società teocratica giochi un ruolo nell'argomentazione. Dopo un primo riferimento alla *Filosofia della politica*, sarà soprattutto la *Filosofia del diritto* a consentire un approfondimento della concezione del Roveretano; anche se l'opera è scritta già nei primissimi anni Quaranta, non è sbagliato vederla essenzialmente in un orizzonte unitario con l'opera politica.

È possibile cominciare a considerare il rapporto tra società domestica e società civile partendo da un capitolo della *Filosofia della politica* in cui Rosmini ricerca «quanto possa la ragione speculativa degli individui nel condurre al loro legittimo fine le società civili». Scrive il Nostro: «prima della civile è la società domestica: prima della società domestica sono gl'individui»; e subito dopo aggiunge: «L'individuo e la società domestica depingono un loro elemento nella società civile», la quale riceve da loro «un'indole ed un temperamento».²⁵⁸ Il tema delle opere giovanili ritorna tutto: individuo – società domestica – società civile. Ora, se si vuole comprendere l'idea espressa da Rosmini, bisogna capire che cosa egli intenda con quel «prima». È un 'prima' cronologico, sociale, politico, oppure ontologico? Quel 'prima' indica un'originarietà in tutti questi sensi; abbiamo visto infatti che nel Roveretano il discorso storico-sociale consegue necessariamente da una antropologia che è a sua volta pensata in una ontologia. È per questo che egli scrive: «a ben conoscere l'intera natura di una data società civile, giova sommamente conoscere qual fu la condizione delle famiglie, e quale quella degli individui che l'hanno preceduta».²⁵⁹ Qui si ritrova la classicità e la modernità del Roveretano: nella sua capacità di sguardo totale. Per capire la società civile nella sua 'interezza' bisogna 'retrocedere' alla forma minima in cui si dà società, la famiglia, e bisogna considerare non 'che cosa' la compone, ma 'chi' la rende tale. Quel 'chi' è l'uomo, costitutivamente fondato nell'essere e al tempo stesso influenzato da un ambiente, dal tempo, dalla storia, dalla politica ecc.

²⁵⁸ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 306.

²⁵⁹ *Ibidem*.

La famiglia – scrive – si compone di genitori e figliuoli. Non vi ha dubbio alcuno, che i figliuoli sortono dalla natura una parte di costituzione fisica-intellettuale-morale fissata dalla Provvidenza, sulla quale niente può l'uomo, e niente sa prevedere. Ma questa parte di costituzione nativa nella propagazione di nuovo si conserva in parte ne' successori, e in parte si muta. La parte immutabile della costituzione originaria diventa il carattere distintivo delle stirpi; e la parte mutabile forma il carattere individuale: né all'uno né all'altro la previsione umana non giunge, come dicevo, né può sopra di loro calcolare, avendolisi riserbati la Provvidenza, affine di regolare con essi le vicende dell'umanità. Tutto ciò avviene secondo leggi arcane.²⁶⁰

Con questo tentativo di andare all'essenza della questione, Rosmini cerca di fondare la propria teoria delle società. Nel brano citato egli sembra insistere sulla questione di una certa trasmissibilità della natura: di generazione in generazione passano delle caratteristiche che non sono prevedibili, perché questo passaggio è gestito dall'azione provvidenziale. Si badi, qui il Nostro è davvero originale: non si trasmette, come oggi si direbbe, solo il dato genetico, quella che egli chiama costituzione fisica, ma con essa anche la costituzione intellettuale e morale, essendo queste un *unicum* non separabile. È impossibile non vedere che qui l'uomo è pensato a partire dalla teoria delle tre forme dell'essere: ideale, reale, morale. Le nuove generazioni ricevono da coloro che le hanno anticipate una costituzione ideale, reale e morale: questo passa immutabilmente; quello che invece muta è opera della provvidenza, che in tal modo guida gli individui singoli e le società. Una stessa stirpe ha il medesimo tratto immutabile: ciò significa che essa vive la triadicità delle forme dell'essere in una maniera unitaria; la stirpe è una sorta di 'costellazione', singoli che incarnano un destino comune, che per Rosmini è segnato dal modo in cui l'essere ideale e l'essere reale, o anche costituzione fisica e costituzione intellettuale, entrano in relazione fra di loro nell'essere morale. Da dove la diversità delle stirpi? La diversità tra gli individui e dunque tra una stirpe e l'altra è garantita dalla parte mutabile che si trasmette: ogni uomo e ogni stirpe può adeguare in modo diverso la relazione di ideale e reale. Proprio tale possibilità fa sì che uomini di una stirpe fuoriescano e ne diano vita a un'altra. Scrive il Nostro:

²⁶⁰ Ivi, p. 307.

se prevale la porzione originaria o fissa, propria della stirpe, l'individuo non uscirà dalla famiglia; la famiglia ne riceverà dunque unione, forza. È manifesto per l'opposto, che se prevale la porzione nuova e individuale sopra l'originaria e gentilizia, l'individuo appena si riconoscerà più come appartenente a quella famiglia; la famiglia stessa non l'ammetterà con uguale strettezza fra' suoi: egli par dunque destinato o a rimanere isolato, o a fondare una nuova famiglia, o a por mano a qualche impresa più universale, a pigliar la persona e l'ufficio di sapiente o di venturiere. I fondatori delle società civili è da credersi avere appartenuto, generalmente parlando, a questa fatta di uomini.²⁶¹

Qui è espresso quel passaggio 'fatidico' o, meglio si dovrebbe dire, 'provvidenziale' che apre alla possibilità della società civile. È chiaro che se la società civile è più 'ampia' di quella familiare – perché contiene in sé più famiglie –, l'unità sua caratteristica sarà quella di un legame non più parentale, bensì civile; solo esso infatti permette di vedere questo insieme di famiglie non come un composto di 'monadi', ma piuttosto come un soggetto unitario.

Al fine di chiarire il movimento che conduce da una generazione all'altra, Rosmini introduce un ulteriore elemento con cui specificare le stirpi: l'educazione ricevuta. L'educazione data dai padri ai figli dipende dal loro stesso carattere: se sono rimasti nella famiglia d'origine prevarrà una educazione tradizionale, se invece hanno fondato una nuova famiglia prevarrà l'elemento nuovo e originale. È naturale che mentre il primo elemento «tende a conservare», il secondo tende a «innovare». «Questi due elementi – scrive il Roveretano – sono preziosi entrambi, perché sono ordinati a due uffici necessari; il primo a mantenere le ricchezze fisiche, intellettuali e morali dell'umanità, acciocché non si smarriscano: il secondo a sviluppare le facoltà umane e a far progredire gli uomini nella triplice via de' beni fisici, intellettuali e morali».²⁶² In questo modo comincia a rivelarsi il ruolo che l'educazione ha nel progresso dei popoli: da una parte consolida, dall'altra rinnova. Non sono propriamente questi i costitutivi di una società viva? Essi possono essere pensati filosoficamente secondo le modalità dell'essere e del divenire, o dell'atto e della potenza. Perché una società *divenga* deve conservarsi un nucleo ineliminabile, altrimenti non della

²⁶¹ *Ibidem.*

²⁶² Cfr. *ivi*, p. 309.

stessa, ma di due società si tratterebbe, e al tempo stesso deve mutare, cambiare forma. Ciò che è conservato attraverso l'azione provvidenziale e l'azione educativa garantisce il primo elemento, ciò che invece dalle due forze è mutato produce lo sviluppo. Questo permette a Rosmini di introdurre la distinzione tra il sistema della resistenza e il sistema del movimento, e di indicare l'insostenibilità di una via diversa da quella che li tiene uniti.

Quando gli uomini cessandosi dagli astiosi partiti della giornata, apriranno gli occhi a vedere che, se tutto fosse *movimento* tutto altresì perirebbe, e se tutto fosse *resistenza*, infraciderebbe ogni cosa nel genere umano; allora quelli che amano la resistenza rispetteranno gli amatori del movimento: e nessuna delle due classi vorrà escluder l'altra dalla terra; e l'una conoscerà che è necessario a lei stessa che l'altra esista.²⁶³

Ma anche questa unione non dev'essere creduta perfetta: com'è nello statuto delle cose umane la corruzione subentra più repentina che mai. In modo particolare, il Roveretano sostiene che può accadere che l'elemento tradizionale si ostini a mantenere costumi malvagi e cattive consuetudini; a questo punto la via scelta dalla provvidenza è quella di suscitare guerre e rivoluzioni servendosi dell'elemento individuale al fine di rompere e spezzare i legami famigliari esistenti e degenerati. E tuttavia, in origine, nella prima famiglia umana, non l'elemento tradizionale fu di corruzione, bensì quello individuale: esso «introdusse alle famiglie gli errori e le superstizioni»; lavorando poi sulla famiglia corrotta l'elemento tradizionale non poteva più essere benefico e diventava vizioso.²⁶⁴

Credo sia importante 'sostare' con Rosmini su questo momento di scissione e frattura dell'elemento famigliare: è un momento decisivo per la questione dell'incivilimento. Qui si dà la possibilità alla società di incivilire oppure di rimanere a uno stato selvaggio. Per precisare questo passaggio, il Roveretano individua i «tre principi» che hanno lavorato alla formazione delle società civili e che «contengono le cause sommarie delle diverse loro indoli». Questi principi sono: «1) un principio *divino*, che vien conservato tradizionalmente; 2) un principio *genti-*

²⁶³ *Ibidem.*

²⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 310.

lizio, il quale è doppio, a) *nativo*, dato dalla natura, b) *acquisito*, ricevuto dall'educazione; 3) un principio *individuale*, il quale è pure doppio, a) *nativo*, e b) *acquisito* coll'uso del proprio nativo individuale principio». Tanto il principio gentilizio quanto quello individuale «soffrono qualche alterazione ad ogni nuova generazione». ²⁶⁵ I principi elencati da Rosmini rendono possibile la società civile in quanto favoriscono l'«intelligenza» e la «ragione». Queste, benché non siano qui considerate nella loro specificità gnoseologica, sono poste alla base della società civile; ancora una volta, l'idea di fondo che anima la prospettiva rosminiana è che senza intelligenza o ragione non si dà vera civiltà.

Si deve osservare come, in relazione a questi principi, ritorni anche la problematica dello stato selvaggio. Rosmini scrive infatti che qualora gli uomini «sieno scaduti fino alla vita raminga e selvaggia» la società civile per nascere ha bisogno di ulteriori «preliminari». ²⁶⁶ Ancora veniamo posti di fronte alle oscillazioni semantiche già messe in luce: a volte questo stato di selvaggio pare bloccato nell'assoluta impossibilità di crescere ed entrare nella civiltà, a volte invece gli viene concesso un margine di possibilità. Affermare che quegli uomini siano «scaduti» alla vita selvaggia significa implicitamente ammettere che prima fossero in uno stato più elevato. Per ciò che riguarda tale ambivalenza è possibile cogliere una tendenza nelle opere degli anni Trenta: per lo più Rosmini concepisce il 'selvaggio' come colui che sin dall'inizio rimane fermo in uno stato pre-civile, il 'barbaro', invece, come colui che ritorna a uno stato selvaggio dopo aver raggiunto un certo grado di civiltà ed essersi corrotto.

Relata alla questione del selvaggio si trova, nelle pagine rosminiane che stiamo considerando, una seconda modalità con cui è espresso il passaggio alla società civile. In modo proprio il selvaggio non ha famiglia, egli è escluso anche dalla società familiare. Ora, dopo aver mostrato come il passaggio dalla società domestica alla società civile sia garantito da un aumento dell'intelligenza, Rosmini prova anche a considerare la possibilità del passaggio dallo stato selvaggio alla società civile. Quali sono gli elementi preliminari per favorirlo?

²⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 310-311.

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 311.

Egli è necessario in prima, che si ristori l'elemento divino [dando agli uomini selvaggi] un culto esterno uniforme, del quale vediamo sommamente solleciti tutti i fondatori delle prime civili comunanze; è necessario in secondo luogo, che alcuno insegni loro la distinzione degli anni e de' mesi, come narrasi essersi fatto da Fegous figliuolo di Inaco nel Peloponneso: è necessario che si stabiliscano i matrimoni, ciò che nell'Attica s'attribuisce a Cecrope; è necessario che s'introduca l'uso delle lettere dell'alfabeto, le quali diconsi portate nella Beozia da Cadmo: è necessario che s'insegni a' popoli l'esercizio dell'agricoltura, come in Eleusi ed altrove fece Triptolemo: finalmente è necessario che si distruggano le fiere ed i ladroni infestatori delle contrade, opere degli Ercoli e de' Tesei, acciocché gli uomini possano lavorar le terre con sicurezza, e dissodarle e disboscarle. Tutti questi ed altrettanti lavori – conclude il Roveretano – sono preliminari all'istituzione delle civili società: essi rimuovono gli ostacoli alla convivenza civile degli uomini, e danno l'intendimento di questi lo sviluppo necessario; e tutto ciò, o certo quasi tutto, è l'opera della ragione speculativa di alcuni individui eminenti: egli è l'elemento individuale che opera a bene universale delle masse.²⁶⁷

Il lungo brano permette di trovare in modo quasi schematico quegli elementi che consentono la fuoriuscita dallo stadio del selvaggio e l'incamminarsi sulla via della civiltà. Innanzitutto l'elemento divino, in grado di tenere 'uniti' gli uomini sulla base di pratiche rituali, e poi, di seguito, l'insegnamento della misura del tempo, l'istituzione del matrimonio, l'alfabetizzazione e l'inizio di una letteratura nazionale, l'agricoltura, la sicurezza sociale. Questi elementi sono accumulati dall'essere 'unificatori', dal promuovere il legame fra gli uomini, dal creare identità sociale; la società è tale per la presenza di singoli in relazione tra loro, riconoscenti questa relazione. Ma possiamo ragionare anche su un'altra indicazione del Nostro, ovvero sul fatto che gli elementi citati sono favoriti e resi attuali dalla ragione speculativa di alcuni individui eminenti. Ciò significa che la ragion pratica delle masse, con il suo dispiegarsi in modo necessario e per certi versi fatale, può prendere la direzione e l'impulso dato da individui del tutto eccezionali. Accade dunque che questi individui siano in grado di imprimere una direzione alle masse e che la loro ragion speculativa si 'sostituisca' alla ragion pratica, che le due ragioni procedano per un certo tempo una sull'altra e che la ragion pratica si modelli su quella del singolo.

Sia che si tratti di società familiare, sia che si tratti di popoli selvaggi, l'uscita da tali stati nella direzione della società civile

²⁶⁷ Ivi, pp. 311-312.

è resa possibile dall'elemento individuale. La 'rottura', quando è rottura di legami che restringono o di legami che trattengono nella corruzione, è assolutamente positiva. Vi sono individui in grado di operare uno scarto dalla situazione in cui si trovano: essi si innalzano sulla massa e determinano con la loro decisione e la loro libertà un nuovo inizio. Questi individui «eminenti» sono i «fondatori» di società, coloro che devono preparare le masse al parto della società civile. Le masse, per essere pronte a ciò, devono aver come proprio un certo grado di intelligenza e, in qualche modo, sentir già il bisogno di «associarsi». Il fondatore è un individuo che sente questo bisogno più degli altri; egli, «col mettersi alla testa delle masse, e col rendersi degno di un tal posto per suo coraggio e per sua prudenza, interpreta e adempie il voto universale: allora le masse s'agglomerano intorno a lui». Si può dire quindi che la società viene fondata con il concorso, con l'azione congiunta, di due cause: la ragion pratica delle masse e la ragion speculativa di un individuo eminente; la loro «convenienza» e «rispondenza», precisa Rosmini, «è fissata e accordata insieme non dagli uomini, ma da Dio».²⁶⁸

Veniamo ora alle pagine della *Filosofia del diritto*. Come si è già potuto apprezzare, l'opera, di qualche anno più tarda rispetto alla composizione della *Filosofia della politica*, risente di un sistema e di una filosofia che si sono ormai consolidati. Il tema della società viene trattato fruendo di un bagaglio speculativo vastissimo, ragione per cui il Roveretano risulta molto preciso nel suo argomentare. Volendo anche qui rispettare quel moto ascensionale di cui Rosmini ha più volte parlato, moto che va dall'individuo alla società civile, ritengo opportuno partire da

²⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 313. In modo analogo al ruolo dei fondatori deve pensarsi, secondo Rosmini, il ruolo dei legislatori: «la perspicacia del legislatore non consiste che nel penetrare il pensiero e il voto di tutti; voglio dire quella parte di pensiero che è retta e giusta, perché una parte ve n'ha che riman solitamente diritta nel fondo dell'uomo: consiste nel sapere misurare d'uno sguardo quale e quanta sia nelle masse l'intelligenza a cui si possa appellare, quanta la mobilità o l'immobilità de' loro costumi; perciocché solo con tali rilievi che la perspicace sua mente abbraccia ed unisce in un solo pensiero, egli trova quelle leggi nelle quali è trasfuso tutto ciò che v'ha di buono nelle opinioni e nelle volontà di tutti, e v'ha di più un ammaestramento proporzionato allo stampo delle menti, un bene nuovo ma che può esser da tutti veduto, compreso e sentito». *Ivi*, pp. 313-314.

una considerazione che egli pone quasi metodologicamente e risulta essere, a mio modo di vedere, decisiva:

[bisogna] considerare da prima gli umani individui coesistenti sulla terra, ma non ancora associati, e poscia considerarli associati. [...] Lo stato degli uomini individui e lo stato degli uomini associati vanno convenevolmente distinti, e [...] per distinguerli non ci sembrano improprie le denominazioni di *stato di natura* pel primo, di *stato di società* pel secondo; perché l'uomo che nasce è prima individuo umano, e poscia diventa membro della società artificiale; né si può considerare come associato alla medesima, prima ch'egli abbia acconsentito d'essere; non formandosi l'associazione, che con un atto di propria volontà.²⁶⁹

È chiaro qui il punto di vista 'giuridico' con cui viene affrontata la questione; questo, lungi dall'essere marginale nel presente discorso, permette di precisarlo. Nel passo citato Rosmini è ancor più esplicito del solito: l'uomo è individuo umano, l'uomo è uomo prima di tutto e poi membro della società, ovvero, cittadino. È impossibile che la società domestica sia società di genitori e figli senza che prima lo sia di uomini, ed è impossibile che la società civile sia società di cittadini senza che questi vengano riconosciuti come uomini. Ma se è così, la definizione filosofica di uomo, l'antropologia rosminiana, torna ad essere momento cruciale per comprendere le opere politiche e giuridiche.

La definizione 'forte' di uomo, a cui Rosmini è pervenuto grazie alla riflessione gnoseologica e ontologica, gli permette di affermare che è errore gravissimo «il confondere la congiunzione e convivenza fisica comune agli animali tutti, con quella congiunzione e convivenza che ha il carattere di società, e che è propria de' soli uomini». «Non è la società – ribadisce – un mero congiungimento di corpi, ma un'unione di volontà intelligenti cospiranti al bene comune: questa è la *forma* della società; l'adunamento fisico non somministra che un rudimento materiale alla società».²⁷⁰

È a partire da tali posizioni filosofiche che va analizzata la concezione rosminiana della società domestica. Questa società è descritta come il vero e principale desiderio degli uomini antichi: «la loro più ambita gloria – scrive – era pur quella di dive-

²⁶⁹ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. II, p. 404.

²⁷⁰ Ivi, pp. 404-405.

nire padri di una gran discendenza».²⁷¹ In loro la «libidine» e i sensi non avevano dominato come nei popoli selvaggi, l'intelligenza era rimasta aperta e la volontà libera. Nel pensare a questi uomini, il Roveretano si riferisce essenzialmente ai grandi Patriarchi – ad Abramo, Isacco e Giacobbe – e qui sì il suo discorso sembra farsi non solo teologico, ma quasi 'mistico'. In un passo in cui la filosofia sembra assumere i caratteri di un conoscere sapienziale, egli scrive:

profonda adunque è la natura della società domestica: ella ha le sue radici ne' visceri dell'umanità. E che v'ha di più profondo allo sguardo dell'umanità, di s'è stessa? Semplice ed una, ella tocca da una parte il cielo, dall'altra la terra; ella è mista d'un celeste e d'un terrestre elemento. E semplice ed una è la società domestica, e pur mista anch'essa d'un elemento celeste e d'uno terrestre. Che v'ha di più profondo e di più stupendo all'umanità che contempla sé stessa, del vedere una semplicissima specie, l'uomo-idea, non esaurirsi giammai, non realizzarsi mai a pieno per qualsivoglia numero d'individui, in cui ella prenda a sussistere, e questi individui innumeri con ardore insito tendere a ripristinare l'unità della specie nella realtà col loro congiungimento, di quella specie, dico, che non è in luogo, né in tempo, ma solo nelle regioni dell'eternità? Perocché tutto il genere umano sparpagliato per terre e per mari, e disgiunto da catene di montagne, e da acque e deserti, aspira (senz'aver sempre coscienza di quest'ansia amorosa di sua natura) a raccorsi in uno stesso centro, nella stessa verità, nella stessa virtù, nello stesso bene di cui è propria ed occulta sede l'Essere supremo. La qual tendenza affettuosa del reale finito e molteplice ad emulare l'unità dell'idea, ha sua ragione nell'elemento celeste dell'umana natura. Perocché essendo questa informata dall'*essere ideale*, unico in tutti gli uomini, ella non fa che cercare il compimento di sua propria forma, allorquando desidera sentire altresì l'*essere reale* che attua e compie ciò che nell'idea ella intuisce, e non sente. In tanta profondità deve scendere il pensiero di colui che cerca una sufficiente ragione, perché il cuore dell'uomo ami tutto, ami ogni realtà, e principalmente i suoi simili, che sono le più nobili e le più eccellenti cose fra le tutte reali a lui sensibili e percettibili secondo natura. Onde tutti gli affetti umani hanno loro altissima scaturigine per quel lume, quell'essere ideale, quel bene comune, a cui abbracciandosi il principio dell'umana natura costituisce l'uomo, ed è il nodo della società universale, vestigio ed iniziamento della teocratica.²⁷²

Credo sia lecito pensare a questo come a un 'inno', un inno che solo un sacerdote e filosofo poteva scrivere all'umanità. Rosmini qui si erge alla pari dei grandi Padri e Dottori, di Agostino, Tommaso, Bonaventura, che si sono fatti portatori di una visione cristiana del mondo, una visione non dogmatica e ideolo-

²⁷¹ Cfr. *ivi*, vol. IV, p. 1129.

²⁷² *Ivi*, pp. 1181-1182.

gica, ma essenzialmente 'coinvolgente', perché hanno pensato l'umanità nel suo carattere divino. Cielo e terra compongono l'umanità: ideale e reale sono il *proprium* dell'uomo, e tutta la sua vicenda terrena è volta a compiere e adeguare questi due elementi; un compimento che è un sintesi impossibile da realizzare completamente, una forma morale che sarà pienamente attuale solo nell'eternità. È a partire da questa concezione dell'umanità che la società domestica dev'essere pensata, ed è per questo che Rosmini può scrivere: essa «ha religiosa natura».

La bellezza dignitosa di lei le vien tutta dal congiungimento delle cime dell'anime de' due coniugi, le quali cime unite lambono, a così dire, il divino e semplicissimo elemento che per natura le irraggia, e, sollevate da Cristo sopra il creato, in Dio stesso congiungonsi. Due *persone* che si fanno viventi in una stessa *natura*, ond'esce una terza, già simboleggiano la divinità.²⁷³

Al di là dunque delle connotazioni politiche e giuridiche, questa è la via filosofica per parlare delle società e della società domestica. Essa è la società minima perché i due che la compongono sono due interiorità in relazione tra di loro, una relazione intimissima che dice già un terzo. La società domestica è pensata in analogia alla primissima e originalissima società, la Trinità divina. È la Santissima Trinità a consegnare a Rosmini il modello per ogni società, ad essa tende l'uomo nel perfetto riconoscimento della singolarità delle persone all'interno della comunità delle relazioni.

Questo è l'orizzonte teologico-trinitario su cui si fonda la prospettiva rosminiana che parla della società del genere umano come della «società universale» e di altre tre «società particolari» e «necessarie»: la società domestica, la società civile e la società teocratica. Così il Roveretano:

fra le società speciali v'hanno di molte, che possono giovare agl'individui che le forman fra loro, e anco ad altri; senza ch'elleno si possano dire necessarie all'umanità. Ma ve n'hanno alcune necessarie al buono stato e progresso dell'umana famiglia. L'umano genere, questa moltitudine d'individui, né potrebbe vivere sulla terra, né svilupparvisi al conseguimento della sua terrena perfezione e de' suoi immortali destini, se non fosse ordinato e collegato insieme secondo gl'inviti della natura, le relazioni morali, i bisogni. V'ha dunque una organizzazione necessaria dell'uman genere; v'hanno delle società di

²⁷³ Ivi, p. 1183.

cui non si può far senza, perché condizioni di quell'organizzazione, anzi sue parti costitutive.²⁷⁴

C'è una intuizione grande dietro tale teoria: parlare del genere umano come società universale e di tre società particolari come sue modalità significa costruire una teoria su modello trinitario che pensa l'universale come essenza divina e il particolare come le tre Persone della Santissima Trinità; ciò significa, di conseguenza, pensare anche il diritto e la politica a partire da quella teoria ontologica e trinitaria che è il cuore del sistema filosofico rosminiano. La società del genere umano è pensata in maniera analogica all'essere iniziale e indeterminato: ciò che è assolutamente privo di ogni determinazione, il puro positivo, la condizione di possibilità di tutto ciò che è; le tre società sono la forma politico-giuridica che prendono l'essere ideale, l'essere reale e l'essere morale in un sintesi delle forme che è qui sintesi delle società.²⁷⁵ L'inizialità è costituita da quel *mi-*

²⁷⁴ Ivi, p. 848.

²⁷⁵ L'essere iniziale è il *soggetto antecedente* alle entità; tale precedenza viene espressa dalla proposizione: «l'essere qui è questa entità». Se l'espressione è presa nel suo insieme, significa «che l'essere è attuato a quel modo che indica l'entità alla quale si agguaglia: l'essere attuato è lo stesso che l'atto dell'essere che ha quella entità, e quest'atto dell'essere è il determinante quell'entità, poiché se ella non avesse quell'atto dell'essere, non sarebbe quella che è». A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, p. 261. Nella *Naturale costituzione* Rosmini scrive che la società del genere umano «appartiene alla società teocratica» e ne è il suo «abbozzo». Cfr. A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, p. 8. Ancora, nella *Filosofia del diritto* scrive: «la società universale del genere umano è il primo rudimento di ogni altra società, e ogni altra società deve essere volta a perfezionarla e compirla». A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. IV, p. 896. La parola «rudimento» rimanda in chiave ontologica esattamente all'essere iniziale ed indeterminato. Proponendo tale lettura, mi permetto di scostarmi da interpretazioni anche illustri circa il carattere costitutivo delle società e anche della società del genere umano. La società del genere umano non è una quarta società al modo delle altre, ma proprio come l'essere iniziale è il costitutivo delle tre forme dell'essere, così il 'genere umano' è costitutivo di tutte e tre le società. Non tanto di «schema bipolare», nell'espressione di Campanini, si deve parlare, quanto piuttosto di 'sintetismo' delle società stesse, dunque di schema triadico e trinitario. Questo spiega anche perché non vi sia una trattazione specifica nella *Filosofia del diritto* della società del genere umano come quarta società accanto alle altre, e toglie dall'imbarazzo di spiegarne la mancanza adducendo, come fa lo studioso sopra citato, motivi di bilanciamento dell'opera. Mi pare che questa preoccupazione non sia mai stata propria del Roveretano, che ha sempre preferito ripetere sino alla prolissità, piuttosto che lasciare non chiarite alcune questio-

nimum che è anche denominatore comune di tutte le società: l'umanità. Su di essa come «*soggetto antecedente alle entità*» (questa la definizione di essere iniziale nella *Teosofia*) si stagliano le società particolari: è l'umanità stessa che viene attuata «a quel modo che indica l'entità alla quale si agguaglia» (così ancora nella *Teosofia* il modo in cui l'essere iniziale si determina), ovvero a seconda del modo delle società particolari, secondo i legami parentali della famiglia, quelli civili della nazione o quelli sacri della Chiesa. Ma quell'essere che è l'umanità ha solo in modo analogico e traslato l'inizialità dell'essere, essa infatti è già compresa all'interno di uno sguardo più ampio sull'uomo e sull'essere. L'umanità è, dice Rosmini, «l'affezione che ha l'uomo verso l'uomo in universale»,²⁷⁶ essa è un'affezione unica, comune, essa nasce dal fatto che ogni uomo è costituito nella sua interiorità dall'intuizione dell'essere ideale. L'essere, questo «raggio» che rende la mente dell'uomo aperta in se stessa a sé, ha per tutti gli uomini una fonte comune: il Verbo di Dio. L'umanità per questo risulta già segnata da quel carattere 'divino' (più volte messo in evidenza) che è propriamente cristologico, o meglio ancora verbocentrico.²⁷⁷ Alla radice di ogni società particolare c'è sì l'umanità, ma è un'umanità tutta fecondata, niente affatto sterile, che contiene già in sé un segnacolo divino, religioso e cristiano. «Sicchè – scrive Rosmini – dee porsi a fondamento delle società tutte, non una cotal religion generale, o quanto dagli uomini dicesi religione, benché non sia altro ch'empietà e superstizione; ma ciò solo che è religione veramente».²⁷⁸ La religione non è un portato sociale, o almeno non solo, ma è qualcosa di assolutamente originario e ontologico perché è ciò che costituisce l'uomo e la sua umanità. «La sola società cristiana – scrive ancora – è il sostegno e la vita non che della società domestica, ma della civile altresì».²⁷⁹ In un altro luogo della medesima opera si legge: «ogni altra società, che gli uomini stringano insieme, è rea e iniqua se non rispetta la primi-

ni. Cfr. G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, EDB, Bologna 2006, p. 83 e n. 11.

²⁷⁶ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. IV, p. 1002.

²⁷⁷ Ancora una volta qui si deve dare per presupposta nota l'antropologia e l'ontologia rosminiana.

²⁷⁸ Ivi, p. 860.

²⁷⁹ Ivi, p. 861.

tiva dell'uman genere, né riconosce come inviolabili le sue leggi». Ogni società particolare deve avere come suo «*sine rimoto*» lo stesso bene della società universale e differire da questa solo per quel «*sine prossimo*» per mezzo del quale si cerca di raggiungere il remoto. «E come niente ha la *nozione assoluta* di bene, se non è volto ad accrescere il vero bene umano, la virtù e la felicità; così l'intento dell'altre società tutte dee finalmente esser quello di condurre alla sua realizzazione e al suo compimento il fine della società del genere umano. Questa società dunque è come il rudimento di tutte l'altre società, che stringono in fra loro legittimamente gli uomini».²⁸⁰

Lungi dall'essere dunque una mera teoria filosofica, la riflessione sull'umanità quale costitutivo filosofico delle società è l'unica via per la comprensione totale della teoria rosminiana delle società particolari e di quel passaggio che andiamo indagando tra società familiare e società civile, momento peculiare della teoria dell'incivilimento. Ma qui dev'essere evidenziata una posizione importante. Rosmini, nell'applicare la teoria delle società alla storia, rimane fermo a una prospettiva realistica e non opera alcun passaggio al piano trascendentale. Sebbene alcune prospettive della sua gnoseologia lo avvicinino alle prospettive idealiste, egli rimane convinto che la storia sia fuori del soggetto, non prodotta da esso, ma avente una sua propria autonomia. Riferendosi alla storia, a proposito del passaggio dalla società familiare alla società civile, il Roveretano scrive:

il periodo di tempo nel quale l'umanità lottò seco stessa per uscire dalle angustie della domestica società e rallargarsi in civili comunanze, attirò assai poco finora l'attenzione de' filosofi; i quali non sembrano essersi accorti della suprema importanza di meditare questo tratto di tempo, in cui si opera inesorabilmente il passaggio fra l'uno e l'altro. In quella vece si contentarono di considerare lo stato di società domestica, e quello di società civile, come se fossero appariti d'improvviso, pienamente compiuti e formati; si limitarono ancora a considerare il fatto della società civile quale esiste nella nostra Europa,

²⁸⁰ Ivi, p. 896. Poco oltre Rosmini scrive: «L'amore della società speciale verso i suoi membri non tolga, o restringa l'amore universale verso tutti gli uomini; ma anzi l'ajuti; sicché non vi sia amor di famiglia, di patria o d'altra società qualsiasi, che non si rifonda nell'amore comune, e non serva a quello universale dell'umanità, che non esclude umano individuo». Ivi, p. 897.

sperando di rinvenirne facilmente le cagioni e le origini in una ipotesi dell'immaginazione filosofica.²⁸¹

Sono i filosofi a non aver posto la loro attenzione sul passaggio tra le due società. Ma, si badi, la critica rosminiana mira a colpire soprattutto un certo metodo di fare filosofia con la storia: per ciò che concerne la storia e la società non è possibile procedere in modo astratto, non è possibile fare una filosofia della storia che parte dal dato presente e immagina il passato.

Il fatto complicatissimo delle nostre società non si può intendere, né spiegare, né giudicare, se non si medita istantemente, profondamente quel lento e variato lavoro della natura umana, col quale questa, impiegandovi molti secoli, il produsse. In somma, non si dee trarre la teoria della società dall'uovo non fecondato della mera idea che sta nella mente; ma è la storia quella che co' suoi svariati accidenti somministra le condizioni e i dati positivi, i quali, cangiati nella mente in condizioni e dati possibili, diventar possono materiali acconci a costituire la teoria.²⁸²

Chi abbia in mente Rosmini con la sua critica non è certo, ma credo non sia del tutto errato vedere tra le righe il riferimento alla filosofia della storia di Hegel o di altri che hanno ceduto o al «sensismo moderno» o a una «metafisica astratta». Così deve notarsi che l'opposizione al materialismo sensista non conduce il Nostro ad aderire all'idealismo «soggettivista».²⁸³ Rosmini, nell'affrontare la questione della storia, rimane essenzialmente fedele al realismo: il suo idealismo – in quanto «oggettivo»²⁸⁴ – non elimina la dualità soggetto-oggetto, reale-ideale, come invece accade nell'idealismo trascendentale da Fichte a Gentile.²⁸⁵ La precisazione rosminiana sul modo in cui si

²⁸¹ Ivi, vol. V, pp. 1341-1342.

²⁸² Ivi, p. 1342.

²⁸³ Così Rosmini definisce l'idealismo di Hegel, accusato di una estensione illimitata dei poteri del soggetto, unico vero produttore della realtà.

²⁸⁴ L'espressione si trova in M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1960.

²⁸⁵ Qui per Rosmini la storia è un reale che non ha bisogno di una coscienza trascendentale per esser tale. Questa concezione sembra scontrarsi con quanto egli stesso sostiene in numerosi passi, laddove dice che il reale, per sé preso, è 'come un nulla' e in quanto tale ha bisogno di essere 'esistenziale' da una singolarità intuente l'essere come idea. Ma il fatto è che per il Nostro la trascendenza rimane, ed è Dio stesso che salva il reale dal nulla. Questo è un luogo delicato del pensiero del Roveretano, che attende ancora di essere indagato nella sua radice filosofica. L'alternativa realismo-idealismo

debba considerare la storia delle società riconosce implicitamente una certa validità all'indagine delle scienze naturali moderne sull'origine dell'uomo. Poiché le scienze hanno raggiunto notevoli risultati nella comprensione della vita e dell'uomo (perché, con metodo sperimentale, hanno tenuto conto della sua evoluzione biologica fatta di cambiamenti anche minimi in tempi lunghissimi), si tratta, per Rosmini, di imitarle in riferimento alla società. La storia va meditata per quello che mostra, ha dunque un suo statuto ontologico, vanno considerati gli eventi accidentali e i tempi in cui di volta in volta si verificano; ma la filosofia non smette il suo ruolo primario in tale ricerca, il che significa problematizzare, continuare a porre con forza la questione ontologica, operare una riflessione unificante, costruire un sistema. Si noti quindi la compresenza di due anime in Rosmini, quella della tradizione, che pensa l'uomo in termini metafisici, e quella della modernità, che pensa la società in termini scientifici ed evolutivi. Queste due anime sembrano unificate da una concezione realistica della storia: la storia è storia di fatti che hanno una propria consistenza ontologica. Eppure, come cercherò di mostrare, la coerentizzazione di alcune tesi rosminiane di ontologia trinitaria potrebbe aprire una nuova prospettiva.

Torniamo a concentrarci sulla questione del passaggio tra le due società. Cosa ci dice ancora Rosmini a riguardo? In primo luogo che si deve «guardare come un errore il credere che fra la *società domestica* e la *civile* nulla vi sia di mezzo». «Oltre la *società patriarcale*, – scrive – che è una *società domestica ingrandita*, nella quale più padri e più famiglie ubbidiscono al *progenitore vivente*; vi ha di mezzo la *tribù*, che, come l'abbiamo definita, è “una *società patriarcale artificiale*, formata entro una stessa agnazione”». ²⁸⁶ Ma la tribù ancora non basta a descrivere tutti i vari passi da una società all'altra: in un evolucionismo ‘stretto’, che non procede per salti ingiustificati, Rosmini afferma che «oltracciò si può concepire una serie lunghissima di *società civili informi*», tali per la mancanza «1° di perpetuità, 2° di unità, 3° di totalità di poteri», e anche una «*società civile-*

potrebbe essere superata nel momento in cui si riuscisse a pensare in termini autenticamente sintesistici. Tornerò nella seconda parte a discutere la questione, ma dico sin da subito che essa non trova qui una soluzione adeguata.

²⁸⁶ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, p. 1342.

esterna», tale per la mancanza del carattere «della *supremazia*». Perché la società possa dirsi veramente civile, o 'sufficientemente' civile, è necessario che essa regoli «UNICAMENTE la modalità di tutti i diritti a comune vantaggio», ma ciò deve avvenire non per un mero istinto, quanto piuttosto per una «chiara coscienza» e, ancor più, riconoscendo tale principio-guida come «legge scritta fondamentale».²⁸⁷

Come già espresso nelle pagine della *Filosofia della politica*, perché possa essere fondata la società civile è necessario che l'elemento tradizionale e gentilizio tipico della famiglia venga spezzato. Nell'opera sul diritto Rosmini scrive: «il maggior ostacolo che trovi l'umanità a consociarsi perfettamente in comunanze civili d'un modo pacifico si è l'*egoismo della famiglia*».²⁸⁸ Delle tre società particolari, definite come «necessarie alla piena organizzazione del genere umano», la società familiare è, a detta del Nostro, certamente la più «naturale all'uomo», ma anche la più «angusta». Questo secondo carattere della società domestica non è originario; il Creatore aveva dato un unico padre al genere umano, dunque un'unica società, ma la corruzione del peccato ha i suoi effetti nefandi: esso spezza quella società in molte famiglie divise l'una dall'altra. A partire da ciò, ogni famiglia si restringe, si chiude a riccio su se stessa, generando quell'*egoismo* che è una sua caratteristica peculiare.²⁸⁹ La chiusura monadica non permette l'estensione del diritto a vantaggio dei membri esterni. «L'amore di famiglia», scrive il Nostro, è diverso tanto dall'*amicizia* quanto dalla *benevolenza sociale*». Mentre nell'*amicizia* l'amico dimentica se stesso, «sollecito sol dell'amico», nell'amore di famiglia «l'uomo non dimentica se stesso, ma confonde seco gli altri». Mentre nella benevolenza sociale «l'uomo vuol bene al corpo collettivo di cui egli è parte in vista del vantaggio che ne ridonda a sé», il che significa che c'è mero interesse, nell'amore di famiglia non c'è calcolo, «ma semplice istinto di natura».²⁹⁰ Questo legame interno e istintivo dei membri della famiglia, «quest'indole rinserrata», come la chiama Rosmini, gioca un ruolo fondamentale

²⁸⁷ Ivi, p. 1343.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ Cfr. ivi, vol. VI, pp. 1615-1616.

²⁹⁰ Cfr. ivi, vol. V, p. 1344.

nel «conservare le *tradizioni religiose* vere ed erronee, e le *costumanze* utili e dannose, buone e malvagie». ²⁹¹ Ma così facendo le famiglie si particolarizzano sempre più, si restringono, si chiudono, e il passaggio a uno stato d'unione diventa sempre più difficile. Con il tempo i rapporti interni, solidificati su costumanze che non hanno realmente elementi nuovi (perché non provenienti dall'esterno), risultano essere sempre più difficili da spezzare. È questo il motivo per cui l'avvento della società civile «non suole accadere mai pienamente per *via pacifica*»; «ella ha bisogno – sostiene il Roveretano – di un qualche violentissimo accidente che urti e sospinga le famiglie contro lor voglia a superare tanti e si possenti ostacoli, o che distrugga e sperda le famiglie stesse per associar poi gl'individui». ²⁹² I portatori e generatori di questo «accidente» erano stati definiti nell'opera politica 'individui eminenti', coloro che riescono a spezzare il gioco della famiglia in cui sono nati; coloro che, rompendo l'elemento tradizionale, riescono a partorire un nuovo inizio. L'umanità, ribadisce Rosmini, ha bisogno di giungere alla società civile se vuole «compiere i suoi destini»; è per questo che «la provvidenza», «che la conduce, [...] s'incarica di combattere contro l'invincibile egoismo, l'ostinato spirito d'indipendenza, la tenacità delle usanze, il pregiudizio inveterato, la superstizione, l'ignoranza, l'assolutismo delle famiglie». L'azione provvidenziale «contrappone a tanti ostacoli forze terribili, che spesso scuotono la famiglia da' fondamenti, la umiliano, la scompigliano, la squarciano in brani», e lo fa anche suscitando di tanto in tanto «que' genj guerrieri, che sotto il nome di conquistatori disertano la terra muta d'innanzi al loro cospetto». «Essi sono necessarj – continua il Nostro – a preparare il suolo sgombro, su cui sorga l'edificio d'una società più ampia, più istruita, più liberale, più progressiva della domestica divenuta insufficiente, cioè la società civile». ²⁹³ Riappaiono motivi hegeliani. Anche il filosofo di Stoccarda aveva parlato degli «individui cosmici» (si ricordi il riferimento a Napoleone definito nella sua entrata a Jena come «spirito del mondo a cavallo» ²⁹⁴), come di coloro che

²⁹¹ Ivi, p. 1345.

²⁹² Ivi, p. 1346.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ Il passo si trova in una lettera a Niethammer datata 13 ottobre 1806.

riuscivano a farsi portavoce dello Spirito (lo spirito del mondo che bussava alla porta²⁹⁵), e tuttavia lo aveva fatto in una sovrapposizione di universale e individuale, conseguenza dell'assunzione del reale nell'idea, che non coincide con la prospettiva di Rosmini.²⁹⁶ Tra i due bisogna comunque cogliere un'affinità nelle espressioni; in un passo molto significativo, che riporto per intero, il Roveretano scrive:

chi attentamente cercherà queste vie della provvidenza, si convincerà, che dalle conquiste di Sesostri fino a quelle di Napoleone, da quelle di Gengis-Kan e di Tamerlano fino alla rivoluzione di Francia, dalle Crociate fino alle colonie europee nel nuovo mondo; tutte queste grandi scosse, tutti i grandi patimenti e dilaceramenti che ebbe a soffrire l'umanità dalle guerre più distruttrici e dalle rivoluzioni più violente, tutte, senz'eccezione, ebbero questo grande fine provvidenziale, di rompere le angustie delle famiglie, e vincer così l'immensa opposizione che la famiglia colla sua forte e oltremodo egoistica costituzione, in cui più e più incessantemente si chiude e si rassoda, mette alla formazione perfetta della civil società che dee pure rannodarsi in fra gli uomini, se dee progredire in ogni bene l'umanità. Laonde si può predir con certezza, senz'arrogarsi la qualità di profeti, che questi furenti duci, che passano per le nazioni come uragani per le biondeggianti messi de' campi, ricompariranno ogni qual volta alcune famiglie, sviluppandosi secondo il loro interno istinto, saranno giunte a quel grado di rinserramento dentro di sé, d'indipendenza e di separazione dall'altre famiglie, ch'esse arrestino il cammino che pur fa, superando ogni contrasto, il genere umano capitanato da Dio. Tale opposizione della famiglia dee esser vinta, e sarà sempre vinta.²⁹⁷

Con questa chiave di lettura Rosmini interpreta la Rivoluzione francese, ma non interessa qui riflettere su di essa, quanto piuttosto porre in nuova luce il passaggio tra le società. La fuoriuscita dalla famiglia non si compie in un momento unico della storia, ma, come già detto precedentemente, è un passaggio che si è compiuto una prima volta e continua a compiersi fino alla modernità. La storia delle società è anche storia particolare, in

²⁹⁵ Cfr. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari 2003, p. 28.

²⁹⁶ Qui si dovrebbe aprire il confronto con la filosofia della storia elaborata da Hegel e con la sua tripartizione in storia originaria, storia riflettente e storia filosofica. Ma le lezioni di Hegel tenute a Berlino non giungono a Rosmini. Gli sviluppi dell'ontologia teosofica, che prevede in quanto sistema una comprensione della storia, lasciano pensare che il confronto sarebbe stato un momento centrale della riflessione matura del Nostro, se le vicende biografiche lo avessero consentito.

²⁹⁷ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, pp. 1346-1347.

quanto ogni società domestica vive di una vita più o meno recente, in luoghi geografici diversi, con climi diversi e costumi diversi. Gli individui eminenti o i duci furenti, nelle accezioni rosminiane, riescono a spezzare la chiusura circolare in cui si avviluppa la famiglia, chiusura che non permette la nascita e la crescita della società civile. Se uno dei costitutivi della società civile è la regolazione dei diritti per il vantaggio comune, come può avvenire questo se si rimane all'interno dei legami parentali?

L'obiettivo dichiarato di Rosmini, in queste pagine, è capire «qual possa essere la via per venire a capo d'incivilire i popoli stazionarij nello stato di famiglia, e di tribù, i quali non hanno di società civile che alcune parti imperfette».²⁹⁸ L'immagine efficace usata dal Nostro per descrivere la chiusura della società domestica è la chiocciola: «è la famiglia – scrive – che si oppone al progresso, la vecchia e callosa famiglia, che somigliante alla chiocciola, di sé stessa, del proprio umore si compone intorno un guscio sempre più duro e impenetrabile». Quello che è necessario fare, ribadisce il Roveretano, è «rompere questo guscio», ma non «alla maniera de' feroci conquistatori», non nei modi di «que' mostri» che godono «del sangue de' bambini, e delle lagrime delle vedove, e della disperazione de' vecchi», bensì «con mezzi giusti ed umani».²⁹⁹ In ciò riuscirono i Romani, i quali separavano gli uomini, le donne, i bambini dei popoli conquistati, portavano gli uomini nelle colonie, davano alle donne mariti di un altro popolo, ai bambini impartivano l'educazione romana. Ogni violenza dev'essere evitata, dice Rosmini, a meno che non si renda necessario replicare alle ribellioni o prevenirle, situazioni che ammettono un suo qualche utilizzo. A ragione, ad esempio, i Francesi agivano in modo 'forte' per porre fine alla «forza concentratrice della famiglia araba»: a un certo livello di opposizione è necessario l'intervento deciso mediante leggi severe, che il Nostro definisce «leggi criminali e civilizzatrici insieme».³⁰⁰

È anche vero, tuttavia, che il Roveretano riconosce una 'impotenza' di fondo della società civile a 'domare' pienamente

²⁹⁸ Ivi, p. 1347.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ Ivi, p. 1348.

l'«orgoglio domestico». Ancora usando una immagine significativa, egli scrive: «ogni qualvolta la società civile s'attenta di metter la mano alla piaga, egli [l'orgoglio domestico], irritato dal più vivo dolore, entra in furore, e niente meno agogna che di distruggere la sua stessa mendicatrice». Società domestica e società civile ingaggiano nel tempo una «lotta ostinata e rabbiosa» che le avrebbe condotte a distruzione reciproca «se non fosse comparsa al mondo in buon tempo una terza società [...] universale e potentissima»: il Cristianesimo³⁰¹. Superiore a ogni mezzo esterno legislativo e politico per favorire l'incivilimento è il mezzo «sicuro e potente» della «predicazione del Vangelo, seguita, e non preceduta, dall'istruzione delle scienze e delle arti».³⁰² Con quest'ultimo passaggio ritorna con forza l'idea del cristianesimo come organismo incivilitore dei popoli. Posta in riferimento a quanto detto circa gli individui eminenti capaci di favorire la società civile, questa affermazione assume una sfumatura ulteriore: è possibile forse pensare che quei duci furenti che spezzano i legami della società familiare per dare vita alla civilizzazione siano non solo figure politiche, di condottieri e generali, ma anche figure miti, come, ad esempio, di pontefici o di santi. Quello che sicuramente Rosmini sostiene è la capacità della Chiesa, termine e realtà che qui deve prendersi coincidente con il Cristianesimo, di conciliare «principio familiare» e «principio civile», consentendo la loro «coesistenza». Essa rese possibile il fatto che l'una società «giovasse» all'altra, che «la civile compiesse la sua missione di mezzana fra le famiglie, e la domestica comunicasse alla civile della sua forza e della sua consistenza».³⁰³ Ancor di più essa mediò i rapporti che le società civili, più ampie di quelle familiari, ma sempre limitate e ristrette entro certi confini, avevano tra di loro. Tali rapporti, che potevano essere di guerra e oppressione, furono secondo Rosmini pacificati dalla «società universale del Cristo», la società «teocratica», in quanto società «che niun uomo escludea, tutti ammetteva nel suo seno, a tutti ugualmente rendea giustizia, e colla sua benevolenza e beneficenza immensa tutti abbraccia-

³⁰¹ Cfr. *ivi*, vol. VI, pp. 1615-1616.

³⁰² Cfr. *ivi*, vol. V, p. 1348.

³⁰³ Cfr. *ivi*, vol. VI, pp. 1615-1616.

va».³⁰⁴ La società teocratica appare dunque come l'inveramento della società umana naturale; all'umanità già segnata, nonostante il peccato, dall'infinitesimo divino, l'essere come 'iniziale', viene donato anche il 'termine', nel fatto reale e storico di Gesù Cristo. Cristo realizza «la perfetta organizzazione dell'uman genere»: tale perfezione «si compie ogni giorno» fino a quel ritorno che la realizzerà definitivamente. Anche la Chiesa è in lotta, come lo è stata la società civile, ma non più contro l'egoismo familiare, bensì contro l'«*egoismo nazionale*». Scrive Rosmini:

ora la società civile è inorgoglita ella stessa di sua vittoria. L'egoismo è passato dalle *famiglie* alle *nazioni*. Questo nostro è appunto il tempo dell'*egoismo nazionale*: egli vige questo egoismo, egli cresce, egli invade tutto, egli crede di poter tutto, s'irrita, e innaspra ad ogni sospetto, che gli sia messo alcun modo, alcun freno. E pure egli dee riceverlo cotesto freno, e il riceverà dalla legge della giustizia universale propria della società teocratica, e dal progresso della carità universale predicata incessantemente dalla Chiesa di Cristo.³⁰⁵

Questo è il compito che, a detta di Rosmini, spetta alla Chiesa: eliminare l'egoismo nazionale e realizzare se stessa come umanità mondiale nell'attesa del Regno. Ma se il compito della società civile su quella familiare è descrivibile col termine di incivilimento o civilizzazione, ben si capisce che il compito della società teocratica su quella civile può essere definito una 'umanizzazione cristiana del mondo'. Di ciò si dirà nella terza parte.

Prima di concludere questo paragrafo, desidero sviluppare un'ultima riflessione. Abbiamo visto il primato, in senso ontologico, concesso da Rosmini alla società del genere umano, abbiamo visto in che senso la società familiare debba considerarsi la prima società possibile, abbiamo evidenziato i suoi limiti, sostato sul passaggio che conduce alla società civile, aperto il discorso sulla società teocratica. Mi preme ora soffermarmi su alcuni caratteri della società propriamente civile per porre meglio in risalto gli elementi su cui lavora il processo dell'incivilimento. Innanzitutto è bene vedere come la società civile permetta agli uomini il raggiungimento di beni che altrimenti rimarrebbero preclusi. Questo – scrive Rosmini – è «uno di que'

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ Ivi, p. 1616.

progressi che le civili società fecero, e tuttora fanno». Tener conto di ciò, rilevare questi progressi, è il compito di «quel nobile ingegno, che un dì scriverà la *Storia filosofica della civil società*, opera desiderabilissima, e gran parte della *Storia dell'umanità*».³⁰⁶ L'incivilimento si gioca, come è stato detto, non solo sul momento di passaggio tra le due società, ma anche sul modo in cui la società già civile si sviluppa. Suo bene necessario sono le leggi giuste: «non è società civile – afferma il Nostro – là dove, invece di regnare il Diritto, domina la fortuna, voglio dire il gioco delle cieche passioni».³⁰⁷ L'incivilimento di una società civile passa dunque attraverso un progressivo sviluppo del concetto stesso di giustizia: ma anche qui lo spartiacque tra una legislazione incivile e una pienamente civile è segnato dall'accoglimento dei principi cristiani. Si badi, come già visto e come si vedrà, ciò non significa che per Rosmini le legislazioni pre-cristiane o non-cristiane siano necessariamente incivili: nella prospettiva delineata, il genere umano inteso naturalmente ha già in sé il seme del Verbo prima della sua venuta in forma umana. Potevano darsi forme di giustizia che, a prescindere da una rivelazione, 'avvicinassero' il valore ineliminabile della persona umana e su di questo costruissero delle leggi anticipatrici quelle cristiane. Uno dei problemi del «gentilesimo» era, per il Roveretano, proprio questo; il mancato riconoscimento del valore della persona come valore fondante e ontologico poneva disparità tra i soggetti sociali, donne, bambini, servi, gladiatori. «Laonde avveniva che quelle società non potessero acquistare all'uomo quel fine, senza il quale le umane unioni non sono società veramente, ma vani simulacri di società».³⁰⁸ Certo, e non c'è forse neppure bisogno di ribadirlo, con ciò Rosmini non cade nell'errore di ritenere che la società umana con il Cristianesimo abbia eliminato ogni ingiustizia e sia andata in un modo 'laicamente perfettista' verso il compimento della giusti-

³⁰⁶ Ivi, vol. II, p. 363. Per una ricostruzione storico-genetica del pensiero del Nostro, mi pare davvero significativo l'auspicio (che assume i termini della 'missione') affinché venga scritta una *Storia filosofica della società civile* quale parte di una più ampia *Storia dell'umanità*. Questo significa che l'interesse per il tema continua ad essere forte anche nel Rosmini dei primissimi anni 40.

³⁰⁷ Ivi, vol. IV, pp. 861-862.

³⁰⁸ *Ibidem*.

zia. Dopo Cristo la base è posta, l'umanità ha ricevuto in dono la manifestazione di quella luce che la segna costitutivamente, la luce che illumina l'uomo è venuta nel mondo, ma è anche vero che quella luce non è stata accolta. Ciò significa che la portata del Cristianesimo non è ancora fatta propria dell'uomo.³⁰⁹ In prospettiva giuridica il Roveretano afferma: la legge c'è, è data; i costumi possono essere disordinati, ma, in base a quella, questi si possono raddrizzare più facilmente.³¹⁰

A chi rimproverasse Rosmini di assoluta mancanza di senso pratico della realtà, perché essa mostra situazioni politiche e sociali interne al mondo cristiano indicanti direzioni divergenti se non opposte da quella da lui delineata, si potrebbe rispondere con le sue stesse parole:

ragionando noi [...] astrattamente della società civile, non intendiamo esporre tanto quello che dee esser nella realtà, quanto quello che dal puro concetto di società civile risulta, senza che questo punto nocca ai diritti particolari e reali, differenza notabilissima fra il nostro modo di trattare della civil società in astratto, e quello de' filosofi del secolo XVIII. I quali vogliono che *debba essere* ciò che astrattamente ritrovano; noi vogliam solo che *possa essere*.³¹¹

Il Roveretano non si pone dunque sul piano 'trascendentale' della storia, essa non è la necessaria produzione di un soggetto di coscienza, ma in modo consapevole vuole salvare la costituzione reale dei fatti storici, e così facendo salva la libertà del soggetto stesso, che rimane io empirico, finito e limitato. Così, il carattere di necessità che sembra emergere da alcune argomentazioni rosminiane non consegue a una posizione idealistica del problema della storia (concezione che ha ancora alla sua base, direbbe il Roveretano, l' 'astrazione comune'), ma alla struttura trinitaria dell'essere. Come cercherò di mostrare in altri luoghi, la deontologia basata sull'ontologia trinitaria apre a una libertà nella necessità.

Per tornare al punto da cui avevo mosso: la società civile ha tra i suoi caratteri peculiari (assieme a universalità, supremazia, perpetuità, forza ecc.) la ricerca del 'bene'. Ora, la questione si approfondisce se ci si concentra sulla distinzione che il Rove-

³⁰⁹ Gv. 1, 4-11.

³¹⁰ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. III, p. 861, n. 1.

³¹¹ Ivi, vol. V, p. 1216.

retano propone tra «*bene comune*» e «*bene pubblico*»: il primo «è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti», il secondo «all'incontro è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione». È proprio il principio di questo secondo bene, il bene pubblico, ad esser prevalso nelle società pagane, in una logica che non è riuscita a cogliere l'indeclinabile importanza della singolarità personale. La sua resistenza si manifesta, secondo Rosmini, anche nelle «società cristiane e incivilite», le quali non ne vanno del tutto libere, «quantunque si agitano per liberarsene». ³¹² L'incivilimento passa dunque anche attraverso la liberazione di una maniera errata di considerare il bene: è necessario organizzare la società in modo tale che al bene pubblico si sostituisca il bene comune. In questa operazione, la *giustizia* si sostituisce all'*utilità* e la Politica fruisce finalmente del Diritto senza usargli violenza. Il Cristianesimo è visto dal Nostro come ciò che spezza l'azione totalitaria della società civile in età pagana; totalitaria perché «aveva assorbito ogni cosa» e non «riconosceva» né «un'altra società a sé superiore», «né diritto ad altro che quello da lei stabilito». Con l'avvento del cristianesimo «le civili associazioni debbono riconoscere che non possono menomamente disporre de' diritti degli uomini, che sono obbligate a rispettarli tutti, qualunque ne siano i soggetti, o fuori o dentro del loro seno; e che solamente rispetto a questi ultimi, esse hanno l'autorità di regolare la *modalità* de' diritti, e nulla più». ³¹³

I sempre maggiori riferimenti al cristianesimo e alla sua portata civilizzatrice inducono a chiudere qui questo paragrafo. I medesimi temi, ampliati da una più profonda riflessione sul nesso filosofia e cristianesimo nel pensiero di Rosmini, ritorneranno nella parte terza, laddove si cercherà di mostrare in tutte le sue peculiarità quell'ideale di società civile e di incivilimento che il Nostro sosteneva.

³¹² Cfr. *ivi*, pp. 1223-1224.

³¹³ *Ivi*, p. 1233. Con uno sguardo sul dato di fatto della storia, Rosmini rileva che il medesimo principio si trova sostenuto e proclamato nel Codice Civile austriaco, laddove dice: «Ogni uomo ha dei diritti innati che si conoscono colla sola ragione, perciò egli è da considerarsi come una persona». *Ibidem*.

2.6 Il confronto con Romagnosi

Il confronto di Rosmini con Gian Domenico Romagnosi da una parte può riassumere quanto detto sinora, dall'altra fornire ulteriori elementi circa l'oggetto della nostra ricerca. Il filosofo e giurista di Salsomaggiore è da considerarsi il principale teorico dell'incivilimento, colui che in Italia ha dato un impulso decisivo a un tema di difficile collocazione scientifica. Anche qui procederò nell'analisi con metodo genetico e seguirò gli scritti nei quali il confronto di Rosmini con Romagnosi è quantitativamente e qualitativamente rilevante.³¹⁴ Tali scritti si possono ridurre essenzialmente a tre: il *Rinnovamento della filosofia in Italia*, la *Filosofia della Politica* e la *Filosofia del diritto*, ma bisognerà riferirsi anche uno a scritto più breve presente negli *Opuscoli Politici*, il *Saggio sulla Statistica*.

Se si prendono in considerazione le pagine del *Rinnovamento*,³¹⁵ appare in modo evidente come la critica maggiore che Rosmini fa al giurista italiano è quella di ambiguità o, in altre parole, di scarsa 'onestà intellettuale'. Volendo dare una valutazione generale sull'Autore, il Roveretano scrive:

³¹⁴ L'analisi del confronto di Rosmini con Romagnosi sarà volta al solo fine di precisare la concezione rosminiana dell'incivilimento. Non si vuole quindi ricostruire per intero il rapporto tra i due filosofi nella sua complessità storica e filosofica. Per tale confronto più ampio e dettagliato rinvio alla lettura di A. Dentone, *Il problema morale in Romagnosi e Cattaneo*, Marzorati, Milano 1968. Riprendo da questo saggio il giudizio generale con cui l'autore riassume il rapporto tra i due filosofi; esso può considerarsi una sorta di indicazione-guida: «La polemica tra Romagnosi e Rosmini si estende [...] su molti piani e su molti aspetti che si richiamano e possono anche coinvolgersi: il morale e il religioso, il sociale e l'economico ecc. Ma ciò è in funzione di una premessa, di una condizione che è la strutturazione fondamentale del pensiero dei due filosofi. Si prospettano due mondi di fondo essenzialmente diversi, indicabili secondo una visione sintetica in questi termini: metafisica delle idee, cioè a dire della nozione, in Romagnosi; valore della metafisica, come struttura immutabile e infinita nell'uomo, in Rosmini. La metafisica romagnosiana è soltanto ciò che collega ogni altra scienza e non rappresenta la condizione radicale – se non come operazione della mente – dell'apertura all'etica; la metafisica rosminiana è invece la necessità strutturalmente fondante e la condizione assoluta dell'esperienza morale». Ivi, pp. 84-85.

³¹⁵ Rosmini scrive *Il Rinnovamento della filosofia in Italia* nel biennio 1835-36.

noi vediamo ne' suoi scritti una cotal maniera indiretta, tenebrosa, furtiva di metter fuori l'animo suo, favellando siccome uno che tema a scoprirsì, e insieme voglia pure comunicare altrui alcune secrete dottrine: il che ci pare al tutto in degnissimo non pure di un savio, ma di qualunque onesto. E uno di questi poco dignitosi artefici del Romagnosi si è pur quello di avvolgere insieme alcuni sistemi manifestamente erronei e strani, con verità religiose e certe, ed anche dommatiche, gittando poi queste e quelli in un fascio fra le cose inutili, e peggio.³¹⁶

Dunque, la prima reazione rosminiana agli scritti di Romagnosi è di disagio o, addirittura, di irritazione. La causa principale di ciò è quella mancanza di trasparenza che porta il giurista a velare le proprie teorie riguardanti la provvidenza divina e l'incivilimento. Questo è un punto importante: nel confronto con Romagnosi più che con altri autori, il Roveretano percepisce come questi due temi, provvidenza e incivilimento, assumano un carattere 'sfuggente' a causa della loro interdisciplinarietà. Rosmini imputa al giurista la mancanza di rigore filosofico; il suo è un ragionare vago, che finisce per compromettere alcune verità della fede. Se si prendono in considerazione ad esempio alcune pagine «sulle disposizioni della economia divina riguardante la natura umana», è possibile notare, a detta del Nostro, una maniera di parlare «non poco equivoca». Romagnosi, infatti, gettando in discredito le «cosmogonie caldaiche, indiane e cabalistiche», pur senza nominarla, vuol porre in discussione anche la cosmogonia «ebraica» e dunque negare la validità del racconto biblico. Ora, per Rosmini, voler tacere circa l'«economia divina riguardante il genere umano» dice non solo una irreligiosità di fondo, ma anche una certa a-filosoficità: «chi proibì-

³¹⁶ A. Rosmini, *Il Rinascimento della filosofia in Italia*, vol. II, ENC, Città Nuova, Roma 2007, p. 79. Rosmini conferma tale giudizio su Romagnosi anche nel *Saggio sulla dottrina religiosa di G.D. Romagnosi*, definendo i suoi scritti «iniettati» di «spirito irreligioso». Cfr. A. Rosmini, *Prose Ecclesiastiche. Predicazione*, Boinardi-Pogliani, Milano 1843, p. 300. Poco oltre definisce la dottrina del giureconsulto «in alcuni punti [...] anticattolica»; così argomenta: «1° Il Romagnosi dice, che la *durata senza tempo*, o sia l'eternità, la *perfezione somma astratta*, e l'*assoluto*, che non è altro che Dio stesso, sono *ultra-sensazioni*. [...] Ma l'eternità, la perfezione somma, e Dio, sono i fondamenti del cattolicesimo, come anco della religion naturale. [...] 2° Il Romagnosi dice che "l'impenetrabile è assoluto [...] e che sulle disposizioni dell'economia divina riguardante la natura umana convien far punto", escludendone anche le cognizioni positive e storiche, non solo le filosofiche (*Vedute fondamentali*, Lib, II, cap. VII, 34)». Ivi, p. 303.

sce ai suoi simili il ricercare onde provennero, e a quale destinazione vanno, il meno che dir si possa costui si è, che egli professa una filosofia assai povera, e al tutto insufficiente ai bisogni dell'umanità, una filosofia a cui egli medesimo dà ben poco valore, quando non la crede atta a travalicare di un passo il breve circolo della materia segnato alla vita presente».³¹⁷ Da ciò si capisce che, per Rosmini, una posizione che tende a negare o, almeno, a non considerare il racconto biblico, ha conseguenze anche sulla teoria dell'incivilimento. Al Nostro non sfugge, leggendo il libro di Jannelli *Sulla scienza delle cose*, come Romagnosi dichiara teoria «impossibile ed assurda l'ammettere che il mare abbia coperte le più alte montagne».³¹⁸ Questo significa negare la descrizione biblica del diluvio, nota il Roveretano, e non significa negarlo da un punto di vista astratto o filosofico, ma da un punto di vista reale. Il metodo di lavoro di Romagnosi risulta quindi inaccettabile: da una parte non fa filosofia in modo puro, dall'altra, nel suo filosofare legato alla storia, considera le fonti in modo arbitrario.

Il nodo della questione verte sull'origine della specie umana. Se da un punto di vista strettamente filosofico, afferma il Nostro, può essere accettabile una teoria che dice l'impossibilità di trovare questa origine, da un punto di vista storico è inconcepibile far uso dei «monumenti» dell'antichità ed escludere le notizie che vengono dalle Sacre Scritture. Come sottolinea il Roveretano: dove anche i libri mosaici «non fossero ispirati, vorrebbero tuttavia essere autorevolissimi testimoni [...] delle prime memorie».³¹⁹ Romagnosi è dunque accusato di voler eliminare la Rivelazione in tutte le sue forme e di voler ricostruire la storia dell'incivilimento a partire dalle sole «notizie positive» e razionali.³²⁰ Da un lato il filosofo di Salsomaggiore non cita la tradizione ebraica tra le leggende da rigettare, eppure di nascosto la

³¹⁷ A. Rosmini, *Il Rinnovamento*, vol. II, p. 82.

³¹⁸ Ivi, pp. 81-82, n. 188. Cataldo Jannelli (1781-1849) fu studioso di egittologia e prefetto della Biblioteca Reale di Napoli a partire dal 1817. Il testo di Jannelli qui citato sono i *Cenni di Cataldo Jannelli sulla natura e la necessità della scienza delle cose e delle storie umane con cenni sui limiti e sulla direzione degli studi storici di Gian Domenico Romagnosi e discorso e analogia appendice sul sistema e sulla vita di Vico del Professore Giulio Michellet*, Antonio Fontana, Milano 1832.

³¹⁹ A. Rosmini, *Il Rinnovamento*, vol. II, pp. 81-82, n. 188.

³²⁰ *Ibidem*.

comprende; dall'altro utilizza un metodo 'prevenuto', nel senso che non solo non vuol fruire della Rivelazione nella sua portata divina, ma neanche del racconto biblico come racconto storico. Il voler partire dal 'positivo' della ragione e della natura, senza aver posto le basi filosofiche a questi due concetti, prendendoli per così dire in maniera ingenua e immediata, conduce Romagnosi a una filosofia «al tutto materiale» e «atea».

Una filosofia che comincia unicamente da' sensi, e non riconosce verun'altra materia di sapere che quella somministrata da' sensi, sia pur lavorata dalla riflessione o dall'astrazione quanto si voglia, dee finalmente venire alla conclusione, che tutto ciò che si conosce è ristretto nel mondo del sensibile, e a tutto il di più ella darà il nome di *Nescibile*.³²¹

La mancanza di rigore filosofico e una sorta di 'positivismo della storia' conducono alla perdita della trascendenza e, di conseguenza, a una riduzione della verità e della storia al piano immanente, sensistico e soggettivistico. In un altro passo del *Rinnovamento*, Rosmini scrive: «ne' nostri tempi vedemmo il Romagnosi dar nome di verità a un sentimento prodotto dall'azione normale della natura esteriore e dalla reazione della natura nostra interiore. Egli non potea trovare in tal maniera di verità, che un pregio pratico; perciò parlò molto contro ogni speculazione, purchè a *lui* non sembrasse utile all'uso della vita sociale». ³²² Questa via del tutto breve e immediata appare al filosofo e teologo di Rovereto ingenua e materialistica; una 'filosofia solo pratica' che unisce verità ed efficacia non può che essere soggettivistica e relativistica. Laddove infatti la verità non è trovata come 'verità forte', fondata ontologicamente, è impossibile ogni prospettiva oggettiva e, cosa altrettanto importante, ogni morale condivisa. Scrive Rosmini:

in tale sistema, questa *verità* di nome è sottordinata all'*interesse*; la moralità è impossibile: di essa pure si mantiene il solo nome, che rimane una menzogna. Conciossiachè che cosa è la virtù, altro che rispetto alla verità? Se la virtù merita riverenza, questa proposizione è una verità: ora se la verità è un mezzo, dunque anche questa proposizione non ha che un pregio relativo, e non dee usarsi che per un semplice mezzo al gran fine dell'interesse. E questo interesse, checché si dica, non è coerente se non è al tutto privato: l'interesse è essenzialmente privato; e come può darsi beneficenza di vero nome, senza vir-

³²¹ Ivi, p. 83.

³²² Ivi, pp. 250-251.

tù? La filosofia civile dunque di Romagnosi è ella stessa un regno diviso e desolato: una civiltà che ha il corpo atillato voluttuosamente, e l'anima selvaggia.³²³

Con questa penetrante immagine finale si può riassumere dunque la posizione rosminiana nei confronti della filosofia del Romagnosi per com'è esplicitata nel *Rinnovamento*: una filosofia assolutamente scarna nel corpo, priva di fondamento o, meglio, di robustezza, spessore teoretico, che ha nella sua radice il desiderio di andare raminga, di qua e di là sui terreni impervi della provvidenza, delle cose ultime, dell'incivilimento, priva del 'fisico' necessario per sostenerli.

La *Filosofia della politica* viene redatta negli anni immediatamente successivi a quelli di composizione del *Rinnovamento*. Che Rosmini, nonostante i giudizi non proprio favorevoli, abbia voglia di continuare ad approfondire la lettura del filosofo e giurista di Salsomaggiore, ce lo conferma una lettera del Nostro al Conte Mellerio a Milano, datata 3 settembre 1836. Scrivendo dalla piccola Stresa, il Nostro afferma: «mi bisognerebbero dei libri, che io qui non ho al tutto, e specialmente: 1°. L'assunto primo del Romagnosi; 2°. L'opera che il Romagnosi fece sull'India del Robertson, e dell'altre opere del Romagnosi quelle che si possono».³²⁴ Nell'opera politica ritornano le critiche che abbiamo visto nel *Rinnovamento*: Rosmini nota l'utilizzo di alcune categorie centrali del cristianesimo secondo una forma che potremmo definire 'secolarizzata'. Anche qui non si propone di difendere la religione cristiana per se stessa, quanto piuttosto di mostrare che solo una corretta lettura dei principi cristiani consente la fondazione di una teoria sociale che sia oggettivamente valida. Il Nostro è convinto, è stato già detto, che verità filosofica e verità teologica siano *unum et idem*, per questo si tratta di dedurre in modo corretto la portata pratica garantita dalla verità teoretica e teologica. Quando Romagnosi parla del «Regno di Dio sopra la terra» come dell'«osservanza della giustizia» mediante «cordialità», «fratellanza», «vera civile socialità», virtù che permetterebbero la giusta crescita della popolazione, Rosmini concede che tali modi di vivere siano «condizioni» necessarie, ma ribadisce che non sono le uniche. In modo parti-

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. V, p. 714.

colare esse sono prese dal giurista di Salsomaggiore come le condizioni fondamentali dello sviluppo della popolazione, senza affiancare ad esse una condotta morale filosoficamente o teologicamente fondata. Questo comporta dapprima uno scolorimento di quelle parole di cui il cristianesimo stesso si fa portavoce, come giustizia, fraternità, socialità, e di conseguenza un loro fraintendimento, che genera una versione debole e quasi caricaturale del messaggio evangelico.

Ma Rosmini riconosce a Romagnosi anche dei meriti, in modo particolare quello di aver implementato il metodo della statistica in ambito sociale. Qui il Nostro si mostra promotore di un modo moderno di fare scienza sociale, ma lo fa dopo aver affermato più volte la necessità di una preliminare fondazione filosofica dei soggetti che costituiscono la ricerca. Scrive:

sarebbe al tutto desiderabile che gli scrittori politici si occupassero a rilevare lo stato morale, intellettuale e fisico de' popoli con esattezza, e principalmente a ridurre in tavole esatte le *proporzioni* de' loro beni fisici in sé, e nel loro compartimento, la mutua loro azione, e l'azion loro in sul tutto sociale, e così pure i *sintomi fisici* del loro stato intellettuale, e delle lor condizioni morali: e questo dee essere il *principio rettore* nella formazione di statistiche veramente politiche, e, se si vuol nominarle col Romagnosi, civili.³²⁵

Importantissime dunque le statistiche ai fini civili, ma ancor più importante il modo in cui esse vengono gestite: non è più un caso che il Nostro individui lo stato dei popoli secondo i tre aspetti dell'ambito morale, intellettuale e fisico, tenendo conto di quella tripartizione delle forme dell'essere che ormai pervade tutto il suo sistema. Solo con questa portata filosofica le statistiche possono veramente avere «per fine il calcolo complessivo delle forze politiche» e così mirare a «rinvenire il grado della vita sociale», quella «potenza interna, nella quale sta la sussistenza della società». Solo così esse prendono quella conformazione totale (qui si vede il carattere filosofico) ben distante dalla «semplice “descrizione economica delle nazioni”» (tipica delle scienze particolari), che le ha caratterizzate per molto tempo.³²⁶ Se il merito di Romagnosi è stato quello di porre con forza l'esigenza del metodo statistico, egli non ha colto, secondo Rosmini,

³²⁵ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 106-107.

³²⁶ *Ibidem*.

il corretto criterio su cui la statistica dev'essere fondata. Egli avrebbe aderito, più o meno intenzionalmente, a una filosofia sensista e utilitarista che porta ad affermare che «l'apice della vera civiltà degli umani consorzi» consiste «nella libera ed assicurata *economica* concorrenza».³²⁷ Questo per il Roveretano è inaccettabile: «per quantunque importanza si voglia dare alle cose economiche, – scrive – non sarà mai vero, che in un punto di *economia* consista l'apice degli umani consorzi».³²⁸ Romagnosi ha sì ampliato lo spettro dei concetti che ruotano attorno alla statistica, ma non abbastanza: egli non considera nella sua portata ontologica l'essere nella forma morale; egli «omette del tutto la forza dei principi morali, che è somma, e che non è sempre in ragione della coltura, del patriottismo e delle popolazioni».³²⁹

Il confronto con la teoria romagnosiana dell'incivilimento trova spazio, nella *Filosofia della Politica*, in due lunghe e importanti note del libro sulla *Società e il suo fine*. In esse Rosmini riconosce i meriti del tentativo, ma al tempo stesso evidenzia la carenza dei contenuti, carenza più che altro filosofica. Come in tutte le false filosofie, il problema di Romagnosi è il punto di partenza: egli non comincia né da considerazioni astratte e logiche né dai dati di fatto, ma, «addietrandosi a degli autori stranieri», pone «a base delle sue teorie [...] delle ipotesi gratuite».³³⁰ Tra queste ipotesi il Roveretano indica innanzitutto l'aver supposto il *feticismo* quale primitiva forma di religione nell'infanzia dei popoli, dichiarando che si è giunti al *monoteismo* solo attraverso il *sabeismo*. Ipotesi ancor più nefanda è stata quella di supporre «che la dottrina dell'unità di Dio non proceda da una primitiva tradizione», ma sia stata trovata da' filosofi mediante delle astrazioni». Essa genera l'idea del tutto irreligiosa e atea che Dio non sia altro «che l'uomo stesso, a cui sono stati tolti i confini».³³¹ La reazione rosminiana a tale prospettiva non può che essere di opposizione totale; non solo, afferma il No-

³²⁷ Sono parole citate da Rosmini stesso a partire dallo scritto di Romagnosi *Sulla crescente popolazione* (1830). Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 107, n. 58.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ *Ivi*, p. 247, n.7.

³³¹ *Ibidem*.

stro, essa è smentita dalle «più antiche memorie», ma più ancora dalla «teologia cristiana, secondo la quale Iddio non è già l'uomo, a cui sieno stati tolti i confini, ma egli è l'essere per essenza, con cui né l'uomo né alcun'altra delle cose create ha nulla affatto di comune, né ha pure alcuna vera similitudine, ma solo ciò che i teologi chiamano *analogia*». ³³² È chiaro che qui il Roveretano può essere accusato di petizione di principio, assume in partenza ciò che vuole dimostrare, tuttavia bisogna rilevare che egli non vuole proporre una dimostrazione dell'«esistenza» di Dio, quanto piuttosto mettere in evidenza come tutta una tradizione di pensiero ha pensato Dio come *essere* e non come *ente supremo*. Non scrive dunque in chiave apologetica, bensì da un punto di vista filosofico. Egli afferma che l'impossibilità di risalire al concetto di Dio per astrazione partendo dal concetto di uomo e l'assoluta differenza ontologica tra Dio e l'uomo sono insegnate anche al di fuori e prima della cristianità, con Platone, Plotino e ancora con la filosofia indiana dell'*Oupnekat*. ³³³ Dall'ipotesi errata della genesi del monoteismo a partire dall'astrazione sull'uomo, Romagnosi deriva delle conseguenze che Rosmini definisce assurde e ridicole (come ad esempio quella che afferma un maggior grado di incivilimento negli indigeni americani rispetto alle popolazioni indiane per il fatto che i primi credono in un Dio unico mentre gli altri in numerosi dei). ³³⁴ Per il Roveretano il punto di partenza, in filosofia, è fondamentale: l'«inizio» quale problema filosofico è sempre stato tra le sue prerogative ed è su questo che egli continua a criticare Romagnosi. Son ancora vivi gli sforzi del *Nuovo saggio* quale momento di fondazione filosofica, passaggio quasi obbligato per «entrare» in filosofia attraverso un linguaggio op-

³³² *Ibidem*.

³³³ Non entro, com'è ovvio, nella discussione di tale proposta interpretativa del pensiero platonico, neoplatonico ed indiano da parte del Roveretano. Quello che si può dire è che Rosmini non guarda alla storia della filosofia come mero ripetitore, ma come vero filosofo. Viene naturale quindi l'interpretazione, anche forzata, di ciò che altri hanno detto, perché solo in questo modo la filosofia viene vivificata. Ben si capisce come tutto questo sia sotto il segno paolino: «La lettera uccide, lo Spirito vivifica». 2 Co. 3, 6.

³³⁴ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 247, n. 7. Rosmini si riferisce all'opera di Romagnosi *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento* (1834) e a quella di Robertson *Ricerche storiche sull'India antica con note, supplementi e illustrazioni di G. D. Romagnosi* (1827).

portuno e delle categorie precise. Nel pensiero filosofico non sono ammessi presupposti (anche se si conosce il ruolo riservato alla Rivelazione), tutto dev'essere indagato nella sua radice, l'ovvio dev'essere problematizzato. Se, almeno in certe occasioni, la questione dell'incivilimento appariva a Rosmini come un problema filosofico, non poteva non essere affrontata a partire dai due 'primi' ontologici che egli aveva trovato, l'idea dell'essere e il sentimento fondamentale, i costitutivi dell'uomo, attore della storia e artefice della società.

Il movente della critica rosminiana a Romagnosi anche nella *Filosofia del diritto* non cambia. La filosofia del giurista di Salsomaggiore, se di filosofia si può parlare, conduce a una concezione utilitaristica della morale, tutta contraria alla prospettiva del Roveretano. «L'ordine morale di ragione di Romagnosi», scrive il Nostro, «è [...] quell'ordine, che la ragione suggerisce all'uomo per istar meglio che può, per ottenere il maggior vantaggio suo proprio, per soddisfare al maggior segno l'amor proprio, per fare il proprio interesse, unico movente dell'uomo, e movente così assorbente e imperioso, com'è la legge della gravità pei corpi». ³³⁵ Vi è quindi un vero e proprio travimento del significato delle parole 'morale', 'giustizia', 'legge naturale', 'onestà', che consegue a una filosofia vicina al sensismo.

Ma nelle pagine dell'opera sul diritto, Rosmini si spinge anche a contestare la concezione romagnosiana della società civile. Il capitolo II della parte IV porta il titolo: «Necessità della società civile pel progressivo sviluppo dell'umanità». Qui il Nostro individua due correnti di pensiero che hanno risposto in modo essenzialmente opposto alla questione indicata: alcuni hanno ritenuto che la società civile non sia necessaria «alle indigenze ed esigenze dell'umana natura»; per questo hanno parlato di «*contratto sociale arbitrario*». Altri invece hanno esagerato «si fattamente la necessità incondizionata della società civile, fino a inventare in astratto un'obbligazione morale-giuridica» a cui dovevano sottomettersi tutti gli uomini in tutti i tempi. L'equivoco, a cui vanno soggetti questi secondi, sta nel sostituire la *società* alla *società civile*: «dimostrano la necessità di quella, e concludono alla necessità di questa». Eppure la società, nota il Nostro, «esisteva anche prima che fosse istituita la so-

³³⁵ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, pp. 1253-1254.

cietà civile»: anteriore a questa è la società domestica e, nella misura in cui essa è già abbozzata nella società del genere umano, anche la società teocratica.³³⁶ Questo è l'errore in cui cade lo stesso Romagnosi: egli afferma che «per mezzo della società l'uomo uscito dall'infanzia acquista l'uso della ragione», fa esperienza del bene e del male, resiste «alle ingiurie» degli eventi naturali e dei malvagi e può dominare a proprio vantaggio la natura; ma tali caratteri, afferma Rosmini, vengono all'uomo dal loro essere in società, nella società del genere umano, e non necessariamente nella società civile. Il pensatore di Salsomaggiore, accorgendosi di ciò, cercò di restringere la necessità della società civile al piano giuridico, affermando che dopo un «*determinato periodo*» i «doveri rigorosi stabiliti dall'ordine morale di natura» possono essere violati al fine di costituire un fondamento giuridico, la società civile, quale base di tutti i codici.³³⁷ L'idea del passaggio a una società civile connotata giuridicamente, afferma il Roveretano, è giusta e auspicabile, ma le ragioni addotte e la concezione equivoca della società sono da riconsiderare. Anche Romagnosi dunque si fa portatore di quella teoria inaccettabile dello stato primitivo dell'umanità come stato bestiale. Il Nostro cita espressamente un passo in cui il pubblicista riassume i progressi sociali partendo «dall'*uomo bestia*», isolato e inerme, e cerca di mostrare come, attraverso lunghi tempi ed esperienze, l'uomo sia giunto alla «ragionevolezza» e con essa alla società domestica, alla tribù e alla nazione.³³⁸ La *vis* polemica nei confronti di questa concezione dell'origine dell'uomo anche nel Rosmini degli anni 40 è più viva che mai. Nella serrata analisi del passo romagnosiano, che egli compie per «smontarne» le ragioni, il punto di partenza della critica è ancora l'idea di un uomo primitivo selvaggio, ignorante e inerme. Da chi è nato, chiede Rosmini, un tale uomo: dai «funghi» o da altri uomini? Come già sostenuto, per Rosmini è assolutamente impensabile che l'umanità ci sia quale prodotto meramente naturale; l'umanità infatti contiene in sé la luce spirituale dell'essere ed è grazie ad essa che l'uomo si sa, un saperi non causato dalla mera complessità. Il passaggio «a forza di

³³⁶ Cfr. *ivi*, p. 1321.

³³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 1321-1322.

³³⁸ Cfr. *ivi*, p. 1322.

milioni di esperimenti» dal microbo alla ragionevolezza è, per il Nostro, impossibile; ciò significherebbe fare di una qualità, l'intelligenza, una quantità. L'intelligenza non è una questione di tempo, di prove, di esperimenti mancati da parte di una mera sensibilità animale. Certo, egli non nega l'importanza del substrato sensitivo a che si dia la ragione umana, l'intelligenza infatti sorge per l'intuizione dell'essere e la ragione per un sintesi-smo tra questa intuizione e il substrato sensibile, ma laddove il primo elemento si perda è escluso che una ragione possa sorgere. Abituato a pensare con Platone, Agostino, Tommaso, Rosmini chiede tra l'ironico e il preoccupato: «sono elleno queste favole anili, che possano prestare solido fondamento a una filosofia, a quella sopra tutto che si chiama *filosofia civile*? È questo il vero metodo, il metodo sperimentale, con cui s'intende filosofare?»³³⁹ E per dare maggior peso alla sua posizione non si accontenta di affermare 'irragionevole' lo stato bestiale con le armi della tradizione, ma fa proprio il nuovo metodo ed entra nel campo dell'antropologia culturale. Secondo il Roveretano, l'esistenza di popolazioni selvagge nel secolo presente, sulle quali il tempo e gli esperimenti nulla hanno potuto per indirizzarle a uno stato di civiltà, indica che il «progresso» non è un fatto *universale e necessario*, ma è un «fatto» *speciale*. Se si vuol ravvisare una certa universalità nella legge che individua uno sviluppo dei popoli attraverso gli stadi dell'infanzia, della fanciullezza, della gioventù e della virilità, lo si può fare, a patto che si riconosca che essa non è una legge tutta immanente alla storia, ma che l'umanità «riceva ajuti dal di fuori, ajuti che a dar que' passi innanzi la sospingano, e la sorreggano e la confortino, ajuti, [...] venjenti dall'alto, da colui stesso che l'ha creata, né poscia mai abbandonata».³⁴⁰ Il Nostro s'inoltra nel terreno delle scienze moderne, ma lo fa provvisto del bagaglio filosofico che è andato costruendosi negli anni. Non teme di rifarsi «alla storia ed a' fatti psicologici» per scalzare le 'fantasie' che descrivono in modo assurdo l'origine della società e l'incivilimento umano. Come già aveva sostenuto negli scritti giovanili, torna a ribadire il primato della moralità quale criterio di misurazione del grado di civiltà di un popolo. «L'industria materiale,

³³⁹ Cfr. *ivi*, p. 1323.

³⁴⁰ *Ibidem*.

i comodi, i godimenti fisici non sono i soli oggetti, intorno ai quali si volge l'umana intelligenza e l'umano sentimento», questi due elementi primitivi dell'uomo lo indirizzano al bene e al riconoscimento di Dio come Bene sommo. Per questo, afferma Rosmini, «i campi seminati, le case fabbricate, le armi acconce, i vestiti opportuni» devono essere visti come mezzi di «incolumità e di godimento» e non come fini; essi non «costituiscono la perfezione morale, né la felicità dell'uomo», ma piuttosto ne favoriscono «indirettamente l'acquisto».

Indi il valor vero dello stato in cui vive l'umanità non può desumersi unicamente dalla sua condizione esteriore, ma principalmente dalla interiore; né tanto dallo sviluppo dell'*attività d'analisi*, per la quale l'uomo indugia nelle parti delle cose, fa considerazioni esclusive, s'occupa d'oggetti minuti, ciò che certo il giova allo sviluppo economico e materiale, ma non l'innalza direttamente ad un grado maggiore d'intelligenza complessiva, di virtù, di merito; il che è dovuto allo sviluppo della sua *attività sintetica* spirituale e morale.³⁴¹

Al fine della presente ricerca non è meno interessante la riflessione che in tale contesto Rosmini compie sulla storia. Emergono con chiarezza, in un testo della maturità, alcune note caratteristiche importanti. La storia, afferma il Nostro, «ci descrive i primi uomini creati da Dio costituiti in istato di società domestica». Questi uomini non erano né *selvaggi* né *bestie*, ma, al contrario, «dotati di potenti e perfette facoltà, furono di più arricchiti incontinentemente di tutte quelle cognizioni naturali e soprannaturali che tornavano loro opportune a poter condurre una vita morale, religiosa, felice».³⁴² Rosmini risponde alle teorie naturalistiche e, in certo senso, evoluzionistiche con l'autorità del testo rivelato. Ora, si farebbe presto a dire che egli rimane legato a una concezione pre-moderna della storia e a una interpretazione letterale del *Genesi*. Considerare la Scrittura quale 'fonte storica' alla pari di altre sembra una posizione inaccettabile per noi uomini d'oggi, figli del metodo critico, del positivismo, della tecnica e delle scienze naturali. Tuttavia, credo si possa sostenere che tale giudizio è valido solo nella misura in cui si accetta la nozione comune di uomo. Se l'essere umano è assolutamente un prodotto della natura, se la sua *mens* sorge

³⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 1324.

³⁴² *Ibidem*.

come epifenomeno, se il mio 'essere domanda' (Agostino), non 'farmi domande', bensì 'esserlo', viene da un lungo raffinamento in cui natura e cultura hanno lavorato assieme, allora la lettura della storia dell'uomo, quest'animale che al 98% è uno scimpanzé,³⁴³ a partire dalla Rivelazione risulta del tutto inappropriata. Ma se partiamo dall'*Antropologia* di Rosmini, un'antropologia filosofica di raro spessore, che si è posta sul solco della tradizione segnata da Agostino, Tommaso, Bonaventura, Cusano e ha fatto nella modernità i conti con la questione dell'interiorità (nei termini dell'intuizione dell'essere ideale), allora il discorso rosminiano non appare più vecchio, ma ancora degno di essere pensato. Per Rosmini è la notizia dello stato incorrotto di Adamo e del successivo peccato dei progenitori che spiega la condizione attuale dell'uomo. Adamo ed Eva costituiscono la primissima società domestica, essi avevano facoltà (intelletto, sentimento, volontà) più potenti dell'uomo come noi lo conosciamo. Eppure, quello stato *intellettivo e morale*, privo di difetto e «fornito di tutte le abilità necessarie a progredire innanzi», è pensato dal Nostro quale «*stato infimo*» se paragonato «a quegli stati, a cui dovevano successivamente elevarsi» e perfezionarsi i progenitori. «Era quella prima una perfezione seminale, erano perfetti, come nel suo genere può esser perfetto il seme di grandiosa fruttuosissima pianta».³⁴⁴ Allo stesso modo, come perfezione seminale, va pensato il loro stato eudemonologico, il loro stato economico e il loro stato sociale. Ma il peccato muta tale stato primitivo, «l'uomo decadde», scrive Rosmini, «perdette i doni soprannaturali insieme coll'innocenza: gli essenziali costitutivi dell'umanità rimasero i medesimi; ma era entrato nell'uman cuore un principio di corruzione; le passioni irrupero per l'azion velenosa di quello; la volontà cedevole ad esse divenne seduttrice dell'intendimento: quindi l'errore e l'ignoranza con esso; poiché ogni errore è ignoranza, e padre d'altra ignoranza».³⁴⁵

Colgo spunto dalle parole del Roveretano per fare una breve considerazione sul tema del peccato. L'effetto della caduta è, a

³⁴³ Secondo il titolo di un libro di J. Marks, *Che cosa significa essere scimpanzé al 98%*, Feltrinelli, Milano 2003.

³⁴⁴ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, p. 1324.

³⁴⁵ Ivi, p. 1325.

detta del Nostro, una corruzione della volontà che intacca la conoscenza e porta l'uomo ad errare. Questa caduta dell'uomo a un più infimo livello morale (che ha le sue ripercussioni sulla società) è l'idea dominante con la quale egli indica gli effetti del peccato. A mio modo di vedere qui Rosmini non spinge fino in fondo l'analisi filosofico-teologica su tali effetti o, se lo fa, il linguaggio rimane ambiguo e non permette uno sguardo pieno sulla prospettiva. Riferendoci alla sua antropologia è coerente chiedere: come può darsi mutamento della volontà (la moralità) senza che vi sia mutamento dell'intelligenza e del sentimento? Rosmini afferma che gli «essenziali costitutivi dell'umanità» restano gli stessi, ma, aggiungo, ciò non significa che rimangano della stessa intensità. L'intelletto non è spento, esso diventa simile al 'luminoso fumigante' di cui parla Isaia,³⁴⁶ il sentimento fondamentale, poi, resta costitutivo, ma subisce un mutamento di grado costatabile nel fatto che mentre i progenitori non conoscevano la morte del corpo, l'uomo decaduto sì. Si vedrà più avanti se e in che luogo il Roveretano specifichi la sua posizione in questa direzione.

Ritornando al testo di partenza, Rosmini nota come, dopo il peccato, l'uomo non fu abbandonato dal Creatore. «Lo sviluppo dell'umanità fu doppio», perché accanto allo sviluppo «del principio corruttore entrato nell'umanità», vi fu quello «della bontà naturale sostenuta dagli ajuti del Creatore». Nasce da ciò quella «lotta implacabile fra i due principj» che è parte della storia umana e in base alla quale è possibile dare uno sguardo ulteriore al processo d'incivilimento. Per il Nostro, se si segue il principio corruttore «ne' suoi andamenti», emerge che alcune popolazioni furono condotte fino alla «selvatichezza», senza possibilità di riscatto. Altre popolazioni invece «scaddero nella barbarie», «stato assai diverso dalla selvatichezza»: esse riuscirono a risollevarsi non per un moto proprio, ma perché «ajutate da colonie civili e da' temosfori», che le fecero entrare nella propria civiltà.³⁴⁷ Tuttavia, l'azione del principio corrompitore non è l'unica; non va dimenticata quella «del principio naturale,

³⁴⁶ Is. 42, 3.

³⁴⁷ Scrive Rosmini: «È questo il caso de' Greci aborigeni, da' quali comincia la storia greca», storia che dopo le favole dei poeti e le speculazioni dei filosofi è stata convertita in *teoria* e «presa per la storia tipica della civiltà umana». Cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, p. 1325.

buono, e da ajuti soprannaturali fortificato e guidato». Certo, i fatti dipendenti all'uno e all'altro dei due principi si trovano, nella storia delle nazioni, mescolati assieme, ma il distinguerli è compito della «filosofia storico-giuridica». Essa è scienza che parte dall'osservazione dei fatti naturali e storici particolari e cerca, mediante l'astrazione, di considerarli nelle loro essenze, da un punto di vista universale, al fine di ricavare una dottrina dei diritti. Dei fatti particolari su cui si ferma l'osservazione, il «più *naturale* di tutti», scrive Rosmini, «è lo sviluppo della bontà e rettitudine della natura umana» una volta che siano «rimosse da lei» quelle «cause perturbatrici» che appartengono invece al principio di corruzione. Ora, se si vuole considerare questo sviluppo naturale della bontà umana, è necessario, secondo il Nostro, astrarre dall'uomo sia l'aiuto soprannaturale sia il principio di corruzione. Ciò che rimane allora non può essere quello stato selvaggio e degradato di cui parlano alcuni e tra essi Romagnosi. Il primo uomo trovato è certo fuori della società civile, ma ciò non significa che sia selvaggio e isolato, egli è invece dotato di intelligenza e moralità e per questo naturalmente legato a un suo simile. Non ci saranno ancora le arti, le industrie, la ricchezza artificiale, il commercio, la politica, ma ciò non dice che egli sia selvaggio; è un uomo che ha pochi bisogni e per questo è felice. Questa è la situazione della primissima «società conjugale» e su di essa si innesta lo sviluppo delle società. Ben presto infatti nasceranno i figli e i figli dei figli, i bisogni aumenteranno e faranno gli uomini cacciatori, pescatori, pastori, agricoltori, incomincerà quello sviluppo delle arti che diventerà sviluppo industriale. Da un punto di vista politico e giuridico la società patriarcale si allargherà a livello di tribù, saranno fondate città e poi nazioni in un contesto di moralità, giustizia e felicità. Per questo motivo non c'è necessità che induca tale società a costituirsi quale società civile: quest'ultima deve venire solo nel momento in cui si sente il bisogno di fondare un diritto condiviso e unico.

Il diritto e la moralità quale suo fondamento si rivelano gli elementi decisivi per il passaggio dalla società domestica alla società civile. Come aveva già indicato in altro luogo, Rosmini ripete: «ciascuno ha il diritto di costringere gli altri, co' quali egli si trova al contatto, a unirsi con esso lui in *società civile*, quando questa sia divenuta il mezzo necessario alla conserva-

zione e alla difesa de' suoi proprj diritti». Ciò significa che «il diritto di *pretensione giuridica*, proprio di ciascuna persona individua o collettiva, può in certe circostanze attuarsi con questa sanzione di “costringere gli altri all'aggregazione civile”», in altre parole che «la società civile è divenuta di *diritto* rispetto alla persona cogente, e di *obbligazione necessaria* rispetto agli altri coatti». ³⁴⁸ Con questa teoria Rosmini può sostenere che «la società civile non è un diritto per sé, ma diventa un *diritto* allorché s'avverano certe date circostanze; le quali si sogliono avverare in una certa età, in un certo grado di sviluppo del genere umano». ³⁴⁹ Sono le situazioni generali e particolari a cui è giunta una società domestica, una tribù, una società patriarcale a richiedere il diritto e con esso l'entrata nella società civile; ma la società civile non è il diritto: tutto rimane nelle mani delle persone che si decidono per la sua costituzione. ³⁵⁰ E come non è per sé un diritto, così non è per sé neanche un *dovere etico*; «ella diviene tale» quando si rende «mezzo necessario all'adempimento dei proprj doveri». ³⁵¹

La società civile ha dunque una propria sfera d'azione, ed è per questo motivo che non può essere confusa con le altre società. Così, se è vero che con essa l'incivilimento di un popolo può accrescersi, ciò non significa che fuori della società civile non vi sia 'civiltà'. Questo è il luogo di quell'ambiguità che ho più volte evidenziata. L'incivilimento riguarda il passaggio tra società domestica e società civile, ma ciò non significa che la società domestica sia incivile. In un bel passo, che val la pena di leggere per intero, il Nostro scrive:

ingiuriosa cosa e contraria alla storia è dunque il dipingere coi più neri colori tutto quel tempo che gli uomini vissero in istato di società domestica o patriarcale, senza che loro venisse in capo l'associazione civile. Non era ancora la stagione di questa: e tuttavia fiorivano i costumi; la vita degli uomini era

³⁴⁸ *Ibidem*. Rosmini imputa a Romagnosi l'aver confuso «il *diritto* coll'*obbligazione*, e l'*obbligazione giuridica* coll'*obbligazione etica*». Cfr. *ivi*, p. 1329.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ L'età della società civile, evidenzia il Roveretano, è stata molto spesso anticipata dalla «malvagità umana, che rese precoce il bisogno di ricorrere alla formazione d'una civile consorteria» come mezzo di difesa dei diritti personali. Cfr. *ivi*, pp. 1329-1330.

³⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 1330.

semplice, contenta, gioiosa. Quanto grandi sentimenti! Quanti affetti generosi! Quanta libertà di cuore e di vita! L'animo non oppresso, né affaticato dalle pungenti e sordide cupidigie dell'avere, né straziato dalle ambizioni e dalle invidie, né sminuzzolato dalle infinite inezie sociali, né costretto dalle innumerevoli sociali convenevolezze, che, se fosse venuto cogli occhi del corpo, ci parrebbe un bambino fasciato: dall'immensa natura, di cui allora godea lo spettacolo ravvivante e intendeva il linguaggio sublime, elevavasi alla contemplazione del Creatore con lieto volo, e sentiva d'esser fatto per lui. Chi può posporre il vivere di quel tempo al nostro? Che negargli o la moralità o il diritto? Ma come quel vivere libero non può applicarsi alle nostre tarde età; così alle nostre tarde età non conviene quel diritto; né perciò dobbiamo inferire, che altro diritto non siavi che quello che fa per noi, altri beni che i nostri, altre morali obbligazioni, che queste alle circostanze e condizioni nostre si trovano appropriate.³⁵²

Con queste parole accorate Rosmini chiude un lungo dialogo, molte volte solo implicito, con Romagnosi. Qui è possibile vedere, a mio avviso, lo sforzo ultimo che il Nostro ha prodotto nel tentativo di coerentizzare le prospettive teologica, filosofica, antropologica, storica e politica. La concezione cristiana dell'uomo come creatura caduta dopo il peccato originale implica una coerente teoria dello suo sviluppo storico e sociale. Al di là della componente apologetica, che mira a difendere la verità del racconto biblico, come sarebbe possibile parlare del 'divino nell'uomo' se l'uomo avesse una generazione 'naturale solo naturale'? Come parlare di 'traviamento della volontà' se la volontà fosse inizialmente quella di un 'selvaggio'? E come, infine, parlare di una 'moralità oggettiva' se essa non fosse altro che una costruzione umana solo umana o, più precisamente, dell' 'animale umano'?

Visto il quadro d'insieme e il contesto filosofico su cui si situa il confronto di Rosmini con Romagnosi nella *Filosofia del diritto*, per maggiore completezza, propongo infine qualche considerazione a partire dal saggio *Sulla Statistica*. Il saggio, composto nel 1844, è presente nella raccolta dal titolo *Opuscoli politici*. In esso Rosmini riprende le valutazioni positive sull'impiego della scienza statistica in ambito sociale e nel far ciò non manca di riferirsi a Romagnosi. Al giurista di Salsomaggiore viene riconosciuto il merito di aver dato nuovo impulso alla Statistica, di aver 'sdoganato' tale scienza dai confini angusti in cui l'aveva relegata Melchiorre Gioia (quelli di una «descrizio-

³⁵² *Ibidem*.

ne economica delle nazioni)), e di aver intravisto la sua importanza per l'indagine sulle condizioni dell'«incivilimento dei popoli».³⁵³ Eppure, anche qui, la critica del Roveretano non si fa attendere: Romagnosi infatti non avrebbe adeguatamente riflettuto su queste «condizioni» e, tradito da una certa 'leggerezza filosofica', avrebbe prodotto una teoria parziale e per certi aspetti «irreligiosa».³⁵⁴ Ancora, avrebbe confuso «l'*incivilimento* colla *potenza nazionale*» e avrebbe determinato «in un modo del tutto incompleto e vago gli elementi di questa potenza», riassumendo «la civiltà intera “nell'assicurata economica concorrenza”».³⁵⁵ La critica di Rosmini alla teoria romagnosiana si concentra su quella confusione tra incivilimento e potenza nazionale derivata dalla mancata distinzione tra società e società civile. Per il Nostro, dire che l'incivilimento non è la potenza nazionale significa anche dire che l'incivilimento non è un *proprium* della sola società civile, ovvero che esistono società 'civili' anche fuori di essa.

Ora, nel tentativo di mostrare come la Statistica possa avere un orizzonte più vasto della mera questione economica, il Roveretano, quasi di sfuggita, dà una propria definizione di incivilimento. Scrive:

la teoria della società e quella dell'incivilimento ha dato dei passi assai più in là di quanto aveva saputo concepirne il Romagnosi: questa teoria dell'esterno rafforzamento della società ormai è giunta ad abbattersi con quella dell'interna perfezione e grandezza dell'uomo: queste due teorie si sono trovate, si sono conosciute per amiche, si sono date la destra per non separarsi più mai. L'incivilimento esterno conosce d'aver bisogno dell'interna moralità. L'interna moralità dimanda istantemente di esprimersi al di fuori con una bella forma di civiltà; che dimanda a questa forma, sotto la quale essa si fa visibile, la sua stessa conservazione, la sua tutela, il suo alimento. Ecco la grande teoria morale e sociale ad un tempo a cui oggimai dee servire anche la statistica. La statistica dunque nella sua seconda età dee necessariamente estendersi a raccorre un numero infinitamente maggiore di fatti che non facesse nella prima: alla prima non appartenevano che i fatti individuali, sono propri della seconda età i fatti completi ed universali.³⁵⁶

³⁵³ A. Rosmini, *Sulla Statistica*, in *Opuscoli politici*, p. 72.

³⁵⁴ Rimando alla n. 318, in cui sono riportati i giudizi di Rosmini su Romagnosi presenti nel *Saggio sulla dottrina religiosa di G. D. Romagnosi*.

³⁵⁵ Cfr. A. Rosmini, *Sulla Statistica*, p. 72.

³⁵⁶ Ivi, pp. 72-73.

Sembra che qui siano compendiate in poche righe le idee fondamentali che abbiamo trovato nell'analisi del concetto di incivilimento attraverso le opere rosminiane. Mi pare del tutto evidente la ripresa della distinzione tra politezza e civiltà, e con essa della distinzione tra facoltà di astrarre e facoltà di pensare. Ritorna anche il ruolo della moralità per la determinazione delle condizioni dell'incivilimento e, quindi, con la moralità, il ruolo civilizzatore del cristianesimo. Non manca infine la critica alle filosofie sensiste come quella del Gioia, a cui Romagnosi viene avvicinato,³⁵⁷ che hanno pensato l'incivilimento nei termini del solo esteriore, dei lussi, delle mode. Rosmini non perde l'occasione per esprimere la propria posizione: è necessario pensare una teoria che sappia tenere insieme civiltà e politezza, esteriore e interiore, moralità e potere, ricchezza, arti e piaceri. In tutto ciò, la Statistica può avere un ruolo di primaria importanza solo se raggiunge una nuova dignità. Se essa nella sua prima età «non aveva la natura né poteva meritare il nome di *scienza*», perché era una «semplice descrizione» e «una collezione senza unità», nella seconda età, quella presente, può essere vera e propria scienza perché ormai ha «un principio rettore», quel principio che la muove all'universalità e alla completezza. La statistica diviene scienza se i dati raccolti sui diversi ambiti del sociale sono riferiti a una «dottrina teoretica», sono ricondotti a 'unità', sono 'unificati' e sono posti sul piano generale o dell'universale. Così essa si distingue nettamente dalla storia come 'cronaca': mentre questa «si restringe ai soli fatti volontari, [...] concatenati fra loro e succedentesi in un dato corso di tempo», la statistica «non si restringe ai fatti volontari ma ella si occupa ancor più dei naturali», ella non narra «come avvengono i fatti», ma piuttosto registra «il prodotto dei fatti già avvenuti e consumati», non «considera gli avvenimenti nella successione del tempo, ma considera solo il presente stato delle cose».³⁵⁸

³⁵⁷ Romagnosi, dice Rosmini, è stato «educato nella stessa filosofia *me-schina*» del Gioia. Cfr. *ivi*, p. 72.

³⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 73. Poco oltre Rosmini aggiunge: «La storia adunque si dif-fonde nel tempo; la statistica nello spazio; la storia non ha presente, narra il movimento continuo dei fatti umani; la statistica non ha né passato né futuro, è tutta nel presente, rileva le cose tanto naturali quanto artificiali non come si fanno, ma come sono in quel qualsiasi momento di tempo che ella prende a

La scienza statistica lavora al fine del miglioramento della società umana; per questo le sono propri numerosi ambiti di ricerca: i comuni, le provincie, le nazioni, i continenti, le lingue, le religioni, e l'umanità in genere. Ma affinché tale scienza possa progredire, si rende necessario, secondo il Nostro, «il perfezionamento della geografia e di molte altre scienze sussidiarie»; si deve supporre ancora «l'incivilimento pervenuto al più alto grado e quindi la buona volontà ne' governi illuminati e pacifici di concorrere unanimemente a tant'opera». «La statistica», conclude Rosmini, «non può crescer sola; ella crescerà di mano in mano che cresceranno tutte l'altre scienze di cui ella ha bisogno come di altrettanti suoi strumenti, e di mano in mano che si effettuerà la perfetta organizzazione della società umana».³⁵⁹

Il riferimento alla statistica conclude il paragrafo dedicato al confronto di Rosmini con le teorie romagnosiane. La questione dell'incivilimento è ormai sviscerata in tutte le opere del Nostro da molteplici punti di vista. Ma prima di passare alla seconda parte, un ultimo sforzo che serve quasi da 'raccordo'.

2.7 Il rapporto tra facoltà di pensare e facoltà di astrarre come criterio di lettura della storia

La prima parte di questo lavoro avrebbe dovuto concludersi, per ragioni di 'simmetria' tra i due capitoli che la compongono, con il paragrafo precedente. E tuttavia, vi è nel primo capitolo una questione non affatto marginale, che deve essere ripresa perché a mio modo di vedere costituisce il nucleo filosofico della concezione rosminiana dell'incivilimento: si tratta della distinzione tra facoltà di pensare e facoltà di astrarre. Essa era stata sviluppata dal giovane Rosmini nelle pagine del *Compendio della filosofia della politica*, ma ritorna anche negli scritti più maturi. Anziché considerarla all'interno del percorso d'analisi delle opere, preferisco concepirla quasi come momento a sé stante, vero luogo teoretico che permette di chiudere questa prima parte e di aprire alla seconda.

contemplare. Così la statistica differisce essenzialmente dalla storia». Ivi, p. 74.

³⁵⁹ Cfr. ivi, p. 75.

Nel periodo che comprende gli anni Trenta e Quaranta si trovano brevissimi cenni alla distinzione tra facoltà di pensare e facoltà di astrarre nell'*Antropologia soprannaturale*, nel *Rinnovamento* e nella *Filosofia del diritto*. Ma è nella *Filosofia della politica* che il Roveretano tematizza in modo specifico la questione. Mi riferirò soprattutto alle pagine che dal cap. XXI sugli «Effetti del sistema del movimento applicato alle società cristiane» vanno fino alla conclusione dell'opera.

Essendo presente una definizione delle facoltà, parto da essa. Scrive il Nostro: «per brevità di parlare chiamiamo qui la facoltà di pensare quel gruppo di potenze dello spirito umano che si riferiscono agli enti e ai beni reali; e chiamiamo facoltà di astrarre quell'altro gruppo di potenze che si riferiscono a idee astratte, cioè ad enti ideali, generici ed incompleti».³⁶⁰ Rispetto alla definizione data nel *Compendio*, si può certamente notare una semplificazione e al tempo stesso una maggiore chiarezza: la facoltà di pensare viene riferita all'essere reale, quella di astrarre all'essere ideale. In una lunga nota Rosmini fornisce ulteriori precisazioni:

alla *facoltà di pensare* appartiene: 1) la *percezione intellettuale*, colla quale l'uomo si mette in comunicazione cogli enti morali; 2) l'*idea specifica delle cose*, e specialmente quella che noi abbiamo chiamata 'idea piena', ciò che fa conoscere la cosa fornita di tutte le sue qualità conoscibili, quantunque entro l'ordine delle possibilità. [...] Non si dee poi enumerare fra le potenze costituenti la facoltà di pensare, la 'persuasione', che è quella attività colla quale lo spirito afferma che una cosa esiste. La persuasione può esser verace o fallace. Quando noi affermiamo irragionevolmente che una cosa esiste, mettiamo in gioco la *creazione intellettuale*, che è una funzione della *persuasione* [...]. All'opposto la facoltà di pensare non prende mai errore, perciocché non si può dare errore né nel *percepire intellettivamente* le cose reali, né nel formarci immediatamente le *idee specifiche* delle medesime.³⁶¹

Ora, poiché ciò che si presenta naturalmente per primo sono gli oggetti reali e sensibili, è chiaro che la facoltà di pensare è la prima che agisce, e lo fa per il tramite della percezione e delle idee piene. Tale facoltà percepisce un oggetto e lo intellige nella

³⁶⁰ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 458.

³⁶¹ *Ibidem*, n. 84. Rosmini rimanda alle pagine del *Nuovo saggio* in cui tratta delle «idee piene» e rimanda anche alla *Tavola sinottica delle facoltà dello spirito umano*, posta alla fine del Libro III dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, per ciò che concerne la «persuasione».

sua idea piena; nel far ciò, quando l'oggetto è «raggiunto», essa, come atto, si riposa in esso. Per quanti oggetti si presentino alla mente, la facoltà di pensare può solo «affissarsi in essi, in uno o in molti contemporaneamente, ma nulla di più». Nel caso in cui gli oggetti vengano tolti al senso e alla percezione, ciò che rimane sono le loro idee piene impresse nella memoria. In questo stato di cose, secondo Rosmini, non c'è ragione d'ammettere che la mente possa passare a proprio piacimento da un oggetto all'altro: gli oggetti sono nella mente ciascuno nella propria individualità, ciascuno separato dagli altri. Non si può affermare che certe relazioni tra oggetti permettano tale movimento: la facoltà di pensare è puntuale, muove all'oggetto, a quell'oggetto che percepisce e, quasi freccia che colpisce il bersaglio, rimane in esso.³⁶² Le relazioni tra oggetti sono conosciute solo dalla facoltà di astrarre, la quale viene temporalmente dopo e ha bisogno di essere sviluppata. Questo è possibile grazie alla parola, al linguaggio. «La facoltà di astrarre – scrive il Nostro – consiste in considerare l'oggetto, non nel suo tutto com'è, ma in una semplice sua qualità, riconosciuta come possibile a ritrovarsi egualmente in altri oggetti innumerevoli». Questa capacità di muoversi da un oggetto all'altro, da una qualità all'altra delle cose, le viene data dalla «loquela». Nel linguaggio alcune parole significano *idee astratte*, altre *idee piene*: mentre con le seconde l'uomo può riferirsi agli oggetti reali anche quando non sono più presenti alla sua percezione, con le prime riesce a concepire le qualità e gli aspetti particolari delle cose, e in tal modo a formarsi astrazioni. Il linguaggio – ecco che comincia a vedersi un primo risvolto concreto di come la questione riguardi l'incivilimento – è ciò che permette alla mente di dirigere i propri pensieri: è da qui che nasce la «libertà umana». È vero, precisa Rosmini, il movimento della mente nasce da un oggetto o da un'idea piena, ma poi è la parola ad attuare la facoltà di astrarre che permette ai pensieri di costituirsi in modo organizzato, condizione necessaria della libertà.³⁶³

Se dunque la parola è ciò che consente l'astrazione, per essa la mente umana può concentrarsi sopra molteplici oggetti, può stabilire relazioni tra questi, e con esse sviluppare nuove affe-

³⁶² Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 183-184.

³⁶³ Cfr. *ivi*, p. 184.

zioni e intraprendere nuove azioni. A questo punto, se volessimo retrocedere ulteriormente, si potrebbe chiedere: da dove viene la parola? Rosmini risponde: essa viene «dalla società [...]; nella società questo sacro deposito si conserva e comunica per tradizione alle generazioni che si succedono».³⁶⁴ Nella società la parola può svilupparsi, arricchirsi di «idee astratte, generali ed alte», portando la società stessa a incivilirsi. Scrive il Nostro: «egli è alla condizione delle diverse favelle che si dee riputare in gran parte maggiore o minore sviluppo delle diverse nazioni. Questa causa non fu, pare a noi, considerata abbastanza da quelli che presero a fare la storia dell'umanità e del suo graduato incivilimento».³⁶⁵ Lo sviluppo delle due facoltà, in quanto segnato dalla parola o dal linguaggio e in quanto a sua volta segna lo sviluppo della società, è un momento decisivo per la comprensione dell'incivilimento. Mi pare sia corretto affermare che se una vera e propria teoretizzazione filosofica della nozione di incivilimento in Rosmini è possibile, questo sembra il luogo principale che lo consente di fare. Da quanto sostenuto, la facoltà di pensare è più originaria della facoltà di astrarre perché gli oggetti reali sono i primi a cadere sotto la percezione. I primi uomini, e qui si pensi allo statuto che ad essi assegna Rosmini (non i teorici del primitivo stadio di natura), non potevano conoscere e sperimentare 'di getto' tutti gli oggetti reali, eppure erano in grado di esercitare la facoltà di pensare. Questa facoltà va nel tempo raffinandosi, a mano a mano che l'uomo cerca di definire con maggiore precisione l'essenza dell'oggetto e si forma idee piene più precise. La facoltà di astrarre entra in gioco solo successivamente, perché agisce in qualche modo su quelle idee piene che devono essere già possedute. La parola permette di sviluppare questa facoltà, perché connette le idee piene e stimola l'astrazione. Fino a che la facoltà di astrarre non è sviluppata, afferma il Nostro, l'uomo è guidato solo dalla facoltà di pensare, la quale gli fa desiderare solo oggetti reali. «Questo – scrive – è il primo stadio dell'umana capacità»: «l'uomo è facilmente appagato, non potendo egli desiderare se non cose reali e possibili a conseguirsi, né essendosi egli fabbricato ancora degli oggetti chimerici, che gli vengono sommini-

³⁶⁴ Ivi, p. 185.

³⁶⁵ Ivi, p. 186.

strati solo più tardi dall'uso della facoltà di astrarre».³⁶⁶ Da ciò si può capire, secondo il Roveretano, lo «stato eudemonologico» in cui si trovano i primi uomini: poiché la sola facoltà di pensiero è in atto, essi vivono «per lo più placidi ed appagati»; non possono dare «un prezzo ideale agli oggetti fisici», perché questo comporta il lavoro d'astrazione che confronta l'oggetto reale con un prezzo ideale; considerano «gli oggetti fisici per quel che sono, e nulla di più». «Questo spiega la natura della semplicissima età dell'oro: niuna ricchezza artificiale; tutto natura».³⁶⁷ Quando entra in gioco la facoltà di astrarre, allora, l'uomo non può essere più tutto concentrato sull'oggetto reale, la sua volontà si amplia così come la sua capacità: qui prende avvio «il secondo stadio dell'umana capacità». Rosmini descrive i primi tempi in cui l'astrazione opera come un momento di scissione e frattura: «cominciano i più fatali inganni di lui, e le mortali angosce che produce a se stesso, cercando l'impossibile: perocché l'uomo a quest'ora comincia a prendere le sue chimeriche idee per delle realtà: dà corpo alle astrazioni».³⁶⁸ L'oggetto reale non cattura più tutta la sua attenzione, egli va oltre, apre orizzonti ideali passando dal particolare all'universale, ma con ciò si crea una frattura tra realtà e idealità. Viene un momento in cui desidera un bene, «al concetto del quale si è sollevato colla *finzione intellettuale*», vuole realizzarlo e esperirlo, ma così facendo «diventa ingiusto colle cose che lo circondano» perché non le considera più per quello che sono (reali), ma per quello che lui desidera (l'ideale). Le cose reali non possono soddisfare questo desiderio e il prendere atto di ciò comporta nell'uomo irrequietezza, turbamento, irritamento: egli prova, rinuncia e riprova senza fine. Questo avvenne, dice Rosmini, soprattutto per gli uomini «che vissero innanzi all'epoca del Cristianesimo».³⁶⁹

Il Nostro precisa che l'ideale di bene che viene ricercato dagli uomini dipende sempre dallo sviluppo delle facoltà intellettive a cui sono giunti e dai «materiali» che hanno a disposizione per la sua formazione. Così, seguendo quella prospettiva che

³⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 459.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ivi*, p. 460.

³⁶⁹ *Ibidem*.

ormai conosciamo, egli afferma: «lo svolgimento [...] delle potenze intellettive e della capacità dell'animo umano a quelle rispondente, innanzi a Cristo, dovette essere infinitivamente minore di quel che poscia produsse al mondo l'apparizione del Cristianesimo». ³⁷⁰ Con ciò riemerge la portata civilizzatrice del cristianesimo: esso, lungi dall'essere mera pratica esteriore, fideismo, religiosità, è una visione del mondo, è una filosofia che dipende direttamente da Dio, filosofia cristiana perché segnata dalla Rivelazione e dall'incarnazione di Cristo. Se così non fosse non si capirebbe perché il cristianesimo sviluppi le potenze intellettive e la capacità dell'animo umano; esso dà il criterio con cui le cose possono apparire all'uomo in un modo diverso, più splendente.

Rosmini, in queste pagine, applica la teoria delle due facoltà non solo al singolo, ma anche alle masse. Egli ha prima pensato la distinzione a livello gnoseologico, ovvero nella ragione speculativa degli individui, e poi si è rivolto alla ragion pratica. Come abbiamo visto, infatti, è questa che ordinariamente muove la storia, ovvero che determina il passaggio da uno stadio all'altro e da una età sociale all'altra. Così, il Roveretano può tornare a specificare l'essenza di ciascuna facoltà e le conseguenze di una confusione tra di esse:

se la ragion pratica usa della *facoltà di pensare* e della *facoltà di astrarre* secondo l'ufficio lor naturale, in tal caso queste due facoltà procedono d'accordo, illuminano l'uomo nel suo cammino, ed egli, operando bene, giunge ad uno stato di appagamento e di felicità. Se la ragion pratica all'incontro pretende dalla *facoltà di astrarre* quello che ella non le può dare, quello che solo le può dare la *facoltà di pensare*; in tal caso, confondendo gli oggetti naturali

³⁷⁰ Ivi, p. 461. Lo stesso concetto è espresso ivi, p. 93. Prima dell'età cristiana e in modo particolare nei primi uomini, osserva Rosmini, «l'intendimento» era ridotto in modo infinitesimo sotto il prevalere della «corruzione sensuale». Qui egli si riferisce non alla primissima società coniugale dell'umanità, ma probabilmente alle tribù e a quelle forme primitive e ancestrali di società civili nate dalla rottura della dinamica familiare. In esse l'attività intellettuale era trascurata, motivo per cui era impossibile qualsiasi formazione «d'un ideale di bene», «opera altissima d'intendimento». Eppure Rosmini ha anche riconosciuto che non si è mai spento l'intelletto; questo tenue esalare schiacciato nella materialità ha reso possibile, in tutta la storia dell'umanità, la continua ricerca di Dio come qualcosa di necessario, come «un bisogno inerente alla sua natura, e indipendente dalla sua volontà». Ivi, pp. 461-462.

di queste due potenze, ella produce l'errore nell'intendimento, il disordine negli affetti, e l'infelicità nella vita.³⁷¹

Si è detto in precedenza dell'importanza che il Roveretano attribuisce all'equilibrio tra le due facoltà; qui egli aggiunge un riferimento al loro corretto uso da parte della ragion pratica della massa. Ogni facoltà dev'essere fruita per quello che può dare, secondo la sua natura: «l'ufficio naturale della facoltà di pensare – scrive – si è quello di costruirci i *fini* delle nostre azioni, che non possono esser altro che acquisti di beni reali. L'ufficio all'incontro della facoltà di astrarre si è quello di dare all'uomo delle regole che gli servano di *mezzo* opportuno al conseguimento di que' fini, le quali regole sono altrettante astrazioni».³⁷² Se l'una costruisce i fini e l'altra fornisce i mezzi per il loro raggiungimento, ben si capisce che le due facoltà devono progredire con una certa sintonia, dunque essere equilibrate. I fini non sarebbero raggiungibili senza mezzi adeguati, e i mezzi non servirebbero a nulla senza fini corrispondenti. I beni reali che di volta in volta la ragion pratica delle masse si propone di raggiungere richiedono delle idee astratte adeguate per essere conseguiti e le idee astratte prodotte sarebbero mere chimere se non cooperassero per la realizzazione del bene reale cercato. «Nello stato dell'umanità cristiana», si noti l'espressione di Rosmini, l'uomo «ha toccato l'ultimo termine del suo sviluppo» e questo gli fa cercare come fine un «bene sommo». Nel processo di ricerca, però, può scambiare un bene relativo per l'oggetto cercato: mette in esso astrattamente i caratteri propri del bene sommo, abusando della seconda facoltà; i mezzi allora non vengono più fruiti correttamente, cioè rivolti al fine cercato; quel che si costruisce è un «idolo vano». In tale operazione, l'*astratto* viene immesso nel *reale*, ovvero le peculiarità proprie delle due facoltà vengono confuse: questo è il motivo degli errori che compie la ragion pratica delle masse nel tentativo di raggiungere il bene e di conseguenza la causa degli «stati d'infelicità dell'uomo».³⁷³

L'idea che le due facoltà governino lo sviluppo della società viene espressa dal Roveretano anche in questi termini: «come il progresso della *perfezione sostanziale* della società nasce dal

³⁷¹ Ivi, p. 470.

³⁷² Ivi, p. 471.

³⁷³ Cfr. ivi, pp. 471-472.

progressivo sviluppo della facoltà di pensare, così quello della *perfezione accidentale* nasce dal progressivo sviluppo della facoltà di astrarre». ³⁷⁴ Ribadendo che per lo sviluppo sociale è necessario un equilibrio delle due facoltà e un utilizzo secondo la loro essenziale natura (fine e mezzo), il Nostro aggiunge:

la perfezione accidentale della società non ha valore, se non a condizione che ella stia in armonia colla perfezione sostanziale. Chi mira a conseguire una perfezione accidentale della società senza aver prima conseguita la sostanziale, non ne ritrae che una *politezza apparente* e posticcia. Chi oltracciò pone la perfezione accidentale per fine, ad esclusione della perfezion sostanziale, ne ricava una *politezza corrompitrice*. ³⁷⁵

Anche qui emerge la preoccupazione 'morale' di Rosmini: si deve assolutamente evitare, perché corrompitore della società, quell'incontrollato sviluppo della facoltà di astrarre che toglie l'attenzione sui fondamenti, genera chimere, produce ideologie. Ancora una volta egli scrive: «il vero progresso sociale è il progresso dei desideri virtuosi». ³⁷⁶ Ma, come già evidenziato in precedenza, la facoltà di astrazione non è una facoltà negativa, non è per se stessa corrompitrice, è l'uso errato che ne fa la ragione pratica a renderla tale. Se la facoltà d'astrazione è ciò che rende possibile le *arti*, che il Roveretano collega alle comodità, al diletto e all'uso delle «cose esterne», essa deve rimanere alla sua natura di mezzo e non voler porre le sue creazioni a mo' di fine. ³⁷⁷ Solo in questo modo l'astrazione può essere portatrice di servizi notevoli in ordine al progresso sociale, primo fra tutti quello «di rimuovere dal perfezionamento sostanziale dell'umana società i difetti accidentali». Poiché procede stabilendo relazioni e distinguendo singole qualità delle cose, tale facoltà dà un contributo importante «al retto giudicare e al retto usare delle cose». ³⁷⁸ Quando si presenta un oggetto alla facoltà di pensare, ed essa lo coglie come suo fine possibile perché buono, la facoltà di astrarre ha la capacità, nella sua attività d'analisi, di capire se vi sono aspetti non buoni e di indirizzare l'attenzione al solo lato positivo. Così Rosmini ribadisce il necessario sviluppo in

³⁷⁴ Ivi, p. 502.

³⁷⁵ Ivi, p. 503.

³⁷⁶ Ivi, p. 502.

³⁷⁷ Cfr. ivi, pp. 504-505.

³⁷⁸ Cfr. ivi, p. 503.

parallelo delle due facoltà; solo se ciò avviene la cooperazione risulta felice e la ragione è in grado di distinguere buono e cattivo nell'oggetto che si presenta e che viene analizzato. In questo modo si determina un affinamento della capacità morale dell'uomo, egli cresce come essere morale, si perfeziona e si incivilisce.³⁷⁹ D'altra parte, bisogna evitare il desiderio smodato di perfezionare la facoltà di astrarre nella convinzione che così facendo si tolgano i mali definitivamente: questo è l'errore presuntuoso in cui è caduto il *perfettismo*. La natura umana è limitata, è soggetta alla «gran legge ontologica della limitazione delle cose», e per questo deve accettare uno sviluppo regolare e corrispondente delle due facoltà, il solo che permette una crescita genuina sulla via della moralità. Un secondo servizio della facoltà di astrarre è quello di dare i «mezzi al conseguimento de' beni o sia de' fini che presenta all'anima nostra la facoltà di pensare».³⁸⁰ Tra questi mezzi Rosmini pone la formazione stessa della società civile: essa è un prodotto artificiale che serve agli uomini per il raggiungimento di un fine. Non è un caso, afferma il Nostro, che vi sia una continua crescita del numero delle società e dello «spirito di associazione»: esso è la conseguenza del progredire della facoltà di astrarre. Il fine non è, pertanto, creato e interno alla stessa società civile, ma le viene dato dalla natura ed è conosciuto per mezzo della facoltà di pensare. La società civile è dunque «figliuola legittima della facoltà di astrarre, è un puro mezzo, un complesso di mezzi, e non un fine»; dalla madre viene regolata e ordinata allo scopo di ottenere il bene indicato dalla facoltà di pensare.³⁸¹ Il Roveretano parla infine di un terzo servizio donato agli uomini dalla facoltà di astrarre: quello «di somministrarci i segni acconci a comunicare le nostre idee»; ciò significa che essa è anche «quella facoltà che diffonde al popolo le dottrine de' pochi e l'incivilimento». Tale affermazione aggiunge, mi pare, un tassello decisivo nel tentativo di ricostruzione del quadro semantico della nozione di incivilimento. La facoltà di astrarre, secondo Rosmini, è anche la «facoltà de' metodi, delle lingue, delle scritture: la stampa, la litografia ecc., sono opere sue». Le moderne invenzioni non so-

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 504.

³⁸¹ *Ibidem*.

no quasi altro che suoi progressi: «mirabili».³⁸² L'incivilimento è anche il prodotto di una società che fruisce dell'astrazione con i suoi caratteri esteriori: le arti, le lingue, la scrittura e di conseguenza la musica, la poesia, la letteratura, senza dimenticare i mezzi tecnici che li rendono possibili. In questo senso, segno dell'incivilimento sono per noi anche le grandi invenzioni che hanno consentito l'espressione artistica sotto ogni forma: la radio, il cinema, la televisione ecc. fino alle tecnologie più avanzate.

Da tutto ciò, appare più chiara l'importanza attribuita da Rosmini alla facoltà di astrarre. È questa, più dell'altra, a produrre scarti, salti in avanti o momenti di grave crisi nella storia di una società.

La facoltà di astrarre – scrive – or si avvanza in linea retta, or si espande in superficie. Quando ho un fine lontano da conseguire, io debbo disporre quasi in linea retta una serie di mezzi, che a quel fine mi conducano; ma quando io voglio non assalire un solo punto, ma influire contemporaneamente su molti, su molti uomini, per esempio, come avviene nelle invenzioni intese a diffondere la cultura, allora il calcolo che io fo per valutare i miei mezzi diventa più complicato. Abbracciando la loro azione un'ampia estensione, io debbo calcolare tutti gli elementi di cui i miei mezzi sono composti, e vedere non solo se i detti miei mezzi ottengano il fine che mi propongo, ma ancora se, unitamente al fine propostomi, non forse producano altri effetti: debbo calcolar non solo l'azione loro diretta, ma anco la indiretta: non mi dee bastare ottenere il mio fine; debbo volerlo ottener scevro da' mali. Il desiderio della celere diffusione de' lumi manca bene spesso di questa accortezza.³⁸³

Il Nostro, riferendosi a un uso esteso della facoltà di astrarre, evidenzia quelle reazioni che si scatenano, quasi a macchia d'olio, quando in una società si fruisce dei suoi prodotti. Se questi non vengono ricompresi sempre all'interno della categoria di 'mezzi' operanti per un fine, se gli elementi che compongono questi mezzi non favoriscono il fine, ma deviano da esso, se essi producono non solo il fine propostosi, ma anche altri fini diversi e contrari, allora la facoltà d'astrarre tradisce il proprio compito e degenera; prendono così avvio movimenti incontrollati nello sviluppo della società, che conducono alla corruzione e ai momenti di crisi. Qui, mi pare, c'è tutto lo sforzo di un pensatore che cerca di unire teoria e prassi e, ancor di più, di legge-

³⁸² Cfr. *ivi*, p. 505.

³⁸³ *Ibidem*.

re il momento storico a cui appartiene alla luce delle prospettive teoretiche delineate. Il Roveretano afferma che la facoltà d'astrarre, nel proprio tempo, si sarebbe sviluppata maggiormente se non avesse proceduto in maniera disordinata e a danno della facoltà di pensare. Da ciò conclude:

quando trattasi di ottenere un fine esterno, gli uomini de' tempi nostri si mostrano abilissimi a fissarne i mezzi: non così se trattasi di un fine morale. Nasce questo per la debolezza della facoltà di pensare, che non propone quel fine fermamente e compiutamente. Solo il fine perfettamente e compiutamente concepito si è quello che dà il modo di giudicare se i metodi sieno adeguati, o se sieno anzi nocevoli che utili.³⁸⁴

È davvero interessante notare come Rosmini per primo metta alla 'prova' della storia la teoria filosofica delle due facoltà che guidano ragion pratica e ragione speculativa; così egli dimostra di non accettare la storia passivamente, ma di voler leggerla, interpretarla, pensarla anche a partire da categorie filosofiche. La diagnosi che il Roveretano compie del proprio tempo dice che la facoltà d'astrazione è sviluppata, ma non in modo corretto, si è ingrandita enormemente, ma in modo deformato; e dice che la facoltà di pensare è debole nell'individuare il fine, ovvero che il bene morale non viene mai posto con forza come oggetto. Se è così, si può sostenere che forse Rosmini vede nella propria epoca i prodromi di quello che è stato chiamato in seguito 'pensiero debole'. Che l'espressione sia a questo punto calzante, più ancora di quella di 'relativismo', mi pare evidente. Il Roveretano infatti definisce 'debole' la facoltà di pensare del proprio tempo, indicando con tale espressione un'incapacità di porre il bene morale come fermo, certo, 'forte'. Uno dei moventi della sua filosofia, che si basa sulla elaborazione di una nuova ontologia, è la reazione a una filosofia nuova priva di fondamenta. Certo, la facoltà d'astrarre è sviluppata in modo degenerare, ma questo è anche conseguenza di un pensiero che rifiuta la posizione di un valore morale 'forte'. L'epoca moderna, nei suoi aspetti di secolarizzazione e relativismo, non crede più che sia possibile parlare della Verità, del Bene, del Bello ecc.; se l'oggetto del pensiero è un bene soggettivo, una verità soggettiva, una bellezza soggettiva, allora la facoltà d'astrarre, che produce mezzi atti al lo-

³⁸⁴ Ivi, p. 506.

ro raggiungimento, prenderà direzioni incontrollate; quando l'oggetto non è definibile, esso si avvicinerà e al tempo stesso si allontanerà, in un movimento impazzito che impedisce ogni comprensione stabile.

Rinviando ad altri momenti l'ulteriore sviluppo di queste prospettive, è bene sottolineare che il Nostro non legge solo la propria epoca a partire dalla distinzione delle due facoltà, ma anche le altre. Questa lettura tuttavia non avviene mai in un testo unico, non avviene in forma organica e sistematica, motivo per cui, come cercherò di mostrare nella seconda parte, non vi è alcuno scritto rosminiano che s'intitoli *Filosofia della storia*. Eppure ampia e importante è la riflessione di Rosmini sulla storia, una riflessione mai banale che certamente tiene celato un criterio filosofico.

Per dare un esempio di ciò, riporto alcune considerazioni che il Nostro fa a proposito del medioevo, adottando il criterio delle due facoltà. Scrive:

concorrono due opinioni opposte sulla condizione dei secoli del medioevo. Alcuni si piacciono di trovar in essi somma sapienza, ed altri somma barbarie. La distinzione fra la *facoltà di pensare* e quella *di astrarre* dà ragione di questa diversa maniera di giudicare. I primi riguardano quei secoli dalla parte de' progressi della facoltà di pensare: i secondi li riguardano dalla parte de' progressi della facoltà di astrarre.³⁸⁵

Per il Roveretano il medioevo era caratterizzato dagli «immensi sforzi» della facoltà di pensare: da essa venivano «la sublimità e la vastità de' concetti» e «la generosità delle imprese cattoliche». Ma alla capacità del pensiero, smarrita nella modernità, di indagare gli «universalì», non corrispondeva un'attività altrettanto elevata da parte della facoltà d'astrarre. Questo spiega perché «l'età di mezzo fu impolita e ruvida»: il mancato sviluppo della seconda facoltà infatti non permise la diffusione delle arti e conseguentemente l'incivilimento esteriore dei comodi, degli agi, ecc. Nel medioevo la facoltà di pensare teneva le redini della società; ma i secoli furono bellicosi per la scarsa capacità d'astrazione di attendere ai fini che le spettavano. Nonostante ciò, in questi secoli, scrive Rosmini, «furon posti tutti i germi

³⁸⁵ *Ibidem.*

del moderno incivilimento».³⁸⁶ Questo significa che lo squilibrio tra le facoltà non compromise quel che di buono era stato posto dagli sforzi del pensiero; anzi, è proprio sui principi cristiani, rielaborati in età medievale, che l'incivilimento della società moderna ha ricevuto impulso. «Questi ultimi tre secoli – scrive Rosmini in riferimento all'arco temporale '500-'800 – formano il periodo destinato dalla natura allo sviluppo della facoltà di astrarre; sviluppo brillante e vago, ma possibile solo a considerazione de' progressi che ne' tempi precedenti ebbe fatti la facoltà di pensare».³⁸⁷ La modernità vive e gode di ciò che era stato seminato, irrorato, fecondato nell'era precedente. Quel continuo meditare i grandi concetti della tradizione da parte delle scuole filosofiche ha segnato un'epoca e influenzato quella a venire. La denuncia rosminiana è al mancato riconoscimento di ciò: «se i nostri tempi – scrive – invanissero puerilmente della loro raffinata eleganza, se insultassero alla rusticità e rozzezza dei precedenti, farebbe un atto di villana sconoscenza, e somiglierebbero colui, che avendo posto la vernice su una tavola di Raffaello, insulta all'antico pittore, e si vanta d'averlo superato».³⁸⁸ Gli studi e le imprese, i fini intellettuali e pratici ricercati nel medioevo erano difettosi a causa dei mezzi con i quali venivano raggiunti; era la facoltà d'astrarre ad essere manchevole, di «una mancanza di cautele e di guarentigie contro a' mali che all'opera sopravvenivano accidentali». Una volta compreso ciò, l'uomo si adoperò a perfezionare l'astrazione la cui potenzialità gli si manifestava a vista d'occhio, giorno dopo giorno, nei progressi delle scienze e del metodo sperimentale. Ma il mondo, sostiene Rosmini, sorpreso «da' suoi stessi brillanti e rapidi risultamenti», si è «troppo ed esclusivamente affezionato alla facoltà d'astrarre»; così «eccede» in essa e «disistima i solidi lavori della facoltà di pensare»,³⁸⁹ generando uno squilibrio opposto e più pericoloso. Come aveva sostenuto in età giovanile, il pendere della bilancia dalla parte dell'astrazione genera pericoli ben più gravi della situazione inversa; per il Nostro è certamente

³⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 506-507.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 507.

³⁸⁹ *Ibidem*.

migliore una società «rozza» ma vera, che una società «polita» ma falsa.

Così è possibile concludere questa prima parte riportando una nuova caratterizzazione di quelle età sociali che abbiamo visto essere presenti in entrambe le fasi del pensiero rosminiano. A partire dalla riflessione sulle facoltà di pensare e di astrarre il Roveretano distingue quattro periodi, nei quali è possibile «accoppiatamente dividersi il progresso naturale della società umana»:

Primo periodo. – Società, in cui la facoltà di pensare come quella di astrarre sono poco sviluppate (stato di totale imperfezione). Secondo periodo. – Società in cui si sviluppa la facoltà di pensare, ma non ancora in modo corrispondente quella di astrarre (stato di imperfezione accidentale). Terzo periodo. – Società in cui essendo già sviluppata la facoltà di pensare, si viene sviluppando altresì proporzionatamente la facoltà di astrarre (stato di perfezione della società). Quarto periodo. – Società, in cui cominciandosi ad amare per sé gli oggetti della facoltà di astrarre, si intende al solo sviluppo di questa facoltà e si neglige la facoltà di pensare, onde la facoltà di astrarre si sviluppa assai, mentre che non riceve il suo corrispondente sviluppo la facoltà di pensare (stato di corruzione della società).³⁹⁰

A questo punto la prima parte del presente lavoro si chiude davvero: a partire da quanto detto, a partire da quest'ultimo tentativo di scavo ermeneutico sul concetto di incivilimento mediante le due facoltà, proverò ad esporre alcune tappe di quella che Rosmini chiama Storia filosofica dell'umanità».

³⁹⁰ Ivi, pp. 507-508.

PARTE SECONDA

CAPITOLO 3

STORIA FILOSOFICA E AZIONE PROVVIDENZIALE

3.1 *I concetti rosminiani di Storia, Filosofia e Storia dell'umanità*

L'oggetto della presente ricerca, l'incivilimento, è indissolubilmente legato alla storia. L'incivilimento è proprio della società umana, dell'uomo; l'animale non incivilisce. Perché? Perché l'animale non ha propriamente 'storia'. La storia è la storia della civiltà. E dove c'è civiltà? Per Rosmini, dove c'è libertà, dove la libertà come 'elezione', 'decisione', 'nuovo inizio', 'scelta morale', è possibile.

Ma se incivilimento e storia sono concetti così legati, è necessario andare alla concezione rosminiana della storia e, una volta precisato il suo significato, cercare di vedere se si presenta in maniera unitaria. Per fare ciò, vorrei partire da un assunto di fondo, con il quale esplicito la mia posizione in merito alla questione. Mi sento di condividere *in toto* la tesi di S. Nicolosi, secondo cui: «Rosmini non è uno storico nel senso comune del termine, cioè uno scrittore di *res gestae*: del resto, i filosofi che siano stati scrittori di storia sono molto pochi, come ad esempio, Machiavelli, Voltaire, Hume, Croce. Ma Rosmini è, come molti altri filosofi, un filosofo che riflette sulla storia, con la passione per le vicende umane, che ebbero non solo i grandi 'metafisici' come Platone, Aristotele, Agostino, Guglielmo d'Ockham, ma anche i 'filosofi della storia' degli ultimi secoli. Non c'è aspetto dell'attività umana che egli non abbia approfondito con la riflessione del metafisico e l'indagine paziente dello storico, per ricondurre la molteplicità dei fatti alla semplicità unificante dei

principi». ³⁹¹ La storia, dunque, non è per il Roveretano una questione secondaria: come ogni ambito del sapere essa va compresa in quel sistema filosofico che, come prisma, manifesta raggi di colori diversi aventi un'unica origine.

Il Nostro è sin da giovanissimo un grande lettore e anche la Storia lo appassiona; com'è sempre stato tipico del suo studiare, le letture si trasformano ben presto in meditazioni e già nel 1815 compone un breve scritto che porta il titolo: *Principi di un trattato della storia, ossia di un catalogo delle storie sì d'Intelligenza che di Natura*. ³⁹² Solari, nei suoi *Studi rosminiani*, fa risalire l'interesse del Nostro per la storia alla situazione reale della Rovereto di quegli anni. Il Trentino era stato per tre secoli un principato alle dipendenze dell'Imperatore; la città era uno dei quattro vicariati del principato retto dal principe-vescovo di Trento. Essa, vero e proprio luogo di frontiera, era fortemente influenzata dalla cultura italiana. Gli anni giovanili di Rosmini sono gli anni dell'occupazione francese, che dura, con brevi interruzioni, sino al 1813. I dissidi reali riguardanti Chiesa, Società, Stato, occupano sin da subito il Roveretano e lo portano a considerare in toni anche duri le politiche di restaurazione volte a beneficiare più i principi spodestati che il popolo. Secondo Solari, «la politica dell'Austria che esprimeva tipicamente lo spirito della restaurazione oppressivo a un tempo della Chiesa e dei popoli, portò il Rosmini a meditare sulla storia dall'alto, fuori dal ristretto cerchio degli interessi politici e dinastici, nello spirito teologico della tradizione cattolica da S. Agostino, al Bossuet, al Chateaubriand». ³⁹³ I primi due introducono il Roveretano al difficile terreno della filosofia della storia, l'uno attraverso le pagine profondissime del *Civitate Dei*, l'altro con il *Discours sur l'Histoire universelle* (1861). Nel Chateaubriand del *Génie du Christianisme* (1802) Rosmini ritrova l'idea del cristianesimo quale criterio d'interpretazione della storia. Credo sia emblematico il giudizio espresso dal Nostro in una lettera del '18 al Paravia: «Di questi giorni – scrive – mi sono divertito col *Genio del Cristianesimo*, di cui per innanzi avevo letto po-

³⁹¹ S. Nicolosi, *Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, p. 29.

³⁹² Cfr. G. Solari, *Studi rosminiani*, pp. 61-62.

³⁹³ *Ibidem*.

chissimo. Io penso che questa debba essere un'opera classica... da capo a fondo è piena di filosofia e di bellezza».³⁹⁴ Chateaubriand lo aiuta a precisare la nozione di *storia filosofica* e a incardinarla sul cristianesimo; così egli può dire che «l'idea cristiana tendente ad armonizzare gli interessi della società con le aspirazioni dei popoli» rappresenta «la giusta soluzione» e giustifica «una storia filosofica in cui l'universalità dell'idea umana» trova «la sua espressione concreta nelle individualità nazionali».³⁹⁵

I passi rosminiani in cui viene data una definizione teorica sulla storia, su ciò che è Storia e su come debba essere considerata, sono davvero pochi.³⁹⁶ Mi propongo una loro analisi.

In una delle opere giovanili, il *Saggio sull'unità dell'educazione*, pubblicato nel 1825 e poi inserito nel 1827 negli *Opuscoli filosofici*, il Roveretano tocca in modo significativo, seppur quantitativamente limitato, la questione del rapporto tra storia e filosofia. Anche per dare merito alle vive espressioni utilizzate dal Nostro, riporto il brano nella sua interezza:

³⁹⁴ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. I, p. 203. Si vedano anche le considerazioni di G. Solari, in *Studi rosminiani*, pp. 62-63.

³⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 64-65.

³⁹⁶ Seguendo il criterio di riferirmi in modo quasi esclusivo alle fonti rosminiane dirette, non prenderò in considerazione le pur interessanti annotazioni del Pagani, riprese anche da Lorizio, circa una *Classificazione delle Istorie* che prevede diversi livelli. Rimando quindi al testo di Lorizio per una analisi dettagliata delle posizioni rosminiane sulle 'storie'. Solo per dare un cenno, riporto un brano importante che ha la funzione di riassumere: «La definizione di 'istoria', intesa universalmente come l'insieme dei fatti, 'che non per mezzo del raziocinio, ma per la osservazione e l'esperimento si scoprono, ancorché dall'arbitrio siano prodotti', costituisce lo sfondo da cui si staglia una prima distinzione tra 'storia intellegenziale' e 'storia naturale', a seconda della sfera di causalità cui gli avvenimenti si possono ricondurre: spirito o materia. Ma non esistendo la materia se non in relazione allo spirito, il primo termine (= 'storia intellegenziale') risulterà comprensivo anche del secondo (= 'storia naturale') e al suo interno andranno distinte: 1) una 'storia divina', costituita dai fatti il cui autore è Dio stesso (= creazione, miracoli etc.); 2) una 'storia spirituale', riguardante gli angeli, i demoni e la loro conflittualità; 3) una 'storia umana', che avrebbe tante cause (ma, alla luce del Rosmini successivo, potremmo dire anche tanti fini) quanti sono gli uomini e considera solo gli avvenimenti che dipendono dall'intelligenza e dalla volontà umane». G. Lorizio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 40.

senza la Filosofia la Storia è cieca. E fassi un noiosissimo andirivieni dello spirito umano, una successione d'opinioni tutte di egual peso, o più tosto di egual leggerezza, senza che vi si distingua giammai per entro la verità dall'errore, e che si possa l'una sentenza all'altra preferir con ragione. Senza la Storia, la Filosofia diventa così secca, così gratuita, così lontana dalle forze di un ingegno ancor nuovo, che non può ch'esser ricevuta sterilmente dalla memoria, e giacere in essa come un penoso ingombro, ovvero come un semenzaio di dubbi, e d'inquietudini interminabili a quello spirito, che cerchi di fecondare da se medesimo quelle verità, alle quali gli uomini non sono mai giunti se non trapassando per le verità intermedie, e spesso per tutto lo smisurato campo degli errori e dei sogni. La Storia dunque si può dire il veicolo della Filosofia, pel quale essa viene ricevuta ne' giovani e non ancora addestrati intelletti; la Filosofia all'incontro può dirsi la luce della Storia, la face che rischiarà quelle vie percorse dello spirito umano tortuose, mal tracciate, cupe.³⁹⁷

Innanzitutto, per non fraintendere le parole del Roveretano, è bene tener conto del fatto che egli scrive in un preciso ambito di ricerca, quello della pedagogia. È significativo che un altro dei pochissimi testi in cui si ritrovano considerazioni teoriche sulla storia sia una delle 'lettere pedagogiche', dove si propone di rispondere alla questione che chiede del modo in cui è possibile favorire una corretta educazione intellettuale nei giovani. In secondo luogo va posta attenzione sull'età di composizione dello scritto. Sono gli anni giovanili, gli anni precedenti al *Nuovo saggio*, prima grande opera filosofica. È un Rosmini che, per certi aspetti, pensa ancora alla filosofia come 'ancella della teologia', mediante la quale contrastare il sensismo e il soggettivismo del tempo.³⁹⁸ La filosofia ha il compito di porre luce sulla

³⁹⁷ A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, p. 294.

³⁹⁸ Alla luce degli scritti giovanili, si è parlato, citando Rosmini stesso, di filosofia come 'ancella della teologia'. È vero tuttavia che, anche nell'opera qui considerata, sono presenti alcuni passi a dir poco sbalorditivi, nei quali il Nostro sembra avere già in mente il percorso di una vita. Questo costringe a mitigare le affermazioni circa un giovane Rosmini apologeta della fede. Così scrive in un primo passo: «tornando al corso della Filosofia, in esso oltre studiarsi l'Uomo colla Storia della Letteratura, si studia colla Psicologia: la Natura oltre studiarsi coll'Algebra e colla Fisica, si medita nell'Ontologia, e nella Cosmologia: le quali scienze uniscono in sé, o richiamano allo studio di Dio, che nella Teosofia sarà appositamente, quanto è concesso allo spirito umano, contemplato». Ivi, p. 302. Poco oltre: «Ma il legame più intimo che abbia la Filosofia colle scienze della Università è quello che la rannoda alla Teologia, nella quale debbe finalmente terminarsi e rifondersi, perché due scienze separate esser veramente non possono, mentre hanno un medesimo

storia, di dare ragione dei fatti, di leggerli secondo pesi e misure differenti, dunque con un criterio; se così non avviene, come orientarsi nella storia? Non risulterebbe essa una massa informe di opinioni, dati, racconti? Ma la storia ha un compito altrettanto importante, quello di 'dar motivo' alla filosofica riflessione, di 'indurla', di 'favorirla' in una maniera corretta. Rosmini contrasta un certo modo del tutto asettico di fare filosofia, contrasta dunque non quella metafisica cristiana che è impregnata di storia in quanto metafisica che ha come centro indiscutibile l'evento-Cristo, ma quella filosofia astratta e concettuale portata avanti dalla scolastica deteriorata e in tempi moderni dall'idealismo.³⁹⁹

La lettera, classificabile tra le 'lettere pedagogiche', in cui è possibile trovare alcune considerazioni del Nostro sulla storia, è del 1842. Rispondendo al P. Piantoni su come educare un giovane particolarmente avido di conoscere, il Roveretano scrive:

mostrandosi egli inclinato alla storia, gioverà assai che Ella il prevenga de' pericoli che tale studio trae seco. Sarà uopo scorderlo a ben conoscere quala mala via che tennero tanti storici dei tre secoli precedenti, e specialmente quelli del secolo XVIII, i quali niente avendo più di frequente in bocca dell'imparzialità storica, sono poi quasi tutti in fedelissimi e parzialissimi narratori, e hanno danneggiata colla storia insieme la religione, sì fattamente che forse il maggior fomento all'incredulità è venuto da essi. Hume, Gibbon, Raynald, Voltaire, Feret, ed altri innumerevoli fanno questa squadra di empì. Nel secolo presente la storia si migliorò d'assai, ma non è priva ancora di pecche; massime che ella è abbandonata ai secolari, i quali rare volte conoscono bene il cristianesimo, la sua morale sublime, le controversie ecclesiastiche, i diritti della Chiesa ed altre tali cose che ad uno storico sarebbe il conoscere necessarissimo, massimamente volendo egli non pur narrare schiettamente, ma filosofare ad un tempo secondo il vezzo moderno. Laonde giove-

oggetto. Egli è vero che quest'unico oggetto sotto due forme e in due modi si manifesta, cioè col lume della ragione e con quello della rivelazione; ma questi due modi hanno una troppo stretta parentela fra loro perché non si avvicinino, giacché egli sembra che l'uno non possa stare interamente senza l'altro, e certo nel fatto giammai non istette». Ivi, p. 304. Infine: «verrà tempo, che il filosofico e il teologico insegnamento non saranno che due parti d'una medesima scienza, l'una delle quali all'altra si continui, e la Filosofia sarà allora l'amica del genere umano, giacché sarà il risultamento di ciò che prima disse la Rivelazione, di che poi s'accorse la spontaneità eccitata, cui fecondò finalmente la riflessione degl'individui, sviluppò, schiarì, e in lucido ordine espone». *Ibidem*.

³⁹⁹ Si è già detto della presa di distanza di Rosmini dall'idealismo: questo, nei suoi fondamenti, elimina la realtà della storia per farne un prodotto del Soggetto-Spirito, unico vero protagonista.

rebbe ch'Ella insegnando al suo allievo a conoscere gli storici moderni delle principali nazioni, aggiungesse il giudizio che si dee portare di ciascuno, notandone i pregi non meno che i difetti, e mettendogli in istima certi autori veramente retti, come sarebbe il Conte di Stolberg, l'Hurter benché ancora protestante, il Lingard ed altri tali. È impossibile proibire ad un giovinetto avido di leggere certi storici moderni come il Thierry, il Guizot, il Thiers ed altri tali che hanno de' pregi, a dir vero, ma ancor de' difetti.⁴⁰⁰

Prima di riportare anche una seconda parte della lettera, è bene fare qualche considerazione. Innanzitutto richiamo l'attenzione sul fatto che Rosmini dice dello studio della storia come di uno studio 'pericoloso'. Perché pericoloso? Il Nostro vive un tempo che eredita quella riflessione del '700 che aveva cercato, come nelle scienze così anche nella storia, di partire dal dato di fatto, da ciò che è misurabile, sperimentabile, testimoniabile, per giungere a una teoria scientifica o a una ricostruzione storica la più imparziale possibile. Il tentativo degli storici nominati dal Roveretano sarebbe stato quello di considerare i fatti il più oggettivamente possibile, nel considerarli come una serie di dati che, quasi come tessere di forma diversa ma di grandezza identica, andavano a comporre il puzzle della storia. Ciò che appare oggi come consuetudine, prassi e 'metodo scientifico', per Rosmini non lo è. Qual è la critica che egli muove? Quella che il criterio d'imparzialità ben presto viene abbandonato, e la storia si contamina di una visione parziale, avente delle ripercussioni gravissime sulla religione. Ora, credo si possa sostenere che non è solo il sacerdote qui a parlare, prendendo le difese della fede, ma anche il filosofo Rosmini. Certo, egli sembra rivendicare agli uomini di Chiesa il diritto di insegnare la storia, ma non è per lui una questione di laici o ecclesiastici, non è una pretesa politica e dogmatica. Per il Roveretano (qui emerge la connessione delle tre parti di questo lavoro), lo storico buono è quello che conosce il «cristianesimo» e la storia della Chiesa, essendo questi i pilastri della storia. È proprio qui che si mostra lo scarto che il Roveretano tenta di operare: il cristianesimo e la storia della Chiesa non sono fatti tra i fatti, non sono mero dato storico fra dati storici, ma sono prima di tutto il 'criterio' con cui legge-

⁴⁰⁰ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. VIII, pp. 38-39. Fra gli autori citati, un peso importante ha Edward Gibbon (1737-1794), storico inglese e membro del parlamento britannico. Va ricordata la sua opera fondamentale: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788).

re la storia. Ma se è così, com'è possibile difendere il Nostro dall'accusa di parzialità e dogmatismo? Si potrebbe dire che egli critica la parzialità degli storici del tempo semplicemente perché non aderiscono alla religione cristiana. E davvero pare troppo voler giustificare Rosmini nella sua posizione a-moderna e clericale. Tuttavia credo che queste critiche non colgano nel segno. Il richiamo alla conoscenza del cristianesimo non è un richiamo a una religione esteriore, a una professione, a un'etica esterna, ma si riferisce a quell'evento decisivo che sconvolge e determina ogni visione del mondo. Il cristianesimo è la misura della storia perché l'uomo è pensato propriamente in prospettiva cristologica. La storia è storia dell'uomo come di quell'esserci che è pensante grazie al divino che è in lui, un divino che ha la sua origine nel Verbo di Dio.⁴⁰¹ All'interno di una filosofia, quella rosminiana, per la quale l'uomo è una creatura qualitativamente altra rispetto ai viventi di questo mondo (perché la sua intelligenza è costituita sul raggio che proviene dal Verbo di Dio), la storia non è pensabile come la storia di un uomo quale ente tra gli enti, animale biologico che diventa razionale per una complessità interna. Se *questo* è il cristianesimo per Rosmini, cioè 'filosofia cristiana', rivelazione della costituzione teo-ontologica del mondo e della storia, allora la storia della chiesa non è la storia di una istituzione tra le altre, perché la Chiesa è l'umanità stessa come segnata dalla presenza dello Spirito.⁴⁰²

⁴⁰¹ Tale idea si trova, anche se espressa in termini 'meno ontologici', in Capograssi, che scrive: «la storia è la prova di questa individualità che è la persona, di questa individualità nella quale l'empirico e l'eterno si fondono. Proprio perché la persona è questo magico anello di temporale e di eterno la storia è storia». Cfr. G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, in C. Boyer, G. Bozzetti (eds.), *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940, p. 119.

⁴⁰² A mio modo di vedere, questo è il primo e fondamentale significato che Rosmini attribuisce alla Chiesa. Esso trova la sua origine nella grande tradizione dei Padri della Chiesa, con la quale il Roveretano è spiritualmente e sapienzialmente consonante. Come ha scritto in modo magistrale O. Clément circa la concezione patristica dell'*ekklesia*: «la chiesa, non appartiene anzitutto né fondamentalmente all'ambito della sociologia. L'istituzione non è altro che la traccia empirica del 'mistero'. La chiesa è prima di tutto potenza di resurrezione, sacramento del Risorto che ci comunica la sua resurrezione. Nuova Eva, essa nasce dal costato aperto di Cristo come Eva è nata dal costato di Adamo. Dal fianco trafitto di Cristo sono infatti sgorgati l'acqua e il sangue (cfr. *Gv* 19,34), l'acqua del battesimo, il sangue dell'eucarestia». E cita i luoghi di Origene e Ireneo di Lione, autori che il Nostro aveva

Certo, questo non esclude che il cristianesimo venga letto anche da un punto di vista storico-naturale (quello dei secolari) e che la Chiesa abbia assunto le forme storiche e politiche del mondo, ma l'importante è non credere che questa sia l'unica dimensione, dimenticando la principale. L'ambiguità di una concezione storica che si proclama imparziale è figlia dell'ambiguità propria del metodo scientifico: che cosa significa imparzialità? Imparzialità rispetto a cosa? Si può affermare che Rosmini vede nella storia sganciata dal cristianesimo lo stesso pericolo che si nasconde nell'antropologia o nelle scienze private di una riflessione filosofica: a partire da un punto di vista naturale, che si crede imparziale, s'imbocca sin dall'inizio una via che non consentirà più di vedere la storia, la natura, l'uomo, dall'alto, e si rimarrà inevitabilmente legati al piano immanente.⁴⁰³

Ma allora, si potrebbe chiedere, che cosa propone Rosmini? di fare una teologia della storia senza insegnare storia? Affatto. La storia va per lui studiata in modo approfondito e va insegnata e letta a partire da un 'criterio cristiano', fruendo di quegli autori che in passato si sono accostati ad essa senza la dichiarata avversione alla religione di Cristo. Così continua nella sua lettera:

il criterio, mio Rev. Padre; il criterio è ciò che si deve formare nella gioventù: quanto egli vale di più delle molte cognizioni positive! Ma il criterio stesso non si può formare, se non sono prima ricevuti nella mente e bene stabiliti i grandi principj della religione santissima, e se non è acceso nel cuore un grand'amore per essa. Una conoscenza profonda della religione, e una fervorosa pietà è la più bella preparazione agli studi tutti, e specialmente a quelli della storia; si ha per essa la più certa guarentigia che l'uomo non abusi di tali studi. Perocchè in essa solo si può ritrovare il filo conduttore che guida sicuramente dentro e fuori il labirinto della storia. Il qual filo non è altro che questo; *riguardarsi gli avvenimenti tutti che nascono in sulla faccia della terra come diretti da una Provvidenza superiore che volge ogni cosa al trionfo di Gesù Cristo, all'avanzamento della sua Chiesa e alla salute degli eletti che debbono in eterno comporla.* Le consiglio perciò di far leggere al suo alunno

letto e riletto. Cfr. O. Clément, *Nuova Filocalia*, Edizioni Qjquaion, Comunità di Bose, Magnano 2010, pp. 117.

⁴⁰³ Mi permetto di osservare: a che cosa hanno condotto le varie inchieste storiche su Gesù di Nazaret e su Maria, tanto di moda nei nostri giorni? A nient'altro che alla totale eliminazione del carattere 'divino', alla secolarizzazione, alla concezione politica di Cristo quale primo socialista della storia, all'ateismo. Questi i pericoli che Rosmini intravede e da cui voleva mettere in guardia coloro che esercitavano quell'arte nobilissima e importantissima che è l'educazione dei giovani.

e spiegare il Discorso di Bossuet sulla storia universale, mettendolo sulla via per ben intendere il pensiero tutto solido e fondamentale. Io credo, che non si possa trovare un libro migliore per introdurre un giovanetto d'ingegno e di cristiani sentimenti allo studio della storia. Ella m'ha inteso: indicare i pericoli e le false vie tenute dagli storici acciocché sieno evitate, ed indicare la via buona e diritta dando in mano al giovanetto il filo di sicurezza: ecco le due parti del santo magistero ch'Ella dee verso di esso seguire.⁴⁰⁴

Il criterio di lettura è decisivo. Ora, poiché nel giovane, ma Rosmini è consapevole che questa non è solo una giovinezza temporale, ma anche intellettuale, il criterio non è ancora formato, cioè non si può elevare alle vette del pensiero progressivo, ovvero a una riflessione teosofica sulla storia,⁴⁰⁵ l'unica via è quella che parte dall'insegnare i «principi» del cristianesimo e accendere l'amore per esso. Questo insegnamento non è dunque mero indottrinamento, lezione esterna, vuota, insipida, bensì sapere interiore, pieno, ricco, che si nutre della testimonianza della vita vissuta. Esso, per Rosmini, è veramente in grado di sostituire al criterio debole della riflessione scientifica l'unico fondamento che veramente *sta*: Cristo-Verità. Con vera tensione pedagogica il Roveretano riconosce l'impossibilità d'introdurre un giovane alla scienza della storia a partire da difficili categorie filosofiche, e suggerisce quindi la via sicura (e aperta a tutti) che parte dal Vangelo di Gesù Cristo. Il Nostro è convinto che per il giovane, ma forse più in generale per l'uomo della sua epoca, non sia ancora giunto il momento di un passaggio a un criterio diverso per leggere la storia,⁴⁰⁶ e sia consigliabile dunque rimanere su quel piano tradizionale che vede gli eventi mondani come diretti dalla provvidenza. Per questo motivo il Roveretano rimanda alla lettura di un testo come quello del Bossuet,⁴⁰⁷ che per certi versi rimane rigido e legato a uno schema

⁴⁰⁴ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. VIII, pp. 39-40.

⁴⁰⁵ Nel '42 la *Teosofia* non è ancora scritta, ma si è già mostrato come la sua idea di fondo fosse già partorita in anni giovanili. Quale opera incompiuta non contiene una riflessione filosofica sulla storia, eppure è ipotizzabile che il sapere teosofico avrebbe potuto operare una rilettura della storia. Questa idea, che avanzo qui solo in modo abbozzato, avvicinerrebbe incredibilmente Rosmini ai filosofi e teologi russi, Solov'ev, Bulgakov, Florenskij.

⁴⁰⁶ Propriamente quello che potrebbe dare la 'teosofia' se rivolta alla storia.

⁴⁰⁷ Dagli *Annali* del Radice sappiamo che Rosmini legge il *Discours sur l'Histoire universelle* di Bossuet già nel 1814. Il testo è infatti citato nel *Giorno di solitudine*. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. I, p. 163.

tradizionale di fare filosofia della storia, ma che almeno ribadisce le verità del cristianesimo e della rivelazione tutta. A mio parere Rosmini si accorge che il proprio tempo non è preparato ad accogliere un modello nuovo di lettura della storia: l'umiltà che gli è propria lo fa propendere per ribadire la necessità di una lettura letterale delle verità rivelate, anche se probabilmente egli presentava altro. Per dare maggiore solidità a tale ipotesi, richiamo al fatto che il testo principale dedicato dal Nostro al tema della provvidenza, ovvero la *Teodicea*, ha nella prefazione una nota importantissima in cui viene detto:

nella estirpazione di queste tre radici [logica, fisica e teologica] degli errori intorno la provvidenza e nella esposizione delle dottrine ad essa relative, noi non adoperammo in quest'opera uno stile rigorosamente scientifico, acciocché lasciato più ampiamente spaziare il discorso riuscisse più agevole e aggradevole al maggior numero de' lettori. Evitammo altresì d'introdurre certe speculazioni difficilissime, benché l'altezza della materia a quelle quasi involontariamente ci traesse. Ma l'intendimento nostro di giovare ai più ci consigliò l'ometterle, parendoci che l'argomento, anche senza di esse, riuscisse svolto abbastanza. Che se piacerà a Dio concederci tempo e forza da pubblicare quella parte della Filosofia che n'è la corona e il fastigio, voglio dire la Teologia Naturale, noi potremo ancora supplire a quanto abbiamo ommesso avvertitamente in questa men severa trattazione. La quale nondimeno dee essere ella stessa considerata come un brano della Naturale Teologia.⁴⁰⁸

La *Teodicea* è dunque uno scritto che rimane 'divulgativo', pur contenendo *in nuce* alcune prospettive di sapore teosofico.⁴⁰⁹ Ma se è così, su questo ambito, sulla concezione rosmini-

⁴⁰⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, Città Nuova, Roma 1977, p. 15.

⁴⁰⁹ Lorizio ha mostrato tutte le potenzialità recondite della *Teodicea* rosminiana, rese certo più visibili allo studioso che torna su di esse dopo la lettura della *Teosofia*. Secondo il teologo romano: nella *Teodicea* la «composizione o intreccio di istanza metafisica e coscienza storica risulta possibile ai due livelli filosofico e teologico (analogicamente intesi) per il tramite del dinamismo dell'essere morale, che fonda la storicità come dimensione costitutiva dell'essere stesso, rendendo possibile una storia non meramente rappresentativa ed esteriore. Il momento culminante della meditazione metafisica rosminiana, che ripropone nel cuore della *Teodicea* la dottrina delle tre forme dell'essere, coincide col momento di suprema valorizzazione della storia e del suo svolgimento. Le vicende storiche si costituiscono così come vicende dell'essere stesso, dinamicamente inteso come essere-morale. Ogni realizzazione storica, in questo quadro, diviene momento di sintesi, più o meno felice, dell'ideale e del reale, in una dialettica positiva (anche se non sempre progressiva) tutta cioè fondata sul darsi dell'essere nelle sue possibilità». G. Lorizio, *Eschaton e storia*, p. 189.

niana della storia, i testi ci consegnano una prospettiva non intera e forse diversa rispetto a ciò che Rosmini avrebbe scritto se avesse avuto modo di portare a compimento la *Teosofia*. Non una diversità dell'orizzonte della fede, ma una diversità del modo in cui questo orizzonte, che unisce storia e fede, si sarebbe dispiegato.

Per quanto riguarda l'idea di una esposizione della *Storia universale*, il Roveretano nel 1838 viene coinvolto personalmente nel progetto del Cantù, il quale chiede consigli e indicazioni utili per la revisione dell'*Introduzione* della *Storia universale* a cui stava lavorando.⁴¹⁰ Il Roveretano, in una risposta epistolare, non nasconde alcune perplessità circa il modo, dal sapore razionalistico, di leggere la storia. Scrive: «talora le espressioni e le maniere, che vengono qua e colà usate nell'*Introduzione* parlando del cristianesimo, mi parvero risentirsi e quasi avvicinarsi a quelle che si trovano in molti scrittori moderni, massimamente francesi, i quali parlano umanamente delle cristiana religione e, per così dire, la rifanno a lor modo».⁴¹¹ Rosmini, riferendosi probabilmente al socialismo sansimoniano, mette in guardia dal rischio della secolarizzazione del cristianesimo. La religione cristiana non può venire a poco a poco svuotata del carattere divino e rivelato che le è proprio; pensare il cristianesimo da un punto di vista solo storico equivarrebbe a pensare Cristo solo nella sua natura umana e togliere così la sua opera salvifica. Nonostante ciò, una volta che Cantù ha completato l'opera, nel 1846, il Rosmini si felicita con una lettera dai toni amichevoli in cui scrive: «mi congratulo con voi, che con tanta celerità e con tanta felicità siete pervenuto al termine di un lavoro così magnifico e così gigantesco qual è la vostra *Storia*, monumento italiano *aere perennis*. [...] Io mi rallegro specialmente coll'Italia, piuttosto che con voi, che la religione informi il vostro lavoro, come la religione informa la vita dell'umanità e

⁴¹⁰ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. VI, p. 669. Lo storico e letterato Cesare Cantù (1804-1895) fu anche deputato al parlamento dell'Unità d'Italia (1861). La *Storia universale* uscì in 72 fascicoli raccolti in venti tomi tra il 1840 e il 1847.

⁴¹¹ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. VI, p. 736. Richiamo all'interessante argomentazione di Rosmini sul carattere essenziale del cristianesimo presente nella lettera. Egli afferma che esso non è riconducibile all'affermazione dell'«unità di Dio», bensì alla sua «Trinità».

delle nazioni».⁴¹² Ritorna dunque il tema decisivo del legame tra storia e religione, e anche qui si percepisce una nota pedagogica nelle parole del Roveretano: il pensiero va all'Italia, agli italiani che leggeranno l'opera e che potranno trarne beneficio intellettuale e morale. Essa è un'opera 'storica', ma il Nostro è tutto attento al criterio di lettura della storia, che si rivela essere 'religioso'; la storia dunque è un mezzo, una propedeutica alla formazione del giovane e dell'uomo sotto il profilo morale, religioso, cristiano.

Infine, per concludere questa prima esplorazione dei testi, sempre sullo stesso tenore e ancora nel *Saggio sull'unità dell'educazione*, Rosmini scrive: «Lo studio dell'Uomo si dovrà dare ai giovinetti nella Storia: e così la Storia non sarà una vana curiosità, ma sarà volta al fine di tutta l'educazione, la formazione del cuore umano. Con questo fine e su questo disegno dovranno essere formati i testi di Storia».⁴¹³

C'è quindi una certa uniformità di vedute che si mantiene negli anni: dal saggio sull'educazione fino allo scritto in risposta ad Agostino Theiner citato nella prima parte, Rosmini dimostra un'attenzione non solo intellettuale ma anche morale per la storia. Per il Nostro, chi filosoficamente vuol fruire della storia deve conoscerla «sapientemente».⁴¹⁴ È indicativo che venga usata questa parola e non altra: non si tratta di conoscere la storia dettagliatamente, approfonditamente, in modo specialistico, non tanto o non solo, piuttosto è necessario conoscerla in modo 'sapienziale', quel modo che può venire o da una difficile riflessione sui fondamenti ontologici del mondo e dell'uomo o più semplicemente aderendo alla verità della Sacra Scrittura, testo rivelato e storico assieme. L'approccio alla storia partendo da uno di questi due criteri di lettura innalza l'uomo e lo rende consapevole di essere coinvolto nel mistero d'Amore che nasce con la sua creazione. Egli vive nel mondo non come gettato in pasto al caso, alle fortune, al destino cieco, ma coinvolto nelle dinamiche a volte nascoste, a volte manifeste, dell'azione prov-

⁴¹² Ivi, vol. IX, p. 499.

⁴¹³ A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, p. 290.

⁴¹⁴ A. Rosmini, *Risposta ad Agostino Theiner*, p. 75.

videnziale. Su di essa allora ci si dovrà a tempo debito soffermare.

3.2 Storia filosofica dell'umanità

In uno scritto del 1834, *Come si possono condurre gli studi della Filosofia*, inserito poi in *Introduzione alla filosofia*, Rosmini scrive: «non basta aver veduta la *natura* umana, le sue *tendenze*, i *doveri*, i *diritti*, e aver considerato tutte queste cose ne' brevi ed angusti fatti dell'individuo», ma «è necessario di più vederli, quasi riportati sopra una scala maggiore, ne' fatti del genere umano». Si dovrebbe lavorare a una *Storia filosofica della Umanità* «nella quale apparisca principalmente quali sieno le leggi immutabili venienti dalle proprietà della natura umana, alle quali è soggetto tutto lo sviluppo e il perfezionamento successivo della umanità». ⁴¹⁵ Queste leggi si traducono in tre mezzi universali, vale a dire la *società domestica*, la *società civile*, e l'*educazione*. ⁴¹⁶ Stando ai lavori editi e inediti, Rosmini non ha mai portato a termine in modo unitario tale progetto, e tuttavia ha dedicato ad essi approfondite riflessioni nelle opere politiche e in quelle pedagogiche. ⁴¹⁷ Questi temi, sebbene carsicamente, hanno coinvolto il Nostro dalla giovinezza alla maturità. Circa il periodo giovanile se ne daranno le prove letterali, quanto alla maturità proverò a congetturare delle prospettive plausibili.

I testi in cui è possibile ricavare l'idea rosminiana di storia universale (o dell'umanità) sono tre e rivelano tutti aspetti pro-

⁴¹⁵ A. Rosmini, *Come si possono condurre gli studi della Filosofia*, in *Introduzione alla Filosofia*, p. 331.

⁴¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 331-332. Per ciò che riguarda l'educazione, il Roveretano precisa: essa, «sebbene sia anche l'ufficio dell'una e dell'altra società, tuttavia si può anche considerare un magistero che sta da sé; poiché non è nuovo, che uomini amatori de' loro simili abbiano allevati i fanciulli altrui con amore di padri, e senza averne ricevuto commissione o eccitamento o mercede da nessuna umana potestà». *Ibidem*.

⁴¹⁷ A mo' di progetto, Rosmini scrive: «i quali tre sommi mezzi si rendono per tal guisa argomento di tre nobilissimi trattati filosofici che si volgono intorno all'ottimo ordinamento della società domestica, e all'ottimo ordinamento della società civile, e finalmente all'ottima educazione; trattati si possono acconciamente denominare, come furono denominati dagli antichi, *Iconomia*, o con altro simile nome migliore, *Politica*, e *Pedagogica*». *Ibidem*.

blematici di composizione. Il primo è un brano brevissimo, presente nel saggio *Sull'unità dell'educazione*, nel quale il Nostro sembra ipotizzare quasi di 'getto' (più che dare fondazione) un lavoro sulla storia. Il secondo è forse ancora più breve, ed è una indicazione tratta dall'*Appendice* alla *Politica prima*, dove Rosmini scrive una *Tavola della politica*.⁴¹⁸ Dallo schema che abbiamo si può desumere che l'intento era quello di elaborare una sorta di teologia politica che avesse come base speculativa le tre persone della Santissima Trinità; il capitolo secondo infatti si compone di una lode al Padre, una lode al Figlio e una lode allo Spirito Santo. La riflessione sulla storia sarebbe stata parte di quest'ultima.⁴¹⁹ A tempo opportuno tenterò una riflessione sulle poche parole che la compongono, nella consapevolezza che l'argomentare si farà congetturale (dove però la 'congettura', e qui mi appello al Cusano, ha un suo statuto filosofico). Infine il terzo brano, ancora più problematico degli altri due per essere in forma di 'appunti' inediti, è certamente il luogo più ampio in cui ritrovare materiale per ricostruire le intenzioni del Nostro: si tratta degli *Appunti per una 'storia dell'Umanità'*.

Nel saggio *Sull'unità dell'educazione* Rosmini scrive:

nella Storia Universale vi potrebbe avere una parte da principio che contenesse nude le epoche principali di tutta la Storia cogli anni e i luoghi; [...] Di poi potrebbero succedere tre altre parti; l'una delle quali contenesse la Storia Universale più polposa della prima, dove con maestrevoli tocchi fossero posti in veduta e lumeggiati i grandi uomini, innalzati i buoni, depressi i pravi, eccitato l'amore alla virtù, commosso l'odio nel vizio; e questa parte suddivisa in due, cioè nei tempi avanti e dopo Cristo [...]. Nell'altra parte, secondo il pensiero di Bossuet, vi vorrei trattata la successione della cristiana Religione cominciata in Adamo sino a' nostri tempi, e mostrato l'ordine stabilito da Dio che tutti gli avvenimenti servano alla gloria della sua Chiesa, e al bene de'

⁴¹⁸ La *Politica prima*, si sa, è opera incompleta rispetto al piano originario. Il giovane Roveretano si ferma al libro VII della sezione I che prevedeva un Libro ulteriore. Ma è soprattutto la sezione II che sarebbe stata interessantissima ai fini del presente lavoro, sezione dedicata ai «mezzi infiniti». Il suo sviluppo prevedeva tre grandi capitoli: «I. La scienza, II. La religione, III. Del modo di usare il Mezzo Efficacissimo, la Religione Cristiana cattolica». Il secondo capitolo era pensato, dopo una introduzione di tre paragrafi che avrebbe mostrato il ruolo della religione cristiana cattolica come 'mezzo politico', in modo tripartito.

⁴¹⁹ Cfr. A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 519-521.

suoi eletti [...]. Nella terza parte di Storia [...] sieno dipinte le successioni degl'imperii e quasi una istoria delle umane società.⁴²⁰

Sebbene il passo sia conciso, vi sono contenute alcune idee che confermano quanto sostenuto in precedenza e precisano l'ipotesi di lavoro del Nostro. La prima parte sembrerebbe pensata alla maniera delle tavole cronologiche degli eventi, la nudità dei fatti è il mero dato per come si presenta nel tempo e nello spazio. Ma questa è solo la tela su cui si muove poi la vera e propria riflessione: spetta a chi vuol scrivere una storia universale il compito di ritornare sul dato e già applicare ad esso una visione morale della storia. Proprio qui si nota la peculiarità del discorso rosminiano: alcuni uomini vengono innalzati, altri considerati negativamente sulla base del criterio costituito dalla virtù. Distinte le epoche storiche in due dallo spartiacque dell'evento-Cristo, è necessario considerarle secondo il loro statuto morale. Ho già precisato in altro luogo che tale opzione metodologica può essere sostenuta da Rosmini con pretesa veritativa perché pensata all'interno di una filosofia cristiana che identifica la Verità con Cristo e la virtù con la morale evangelica. Non a caso la seconda parte della Storia universale è pensata ancor più esplicitamente in questa prospettiva: dovrebbe evidenziare come l'agire provvidenziale ha operato attraverso la storia e gli uomini che la formano. L'ultima parte sembra la meno condizionata dal criterio religioso e morale, ma non è così: essa verrebbe a mostrare le forme politiche dominanti la società umana e il modo in cui esse si sono fatte strumento dell'azione provvidenziale.

Il tema della provvidenza rivela già la sua centralità, per questo sarà ripreso in uno dei prossimi paragrafi a partire dalla *Teodicea*. Tuttavia esso fa capolino anche in quello schema di cui ho accennato poco sopra, che si trova in appendice alla *Politica prima* e che mostra l'intento rosminiano. Ritengo opportuno riportare lo schema riguardante la trattazione intitolata «lode allo Spirito», che avrebbe dovuto seguire, in maniera triadica e trinitaria, la «lode al Padre» e la «lode al Figlio»:

⁴²⁰ A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, pp. 290-291.

LODE ALLO SPIRITO SANTO

C. Sua BENEFICIENZA considerata specialmente nella sua Storia.

I. Natura della sua Beneficienza colla spontaneità (Regola). Nemici di cui ha trionfato

1° conduce gli uomini a migliorarsi

2° i suoi *benefici* tanto più appariscono quanto più si considerano in universale

II. Germe che si sviluppa ne' gradi di Effetti Politici.

(I) Santità. Contemplazione. Primo stato della Chiesa – Effetti politici

Idea di una città di Santi.

(II) Virtù particolari. Azione. Secondo stato della Chiesa.

a. Rispetto ai principi giovati (a) nelle persone,

(b) nelle famiglie, (c) nel regno (ius pubblico cristiano).

b. Rispetto ai popoli.

a) Miglioramento dello stato degli Uomini

(a) Condizioni cavate dalle miserie (Necker)

a. Schiavi

b. Sudditi

1. natura della sudditanza

2. accidenti della sudditanza.

Dolcezza dei principi cristiani.

c. Donne

d. Figliuoli

e. Militari

f. Gladiatori

g. Poveri

h. Rei

i. Impostori e altri infami

(b) Condizioni migliorate

a. Arti, e scienze nobilitate

b. Arti, e scienze promosse

b. Virtù politiche introdotte per tutto.

(III) Sapienza. Dottrina.

a. Scienza della divina Provvidenza

b. Scienza del Governo sempre crescente⁴²¹

È certamente una impostazione di forte connotazione teologica. La Storia è per Rosmini il luogo privilegiato dell'azione dello Spirito Santo. Compagno due caratteristiche importanti: in primo luogo è lo Spirito che conduce gli uomini a migliorarsi; in secondo luogo i Suoi benefici si manifestano in maniera

⁴²¹ A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 520-521. Ho cercato di seguire anche la forma grafica proposta nell'edizione critica.

più evidente se considerati in universale. In base allo schema quindi, si può congetturare che il Roveretano avesse in mente sin dall'età giovanile una teologia della storia centrata sull'azione dello Spirito. È questo un motivo di grande interesse e forse mai adeguatamente messo in risalto negli studi rosminiani. La stessa scienza della provvidenza, che ci darà tanto da riflettere anche in maniera problematica nelle pagine della *Teodicea*, viene compresa all'interno dell'agire dello Spirito. Qui si rende manifesta, a mio modo di vedere, una conoscenza non manualistica, ma vissuta, meditata, gustata, dei Padri della Chiesa; una conoscenza che è così intima da costituire la radice dell'ontologia rosminiana. Questa è una questione che meriterebbe di essere ulteriormente indagata dalla critica. Nonostante il bel saggio, ormai datato, di Quacquarelli su *La lezione patristica di Antonio Rosmini*, il rapporto di Rosmini con i Padri della Chiesa d'occidente e d'oriente dovrebbe essere affrontato guardando non solo alle fonti, ma ai presupposti filosofici e teologici. Volendo solo prendere *en-passant* alcuni brani di Basilio di Cesarea, ci si accorge immediatamente della vicinanza di prospettive: «Il Padre è il principio di tutto, il Figlio è colui che opera, lo Spirito, colui che porta tutto alla sua pienezza. Tutto sussiste per volontà del Padre, tutto perviene all'essere mediante l'atto del Figlio, tutto riceve la sua perfezione dalla presenza dello Spirito Santo».⁴²² In un altro luogo della medesima opera: «La venuta di Cristo? Lo Spirito la precede. La sua presenza nella carne? Lo Spirito ne è inseparabile. Miracoli e doni di guarigione? È lo Spirito a compierli. I demoni scacciati? Nello Spirito di Dio [...] I peccati perdonati? Nella grazia dello Spirito [...] L'unione con Dio? Lo Spirito la opera [...]. La resurrezione dei morti? per mezzo dello Spirito...».⁴²³ Infine: «Quanto alle disposizioni in favore dell'uomo volute dal nostro grande Dio e Salvatore Gesù Cristo, secondo la bontà di Dio... tutto fu attuato mediante lo Spirito...».⁴²⁴ L'idea quindi che viene da Basilio,

⁴²² Basilio di Cesarea, *Lo Spirito santo*, in *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, a cura di J.-P. Migne, Paris-Turnhout 1857-1866, 32,136 B-C.

⁴²³ Basilio di Cesarea, *Lo Spirito santo*, 32,157 A-B.

⁴²⁴ Basilio di Cesarea, *Lo spirito santo*, 32,140 B-D. La citazione di Basilio mi consente di porre in nota un aspetto interessante che rivela come la filosofia e teologia dei padri potesse orientare Rosmini non solo circa la questione della storia, ma addirittura nello specifico della nozione di incivilimen-

ma più in generale dai Padri, è che la storia, se letta teologicamente, è diretta dall'azione dello Spirito che «porta tutto» a «pienezza», compie, opera, attua. Purtroppo, come sappiamo, Rosmini non porta avanti il progetto e ciò che possiamo fare è muoverci solamente in prospettiva di senso. Come cercherò di suffragare più avanti con altri elementi, è possibile ipotizzare che la via intrapresa dal Nostro sarebbe stata quella di una originale teologia della storia di stampo trinitario.

Rimane ora da prendere in considerazione l'ultimo dei testi sopra richiamati, gli *Appunti per una Storia dell'umanità*. Su di esso mi soffermerò più a lungo, perché, nonostante la forma frammentaria e incompleta, contiene spunti molto interessanti. La premessa filologica di L. Bulferetti,⁴²⁵ che dà il senso anche della 'provvisorietà' degli *Appunti*, va integrata con l'indica-

to, che si carica di una valenza ontologico-deontologica. Come ha messo in evidenza Quacquarelli, già per i Padri la creazione non avviene in forma conclusa, in un momento iniziale, ma continua tutt'ora. Questo fa sì che l'uomo, mediante le sue opere e il suo lavoro, possa diventare collaboratore di Dio. Per Basilio, l'uomo «è chiamato a rendere feconda la terra, a rendere agevoli le comunicazioni, tracciando strade, allargando i porti, ritoccando i corsi dei fiumi, costruendo gallerie, rompendo le montagne e a correggere le intemperanze della natura, modificando le colture. Come la natura non si ferma mai, così il lavoro dell'uomo». Anche Origene «fa una riflessione sulla necessità dell'aggiornamento di ogni professione, che non può mai aver fine. Le insufficienze individuali si riflettono su tutta la società, producendo un guasto nell'ordine stesso del mondo». Cfr. A. Quacquarelli, *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Edipuglia, Bari 1991, p. 56. Questo rende ragione della radice morale dell'incivilimento in Rosmini: l'incivilimento è un 'compito' cui l'uomo non può venire meno, pena il tradimento della possibilità donata dal Creatore di cooperare alla realizzazione del Regno.

⁴²⁵ Bulferetti fornisce la descrizione precisa del modo in cui si presentano gli 'appunti'. È opportuno riportarla per intero: «Nell'Archivio rosminiano di Stresa si conservano un *notes* (che diremo *A*) formato cm. 17,5x11,2, di mano del Rosmini numerato pp. 327-370, con pensieri numerati 1-13; fascicoletti appartenenti a un altro *notes* (che diremo *B*) il cui pensiero più ampio (seguito da pensieri sulla mitologia, su principi fisici, sul bello, ecc.) verte sul peccato originale; e una serie di pensieri (che diremo *C*) manoscritti di mano del Rosmini su fogli sciolti, dei quali già appartenuti ad altri quaderni o *notes*, poiché recano numerazioni di pagine [...]; ad essi fa seguito una notizia a stampa (quindi qui non riprodotta) del 1820, a proposito dell'opera *Darstellung der Weltkunde*, cioè quadri storici e cosmografici rappresentanti i progressi dell'incivilimento nelle varie parti del globo, di I. Kriebel. La segnatura della collocazione archivistica di *A* e *B* è Arm. II, 4/D; quella di *C* è Arm. II, E». A. Rosmini, *Appunti per una storia dell'umanità*, in L. Bulferetti (ed.), *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, Serie III, Tomo 4, 1957, p. 157.

zione molto netta del Solari, che scrive: «I frammenti relativi alla *Storia dell'umanità* meglio si intendono, se riferiti agli anni in cui furono scritti poiché rispecchiano tre distinti momenti del pensiero del Rosmini intorno all'argomento. Trattasi per lo più di appunti staccati, presi dal Rosmini in occasione di letture fatte o per fissare idee che gli balenavano nella mente e che erano destinate a trovar posto nell'opera di insieme che vagheggiava. Troviamo citati disordinatamente Vico, Bossuet, Bailly, Ancillon, Brucker, Savigny, Kant, Heeren, Herder, Creuzer, Naigeon, Manzoni ecc. Vano è qualunque tentativo di ridurre a unità questo materiale informe».⁴²⁶ Lungi dal voler contraddire tali indicazioni, mi propongo quindi di seguire i frammenti nell'ordine presentato, cercando di ricavare da alcuni di essi delle considerazioni intorno ai temi dell'incivilimento e della storia.

In un breve frammento posto quasi ad introduzione, il Roveretano propone di prendere come «motto» per la *Storia dell'umanità* due citazioni; la prima è tratta da *Qohelet* 1, 18 e in latino recita: «QUI APPONIT SCIENTIAM APPONIT DOLOREM»; la seconda, posta quasi a completamento della prima, dice «... et cor intelligens quasi tineas ossibus».⁴²⁷ Questo motto, afferma Rosmini, vale per la «*Storia dell'umanità*» come il motto cusaniense «*studium ignorantiae*» vale per la «*Metafisica*». È davvero interessante il riferimento, così raro nelle opere del Nostro, al

⁴²⁶ G. Solari, *Studi rosminiani*, p. 68.

⁴²⁷ A. Rosmini, *Appunti*, p. 37 (159). A differenza della prima, la citazione non è facilmente individuabile nel testo sacro, ma, grazie alle ricerche di Lorizio, è possibile sostenere che sia presa da *Proverbi* 14,30. Precisa l'autorevole critico: «non secondo la Volgata, che recita: “putredo ossium invidia”, bensì secondo i LXX, che riportano: *sês de osteôs kardia aistêtikê*. Il Calmet, utilizzato dal Rosmini, riporta in nota il testo greco, tradotto da s. Gregorio “*tinea autem ossium cor sensitivum*” [cfr. A. Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1713]. Per rintracciare la dicitura rosminiana – continua Lorizio – dobbiamo rivolgerci a San Girolamo, che, nel commentare Isaia scrive: “Et in Proverbiis Tinea ossium cor intelligens” (cfr. Eusebii Hieronymi, *Commentarium in Isaiam*, in *Opera omnia* IV, 1, Venezia 1767, 835)». G. Lorizio, *Eschaton e Storia*, p. 44, n. 123. Nella stessa nota, Lorizio precisa che la medesima citazione si ritrova nel *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio Settimo Pontefice Massimo*, Modena 1831, pp. 38-39, dove si legge: «Poiché il gran Pio gemeva nella condizio di colui a chi la stessa sapienza affonda le piaghe: avverandosi che “chi appone scienza appone dolore”, e che un cuore intelligente è “come verme nelle ossa”». *Ibidem*.

Cusano: il riconoscimento dell'inadeguatezza umana a penetrare il mistero di Dio e della storia accomuna i due grandi filosofi. Quella sofferenza di cui parla il Roveretano riferendosi all'«intelligente» è la sofferenza di colui che si rende conto della propria miseria, ma al tempo stesso è aperto alla domanda. La tensione filosofica autentica scopre un metodo e una via per pensare le profondità della metafisica e della storia: il metodo *congetturale*. Non a caso, nel frammento immediatamente successivo, il Nostro scrive: «dopo che fosse eseguita una St. D. U., fatta con tutta la sapienza necessaria, un'altra grande opera si dovrebbe eseguire: *Una Conghiettura sulla Storia dell'Umanità nel corso dei secoli advenire*». Qual è il fine di quest'opera è presto detto: «ella sarebbe il fondamento e la fonte della *Prudenza di tutti quelli che modificano le nazioni e le grandi società*». Un fine dichiaratamente politico, ma che ha alla sua base un connotato morale. Tale storia, poichè si slancia in avanti cercando di vedere «*se le leggi onde si svolge e modifica l'Umanità siano insuperabili*», deve avere una funzione di formazione del politico, deve trasformarlo, renderlo responsabile, consegnargli un criterio con cui operare e su cui mantenersi saldo.⁴²⁸

Uno dei riferimenti bibliografici che il Roveretano annota è l'opera di Antoine Boulanger (1722-1759) *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (1766), nella quale ravvede una concezione della religione «o come effetto dello spavento, o come astuzia dei politici».⁴²⁹ Qui interessa sottolineare come gli argomenti trattati nell'opera rientrino nella sfera dell'incivilimento e della storia; essi toccano, fra gli altri, i temi del diluvio, della gigantomachia, dell'origine dei selvaggi, del tempo ciclico. È con questo modo di guardare alla storia che il giovane Roveretano si confronta (il frammento è datato 1817). In particolare è possibile notare la sua opposizione alla concezione pagana «dello spirito ciclico ossia dello spirito tra i popoli di indovinare il fine del mondo pel ritorno d'un Dio».⁴³⁰ Ad essa Rosmini risponde affermando che «ogni secolo è appoggiato quasi per sostentarsi agli anteriori»; «quel secolo che è più perfetto sta più ritto sulle proprie gambe

⁴²⁸ A. Rosmini, *Appunti*, p. 37 (159).

⁴²⁹ *Ivi*, p. 39 (161).

⁴³⁰ *Ibidem*.

e meno s'appoggia». ⁴³¹ Nessuna concessione, dunque, a una concezione 'chiusa' della storia, raffigurabile nella figura minacciosa dell'Uroboro, serpente che si morde la coda, ma una prospettiva aperta della storia e del tempo, in cui effettivamente può darsi, in maniera sempre nuova, progresso e regresso, corruzione e incivilimento. I secoli, sostiene il Nostro, vanno soggetti a perfezione; la regola per riconoscerla è «vedere quanto è impacciato nelle rete che ci calano giù i secoli anteriori». ⁴³²

Lo storico dell'umanità, secondo l'idea che ne ha il Roveretano, dovrebbe essere capace di trovare «effetti estesi ed universali» a partire dall'osservazione «di tutto quello che è nella natura umana, e perciò comune a tutti gli uomini». ⁴³³ Ma questo non dev'essere un alibi per «omettere le mutazioni fisiche». Nel frammento 12, infatti, il Roveretano scrive: «in generale da un numero grande di riflessioni si potrebbe concludere che, *sebbene* qualunque movimento sia una irregolarità nell'ordine stazionario delle cose, come è una irregolarità nel calcolo dei probabili, *tuttavia una serie di movimenti considerati insieme danno un perfetto e regolarissimo disegno e mostrano le vestigia di una mente provvidissima regolatrice*». ⁴³⁴ Sono numerose le pagine dedicate a questo argomento, e poiché la trattazione offerta nella *Teodicea* è molto ampia, non mi soffermo qui su di esso.

Il frammento 14 contiene ripetuto (dopo alcune righe e a centro pagina) il titolo «Storia dell'umanità» con aggiunto a mo' di sottotitolo «Funestissimo e consolantissimo studio!». Qui si ritrovano alcune considerazioni sul tema del progresso umano. Le due cause che guidano l'agire dell'uomo, afferma Rosmini, sono l'«abitudine» e la «ragione». Mentre la provvidenza e la natura educano l'uomo alla prima, i tempi moderni hanno raffinato la seconda. Il genere umano, nel suo progresso, «tende a svestirsi delle abitudini, dei pregiudizi e di tutto il positivo e ad essere diretto dalla pura ragione». ⁴³⁵ Il Nostro individua inoltre due forze che agiscono nella storia: la «superiore ordinazione delle cose, che regola la sovranità e le forze di tutte le società» e le «forze dei singoli», le quali, «[nel grande organismo provviden-

⁴³¹ *Ibidem.*

⁴³² *Ivi*, p. 40 (162).

⁴³³ *Ibidem.*

⁴³⁴ *Ivi*, p. 41 (163).

⁴³⁵ *Ibidem.*

ziale della storia] svaniscono». Entrambe le forze sarebbero state viste da De Maistre, di cui viene citato il *Saggio sul principio generatore delle Costituzioni* (1814).⁴³⁶ Ma più che l'autore delle *Soirées*, è Bossuet il costante riferimento. Infatti, dopo un breve frammento dedicato ai «gradi delle idee», in cui tenta di connettere le riflessioni sulla storia alle primissime concezioni gnoseologiche, Rosmini torna ancora a riferirsi al vescovo di Meaux. Scrive: «La relazione positiva delle cose umane col fine dell'uomo dovrebbe formare la prima parte d'un opera sopra la *Divina Provvidenza*»; il *Discorso sulla storia universale* con i suoi riferimenti scritturistici ne è un modello.⁴³⁷

Una incisiva definizione di storia universale o dell'umanità viene data nel frammento che segue alla data 24 marzo 1824. Scrive il Roveretano: «la Storia dell'Umanità non è altro che l'*invenzione delle ragioni ultime* applicata all'umanità. [...] Discende adunque questa scienza da un'altra superiore; cioè da quella che tratta in genere: *Dell'invenire le prime ed ultime ragioni delle cose*».⁴³⁸ Così facendo Rosmini pensa la storia come una scienza, ma non come scienza particolare, specialistica, bensì quasi parte o continuazione della scienza metafisica, quel sapere che va alla ricerca del 'perché' delle cose. D'altra parte egli sembra rimandare anche a quella «legge delle probabilità» che aveva tentato di sviluppare in alcune «note matematiche sulle ragioni ultime» e in modo molto più definito nelle pagine della *Teodicea*.⁴³⁹

Su di un foglio sciolto, dopo il titolo «*Istinto. Legge dei 'compensi' per la Storia dell'Umanità*», troviamo questa breve considerazione: «Il *selvaggio* sente il suo male, ma per questo non fa il menomo sforzo per sollevarsi di questo stato. Gli manca la *facoltà* di conoscere il proprio infortunio che *sente*; e la *facoltà d'intendere* che cosa sia quello stato migliore da cui è decaduto. Egli non sapendolo immaginare neppure il desidera. *Animalis homo non percipit ea*, etc. gli manca il *senso*».⁴⁴⁰ Così, dopo i temi della provvidenza e del progresso, i frammenti offrono anche uno spunto sullo stato del selvaggio. Esso è presen-

⁴³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 42-43 (164-165).

⁴³⁷ Cfr. *ivi*, p. 44 (166).

⁴³⁸ *Ivi*, p. 46 (168).

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ A. Rosmini, *Appunti*, pp. 48-49 (170-171).

tato come 'bloccato' sin dall'origine; di umanità si può parlare per la sua costituzione ontologica, ma è una umanità ferma, incapace di sollevarsi, di generare vera civiltà; le sue facoltà sono ridotte a livello embrionale, e questo impedisce quel ritorno su di sé che genera la possibilità della morale e apre al perfezionamento. In una seconda considerazione abbiamo l'immagine del «barbaro»: «chi è avvezzo alla guerra *come* i barbari, inferocisce lungi dal calmarsi alla vista del sangue. Così il gallinaccio d'India veggendo una goccia di sangue cavata da lui a qualche gallina: egli inferocisce e l'uccide». ⁴⁴¹ In questi appunti Rosmini è preciso e non confonde selvaggio e barbaro: quest'ultimo non è rimasto sul limbo della società, ma vi è entrato, e nel tempo ha pervertito le facoltà rendendosene responsabile. Egli infatti è stimolato alla guerra e la vuole in maniera sempre crescente per i propri fini razionali e non morali. ⁴⁴²

Infine viene forse il più interessante di tutti i frammenti. Di nuovo campeggia al centro della pagina il titolo: «Storia dell'umanità», ma qui Rosmini propone qualcosa di nuovo. Credo sia opportuno riportare il frammento nella sua interezza:

missione provvidenziale dei popoli nello *spazio* e nel *tempo*. *Nello spazio*: i popoli presero direzioni diverse determinate dagli istinti *fisici, intellettuali, morali*. Poco vi influirono gli accidenti sociali. *Nel tempo*: un popolo è di più celere sviluppo di un altro, e questo fa sì che vengano sulla scena del mondo, ciascuno al tempo loro fissato. La Storia dell'Umanità (come tutta la Cosmologia; giacché sta quasi la Psicologia all'Antropologia, come la detta Storia alla Cosmologia) può considerarsi e trattarsi sotto tre aspetti, cioè secondo le forme categoriche dell'essere: 1°) Secondo la forma reale: - come un sistema di cause e di effetti in cui il bene risulta quasi per fisica necessità, presupposta la prima ottima disposizione, onde gli *storici fatalisti*, come per l'eccesso di questo aspetto...[il periodo appare interrotto]. Base della prima è la Psicologia. 2°) Secondo la forma ideale: - come un tipo che continuamente si verifica e si realizza, onde il principio che nulla vale se non le *essenze* realizzate, e per sé il reale è nulla. Indi la storia divina e fatidica di Vico. Base di questa l'Ideologia. 3) Secondo la forma morale: - cioè il fine a cui tutto tende, di cui è una parte la Storia dell'Umanità, e tutte le leggi del commercio dell'anima

⁴⁴¹ Ivi, p. 49 (171).

⁴⁴² *Ibidem*. Seguono quindi alcuni appunti in cui Rosmini rimanda ad alcune questioni e ad alcuni autori: sulla questione della famiglia allo Stolberg e soprattutto all'*Essai sur le principe de Population* (1798) di Malthus, ma anche al *Dei diritti e delle pene* (1764) di Beccaria. *Ibidem*. In un altro foglio sciolto viene citato invece Marc-Antoine Jullien, autore dello *Spirito del metodo di educazione del Pestalozzi* (1812). Ivi, p. 50 (172).

con la Verità e la menzogna: onde anche il discorso sulla storia di Bossuet. Base di questa, l'etica. In tutte e tre queste forme si può considerare il *naturale* e il *soprannaturale*. Ciascuna abbraccia tutto... [il testo è interrotto e non continua].⁴⁴³

Innanzitutto va sottolineata la distinzione spazio-temporale della missione provvidenziale dei popoli. Da un punto di vista spaziale, dice Rosmini, istinti fisici, intellettuali e morali hanno condotto i popoli in aree diverse della terra. Si noti la triadicità delle forme dell'essere anche in questa descrizione: gli istinti sono reali, ideali e morali. Ma è anche interessante osservare che il Nostro afferma la quasi irrilevanza degli «accidenti sociali»: nessuna possibilità dunque di spiegare il movimento dei popoli secondo un criterio meramente sociologico; ciò significa, a mio parere, la presa di distanza dalle opzioni tipiche dell'antropologia culturale. L'esposizione dei movimenti spaziali deve avvenire tenendo conto della complessità triadica degli istinti e non prendendo l'uomo come mero ente sociale. Infine, per ciò che riguarda il tempo, si ritrova l'idea, già vagliata lungamente, della peculiarità di ciascun popolo nel compiere i gradi del suo sviluppo.

La proposizione che segue (nel testo sopra citato) rivela in abbozzo il tentativo del Roveretano di elaborare un sistema tutto coerente, in cui le varie scienze si compenetrino e si richiamino pur distinguendosi. Cosa vuol dire che la Storia dell'Umanità sta alla Cosmologia come la Psicologia sta all'Antropologia? In che modo sta la Psicologia all'Antropologia? Rispondo: come una parte specifica sta al tutto; l'Antropologia infatti si occupa di tutto l'uomo, mentre la Psicologia solo di una sua parte; ma sarebbe sbagliato dire genericamente che questa parte è l'anima, senza intendere questa da un punto di vista strettamente rosminiano. La Psicologia di Rosmini si occupa essenzialmente dell'anima come 'sentimento fondamentale', di essa dal punto di vista dell'«essere reale» più che dell'«essere ideale». È da questo specifico che va colta la similitudine dei due rapporti. La Storia dell'Umanità, dunque, sta alla Cosmologia come la parte al tutto, ma, ancora più profondamente, come una parte che nel gioco delle forme dell'essere specifica l'essere reale.

⁴⁴³ *Ibidem.*

Che il discorso sia tutto concepito in chiave triadica e trinitaria ce lo conferma Rosmini stesso affermando che la Storia dell'Umanità può essere pensata a partire dalle tre forme dell'essere: reale, ideale, morale. Non abbiamo la data del frammento, ma questo non è così decisivo:⁴⁴⁴ da una lettura integrale delle opere e dell'*Epistolario* si può reperire materiale sufficiente per sostenere che la teoria della trinità delle forme non è esclusiva della maturità. Certo, essa trova la sua migliore esposizione nell'opera somma, la *Teosofia*, ma già negli anni Venti il Roveretano dimostra di averne intuito l'importanza e di cominciare a pensare un sistema filosofico che l'avesse come base. Ora, seguendo il ragionamento esposto nel frammento, se la Storia dell'Umanità viene pensata secondo la forma reale, essa apparirà come il concatenarsi necessario di cause ed effetti, un concatenarsi 'buono' nel caso in cui si ponga come presupposta una disposizione originaria buona, sia questa immanente o trascendente. Coloro che abusano di tale visione, considerandola totalizzante, finiscono per avere una concezione *storico-fatalistica* della storia. Vi è qui una predominanza dell'elemento reale che non 'sintetizza' adeguatamente con l'ideale e questo porta a un decentramento della Storia dell'Umanità, nel senso che si procederà con un realismo che appiattisce la storia sui fatti come dei meri dati. Quanto sostenuto da Rosmini, ovvero che la base di questa concezione della storia è la Psicologia, conferma la nostra interpretazione della *Psicologia* come uno dei luoghi rosminiani dedicati all'analisi del reale. Se la Storia viene invece presa secondo la forma ideale, essa si presenta come il realizzarsi dei 'tipi', ovvero dei 'modelli', delle 'essenze', le quali sono le uniche ad essere vere, mentre tutto il resto, cioè l'accidentale e il particolare, finisce per essere considerato come un nulla. Questa è la prospettiva che sottostà alla visione vichiana della storia, che è dunque storia divina, storia dell'essere ideale necessario. Dire che alla base di essa vi è l'Ideologia significa, in termini rosminiani, porre lo studio dell'essere ideale quale suo criterio di lettura. Da ultimo, se la Storia viene considerata a partire dalla forma morale, essa viene osservata dal punto di vista del «fine a cui tutto tende». Questo è il luogo in cui, qualora

⁴⁴⁴ Lorizio sostiene che il frammento non possa risalire a prima del 1827. Cfr. G. Lorizio, *Eschaton e storia*, pp. 138-139.

il discorso fosse stato sviluppato, il Nostro avrebbe parlato del tendere dell'Umanità a un progresso, a uno sviluppo che in termini più politici avrebbe definito 'incivilimento'. Su questa idea, che ha per base l'Etica, si fonda la Storia universale descritta da Bossuet. Le ultime due brevi proposizioni che seguono sono ugualmente significative. La prima, ovvero la precisazione che ciascuna delle tre forme può essere considerata come naturale e come soprannaturale, a mio parere indica, preannunciando in modo vago quello che dirà la *Teosofia*, che ciascuna forma è concepibile sul piano ontologico, ma ha il suo 'archetipo' o 'analogato superiore' sul piano teologico. La seconda, interrotta, indica che Rosmini pensava le forme già nella prospettiva del sintesismo: dire infatti che ogni forma abbraccia tutto, significa affermare che ogni forma contiene le altre due a partire dalla sua modalità.

La ricchezza del frammento citato si rivela grande, sia da un punto di vista storico-concettuale, sia soprattutto da un punto di vista filosofico. Qui c'è il tentativo di pensare la storia a partire da una ontologia nuova, l'ontologia trinitaria. Com'è ovvio ci si può chiedere perché Rosmini non abbia sviluppato tale tentativo. La risposta, credo, è già contenuta in quanto detto. Se la Storia dell'Umanità doveva essere pensata a partire dall'ontologia, prima era necessario lavorare su quest'ultima; ma questo compito non viene portato a termine per il sopraggiungere della morte. Ritengo che si possa così tratteggiare la parabola intellettuale del Nostro: il giovane Rosmini dedica particolare attenzione alle questioni politiche e storiche, ma si rende conto che esse necessitano di una fondazione filosofica. Nasce in questo modo l'elezione di una vita: ogni sforzo è volto alla composizione e alla precisazione di un sistema filosofico. L'ultima opera, la *Teosofia*, se portata a termine, avrebbe dato il criterio per ritornare con una modalità tutta nuova sulle questioni giovanili della politica e della storia. Sarebbe errato, quindi, dire che esse non interessano più a Rosmini; esse sono state il movente per un autentico filosofare, hanno rivelato al Nostro la necessità di fare filosofia prima di tutto, di dare fondazione, perché solo a partire da questa la storia può ricevere luce.

3.3 *Il movimento a spirale dell'Umanità*

A fronte della frammentarietà e incompletezza delle fonti citate, vi sono due pagine della *Filosofia della politica* che ritengo di decisiva importanza per una maggiore comprensione della nozione rosminiana di Storia dell'Umanità. In queste pagine il Roveretano cerca di definire come sia opportunamente pensabile il movimento e lo sviluppo dell'umanità. In questo modo, si annuncia una riflessione che connette alcuni ambiti sin qui trattati: la teoria delle società, quella del loro andamento attraverso le diverse età, le nozioni di sviluppo, progresso, perfezionamento, l'idea di storia. Rosmini si chiede quale sia «la linea [...] in grado di descrivere graficamente l'andamento delle società» e nel rispondere a tale domanda invita innanzitutto a distinguere il movimento dell'umanità dal movimento delle società particolari. Queste ultime «fluttuano» continuamente «fra i due loro limiti della distruzione e della perfezione», cosicché l'arte del buon governo cerca di allontanarle dal primo e avvicinarle al secondo.⁴⁴⁵ Il movimento oscillatorio delle società particolari indica il loro passaggio attraverso le età.

Quanto all'umanità in genere, la linea che descrive nel suo movimento fu determinata in tre modi. 1) Condorcet la fa andare innanzi in linea retta, e l'abbiamo confutato. 2) Vico pretende muoversi in circolo di maniera, che v'abbia un regresso periodico o un ritorno sui propri passi. 3) Fichte, più sottile degli altri e a loro posteriore, avvisò che l'umanità muovasi a spirale, non ritornando ella al tutto sui passi propri, ma rientrando colle sue volute negli spazi prima percorsi, non però identici, ma separati da' primi per certe diversità.⁴⁴⁶

Soffermiamoci su queste distinzioni operate dal Roveretano. Il sistema di Condorcet è considerato come «interamente gratuito».⁴⁴⁷ Il filosofo francese è quindi fatto rientrare nell'alveo delle filosofie che sostenevano il perfettismo; egli, per sostenere un progresso che si muove in linea retta, attua una ermeneutica soggettivistica della storia, finendo per prescindere liberamente da «certe norme della morale» e «dando sovente norme di bene

⁴⁴⁵ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 424.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ *Ibidem*. Su Condorcet si veda *ibidem*, n. 137.

alle più infande brutture».⁴⁴⁸ Come sappiamo, per Rosmini il perfettismo e quei sistemi che pensano l'umanità in maniera retta, di un progresso puro e senza inciampi, o distorcono la storia, oppure sono smentiti nel modo più evidente da essa.

Prendendo in considerazione gli altri due sistemi, che a differenza del primo hanno un fondamento filosofico, il Roveretano chiede se quello di cui parlano sia un movimento «dell'umanità nella sfera del bene morale ed eudemonologico», oppure sia «un movimento meramente intellettuale». La risposta che egli elabora rivela qualche difficoltà argomentativa. Scrive: «se trattasi di bene morale ed eudemonologico, la cosa è sì fattamente arcana e molteplice, che l'uomo non potrebbe assicurarsi che le sue conghietture s'approssimassero né pure alla probabilità».⁴⁴⁹ Mi pare che tale precisazione miri ad evidenziare la problematicità di una descrizione del movimento dell'umanità a partire dalla morale. Eppure si sono analizzate molte pagine rosminiane in cui l'incivilimento dei popoli era avvicinato alla loro crescita morale o, ancora, si pensava la sostanzialità e la civiltà nella loro componente morale. Nel passo sopra citato, Rosmini afferma l'impossibilità da parte del filosofo di riuscire a cogliere la storia con uno sguardo unitario a partire dai movimenti morali della società umana. Questi movimenti appaiono troppo vasti e troppo multiformi per essere tenuti assieme, di qui la necessità di guardare unicamente alla sfera intellettuale. Ma il rinvio a questa seconda sfera, a mio modo di vedere, non toglie il problema, tanto più che il Roveretano non ha mai pensato lo sviluppo morale come separato dall'autentico sviluppo intellettuale.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Ivi, p. 423.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 424.

⁴⁵⁰ La soluzione data da Rosmini mi pare una soluzione di comodo, obbligata dalla difficoltà del problema in questione. Il rinvio alla sfera intellettuale quale criterio su cui disegnare il movimento dell'umanità, a mio modo di vedere non toglie il problema. Il Roveretano non ha mai pensato lo sviluppo morale come separato dallo sviluppo intellettuale. Già nella *Politica prima*, quindi anteriormente alla elaborazione dell'ontologia, scriveva: «la verità e la virtù sono legate assieme: la verità è il bene dell'intelletto, come la virtù è il bene dell'animo: la virtù è la bella figlia della verità. Però fino che gli uomini non sono stati chiamati a una società universale, non ebbero né pure la pienezza della verità, come non ebbero quella della virtù. Sotto questo aspetto il mondo si parte in tre tempi, il tempo avanti G. C., tempo di preparazione alla completa verità: il tempo di Gesù Cristo, in cui tutta la verità necessaria a un'unica società del genere umano fu annunciata, e il tempo dopo Gesù Cri-

Così, dopo aver ristretto il criterio con cui leggere il movimento dell'umanità «entro la sfera dello sviluppo intellettuale e alle corrispondenti forme esterne della società», Rosmini si confronta col secondo sistema individuato. «Il sistema di Vico – scrive – fonda sopra una osservazione troppo limitata, perché ristretta all'andamento delle nazioni antiche: quel filosofo ignorò, per l'esclusivo studio posto da lui ne' classici latini, l'onnipotenza sociale del Cristianesimo».⁴⁵¹ Il Nostro riconosce

sto, in cui la ricevuta verità si sviluppa nelle menti degli uomini per giungere a conseguire il suo effetto, quello di congiungerli tutti insieme». A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 428-429.

⁴⁵¹ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 424-425. Secondo il Radice Rosmini avrebbe letto la *Scienza Nuova* di Vico nel 1828. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. III, p. 674. Datata invece al 1836 sarebbe la lettura del *De antiquissima italorum sapientia*. Cfr. *ivi*, vol. VI, p. 442. Del 1837 infine il *De uno universi juris principio et fine uno*. Cfr. *ivi*, vol. VI, p. 685. Più attendibile Piovani, che nel suo saggio su *Rosmini e Vico* data la conoscenza degli scritti vichiani già agli anni padovani. Secondo lo studioso napoletano, due frammenti della *Storia dell'umanità* appartenenti a questi anni hanno evidenti influssi vichiani. Lo stesso deve dirsi del periodo tra il 1825 e il 1826: numerosi appunti rivelano le influenze di Vico. Nell'*Epistolario* si trova una lettera in cui Rosmini da Milano, nel '26, chiede all'Orsi «l'opere del Vico» per lavorare alla *Politica*. Un'opera in cui l'influenza del filosofo napoletano è evidente è il saggio *Sull'idillio e la nuova letteratura* inserito nel primo volume degli *Opuscoli filosofici*, pubblicato a Milano nel 1827. Cfr. P. Piovani, *Rosmini e Vico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», anno XXX, 1953 serie III, p. 302.

Il non aver trattato il rapporto di Rosmini con Vico potrebbe sembrare una mancanza di rilievo del presente lavoro. Mi sono deciso per questa opzione non per una comodità redazionale, ma per una coerenza di fondo che ho voluto dare alla ricerca. Volendomi soffermare principalmente su temi e autori che garantissero anche per quantità di riferimenti un confronto diretto, un capitolo su Rosmini e Vico non poteva darsi. Andare alla ricerca dei temi vichiani nelle teorie rosminiane avrebbe sbilanciato lo scritto, perché avrebbe implicato lo stesso approccio con tutti gli autori che hanno influenzato il pensiero del Nostro circa l'incivilimento, e tale nozione contiene uno spettro semantico così ampio da non consentire deviazioni.

Tuttavia, lungi dal voler liquidare tale confronto con una giustificazione metodologica, rimando alla lettura dello scritto di Piovani, *Rosmini e Vico*, testo che, seppur datato, rimane il riferimento principale sulla questione. Esprimo il mio accordo sostanziale con le tesi *ivi* sostenute. L'illustre studioso afferma «probabile [...] che il Rosmini abbia in seguito soltanto messo a frutto il ricordo delle giovanili letture vichiane» e aggiunge che «il Vico non è uno di quegli autori che lo accompagnano da vicino per tutta la vita». P. Piovani, *Rosmini e Vico*, p. 302. In modo del tutto condivisibile, lo studioso scrive anche: «una mente ordinata come quella del Rosmini [...], abituata a

a Vico il merito di aver posto la questione del modo in cui si muovono le società civili; la sua filosofia, pur non risolvendo il problema correttamente, argomenta dal particolare all'universale, pone lo sguardo sulle società storiche per insegnare al singolo individuo la sfida quotidiana della conquista della propria condizione umana.⁴⁵² Ma nel passo sopra citato, Rosmini non discute il valore del tentativo vichiano, bensì critica una eccessiva 'confidenza' nel passaggio dal piano delle società particolari antiche a quello più generale delle nazioni. Il Napoletano non avrebbe sufficientemente riconosciuto la portata sociale del cristianesimo, nel senso della sua capacità di dare un criterio di lettura alla storia. Il Cristianesimo non è interpretabile con categorie solo 'mondane' come mero evento storico fra gli altri; esso, pur essendo concepibile anche storicamente, prima di tutto trascende la storia.⁴⁵³ Si dirà nella parte terza dell'andamento della società teocratica come diverso da quello delle altre società. Per il Roveretano, anticipo questo sin d'ora, l'andamento della Chiesa non va soggetto alle tipiche età sociali, dunque sfugge al loro movimento circolare. La storia di Vico considera le nazioni

esigere con intransigenza 'l'ordine delle idee' come indispensabile presupposto del filosofare, non può non condividere la più diffusa critica rivolta contro il Vico: quella dell' 'oscurità'. È un'accusa che il Rosmini non ha bisogno di ripetere: la sente per istinto: l'eroica confusione del Vico non può non riuscirgli, più che ostica, estranea; nel metodo, il pensatore razionalisticamente convinto che "la filosofia *sia* ragionamento e nient'altro che ragionamento", è, *naturaliter*, più vicino a Cartesio che a Vico. Per questi motivi, assai più che a causa della contemporanea incompiutezza del genio vichiano, il Rosmini, pur ritornando frequentemente [...] sulla maggiore intuizione vichiana, non pone mai il Vico fra i suoi autori: negli arditissimi quanto accurati *excursus* storici che per lo più precedono le formulazioni teoretiche rosminiane, il Vico non figura mai in primo piano: anche questa indicazione, del tutto esteriore, è eloquente». Ivi, p. 303.

⁴⁵² Così scrive Piovanini: «se c'è in Vico il convincimento di una responsabilità *della* storia, come tale tramutantesi, per gli individui, in una assoluta irresponsabilità, non c'è, in questo senso, un vichismo di Rosmini. Ma se c'è in Vico il convincimento di una responsabilità *nella* storia, come tale tramutantesi in preciso obbligo di individui e di nazioni, c'è, in questo senso, un vichismo di Rosmini. Ma, in un caso o nell'altro, è innegabile l'influenza vichiana sul pensiero politico e giuridico rosminiano». Cfr. Ivi, p. 314.

⁴⁵³ Il concetto mi pare ben espresso da Coda, quando scrive: «l'evento Gesù Cristo, e l'evento cristiano in quanto attinge all'inesauribile virtualità di esso, per sé trascende – essendo altro da esse – tutte le sue storiche incarnazioni e, perciò, anche quell'incarnazione che ne è stata la cristianità». Cfr. P. Coda, M. Donà, *Pensare la Trinità*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 11-14.

a prescindere dalla Storia della Chiesa, ma per Rosmini è proprio questo il problema. Il Nostro ha dimostrato che la storia dell'umanità non può ridursi alla storia della società civile; ha parlato infatti di storia del genere umano, di società domestica, di società civile e di società teocratica. La difficoltà, ma anche la radicale sfida rosminiana nel progetto perseguito, è quella di vedere le storie delle società particolari come costituenti la storia dell'umanità e di riscoprire la storia dell'umanità come coincidente con la storia della Chiesa, ovvero della società teocratica. In *Antropologia soprannaturale* si trova un passo molto chiaro a tal proposito:

il sistema del cristianesimo tutto insieme preso, sistema che non può essere finto da mente umana perché abbraccia il principio del mondo e si continua e consuma con tutta la serie degli avvenimenti, è quel solo che spiega la storia dell'umanità, che dà ragione di tutti i fatti più importanti avvenuti nel mondo, che è conforme alla natura di Dio, e che interpreta i bisogni dell'uomo e gli soddisfa pienamente.⁴⁵⁴

Infine, soffermiamoci brevemente sul riferimento rosminiano alla proposta di Fichte.⁴⁵⁵ Il filosofo di Rammenau avrebbe visto che il movimento della storia dell'umanità non è né rettilineo né perfettamente circolare, e avrebbe indicato correttamente la spirale come sua forma, senza però distinguere di che spirale si

⁴⁵⁴ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, pp. 268-269.

⁴⁵⁵ Dagli *Annali* del Radice risulta che il Roveretano riceve in omaggio o compra le *Opere* di Fichte nel 1823. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. III, p. 170. Nella biblioteca personale di Antonio Rosmini, a Stresa, sono presenti i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* nell'edizione J. G. Cotta'schen Buch, Tubingen 1802. Secondo la ricostruzione di S.F. Tadini, per la redazione della *Teosofia* il Roveretano avrebbe anche utilizzato l'edizione delle *Sämtliche Werke*, 11 voll., Berlino 1834-1846 e il *Begriff der Wissenschaften*, Gabler, Jena 1798. Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, introduzione, note e apparati di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, p. 24. Per Fichte vale la stessa considerazione che ho fatto, in n. 451, su Vico. Non vi è un testo specifico in cui Rosmini si confronti col filosofo tedesco, il cui nome nei manoscritti compare assai raramente. Non vi sono neppure contributi o monografie che abbiano cercato di vedere le analogie e le differenze dei loro due poderosi sistemi filosofici. In tale situazione, è merito di Krienke aver promosso e curato un testo ampio, che raccoglie numerosi contributi su Rosmini e la filosofia tedesca. Cfr. M. Krienke (ed.), *Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

tratti.⁴⁵⁶ «La sentenza di Fichte – scrive Rosmini – è certamente ingegnosa; perocchè nel tempo stesso che lascia luogo al celebre detto, *nihil sub sole novum*, riconosce pure l'altro principio non meno solenne, che “le cose non si riproducono mai perfettamente le medesime”. Tuttavia il principio del filosofo tedesco rimane ancor troppo poco determinato: convien definire di che spirale si parli, e per quale direzione la società umana in essa si muove».⁴⁵⁷ La circolarità dell'eterno ritorno dell'uguale e la linea retta del divenire possono quindi essere superate dal movimento spiraliforme. Ma come pensarlo correttamente? Così risponde il Roveretano:

la mia opinione adunque si è, che l'umana società sostenuta dal Cristianesimo si muova, quanto agli sviluppi intellettivi e agli ordini sociali, «per una spirale, le cui rivoluzioni sempre più si allarghino, di maniera che il suo movimento cominci vicino al centro, e si continui in ispiri del continuo maggiori, senza potersi assegnare al loro ampliamento alcun limite necessario». Con qual legge poi le spire vengano così ampliandosi, ecco una grande questione per la storia dell'umanità, ma al presente nostro scopo non necessaria.⁴⁵⁸

Ciò che ‘sostiene’ la spirale è il cristianesimo; questo è l'asse infinito che, ruotando su Cristo come fulcro, genera spire sempre più grandi; il cristianesimo è, per Rosmini, il criterio su cui si misurano tutte le vicende della storia.

3.4 La concezione rosminiana della provvidenza

Per Rosmini la storia dell'umanità è orientata in modo determinante dall'azione provvidenziale. Al fine di indagare la concezione rosminiana della provvidenza, è necessario confron-

⁴⁵⁶ Non sono riuscito a reperire nei testi fichtiani alcun riferimento a una concezione spiraliforme della storia dell'umanità: da Jena a Berlino il filosofo tedesco sembra propendere per lo schema lineare; a meno che Rosmini non intenda la quinta epoca della storia (di cui parla Fichte negli scritti berlinesi) come ciò che ripristina a un più alto livello l'unità della prima, dopo la ‘peccaminosità’ del moderno. Per la posizione fichtiana sulla storia rinvio a G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2012, pp. 275-284; R. Picardi, *Il concetto e la storia. la filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009; A. Carano, *La storia come progresso e come ritorno*, in Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999, pp. 11-70.

⁴⁵⁷ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 425.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

tarsi con le pagine della *Teodicea*. Fin qui si è parlato di sviluppo e progresso, di età sociali e di due forze che guidano la storia (la ragion pratica delle masse e la ragione speculativa degli individui); al tempo stesso si è costatato come Rosmini dia grande importanza all'azione provvidenziale, e non si è taciuto qualche perplessità circa il modo vagamente deterministico con cui a volte viene descritta. Occorre dunque fissare l'attenzione sulla questione, anche se, va detto sin da subito, non si analizzerà la teoria rosminiana della provvidenza *tout-court*, ma solo a partire dai luoghi in cui si mostra determinante per comprendere i motivi centrali del presente lavoro.

Sappiamo dalle lettere al Fontana dei primi mesi del 1825 che Rosmini in quel periodo sta rileggendo il *De civitate Dei* agostiniano con l'occhio rivolto al problema della teodicea: egli cercava di pensare teologicamente e filosoficamente la giustificazione del male nel mondo a partire dalla verità di una provvidenza che è Amore.⁴⁵⁹ Degli stessi anni sono le letture di De Maistre: il tradizionalista francese gli genera grande impressione ma non un totale convincimento; la sua svalutazione della libertà umana e una concezione dell'azione provvidenziale che finiva per togliere un'autentica trascendenza a Dio, non potevano essere condivise dal Nostro.⁴⁶⁰ Ritornava, nei fatti, la questione di sempre: il giusto Pio VII perseguitato e l'ingiusto Na-

⁴⁵⁹ Rosmini conosce sin da giovanissimo il capolavoro agostiniano: ne parla sia nel *Giorno di solitudine* sia nel marzo del 1814 in una lettera al Sonn. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. I, p. 163.

⁴⁶⁰ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, pp. 73-74. A tal riguardo Traniello si accorda con Solari, anche se sottolinea come effettivamente il Roveretano rimanga avviluppato in alcune prospettive demaistriane: «il giovane Rosmini ha una concezione della storia che, con la pretesa di presentarsi come provvidenziale, cade in una sorta di meccanicismo necessitante, non molto dissimile dal maistriano “sistema della Provvidenza”». Cfr. F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, p. 40. Piovani sottolinea la presenza di De Maistre in età giovanile, ma al tempo stesso mette in guardia dall'attribuire al pensatore francese un'influenza decisiva sul Roveretano. Per Rosmini sarebbe stato impossibile accettare la storicizzazione della teodicea operata da De Maistre. Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 16. D'Addio afferma che se Rosmini concede più di qualcosa a De Maistre nella *Politica prima*, non così avviene della *Filosofia della Politica*, dove il Roveretano si oppone apertamente alla concezione maistriana della religione come mezzo politico. Cfr. M. d'Addio, *Il problema della storia nel pensiero politico di A. Rosmini*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, pp. 110-111.

poleone trionfante. Gli scritti di De Maistre sul tema della provvidenza in rapporto agli eventi politici catturano l'attenzione del Roveretano: in tale contesto il filosofo francese veniva addirittura definito come «cristiano Platone» e i suoi libri come contenenti il «cattolicesimo» più puro. E tuttavia, come ha scritto Solari, sebbene egli venga visto come «un alleato formidabile nella lotta intrapresa contro lo spirito irreligioso, materialista del secolo», anche in questo non è seguito *in toto*. Non vi è nel Roveretano un giudizio *tranchant* sulla Rivoluzione simile a quello del francese, che vede l'evento come «sinonimo di empietà» e «rivolta satanica contro le leggi naturali e divine». Secondo De Maistre, Dio permette gli orrori della rivoluzione per punire il popolo francese dei propri peccati. Egli considera il «dramma della rivoluzione» come «manifestazione della giustizia divina», «processo collettivo di espiazione e di purificazione». Così il problema del male da momento della «coscienza individuale» viene portato sul piano della «coscienza collettiva». Inutili le grida degli «innocenti» per i mali sofferti a causa di altri, per De Maistre la «legge della riversibilità delle sofferenze dei giusti in favore dei colpevoli rientrava nei segreti, inaccessibili disegni di Dio. Alla espiazione diretta seguiva la espiazione per riversibilità; in ogni caso espiazione da valutarsi non individualmente, ma storicamente».⁴⁶¹ Questo per Rosmini non è accettabile: gli studi teologici lo portano a prendere le distanze non solo dall'idea di un «Dio giustiziere», ma anche e soprattutto dal «determinismo e panteismo teologico-politico impliciti» nel sistema del francese; qui, «mentre era svalutato l'uomo e la sua libertà di fronte all'azione divina, era risolto Dio nella natura, nel tempo, nelle circostanze».⁴⁶²

Prima di soffermarmi sugli anni di tali letture, che coincidono con gli anni della composizione dei primi due saggi della *Teodicea*, ritengo opportuno prendere in considerazione la *Politica prima*, dove la stretta relazione tra la questione dell'incivilimento e l'azione provvidenziale appare evidente. In una pagina Rosmini scrive: «lo scopo del nostro discorso sarà di esaminare quanto le azioni umane sieno in arbitrio degli uomini, e quanto dipendano da una necessità o causa superiore per indi

⁴⁶¹ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, pp. 69-70.

⁴⁶² Ivi, pp. 73-74.

dedurne in che misura sia in mano degli uomini l'andamento delle società, e, se essi hanno alcuna parte in ciò, come ne debbano usare». ⁴⁶³ Come si vede, la 'posta in palio' è tutt'altro che irrilevante: sul piano della riflessione filosofica entrano le difficili tematiche della libertà e della necessità dell'agire. Cosa e quanto è nelle mani dell'uomo? Che cosa può fare a partire da sé e che cosa invece dipende da una necessità superiore? cos'è questa necessità? quale il suo nome, il suo agire, il suo fine? A breve distanza dal passo citato come posizione del problema, il Roveretano così argomenta:

quella occasione [...] per cui un uomo è condotto alla deliberazione di un atto qualunque, o sia per cui un atto qualunque vien messo nella libertà dell'uomo, è un risultato di tutte le azioni e di tutti gli accidenti dell'universo. Laonde questa occasione di deliberare una data azione non è né può essere in mano dell'uomo, ma solamente in mano di quella meravigliosa mente ed infinita, la quale accozza e conduce il risultato di tutte le azioni del mondo, e fa che queste azioni insieme producano quell'originale disegno, che con eterno e necessario consiglio fu immaginato. ⁴⁶⁴

Pensato in questa maniera, l'atto con cui l'uomo agisce si scopre del tutto contingente: non dominabile e inconoscibile è il concorso delle cause che presentano l'occasione dell'azione. Il singolo si rivela assolutamente contingente perché non conosce la *ratio* completa di ciò che lo spinge per una decisione piuttosto che per un'altra; ma a fronte di questa contingenza umana o, meglio sarebbe dire, 'sopra' di essa, opera la mente divina, che nell'attimo eterno della sua vita conduce le cose secondo il fine da essa stabilito. Così, precisa il Nostro,

è dunque vero, che una azione è in balia dell'uomo quando ei riceve l'occasione dell'adoperarla; ma questa occasione non è in sua balia. Vi è dunque una forza che dirige con necessità il corso delle cose senza togliere all'uomo la libertà: una forza o intelligenza, nella quale sta appunto il mettere in libertà dell'uomo questa o quell'altra azione <,> escludendo dalla sua libertà tutte quelle che vuole escludere. La libertà adunque dell'uomo consiste nel scegliere o tralasciare quelle azioni che la Provvidenza a lei sottomette: e la forza della Provvidenza regolatrice delle cose umane consiste nel sottomettere alla balia dell'uomo quelle azioni che vuole, e nel sottrarre affatto alla sua libera deliberazione tutte quelle che ella non vuole. ⁴⁶⁵

⁴⁶³ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 178.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 180.

⁴⁶⁵ Ivi, pp. 180-181.

Ciò che emerge dal passo citato è che nella prospettiva rosminiana l'uomo non è libero di determinare le occasioni dell'agire, ma è libero di agire sull'occasione presentatagli. La provvidenza regola le occasioni, gli eventi, le situazioni, e le presenta agli uomini, i quali sono liberi di operare, decidere, determinarsi su di esse. In questo modo il singolo è coinvolto all'interno di una sfera di possibilità già stabilita e su di essa esprime la sua libertà. Ma il Nostro non si ferma qui; precisa:

si può in generale stabilire la legge, che quanti più sono gli uomini le cui azioni si considerano insieme come un tutto solo ed un risultato solo, tanto meno sta in libertà di ciascun uomo cooperatore questo risultato. Quindi il risultato delle azioni di una intiera società sarà <> coeteris paribus <> meno in mano di un particolare, che il risultato delle azioni di pochi uomini; e il risultato delle azioni di tutta l'umanità svanirà affatto alle mani di ciascun uomo.⁴⁶⁶

Non solo dunque la libertà umana pare limitata al ventaglio di occasioni messe a disposizione dalla provvidenza, ma, all'interno di questo, la possibilità del singolo di influire con le proprie decisioni sul risultato si riduce con l'aumentare degli individui che concorrono al medesimo. Più grande è la società, minore è la possibilità del singolo di influire sul risultato; se quindi si prende la società più grande possibile, quella del genere umano, si costaterà come l'effetto della libertà nelle mani del singolo sia del tutto irrilevante ai fini del risultato dell'azione comune. È vero tuttavia, precisa ancora il Nostro, che all'interno di società ben regolate gli individui non sono come monadi indipendenti una dall'altra, ma sono in una relazione, in un accordo, in una cooperazione che trasforma i molti in un unico individuo. L'effetto della libertà del singolo si perde in quelle società che non sono ordinate al loro interno, che non hanno una volontà comune e dunque una 'libertà comune'.

Accanto a queste considerazioni, che vanno a definire l'ampiezza e dunque lo spazio dell'azione umana, Rosmini si preoccupa di estendere il discorso al tempo. Scrive:

può essere maggiore o minore il tempo in cui si considerano queste azioni, le quali simili a un albero, avvegnaché sono innodate fra loro, si possono così dire tagliare in tronchi più o meno lunghi, e questi considerare. Egli è certo

⁴⁶⁶ Ivi, p. 181.

che quanto è più lunga la successione di un dato numero d'azioni che si prende ad osservare, tanto si trova esser minore l'arbitrio umano in questo tutto.⁴⁶⁷

In rapporto a grandi numeri la libertà del singolo perde la propria efficacia: questo vale tanto nel caso di un numero elevato di uomini associati, quanto nel caso di un numero grande di anni. Tutto ciò fa concludere al Roveretano che, se si considera l'andamento continuo di una grande società in un periodo di tempo lungo, «il destino della società e la sorte degli imperj» non dipende dall'intelligenza e dalla libertà degli uomini presi nella loro singolarità, ma «da una forza sovrana, da una mente al tutto superiore a quella di qualunque umano sapiente». Questo fatto della provvidenza è lo stesso che risulta a «un occhio filosofico» quando considera «il corso di tutta l'umanità in tutta la successione de' secoli».⁴⁶⁸

Volendo riassumere quanto detto: «quanti più sono gli uomini nel produrre un tutto di azioni e quanto è più lunga la successione di queste azioni, tanto meno entra l'umano arbitrio, e tanto più v'entra una divina e sapientissima necessità». Ma, se questa è la 'regola' filosofica che sottostà al ragionamento, si capisce perché il Nostro aggiunga:

tanto più [...] si dovrà sperare di scoprire delle leggi nell'andamento degli umani interessi, quanto più si considera la cosa in grande in un maggior numero d'uomini, e in un più lungo periodo di tempo. [...] La ricerca di queste leggi, con cui procede l'umanità nelle sue successive generazioni sulla terra, con cui procedono le società civili, con cui procedono le società minori delle civili fino ad uomo solo nella sua vita è l'argomento del mio saggio sulla storia dell'umanità, che si può dire la previsione dell'umane cose ridotta in arte.⁴⁶⁹

Ecco emergere la trama che lega l'incivilimento, la storia dell'umanità e l'azione provvidenziale. Proprio perché il Roveretano torna continuamente su questi temi, si può sostenere che gli *Appunti* non siano qualcosa di assolutamente vago, ma designino un interesse sempre presente nella mente dell'Autore. Come già osservato, non è corretto affermare che la *Storia dell'umanità* non interessa più il Rosmini maturo; piuttosto si deve sottolineare che egli comprende l'impossibilità di una sua

⁴⁶⁷ Ivi, pp. 181-182.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 182.

⁴⁶⁹ Ivi, p. 185.

esposizione senza prima aver dato mano alla *Teosofia*. Infatti, se la *Storia dell'umanità* è parte (la parte 'reale') della *Cosmologia*, si deve ricordare che la *Cosmologia* avrebbe costituito, assieme all'*Ontologia* e alla *Teologia*, una delle tre scienze della *Teosofia*. La stessa *Storia dell'Umanità*, allora, sarebbe stata parte del sapere teosofico.

Bisogna rilevare che la prospettiva rosminiana sull'azione provvidenziale può risultare, fin da queste prime battute della *Politica prima*, concepita con quel taglio leggermente razionalistico che, a mio avviso, ingabbia la storia per cercare di ordinarla. I primi due libri della *Teodicea*, scritti negli stessi anni della *Politica prima*, confermano tale linea. Come già ricordato, in questo periodo di letture intense, De Maistre è abbracciato più nei suoi intenti apologetici che nelle teorie propriamente sostenute. Le posizioni del filosofo e politico francese erano troppo deboli teologicamente per essere accolte da un giovane Roveretano che di teologia già ne aveva letta abbastanza. Egli non si era formato solo sui manuali, riguardo ai quali talvolta ha parole sprezzanti, ma direttamente sui testi dei grandi, primo fra tutti Tommaso. Con l'Aquinate e con i maggiori teologi cattolici, Rosmini sostiene che Dio non opera secondo una giustizia vicina alla vendetta per far pagare il fio agli uomini per i loro peccati, ma nella sua misericordia governa gli uomini con bontà e sapienza.

Poste queste note introduttive, mi volgo ora all'analisi della *Teodicea* per avere nuove sollecitazioni sul tema posto in esame. Desidero dunque partire da uno dei suoi passi più famosi:

bisogna che immaginiamo tutto questo universo, e specialmente tutto ciò che succede nel genere umano, la sua moltiplicazione, la divisione in diversi popoli, la dispersione di questi popoli su tutta la faccia della terra, e successivamente le scambievoli loro relazioni, le loro guerre, le loro emulazioni, e le loro amicizie, l'unione di molti in uno solo, e la divisione di un solo in molti, in particolare poi la storia del popolo ebreo condotto da Dio con particolare provvidenza, per farlo un piccolo modello di quanto doveva essere più tardi tutta l'umanità; bisogna, dico, che noi immaginiamo tutto questo universo sì fisico che morale come un grande e sacro libro aperto da Dio innanzi gli occhi degli uomini e non iscritto dentro, se non tutto di quesiti e di difficoltà proposte a risolvere alla umana intelligenza, acciocché coll'investigarne le risoluzioni e le risposte, essa venga accrescendo di cognizione e d'appagamento. Le pagine del grande volume vannosi rivoltandosi nel corso dei secoli: ed i quesiti che stanno scritti in sulle prime sono più agevoli a risolvere, che i quesiti delle pagine susseguenti; né avviene, che se ne rivolti alcun'altra, in-

nanzi che non sia stata trovata nell'uman genere la risposta a' quesiti precedentemente manifestati.⁴⁷⁰

Questo il quadro di partenza proposto da Rosmini: il mondo e la storia dell'umanità stessa si pongono davanti al filosofo in una apparente molteplicità, accidentalità, incoerenza, la quale prende nomi diversi a seconda dello sguardo politico, storico, sociale. Il filosofo vede il carattere necessario che guida gli eventi in generale, ma deve cercare di accordare questo carattere con i momenti particolari della storia perché ne risulti un tutto organico, perché, insomma, il libro possa essere letto e compreso in quanto dotato di senso organico e non frammentario.

Rosmini riconosce a Leibniz il merito di aver impiegato grandi forze per dare risposte adeguate al tema della teodicea. In modo particolare, a detta del Nostro, la grande capacità logico-argomentativa di Leibniz evidenziò come «per abbattere una verità certa o per ragione o per fede, come sarebbe la sapienza e la bontà di Dio ecc., nulla possono valere gli argomenti *congetturali ed apparenti*; ma solo i *dimostrativi*».⁴⁷¹ Al di là delle citazioni dirette, credo si possa affermare che la *Teodicea* rosminiana sia su molti punti influenzata dal pensiero leibniziano, il che per certi aspetti è certamente cosa positiva, per altri meno.⁴⁷²

⁴⁷⁰ A. Rosmini, *Teodicea*, p. 33.

⁴⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 36-37, n. 1. La lettura di Leibniz risale al periodo giovanile e si prolunga sino alla fine degli anni '20. Come risulta dagli *Annali* del Radice, a 17 anni Rosmini legge i *Saggi di Teodicea*. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. I, p. 163. Nel 1827 legge i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* e la *Teodicea*. Cfr. *ivi*, vol. III, p. 583. Nel 1828 è la volta delle *Lettere* e dei *Nuovi saggi di Teodicea*. Cfr. *ivi*, p. 674.

⁴⁷² Lorizio ha cercato di sottolineare la sostanziale differenza tra la concezione rosminiana e quella leibniziana. Riporto un brano interessante, tratto dal saggio *Eschaton e storia*, che permette di intendere come nel Roveretano la libertà del singolo venga preservata: «La differenza di prospettiva si coglie innanzitutto nella trasformazione del *principio di ragion sufficiente* nella *legge del minimo mezzo*, in modo da evitare ogni restrizione della libertà sia a livello teologico che antropologico. La vigile e gelosa difesa della libertà pone il Roveretano in dichiarato contrasto con Leibniz e al tempo stesso suggerisce una concezione della storia in cui sono possibili anche salti bruschi o interventi straordinari, "giustifica cioè la possibilità di serie infinite, d'una legge dell'eroismo e degli estremi". Quello che un autorevole critico definisce il "paradosso della Provvidenza" in Rosmini, "per cui la legge del minimo mezzo, fondata sulla misura dei grandi numeri, diventa la legge del rispetto delle qualità segretamente infinitesimali", si costituisce come "legge del minore intervento di Dio e del maggiore sforzo dell'uomo". In questo modo

Quel 'residuo razionalistico' presente in alcune pagine dell'opera di Rosmini, residuo che restringe il discorso su Dio all'interno di logiche umane avvicinabili a quelle del calcolo, dell'opportunità, dell'economia, trova nel filosofo di Lipsia la sua origine. Solo per dare un esempio di ciò, riporto un breve passo sulla distribuzione dei beni e dei mali: «non solo la quantità del bene totale supera quella del male; ma ell'è una quantità, rispetto a questa, infinita: sicché volendosi applicare a una tale somma i principj de' matematici, la quantità del male siccome evanescente, potrebbesi trascurare del tutto nel calcolo».⁴⁷³

Ma nella *Teodicea* si trova anche un interessante riferimento a Rousseau. In un passo del Libro I, da un lato Rosmini elogia il filosofo ginevrino per aver indicato e descritto i «prestigi della vana scienza», ma dall'altro lo biasima per non essersi mantenuto fedele a quel pensiero, giungendo al punto di «abusare» della scienza con la conseguenza di «disformare» la divina provvidenza. Corretto dunque per Rosmini quanto sostiene Rousseau scrivendo che «lo studio dell'universo dovrebbe rilevar l'uomo al suo creatore», anche se in realtà molto spesso mette in moto «l'umana vanità» del filosofo che si perde in mille congetture, ma assolutamente da respingere la concezione della provvidenza come «soltanto universale». Così, infatti, l'azione divina verrebbe ridotta alla conservazione dei «generi» e delle «specie», incurante del «modo onde ciascun individuo trapassa questa sfuggevole vita».⁴⁷⁴ Questa critica a Rousseau permette di escludere qualsiasi interpretazione della provvidenza rosminiana intesa quale forza generalissima e impersonale che dirige gli eventi senza badare ai singoli. In ciò sta anche una certa distanza del Nostro dalla prospettiva vichiana. Ha ragione Piovani ad evidenziare come in Rosmini sia assente il «concetto di provvidenzialità della Storia»: «là dove la Storia, come tale, non

viene debellato ogni residuo meccanicistico e la libertà dell'atto creativo è intesa come fondamento della libertà umana nella storia. Tutto ciò è a nostro avviso possibile in Rosmini piuttosto che in Leibniz, in quanto il primo attinge senza remore dalla Rivelazione anche i presupposti fondanti della propria concezione antropologica. È allora l'ispirazione religiosa e cristiana del filosofo a offrire le possibilità di un superamento radicale di ogni meccanicismo e di ogni determinismo». G. Lorizio, *Eschaton e storia*, pp. 182-183.

⁴⁷³ A. Rosmini, *Teodicea*, p. 543.

⁴⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 48-49.

è mai soggetto per se stessa, ma è soltanto l'*iter* in cui l'individuo deve svilupparsi, e misurarsi, quel concetto non può essere presente». ⁴⁷⁵ L'azione provvidenziale si vede nel suo movimento se ci si innalza a vedute ampie, ma ha la sua azione nel particolare; essa agisce attraverso le scelte dei singoli, dei singoli che si fanno famiglia, nazione, Chiesa. Rosmini, in modo molto più deciso rispetto a Vico, che non distingue «provvidenza dei particolari e provvidenza degli universali», non rinuncia mai a salvare il singolo, con la sua responsabilità, da una provvidenza come «Soggetto unico» della storia. ⁴⁷⁶ È vero anche che l'intento rosminiano non sempre riesce a tenere uniti in modo del tutto coerente i diversi piani (libertà e necessità, singolo e società). Per questo ritengo che la concezione rosminiana, così com'è espressa nella *Teodicea*, non vada esente da critiche. Alla luce di quanto sostenuto in precedenza, non è fuorviante sostenere che il Nostro intendesse riformulare la descrizione delle 'leggi provvidenziali'; si trattava di cambiare registro linguistico e concettuale, operazione che sarebbe stata resa possibile dall'argomentazione circolare-solida, tipica del sapere teosofico. ⁴⁷⁷

Se proseguiamo l'analisi del testo, è possibile notare come, della difficilissima questione del male, le pagine rosminiane proponano una soluzione che si ricollega alla critica al perfettismo. Come abbiamo visto, per Rosmini l'errore del perfettismo è quello di non riconoscere che l'uomo è limitato, che il mondo stesso è limitato e che il male e la corruzione sono parte di esso. Nella *Teodicea* il Nostro ribadisce, fruendo della lezione agostiniana, che non essendo il male «un'entità reale e positiva», non «c'è bisogno d'ammettere un primo principio positivo che lo produca». ⁴⁷⁸ «La cagione di ogni male» è la finitezza della creatura umana, «a cui non essendo essenziale l'atto dell'essere, può

⁴⁷⁵ Cfr. P. Piovani, *Rosmini e Vico*, p. 330.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ L'espressione «circolo solido» viene teorizzata nella *Logica* e si trova come metodo argomentativo in tutta la *Teosofia*. Così scrive Rosmini: «Il movimento dunque che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formula: "passare alla cognizione attuale del particolare mediante la notizia virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado di attualità, del tutto medesimo"». A. Rosmini, *Logica*, ENC, Città Nuova, Roma 184, p. 701.

⁴⁷⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, p. 142.

riceverlo imperfettamente», ed essendo la sua «potenza» diversa dall'essere, «può riuscire difettosa e manchevole». ⁴⁷⁹ Alla radice della possibilità di corruzione nella società umana, possibilità contraria al perfettismo e suo scacco, sta la legge della limitazione come costitutivo della «natura di tutte le cose fuori di Dio». La legge della limitazione come «legge fondamentale della creazione», scrive Rosmini, «è altresì la chiave della divina Provvidenza». ⁴⁸⁰ Riemerge, quindi, non solo il tema dell'orizzonte creaturale, ma anche quello del peccato originale: la limitazione, precisa il Nostro, non è il male stesso, ma lo rende possibile. «Noi sappiamo dalle tradizioni del genere umano, – scrive – che il male morale precedette il male fisico; e che fu l'uomo intelligente quegli che abusando del suo libero arbitrio si rese colpevole in faccia al Creatore, passando così dall'esser *limitato* all'esser *malvagio*, mentr'egli era pur ordinato dal Creatore alla perfezione della virtù». I mali fisici sono la conseguenza dei mali morali, ciò mediante cui Dio «punisce», o, ancora, il «castigo» che «ristabilisce l'ordine della giustizia infranto dal peccato». Qui mi permetto di esprimere un certo disagio nei confronti delle parole del Nostro, il quale sembra ragionare all'interno di una logica divina di colpa-punizione-giudizio che non rende ragione, ad esempio, del male innocente. ⁴⁸¹ Questo uno dei rischi della teodicea rosminiana, che per certi versi sembra rinunciare alla dimensione sapienziale per tentare una giustificazione razionale (sebbene non razionalistica) del problema del male, prestando così il fianco a più di qualche obiezione.

Al di là di ciò, viene confermata l'idea di fondo con cui Rosmini aveva criticato le teorie perfettiste, vale a dire quella limitatezza del singolo che si trasmette poi alle società, connaturata allo stato decaduto dopo il peccato. Il «guasto» che rimane col peccato, precisa il Nostro, non è «effetto di qualche *operazione positiva* di Dio», ma solo dell'azione umana. Anche qui egli sostiene che è la volontà a deteriorarsi e indebolirsi: ella «perdette la *vigoria soprannaturale*, perché il peccato nudò affatto l'uomo

⁴⁷⁹ Ivi, pp. 143-144.

⁴⁸⁰ Ivi, p. 145.

⁴⁸¹ Cfr. ivi, p. 150. Come commentare ad esempio le parole di Rosmini (che qui interpreta letteralmente alcuni passi della Scrittura) che dicono: «i peccati de' padri puniti colle malattie si castigano anche ne' figliuoli, perché in essi trapassa l'inclinazione agli stessi vizi»? Ivi, p. 192.

de' doni soprannaturali» e «perdette anche gran parte della *vigoria naturale*, perché la colpa è cosa anche contro-natura». ⁴⁸² Poco oltre nel testo Rosmini fa un'ulteriore precisazione, che specifica l'evento del peccato originale e conferma l'interpretazione che di esso avevo dato analizzando la controproposta rosminiana alla teoria dello stato primitivo di natura. Egli scrive:

dopo il peccato commesso la morte viene differita ad Adamo: ma i semi di morte sono entrati nel suo corpo coll'alimento vietato, ed in tutta la natura, in mezzo alla quale il peccatore Adamo si ritrovava. [...] Sono alcuni che credono probabile essere stato nel frutto mangiato da Adamo un occulto veleno, pena preparata al peccato; per le forze del quale la natura umana siasi alterata, e infermata. Nella tradizione ebraica si rinviene tale sentenza. In qualunque modo ciò sia, l'anima e il corpo di Adamo, dopo la colpa, fu ben altro da quel di prima, e l'uomo trovò in se stesso la concupiscenza e la mortalità. ⁴⁸³

Se la Rivelazione viene presa seriamente, ed è il caso di Rosmini, è possibile trarre conseguenze non indifferenti circa lo stato dell'uomo prima e dopo il peccato. Adamo prima del peccato non era un uomo come noi e la natura stessa era diversa. Con il linguaggio non specialistico della *Teodicea* il Roveretano dice che il peccato muta «anima» e «corpo». Senza forzare il suo discorso, ma precisandolo con le stesse sue categorie, si potrebbe sostenere che l'essere ideale e l'essere reale, quali costitutivi dell'uomo, modificano il loro sintesi, motivo per cui anche la forma morale (nei termini della *Teodicea* la 'volontà') si modifica. Adamo prima del peccato non conosceva la morte e parlava in modo connaturale con Dio: questo non è più lo stato dell'umanità decaduta. Il primo uomo intuiva l'essere in una maniera infinitamente superiore alla nostra e il suo sentimento fondamentale era diverso: il sintesi delle forme lo faceva essere di una potenzialità morale più grande. Ma egli era libero e gli effetti di una libertà grande (perché era tale, visto il suo statuto costitutivo) potevano essere, nel suo decidersi per il bene o per il male, grandi. Noi siamo figli dell'Adamo decaduto: egli genera una volta fuori dal paradiso terrestre; la nostra intuizione dell'essere è infinitesima, sappiamo l'essere nella misura del nulla; il nostro sentimento fondamentale è debole e sempre messo a rischio da una natura non più coinvolta nella luce intel-

⁴⁸² Cfr. *ivi*, p. 153.

⁴⁸³ *Ivi*, p. 157.

lettiva dell'essere; la volontà è schiacciata sui sensi e raramente riconosce l'essere nel suo ordine facendosi morale. La limitatezza dell'uomo è la ragione della limitatezza sociale. È quindi una limitatezza ontologica e costitutiva, non artificiale, quella che per Rosmini invalida le teorie perfettiste.

Accenno solamente al modo in cui il Nostro argomenta sulla 'risposta' di Dio al peccato di Adamo: «qui – scrive – non v'ha che misericordia».⁴⁸⁴ L'invio del Figlio assume, dopo il peccato, il carattere della Croce. Egli è il «Riparatore», colui grazie al quale la condizione presente «si dee preferire alla condizione dell'uomo innocente». Adamo incorrotto non conosceva il «sacrificio» e «l'onore della vittoria sopra il patimento»; il Cristo, non come semplice uomo ma come uomo-Dio, Teandro, passa attraverso ogni dolore perché prende su di Sé i dolori di tutti. La condizione dell'uomo presente, che godrà i diletti dello spirito dopo essere passato attraverso la sofferenza, è preferibile allo stato di Adamo che non conosce la morte.

Sono convinto che l'approccio teoretico-teologico debba essere necessariamente adottato se si vuole comprendere la profondità dell'argomentazione rosminiana. Come già sostenuto: è la costituzione ontologica dell'uomo il fondamento su cui il Roveretano costruisce le sue considerazioni politiche e storiche. Anche l'incursione teologica sul male, considerato come via per un bene più grande e inaspettato, non risulta sterile al tema dell'incivilimento. Le parole di Rosmini lo confermano:

lo stesso principio, che vale per l'uomo singolo, vale altresì applicato all'intera umanità, poiché siccome disaminando la natura dell'individuo si scorge ch'egli non potrebbe godere de' beni che sommamente apprezza, se non a condizione di sostenere alcuni mali, il cui valor negativo, misurato dal suo sentimento, è di gran lunga inferiore al positivo valor di que' beni; così del pari accade dell'uman genere. Il quale né potrebbe sviluppare a pieno tutte le sue facoltà, né acquistare la cognizione profonda di sé medesimo, né toccare l'apice dell'incivilimento, delle virtù e delle prosperità; se non colla speriienza delle sventure, col pungolo de' bisogni e de' mali, con un lottare incessante, e sopra tutto con quel sublime combattimento, spettacolo sì gradevole agli occhi del sapientissimo ed ottimo, che la sola ignuda virtù sostiene e vince incontro alla forza materiale, alla potenza degl'iniqui, alla piena delle sciagure.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ *Ibidem.*

⁴⁸⁵ Ivi, p. 235.

Da ciò si può concludere che la logica valevole costitutivamente per il singolo si estende alla società: il principio ontologico fonda la dimensione storica e sociale. La riflessione sulla limitatezza umana porta il Roveretano a parlare del momento del 'negativo' come del passaggio a un bene maggiore. Nonostante una certa somiglianza, ancora una volta la 'logica' sviluppata non è quella hegeliana, bensì quella autenticamente cristiana. A tal proposito, vorrei concludere il paragrafo con una convinzione personale. P. Prini ha affermato che in Rosmini manca una teologia della croce,⁴⁸⁶ ma forse tale giudizio è troppo netto: non c'è alla maniera di Hegel, che ha voluto porre il negativo in Dio stesso con tutte le conseguenze che ne derivano; c'è invece una teologia della croce, almeno *in nuce*, che parte da una ermeneutica ortodossa della rivelazione cristiana, e quindi non perde l'importanza del singolo. La corruzione non è pensata come un momento 'negativo', necessario nell'Assoluto, ma come un momento contingente, gravido di nuove e insperate possibilità, di passi in avanti, sviluppi, progressi mai umanamente prevedibili. L'incivilimento è quindi anche questo: un processo che non esclude eventi storici di sofferenza, dolore, guerra; la provvidenza può mettere alla prova, affinché il singolo 'ripeta', nel suo minimo, Cristo e la società si 'cristifichi'.

3.5 *L'azione provvidenziale nella storia*

Al fondo della concezione rosminiana della provvidenza vi è l'idea che essa sia «sapienza ordinatrice dell'ordine delle cause»; sapienza che da sempre ha previsto tutto e disposto tutto «al suo altissimo intento».⁴⁸⁷ Questa è la base di tutta la descrizione che Rosmini fa dell'azione provvidenziale nel terzo libro della *Teodicea*:⁴⁸⁸ «Niuno singolare avvenimento accade, se non come effetto di tutta la serie lunghissima e intralciatissima delle cause che lo hanno preparato e disposto». La provvidenza lavora ad esse in modo sapiente e «occulto». L'uomo si affatica a

⁴⁸⁶ P. Prini, *Rosmini postumo. La conclusione della metafisica dell'essere*, Armando Editore, Roma 1961, pp. 140-145.

⁴⁸⁷ Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 508-509.

⁴⁸⁸ Il Libro terzo, a differenza dei primi due, è un testo della maturità (1845).

progettare, pianificare, prevedere, ma a ben guardare, nota il Nostro, vi sono «avvenimenti e accidenti singoli e momentanei» che determinano la sua felicità o la sua infelicità. «Un solo di essi basta a troncarsi sovente tutti i suoi progetti anche giganteschi, annienta tutta la sua potenza, rende certo ciò che è più inverosimile, travolge affatto il corso della sua vita, e col corso della vita d'un uomo rimuta il corso della vita d'altri milioni d'uomini, cangia affatto la stessa sorte delle nazioni».⁴⁸⁹ Qui risulta evidente lo stretto nesso tra azione provvidenziale e incivilimento. Di fronte ad essa, dice Rosmini, le intenzioni degli uomini e le loro capacità mostrano l'assoluta impotenza: come non riconoscere che nessuno è in grado di aggiungere un solo giorno alla propria vita? Questo vale per tutti gli uomini, dunque anche per i grandi della storia: i Giuliano, Alessandro, Giulio Cesare. «E come il punto in cui gli uomini cessano di vivere in sulla terra è in mano alla sapienza ordinatrice degli eventi», scrive Rosmini, «così da questa unicamente dipende la conservazione o l'estinzione delle schiatte».⁴⁹⁰ La storia e le vicende dei popoli selvaggi, dello stato familiare, dell'uscita dalla famiglia per la fondazione della società civile, dei barbari, dello sviluppo delle nazioni, della corruzione sociale ecc., rientrano nella sfera d'azione della provvidenza divina; «qualsivoglia evento singolare grande o piccolo»⁴⁹¹ fa i conti con essa.

Sebbene non vi sia alcuno scritto rosminiano intitolato 'filosofia della storia', i luoghi in cui il Nostro mette alla prova della storia la sua concezione filosofica della provvidenza sono molti. Ma prima di analizzarli è bene non mancare di precisare alcune questioni che radicalizzano ancor di più la sfera d'influenza dell'azione provvidenziale.

In un passo di indubbia importanza il Roveretano scrive:

si noti che la sapienza divina non ha solo ordinato innanzi gli eventi esteriori; ma ella ha ordinati altresì i pensieri e gli affetti degli uomini, e quest'ordine è un'altra arma potentissima colla quale ella vince, riuscendo a fare che le cose tutte abbiano quell'esito ch'ella vuole.⁴⁹²

⁴⁸⁹ Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 509-510.

⁴⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 510.

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 511.

⁴⁹² *Ivi*, pp. 511-512.

Stando a ciò, la provvidenza ordina non solo gli eventi in generale, bensì anche i pensieri particolari. Tale posizione fa sorgere la domanda: se anche i pensieri sono orientati, come può essere libero l'uomo? Il mondo pare retto da un determinismo originario. Se la provvidenza non solo permette di scegliere tra una sfera di possibilità già determinata, secondo quanto sostenuto in precedenza, ma influenza anche questa scelta, allora in che modo il potere decisionale è libero? Nonostante il linguaggio e nonostante il modo faticoso di procedere, bisogna precisare che qui Rosmini sta parlando dal punto di vista della storia *sub specie aeternitatis*: questo rende al contempo possibile che tutti i pensieri siano conosciuti e ordinati da sempre dalla provvidenza, e che 'l'uomo' li abbia come 'propri' e agisca secondo ciò che ritiene. Oltre a ciò, 'rigorizzando' il discorso rosminiano e volendo pensare in prospettiva sapienziale (dunque non più con quel carattere divulgativo di cui il Nostro quasi si giustifica nella prefazione dell'opera), la prospettiva cambia. Cosa vuol dire che la provvidenza ha ordinato i pensieri umani? È possibile vedere questa concezione come priva di 'violenza' e 'imposizione'? Non si uscirà dalla filosofia rosminiana ma, anzi, si penetrerà maggiormente in essa, se si mette in evidenza che i 'pensieri' degli uomini non sono da considerare in una maniera 'istintiva'; pensiero e istinto sono nelle opere ideologiche e psicologiche ben separati. Bisogna tener presente, quindi, che il pensiero umano è tale per la presenza del raggio spirituale che proviene dal Verbo di Dio. Quando un uomo si determina mediante il pensiero per un'azione è libero, eppure accade a volte che l'uomo 'senta' (mi si perdoni l'inopportunità della parola) che così *deve* agire e non diversamente, che lo Spirito lo chiama all'agire, a fare proprio quello e non altro. I grandi profeti sono testimoni di tale esperienza: si pensi alla vicenda di Geremia, il quale pur sapendo delle conseguenze nell'immediato nefande della sua parola, la dice, si fa trasparente e diviene via, strumento attraverso cui la provvidenza dice e agisce. I grandi individui della storia, ma questo dev'essere esteso a molti uomini che non sono segnati nei libri, sono coloro che si decidono per l'agire, che mettono in atto il pensiero perché si sentono attraversati dall'essere e sono presi nella sua forza. Questa allora non è violenza e imposizione, non è una forza esterna che irrompe e cerca di comandare l'azione, ma è una adesione profondissima e dol-

cissima al lume dell'essere, che quasi come voce 'convoca' e 'chiama' all'azione.

Certo, bisogna riconoscere che tutto questo nel testo non è presente in modo esplicito. Ma qui viene una scelta: rimanere alla lettera o pensare nello spirito. Poiché Rosmini stesso ha optato per il secondo, non sia considerato privo di scientificità il tentativo di porre un autore in coerenza con se stesso. Detto questo, la *Teodicea* rimane a mio modo di vedere un testo problematico. La nozione di 'pensiero', su cui ho basato la mia argomentazione, non ha qui quella portata filosofica che permette il salto a un livello sapienziale. Così, poco oltre al passo sopra citato, Rosmini scrive:

un pensiero che sorga in mente ad un uomo, o che non sorga a debito tempo, basta a cangiare i destini dell'intero mondo. S'interrogano i più famosi conquistatori: tutti avevano la coscienza di esser guidati da un cotal fato: celeberrima è la fortuna di Cesare; quest'uomo sì ambizioso dimenticava il proprio valore, per ascrivere i suoi ammirandi successi alla sua fortuna, cioè ad una cotale disposizione superna, senza la quale egli non sapea spiegare a sé stesso le sue proprie vittorie, né il corso della sua vita. E chi ignorava che cosa Attila stesso diceva l'intimo sentimento? Protestava il barbaro devastatore che non egli, ma qualche cosa di superiore a lui moveva alle imprese, e chiamavasi il flagello di Dio. Protestava lo stesso il terribile Schah-Nadir conquistatore dell'Indie. Non abbiamo noi stessi udito come giudicava di sue felici imprese, il più recente de' famosi capitani, Napoleone? Quante volte non ha egli dichiarato, meravigliando, che la vittoria non dipende dall'uomo, anzi da un istante fuggevole, da un pensiero istantaneo che non si trova, ma viene tutto da sé in buon punto, senza il quale ogni cosa è perduta? Quante volte non accennò egli, come tutti gli altri che il precedettero, ne' grandi fatti guerreschi, la sua stella? Quante non rese omaggio alla divinità, e non sentì, non confessò il profondo concetto che s'acchiude nella denominazione che la divina Scrittura dà al supremo Essere «il Dio degli eserciti»?⁴⁹³

Lungi dall'essere risolte, qui le questioni si confermano. Far coincidere la provvidenza con il «fato» e sostenere che sia stata la sua azione a guidare Attila nelle sue imprese distruttrici, sono posizioni quanto mai problematiche. Allo stesso tempo, richiamare all'inevitabilità del male nel mondo corrotto dal peccato originale, e ricondurre la logica d'azione della provvidenza a una sorta di necessità del passaggio attraverso il momento del negativo, non toglie la domanda sulla sofferenze del singolo innocente (di «quel singolo», come avrebbe detto Kierkegaard). È

⁴⁹³ Ivi, p. 512.

da notare poi come per il Roveretano non solo l'uomo comune, ma gli stessi 'grandi' della storia si sono sentiti quasi dominati da una forza superiore che li conduceva. Riguardo a ciò, già si è accennato alla concezione hegeliana dell'«individuo cosmico». Anche nella prospettiva rosminiana, Cesare, Attila, Napoleone, tali individui straordinari per vizi e virtù, «questi duci furenti, che passano per le nazioni come uragani per biondeggianti messi de' campi»,⁴⁹⁴ possono produrre un'accelerazione o una frenata nel corso degli eventi. L'azione provvidenziale, che operando su di essi favorisce un pensiero o distoglie da un'azione, può ricordare l'hegeliano Spirito del mondo. Eppure, ribadisco, tra Rosmini ed Hegel, se vi è vicinanza nei temi e nei termini, rimane una distanza nel pensiero di fondo. Qui si mostra necessario un nuovo riferimento all'ontologia. In Rosmini l'essere ideale, costitutivo della mente, ciò che apre la mente in se stessa a sé e la rende pensante, non coincide con l'essere reale; tra le due forme c'è 'sintetismo', non 'identità' come in Hegel. È proprio questa differenza sul piano ontologico a produrre uno scarto infinito tra le due filosofie della storia. Come ha sostenuto G. Lorizio, l'identità hegeliana produce una «tendenza onnicomprensiva, che si coniuga con la negazione della libertà, e in ultima analisi, mentre sembra esaltarla, nega la realtà storica».⁴⁹⁵ Tale prospettiva non è avvicicabile a quella rosminiana: in questa la storia ha la sua realtà perché prima di tutto ha la sua realtà l'uomo suo co-protagonista. È dunque la teoria dell'atto creativo (e la fondazione ontologica dell'uomo) che mette al riparo la filosofia rosminiana da ogni critica di determinismo e panenteismo. Ma, come già detto, nella *Teodicea* e in generale anche negli altri scritti, Rosmini non mostra mai chiaramente quale sia la concezione della storia che debba conseguire direttamente alla sua ontologia. Se è vero che la distanza da Hegel è evidente, è anche vero che manca una vera teorizzazione della sua proposta, una teorizzazione che avrebbe dovuto pensare anche la storia in prospettiva sintetistica.

Nelle pagine che seguono, Rosmini scrive ancora:

⁴⁹⁴ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, pp. 1346-1347.

⁴⁹⁵ G. Lorizio, *Eschaton e storia*, p. 184.

né solo a determinare la vittoria o la sconfitta basta un pensiero istantaneo che viene e passa come un baleno; ma tutte le determinazioni dell'uomo dipendono dalla presenza repentina o dall'assenza pure repentina de' pensieri, il venir de' quali o l'andarsene de' quali non è in sua mano.⁴⁹⁶

Per dare un riferimento storico a ciò, il Roveretano ricorda la vicenda biblica di Giuseppe 'il sognatore': i fratelli credevano con i loro pensieri di morte di «avere in mano» il suo destino, eppure non era così; essi non avevano affatto nelle «loro mani i loro proprj pensieri». Nella decisione comune di non uccidere Giuseppe, ma di venderlo credendo fosse l'equivalente, senza saperlo cooperavano alla realizzazione di quel sogno che egli aveva fatto e contro il quale avevano agito: in Egitto infatti diventerà secondo solo a Faraone e davvero amministrerà un regno. Che cosa accade dunque? Che i fratelli agiscono, e sono davvero liberi nel loro agire, agiscono apparentemente per impedire il realizzarsi di un sogno, ma così facendo cooperano alla sua realizzazione.⁴⁹⁷

Questi riferimenti alla storia e la loro interpretazione aprono un nuovo fronte nella difficile questione della libertà del singolo. La decisione, come 'elezione alla trasparenza dell'essere che convoca', sembra difficilmente applicabile agli individui che fanno il male. Ma l'azione provvidenziale comprende anche questi. Rosmini nel passo citato sostiene che la provvidenza fruisce della libertà dell'uomo capovolgendo le intenzioni malvagie. Bisogna ammettere, infatti, che nel nostro stato di cose non vi è solo il riconoscimento, bensì anche, se non il più delle volte, l'opposizione; si ricordi la portata che ha il peccato originale nell'antropologia del Nostro. Accade dunque che alcuni individui si spingano a un agire radicale che è l'opacità egoistica, il contrario della trasparenza al Verbo; eppure anche la loro azione non va persa, ma ricompresa all'interno del piano provvidenziale.⁴⁹⁸

In un altro passo, riferendosi come fa spesso alla storia romana, Rosmini richiama alla vicenda di Costantino. Egli, argomenta il Roveretano,

⁴⁹⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, p. 512.

⁴⁹⁷ Cfr. *Gen.* 37-41.

⁴⁹⁸ Che comunque, anche in questo caso, il linguaggio con cui si esprime il Nostro porti a ravvisare un residuo di determinismo, appare difficilmente negabile.

è in balia di Galerio, ma ottiene a un tratto dal tiranno il permesso di tornarsene da Costanzo-Cloro suo padre. Se allora Galerio avesse differito un sol giorno d'accordar quel permesso, per qualsiasi riflesso; o se al giovane eroe non fosse venuto nell'animo il pensiero prontissimo di partire incontinentemente la stessa sera dell'ottenuta licenza dalla corte di Nicomedia [...] egli era vittima del crudele ed ambizioso vecchio [...]. Ecco un pensiero non venuto a Galerio, un pensiero venuto a Costantino; da questo poco allor dipendette il trionfo della Croce, la pace della Chiesa, l'estirpazione de' tiranni che straziavano l'umanità, il racconciamento del romano impero, la fondazione di Costantinopoli, il Niceno Concilio, i gran lavori de' padri del IV secolo, il destino in somma del mondo tutto: noi stessi siamo figli di quel pensiero. Sì, le immense, le innumerabili conseguenze di quell'invisibil pensiero che all'istante mancò a Galerio, e di quell'altro che all'istante non mancò a Costantino, né Galerio, né Costantino le conosceva; e non poteano perciò esser oggetti di loro scelta; ma le conosceva bene Iddio, e Iddio solo le aveva prescelte.⁴⁹⁹

Anche tale esposizione 'a cascata' degli eventi storici mi pare prestare il fianco a più di qualche critica, che si va ad aggiungere a quelle menzionate seguendo l'intera argomentazione. I pensieri umani devono concepirsi come predisposti da Dio al modo in cui Egli predispone le cause dalle quali conseguono le piogge e gli altri eventi naturali. Dio 'stabilisce' e 'ordina' sin dall'inizio i pensieri e, poiché non c'è alcuna operazione umana che non incominci da essi, è evidente che Egli «ha in mano sua tutte le vicende umane, e i certi loro riuscimenti». Ma non sono solo le cause naturali e accidentali ordinate da Dio, secondo il Nostro, a orientare i pensieri, vi possono concorrere «altresì esseri invisibili buoni e rei [...] i quali sono pure anch'essi cause seconde da Dio ordinate al suo immancabil disegno».⁵⁰⁰ Il Roveretano si richiama quindi alla tradizione e alla concezione tipica dei Padri e dei Dottori (cita soprattutto Tommaso), secondo i quali le intelligenze angeliche si pongono sul raggio che, proveniente dal Verbo, costituisce gli uomini pensanti; esse, rifrangendo quel raggio, esercitano la loro influenza. In questo modo, sostiene che l'intervento di Dio non è diretto, Egli «non fa uso immediato di sua potenza»: le cause seconde operano secondo leggi prestabilite; Dio «tutt'al più [...] esercita non il dominio di signore, ma l'ufficio pacifico di maestro e suasore».⁵⁰¹ Di contro alla difficoltà teoretica dell'argomentazione, questa precisazione teologica mi sembra invece molto acuta, perché permette di to-

⁴⁹⁹ A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 513-514.

⁵⁰⁰ Ivi, p. 514.

⁵⁰¹ Cfr. ivi, pp. 514-515.

gliere l'idea errata della 'forza' e della 'potenza' di Dio come esercizio di potere con cui costringere, comandare, dominare. La sua 'potenza' è direttamente legata alla sua 'sapienza' e alla sua 'bontà'.⁵⁰²

Dopo aver mostrato attraverso l'analisi testuale alcuni nodi problematici presenti nel tentativo rosminiano di applicare, con sguardo retrospettivo, l'azione provvidenziale alla storia, desidero soffermarmi brevemente sulle leggi che il Roveretano individua per dare spiegazione del modo in cui la provvidenza opera. Non analizzerò tutte le leggi descritte da Rosmini, ma mi concentrerò solo su tre di esse, quelle che devono essere tenute in maggiore considerazione riguardo l'oggetto della presente ricerca. La legge principale dell'agire provvidenziale è quella che il Roveretano chiama «legge del minimo mezzo». Essa viene dedotta guardando all'operare del «savio»: se si presentano a lui mezzi molteplici per il raggiungimento del fine che si propone, egli sceglie sempre il mezzo «più semplice, il più facile, il minore di tutti, purché gli dia veramente l'effetto voluto con egual perfezione». Questa legge di operare è la stessa che segue, in modo perfetto, la provvidenza divina; essa, precisa il Nostro, non è altro che «la stessa legge *della ragion sufficiente*» usata

⁵⁰² Certo, il testo della *Teodicea* rimane legato ai temi tipici della scolastica, e tuttavia non alla scolastica deteriore, bensì a Tommaso. Il riferimento alle cause seconde non è per Rosmini ininfluenza per la storia e l'incivilimento. A tal proposito, riporto qui un brano presente in *Degli studi dell'autore*, che aggiunge materiale di prova circa la stretta connessione tra l'ambito dell'azione provvidenziale e quello della storia dell'umanità. Scrive Rosmini che «il progresso che procede indirittamente» dagli errori degli uomini «non può ascrivarsi a loro merito, benché sovente gliel'ascriba la moltitudine nella sua semplicità captivata»; qui infatti, continua il Nostro, «ogni merito non è dell'uomo, ma dell'altissima provvidenza che presiede allo sviluppo dell'umanità, e con infallibile effetto l'ottiene, sia permettendo il male, che lo provoca quasi stimoli, sia producendo od operando quel bene che lo compie». Vengono anche qui chiamate in causa le intelligenze angeliche e il loro servizio all'azione provvidenziale: «nell'immenso suo regno, dove ogni essere è limitato e niuno può far da sé solo alcuna cosa compita, ella [la provvidenza] adopera ciascuna maniera di enti a lavorare una parte della grand'opera da essa ab eterno contemplata, ora licenziando l'arguzia degli ingegni straniati a irrompere coll'errore in una nuova sfera di mentali riflessioni, ora aiutando le sane e rette intelligenze a recare in quella stessa la verità, pel qual movimento alterno [...] progredisce sollecita a' suoi destini l'umana mente e l'uman cuore con essa». A. Rosmini, *Degli studi dell'autore*, pp. 18-19.

per raggiungere degli effetti.⁵⁰³ La *legge del minimo mezzo* suppone dunque una intelligenza, è impossibile sul piano meramente naturale e immanente; mediante l'intelligenza l'essere reale viene fecondato, essa sola può desiderare «un effetto dalla natura, [...] costituire quest'effetto siccome un fine, e trovare qual sia il minimo mezzo col quale ottenerlo».⁵⁰⁴ Ma oltre a ciò, Rosmini, quasi facendo seguire la riflessione «progressiva» a quella «regressiva», individua la legge del minimo mezzo come chiaramente indicata anche nel Vangelo. Così egli formula la legge:

il principio della minima azione esige manifestamente che tutti gli enti creati e tutte le loro attività sieno utilizzate, di maniera che coll'impiego, e quasi direi che col traffico di esse, si cavi il maggior provento.⁵⁰⁵

Questo modo di agire, nota il Nostro, si rinviene nelle parole di Cristo che dice: «il Padre mio è l'agricoltore: egli torrà via ogni tralcio che in me non fa frutto; e potrà ogni tralcio che fa frutto, acciocché ne faccia di più». La ragione dell'operare del Padre sta nel far sì che gli uomini apportino «il MASSIMO frutto».⁵⁰⁶ Così Rosmini, con una maniera d'argomentare che gli è propria e che ritrova nella Rivelazione i risultati della riflessione filosofica, prova a confermare questa prima legge dell'operare provvidenziale. È un continuo andare e venire tra filosofia e rivelazione per affinare il concetto, specificare, trovare conferme. Poco oltre, il Roveretano scrive: «questo gran principio si può anche tradurre in altra formola, che equivale alla prima nel valore, ma che riesce più acconcia a farne certe applicazioni utili all'uopo nostro. E quest'altra formola si è: “allora sarà mantenuto il principio del minimo mezzo, quando gli enti creati saranno

⁵⁰³ Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 272-273.

⁵⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 310.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 313.

⁵⁰⁶ *Ibidem*. Rosmini fa riferimento a Gv. 15, 2-6. Piovani ha evidenziato come in tale legge «il calcolo del probabile minimo mezzo seguito dalla provvidenza non si esaurisce in un'astratta contabilità cosmica perché, secondo Rosmini, il *massimo* e il *minimo* non si riferiscono a valutazioni quantitative». P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, pp. 29-30. Ma è anche vero che non mancano luoghi in cui, almeno nel linguaggio, si ha davvero l'impressione di essere posti di fronte a una provvidenza calcolatrice e, a mio avviso, ciò significa rischiare di rimanere legati a una prospettiva 'ontica' di Dio e della sua azione.

governati in modo, che niuna entità, niuna loro attività resti oziosa, cioè vada perduta, ovvero sia non apporti quel frutto, che, usata altramente potrebbe apportare”». E trae conferma di essa non dal Vangelo, ma dall’Antico Testamento: Giobbe infatti afferma che «niente accade in terra senza cagione», allo stesso modo in cui Cristo dice che «non cade in terra un passero senza la volontà del Padre».⁵⁰⁷

A partire dalla *legge del minimo mezzo* il Nostro proverà a leggere la storia: egli, dirò qui solo di sfuggita per fare un esempio, interpreterà il mancato riconoscimento del Cristo da parte di molti ebrei come «un male necessario a ottenere il massimo bene col minimo mezzo». Mediante questo male, mediante il sacrificio di alcuni ebrei, la somma provvidenza avrebbe reso possibile la «salute di tutte le nazioni dell’universo».⁵⁰⁸

In modo concatenato alla *legge del minimo mezzo* opera quella che Rosmini chiama «legge dell’antagonismo».

L’eroismo del divino operare – scrive – splende mediante l’opposizione, anzi mediante un combattimento terribile e continuo, dal quale Iddio, qual protettore de’ giusti, riesce sempre mai vincitore, contro a tutte le apparenze, senza spendervi nulla più di sua potenza che quel minimo che è necessario a cavare dalle cose create, e dalla misura di potenza divina spesavi, il massimo bene possibile.⁵⁰⁹

Questa legge rivela la costituzione ontologica del creato: Dio, nella sua infinità bontà, ha voluto creare singolarità libere, libere quindi di decidersi per il bene ma anche per il male. La *legge dell’antagonismo* è propriamente la *legge della croce*: il male non è impedito, ma attraversato e vinto. Dio accetta la ‘sfida’ col male, non lo trattiene, non lo limita, e sa cavare da esso un bene corrispondente. Tutto il creato è messo alla prova: Dio permette sia il rifiuto degli angeli ribelli,⁵¹⁰ sia il peccato adamitico; l’uomo diventa terreno di battaglia, ma la vittoria finale è conseguita mediante il Cristo, vero uomo e vero Dio.

⁵⁰⁷ Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 313-314.

⁵⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 391.

⁵⁰⁹ *Ivi*, p. 428.

⁵¹⁰ È interessante notare che Rosmini, per ciò che concerne il tradimento di Lucifero e degli angeli ribelli, si rifaccia a quella tradizione secondo la quale essi si rifiutarono di adorare Dio sotto la forma umana nel volto del Cristo. Cfr. *ivi*, pp. 447-448.

La terza legge che mi pare interessante recuperare, anch'essa strettamente legata a quella del *minimo mezzo*, è «la legge della massima celerità d'azione». Poiché nell'esposizione che ne dà Rosmini si trovano numerose applicazioni alla storia, mi soffermerò su di essa più a lungo, sperando così di fornire quasi un preliminare al capitolo che segue.

Ora, secondo il Roveretano, se si tengono presenti la *legge del minimo mezzo* e quella del *massimo conseguimento del fine*, si può affermare come una delle condizioni per il loro compimento sia la «*massima celerità d'azione*, e quindi il massimo risparmio di tempo». È questa una legge che «si riscontra dagli uomini e si pregia nelle cose più opposte, nelle arti del bello e nelle meccaniche, nelle imprese politiche e ne' conegni morali, nell'opere dell'uomo e in quelle della natura». ⁵¹¹ In modo particolare, essa sembra ritrovarsi come il *proprium* di quegli uomini che hanno avuto un ruolo determinante nella storia. «Tutti gli uomini grandi», nota Rosmini, «divennero grandi per la celerità con cui operarono; furono grandi perché fecero moltissime o grandissime cose in breve, con i mezzi più decisi, i più spediti». «Questa celerità – prosegue – forma anche il carattere di quelle nazioni incipienti, chi ben le osserva, che sono destinate dalla Provvidenza a una gran missione nel mondo». Dopo aver provato la legge con un riferimento alla storia di Roma, ⁵¹² Rosmini precisa la stretta relazione tra *celerità d'azione* e *legge del minimo mezzo*: «qualora lo stesso prodotto di bene si fosse potuto ottenere dal mondo stesso in due corsi di secoli l'uno il doppio più lungo dell'altro», sarebbe stato «contrario alla divina sapienza lo scegliere il corso più lungo, perché in questo i movimenti e le azioni del mondo sarebbero stati utili per metà». ⁵¹³ Questa precisazione, a mio modo di vedere, reintroduce le difficoltà più volte evidenziate: il Roveretano si inoltra in un terreno impervio, fatto di calcoli sulla quantità di bene e sul modo di

⁵¹¹ Ivi, p. 523.

⁵¹² Questo il riferimento storico preso da Rosmini: «Lucio [Annio] <Giulio> Floro lo osserva de' Romani: 'Il popolo romano, scrive egli, dal re Romolo a Cesare Augusto, in settecent'anni operò tante cose in pace e in guerra, che ove si paragona la grandezza dell'impero cogli anni, egli pare, doverne essere stata assai più lunga l'età'». Ivi, p. 524.

⁵¹³ Ivi, pp. 524-525.

realizzarlo, che dovrebbero trovare conferma nelle vicende storiche. Egli stesso pare accorgersene, e scrive:

qui nasce tosto un problema difficilissimo di massimi e di minimi, supponendo variabile il prodotto totale del bene, ed anche la durata del mondo. La durata del travaglio de' mezzi è da computarsi come perdita, ma questa perdita che proporzione ha ella colla quantità del prodotto? Cioè, supposto, a ragione d'esempio, che si tratti di dare al mondo la durata maggiore d'un secolo, quanto dovrà crescere il prodotto totale, acciocché quell'aumento di durata sia giustificato agli occhi della sapienza?». [...] Posto che il frutto di ogni ente e di ogni atto non risulta dall'operar di lui solo, ma dall'operare in accordo col complesso degli altri enti e degli altri atti costituenti il mondo; se sottratto un ente od un atto al mondo, il mondo produrrebbe lo stesso, o produrrebbe anche di più; quell'ente e quell'atto è superfluo o nocivo; e non è della sapienza il produrlo. Se coll'aggiungere quell'ente o quell'atto al mondo, il mondo, calcolati i beni e i mali, calcolata ogni conseguenza, produrrebbe più bene netto, in modo che il bene netto riuscirebbe ancora il massimo che ottener si potesse in tutte le combinazioni possibili; in tal caso quell'ente o quell'atto dovrebbe formar parte del mondo. Questo principio deve applicarsi agli atti tutti che farebbe in mondo nel secolo aggiunto, presi nel loro complesso.⁵¹⁴

L'argomentazione sviluppata da Rosmini è certamente coerente da un punto di vista logico, ma torno a ribadire le mie perplessità su questo modo razionale di concepire l'azione provvidenziale. Il linguaggio usato è un linguaggio economico, che valuta beni e mali, tempi di esecuzione, risultati, secondo un calcolo solamente umano. Si rimane lontani dal famoso passo di Isaia, fatto proprio dalla teologia negativa, che dice «i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie».⁵¹⁵

Nello sviluppo dell'argomentazione, il criterio che guida la *legge della massima celerità d'azione* non viene trovato nel bene fisico o nel bene intellettuale, bensì nell'ordine morale. Rosmini distingue all'interno del bene morale la sostanza e l'accidente, e afferma che, come ogni buon governatore tende al bene sostanziale e non lo sacrifica per l'accidente, cosa che gli farebbe perdere tempo prezioso, così agisce la provvidenza sommo governatore del mondo. «La Provvidenza applica il principio di celerità alla sostanza dell'effetto voluto, e lascia andare gli accidenti come possono andare, attesa la limitazione

⁵¹⁴ Ivi, p. 525.

⁵¹⁵ Is. 55, 8.

delle creature. Che que' vantaggi che si possono considerare come accidenti del bene vadano lentamente o si perdano è nulla, quando con ciò a sostanza del bene rapidamente si accumula e si moltiplica». ⁵¹⁶ La riflessione filosofica sulla storia deve dunque badare alla sostanza e non agli accidenti, è su di essa che va misurata la validità delle leggi con cui la provvidenza agisce, è «a quegli avvenimenti grandi e sostanziali che appaiono nella storia dell'umanità» che va riferita. Questi avvenimenti, scrive Rosmini, «si succedono rapidamente: uno non è ancora compiuto, che l'altro incomincia e l'incalza: ciascuno di essi non ritarda un istante per atteggiarsi [...] a simmetria, od acquistare un finimento regolare». ⁵¹⁷ Anche questa prospettiva lascia aperte delle domande. In modo particolare ci si può chiedere: la persona è solo un mezzo attraverso cui l'azione provvidenziale agisce per il raggiungimento del suo fine? Alcune pagine della *Teodicea* sembrano oscurare la libertà personale al fine di far splendere il disegno della storia, ma ritengo che tale effetto non sia nelle intenzioni profonde dell'Autore. A causa del linguaggio a volte approssimativo, sono pagine che rischiano di creare fraintendimenti ed è proprio questo il motivo per cui non possono essere lette in modo del tutto slegato dall'antropologia e dalla psicologia, che precisano lo statuto fondamentale della persona umana.

Per concludere il capitolo e introdurre a quello che verrà, mi soffermo su un passo in cui Rosmini, volendo dare ulteriore prova storica della *legge della celerità*, considera quale esempio di 'avvenimento sostanziale' la «diffusion del Vangelo». Egli sostiene che vi sia stata una «celerità sorprendente nella sua diffusione fino alle estreme parti del globo». «Fin da' tempi apostolici, – scrive – pare che pressoché tutte le nazioni avessero udita la buona novella». ⁵¹⁸ Per spiegare il modo in cui viene realizzata questa azione, Rosmini così interpreta la storia:

quando si trattò di svellere le radici profonde dell'idolatria, il mezzo più breve fu quello di chiamare i barbari del settentrione e d'atterrare per loro mano il romano impero, nella cui politica costituzione era inviscerata quell'abominazione, come pure nelle consuetudini de' popoli. I mali che ne vennero furo-

⁵¹⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 525-526.

⁵¹⁷ Ivi, p. 526.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

no quasi accidenti negletti a paragone del gran bene inteso nell'alto consiglio. La stessa spada di Maometto fu celere mezzo a cotanto fine. [...] Quando si trattò di scompaginare il mondo cristiano raccolto direbbesi ad individui, e formarne la *cristianità*, il celere mezzo a cui pose mano la Provvidenza, fu suscitare un Carlo Magno, e poscia un Gregorio VII, [...] e poscia un Pietro l'Eremita e gli altri predicatori delle Crociate. Molti inconvenienti si mescolarono all'uso di sì grandi stromenti, ma egli erano accidenti: la sapienza gli spregiò, e tirò innanzi.⁵¹⁹

Dai barbari a Gregorio VII, la provvidenza fa utilizzo dei grandi per realizzare con la massima velocità possibile i suoi progetti. Non solo i Santi, non solo i testimoni della fede cooperano al suo fine, ma anche i nemici di essa, coloro che apparentemente tentano di contrastarla. Scrive Rosmini:

i sonanti castighi son mezzi tremendi che adopera di sovente Iddio a rompere gli ostacoli maggiori al suo intento, mutando in meglio repentinamente la faccia della terra. Trattasi di rinnovare la società civile invecchiata e guasta? Il supremo Provvisore non ne scioglie e quasi scucisce i vincoli, chè perderebbero tempo; ma gli romper violentemente, cioè permette che così si rompano.

Questo è quello che ci testimonia la storia, e con il Conte De Maistre conclude: «la rivoluzione di Francia [...] ha divorato molti secoli».⁵²⁰ Accorciare i tempi attraverso la rapidità dei flagelli significa anche accorciare il numero delle sofferenze: in ciò si manifesta la «pietà del Signore». Rosmini non esita ad applicare la medesima legge anche alla vita di Cristo: «perché la vita del Signor nostro sopra la terra fu così breve? – Per la legge di celerità l'Uomo-Dio dovea adempire la sua eccelsa missione nel più breve spazio possibile: un solo giorno di vita cotanto preziosa non si dovea impiegarvi più del bisogno».⁵²¹ Quello di Cristo, è il destino riservato dalla provvidenza a tutti i grandi uomini, essa «abbrevia» loro la vita.

Compita la loro missione, basta. Talora non lascia loro né manco il compiere affatto l'opera che intraprendono: purché essa sia tanto avanzata o avviata, che ne sia assicurato il successo, essi non sono più necessarj. Tommaso d'Aquino lasciò imperfetta la sua *Somma*: la perfezione che gli mancava era accidente: tutta la sostanza di quel gran sistema, in cui riceveva unità ed ordine meraviglioso la dottrina del cristianesimo svolta in dodici secoli, era già data al mondo dalla sua penna. Così san Luigi muore in Africa, s. Gregorio

⁵¹⁹ Ivi, pp. 526-527.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ *Ibidem*.

VII nell'esilio, sant'Agostino in Ippona assediata dai Vandali, san Francesco Saverio sulle porte della Cina. Altri seminano, altri mietono.⁵²²

Fa impressione leggere queste parole di Rosmini, parole che potrebbero essere riferite a lui stesso. Non è infatti anche la sua opera somma, la *Teosofia*, rimasta incompiuta? L'Ontologia teosofica si conclude col libro VI, sul Reale, rimanendo orfana del Libro VII, sull'essere morale, eppure ormai la logica sintesistica, che è il cuore pulsante della *Teosofia*, è dispiegata. Il sintesismo di ideale e reale contiene già in sé il morale, è già il morale. Al di là di queste considerazioni, volendo concludere il capitolo prendendo spunto dall'ultimo brano citato, credo si possa affermare che la prospettiva rosminiana sulla storia rimanga delicata, per certi versi coraggiosa e audace, ma allo stesso tempo non esente a prestare il fianco a numerose critiche. Queste verrebbero più dure che mai da quella filosofia moderna e contemporanea che dichiara il punto di vista cristiano come un 'presupposto' intollerabile. Rosmini, infatti, valuta ciò che è sostanziale e ciò che è accidentale come già posto all'interno di un orizzonte morale, un orizzonte coincidente con quello proprio del cristianesimo. Eppure, non vanno dimenticate due attenuanti: la prima, il fatto che il Roveretano ha dichiarato sin dalla *Premessa* la 'non scientificità' della trattazione; la seconda, il fatto che filosoficamente egli è convinto di aver dimostrato che il cristianesimo non è qualcosa di esterno, un *telos* come gli altri, ma la radice più profonda dell'umanità, una umanità che è ontologicamente cristiana perché per il Verbo creata e attraverso Cristo redenta.

⁵²² Ivi, pp. 527-528.

CAPITOLO 4

MOMENTI DI UNA STORIA FILOSOFICA DELL'UMANITÀ

4.1 *Premessa*

Fruendo dei concetti chiariti nel capitolo precedente, viene il momento di provare a ripercorrere alcune tappe della storia secondo la concezione rosminiana. Di fatto, tra le opere di Rosmini, non esiste un testo unitario di filosofia o teologia della storia; anzi, per una maggiore precisione, si deve affermare che il Nostro non parla mai di 'filosofia della storia', preferendo l'espressione 'storia filosofica'.⁵²³ Il Roveretano approccia la storia da molteplici punti di vista; eppure sono anche convinto che uno solo, in fondo, sia quello da lui privilegiato per muovere attraverso la storia dell'umanità: il punto di vista della Rivelazione. A tal proposito viene opportuno citare alcuni passi. Nella *Politica prima*, dopo aver sostenuto che la storia delle nazioni è guidata dall'azione provvidenziale e aver ribadito il momento decisivo dell'avvento di Cristo, Rosmini scrive: «tale è la dottrina biblica dell'umanità: quelli che alla Bibbia non credono, la raffrontino colla storia: e ci spieghino in che modo gli avvenimenti

⁵²³ A motivo del 'taglio' teoretico del presente lavoro, non viene qui sviluppata l'analisi del complesso rapporto di Rosmini con i canoni della 'storiografia filosofica' che si andavano delineando negli anni della sua formazione. Rimane dunque da esplorare la connessione tra la 'storiografia filosofica' praticata da Rosmini e la cosiddetta 'storia filosofica dell'umanità'. Per un approfondimento sulla 'storiografia filosofica' del Roveretano rinvio a L. Malusa, *Il nesso teoresi-storiografia nella formazione del pensiero rosminiano*, in *Il pensiero di Antonio Rosmini*, pp. 123-140. Cfr. anche L. Malusa, *La storiografia filosofica nell'enciclopedia rosminiana del sapere*, in *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, a cura di P.P. Ottonello, Olschki, Firenze 1998, pp. 27-57.

più sublimi fossero scritti tanti secoli innanzi al loro avvenimento». ⁵²⁴ Nelle *Cinque piaghe*, testo d'altro periodo, afferma: «la divina Scrittura è veramente il libro del genere umano, il libro (βιβλία), la scrittura per antonomasia. In un tal codice l'umanità è dipinta dal principio sino alla fine; comincia coll'origine del mondo, e termina colla futura sua distruzione». ⁵²⁵ In *Antropologia soprannaturale* infine, per citare tre testi di genere diverso, parlando della «simbolica primitiva» contenuta nella Rivelazione, sostiene in modo deciso che essa «sola potrebbe decifrare la storia dell'umanità». ⁵²⁶

Queste prese di posizione sono importanti, eppure, si deve notare, rimangono a un livello preliminare e metodologico: lo scritto sulla Storia filosofica dell'Umanità resta del tutto in forma di progetto. Sebbene vi siano numerosi passi in cui il filosofo di Rovereto non esiti ad interpretare la storia, ritengo estremamente arduo, se non pretenzioso, voler ricostruire una sua storia dell'umanità. È vero, fissare la Rivelazione come criterio potrebbe aiutare, e tuttavia i testi a disposizione non permetterebbero un quadro omogeneo al modo delle filosofie della storia di Bossuet, Vico o Hegel. Nonostante ciò, mi pare utile presentare qui una sorta di antologia ragionata di testi in cui Rosmini si spinge ad interpretazione la storia. Il numero dei luoghi in cui ciò avviene è quantitativamente rilevante e permette di ritornare su molte questioni disputate nella prima parte: la storia dei fatti reali rimane per il Nostro un banco di prova. Si tratta per lui di pensare cristianamente la storia, ovvero di mostrare l'andamento della storia a partire dall'avvento del cristianesimo, e ancora di più far vedere che il cristianesimo cessa di essere mero fatto e diventa il criterio di lettura. A tal proposito, mi pare che una eventuale critica di imparzialità rivolta a Rosmini, per aver letto la storia a partire dalla filosofia cristiana, ricada tra quelle critiche che non hanno tenuto conto del suo sforzo di fondazione ontologica della persona e della società umana.

Comincia dunque un percorso attraverso gli scritti rosminiani, con il quale dovrebbe chiarirsi maggiormente il ruolo che il

⁵²⁴ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 349-350.

⁵²⁵ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa chiesa*, Città Nuova, Roma 1999, p. 99.

⁵²⁶ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. II, p. 133.

Nostro attribuisce al cristianesimo nell'incivilire i popoli. Alla fine si avrà forse guadagnato lo sguardo rosminiano su alcuni momenti e alcune figure che hanno assunto un ruolo chiave nella storia della civiltà.

4.2 *I popoli primitivi e l'incivilimento: dall'Asia all'Occidente*

Si è visto nei capitoli precedenti come, a partire dalla lettura della Sacra Scrittura, Rosmini abbia interpretato il primitivo stato dell'uomo ed abbia anche argomentato sullo stato decaduto della primissima famiglia dopo il peccato d'origine. Senza dubbio, il Roveretano, nel pensare il peccato originale, rimane legato ad una concezione che si definirebbe oggi 'pre-critica' della storia, confondendo piano spirituale e piano storico. La validità filosofica della controproposta rosminiana alle tesi perfettiste, non è supportata da una corretta concezione della storia. L'errore di Rosmini è quello di prendere la cronologia biblica in modo letterale, assegnando al mondo un'età di 6000 anni. Tuttavia, ritengo decisivo far notare che dal medesimo errore non ci si toglierebbe anche oggi, se si andasse alla ricerca del primo uomo decaduto conteggiando con numeri molto più grandi. L'errore è quello di concepire la storia in modo a-problematico, senza capire che il dato storico non è un mero reale che ci sta davanti. Se si ricorda l'ultimo frammento degli *Appunti per una storia dell'umanità* si comprende che il Roveretano stesso aveva intuito che il superamento dell'*impasse* provocata dalla storia sarebbe potuto avvenire a partire da una sua comprensione filosofica, che avesse tenuto conto del sintesismo delle forme. Purtroppo, l'intuizione per una lettura filosofica degli eventi, svincolata da un mero realismo e nella direzione del sintesismo, non verrà mai sviluppata e non compare nei testi rosminiani che possediamo. Tuttavia, la scelta del cristianesimo come criterio di lettura della storia mi pare sia filosoficamente e non solo apologeticamente importante. Applicare alla storia degli eventi la lente della morale cristiana, significa – nella filosofia di Rosmini – applicare qualcosa di ben determinato. La morale cristiana coincide, nel Roveretano, con quella terza forma dell'essere che è per certi aspetti chiave di tutta l'ontologia teosofica. Così,

nell'interpretazione rosminiana della storia dell'umanità, che è interpretazione 'cristiana', vi è già sottostante la concezione teosofica. Questo rimane un compito da realizzare e qui se ne è solo aperta la prospettiva. Mi propongo quindi di esporre alcuni momenti della storia dell'umanità seguendo la lettura che ne fa Rosmini. Nel far ciò, dovrò abbandonare il metodo genetico e accontentarmi di recuperare, dai testi che abbiamo a disposizione, quei luoghi in cui il Nostro fa emergere il processo dell'incivilimento nella storia dell'umanità.

Nella *Filosofia del diritto*, il Roveretano, 'alla maniera di Bossuet', dà una descrizione del procedere dell'umanità, dopo il tempo dei giganti e del diluvio, a partire dalle tre stirpi di Cam, Sem e Jafet. Sostenendo che non si deve escludere la generazione delle prime società civili da «qualche straordinario evento, il quale abbia preceduto il lento corso della natura», così narra la prima distinzione dell'umanità e il suo successivo sviluppo:

dopo il diluvio, egli pare che la razza camitica diffusa ampiamente dominasse per breve tempo sopra la terra, vinta poi e dispersa da per tutto, specialmente da' Giapetiti.

Ma, unitamente a queste violenze, il lento corso del naturale sviluppo si continuava. Le famiglie non potevansi unire in società civile prima d'essersi moltiplicate. E sebbene tutte originate da un solo padre, le indoli erano diverse; ritenevano un elemento comune colla famiglia paterna, ed un elemento proprio: questi due elementi si mescevano in diversa misura, e talora dominava più l'elemento comune, talora prevaleva l'elemento proprio.

Procedendo il tempo, dovea avvenire l'una di queste due cose: o il comparire di qualche uomo violento che soggiogasse i suoi fratelli, ed era il caso straordinario; oppure, il seguitar delle famiglie a moltiplicarsi succedendosi sugli eventi in corso ordinario.

Il corso ordinario della moltiplicazione delle famiglie si può per conghiettura così concepire: primieramente, esse dovean sentir l'incomodo di vivere insieme sopra lo stesso spazio di terra, in conseguenza di che nascere collisioni e contrasti per la penuria degli alimenti e de' comodi. Allora era natural cosa, che parlassero fra loro, affine di por rimedio a tal disaccorcio, a quel modo che li descrive appunto la Scrittura: «diceva l'un l'altro al suo vicino (Gen. XI, 3)». Ma queste confabulazioni non producevano ancora una società civile; né il tempo la rendeva indispensabile; poteano sopperire in altri modi; conciossiaché non è a credere che gli uomini facessero la società civile altramente che, come tutte l'altre operazioni spontanee, costretti dal bisogno.⁵²⁷

Certo il primo rimedio alla soverchia moltiplicazione dovea essere il separarsi: questo si proposero di far gli uomini cent'anni circa dopo il diluvio; e prima di separarsi s'unirono alla fabbrica della torre di babele.

⁵²⁷ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, p. 1300.

L'allontanamento mutuo delle famiglie, le riteneva più a lungo in istato di società domestica. I padri stessi preferivano emancipare i loro figliuoli anziché esercitare sopr'essi un dominio civile: [...] così fece Abramo con Ismaele, carattere, a cui somigliava in parte quello del figliuolo d'Isacco, Esaù. Allo stesso modo è credibile aver fatto prima Noè, ed i suoi tre figliuoli, i quali vissero molto tempo dopo la dispersion babelica.

La dispersion di Babele, la prima, la più solenne, non è la sola: è verosimile che più volte siano avvenute somiglianti separazioni: noi veggiamo essersi divisi insieme Abramo e Lot.⁵²⁸

Proseguendo gli uomini a moltiplicarsi, doveano sentir nuovi incomodi, e si rendea più difficile e molesto l'emigrare, massime a quelli che s'erano dati all'agricoltura. [...] Allora si dovette necessariamente pensare al modo di stare insieme alla meglio⁵²⁹.

Certo, i progressi dello stabilimento delle società civili debbono essere stati lenti e varj in tutto quel tempo in cui gli uomini attesero a disperdersi più tosto che a fissarsi; la quale si può far discendere fino alla morte di Giacobbe, cinque secoli e mezzo dopo la dispersione babelica. È questa l'età dei tempi incerti, in cui mancano gli storici profani, appunto perché mancano le società civili: e fino al termine di questo periodo dura la longevità degli uomini.⁵³⁰

Come si vede, Rosmini reperisce nella storia, a partire dalla Sacra Scrittura, i momenti decisivi ai fini dell'incivilimento. La possibilità del costituirsi della società civile, e in questo senso 'il punto d'avvio' dell'incivilimento, avviene con la rottura dei legami della società famigliare.

Si percepisce tuttavia un certo disagio di Rosmini nel contrassegnare cronologicamente questi eventi; egli sostiene che i tempi sono «incerti» perché nelle società civili non ancora formate mancano gli «storici profani». Questa potrebbe considerarsi come la confessione implicita che la datazione storica, da un punto di vista 'critico', è possibile solo se c'è società civile. Si badi, Rosmini non dice che c'è storia solo col sorgere della società civile, la storia dell'umanità è infatti più ampia, ma dice che è possibile conteggiare gli anni a partire da essa. Ciò significa affermare che la storia come 'scienza critica', come noi la intendiamo, è 'storia delle società civili'. Questo apre ad una riflessione non marginale: per noi tutto ciò che viene prima della storia dei popoli civili è 'pre-istoria', quella sfera che è oggetto di studio di molteplici discipline, dall'evoluzionismo alla paleontologia, dall'archeologia all'antropologia culturale. Per Ro-

⁵²⁸ Ivi, pp. 1300-1301.

⁵²⁹ Ivi, p. 1301.

⁵³⁰ Ivi, pp. 1302-1303.

smuni non è così: ciò che viene prima della storia delle società civili è storia delle 'società famigliari' e, prima ancora, 'storia dell'umanità'. I due paradigmi sono determinati da una differente concezione dell'uomo. Si ritorna sempre al piano filosofico: da una parte la visione scientifica moderna che riduce prossime allo zero le differenze qualitative tra l'uomo e l'animale, dall'altra la concezione metafisica di Rosmini che pensa l'uomo nella sua costituzione ontologica. Da una parte l'*homo sapiens*, dall'altra Adamo: due concezioni antropologiche totalmente differenti. Mantenendosi a questo livello metafisico, per il Nostro non è impossibile pensare con coerenza anche la narrazione biblica della longevità delle prime generazioni.

Se si prosegue la lettura del testo, si può vedere il modo in cui il Roveretano descrive il passaggio alla storia delle società civili:

vivendo i padri ne' tempi che vennero appresso vita assai più breve, si rese anche per questo più necessario il governo civile a conservare la tranquillità e la felicità comune; giacché la dispersione era resa oggimai troppo difficile. La storia profana a noi pervenuta fornita di cronologia, è quasi tutta greca; né essa incomincia se non nove e più secoli dopo la morte di Giacobbe, secoli favolosi, pieni di tradizioni alterate. Quindi è che chi va cercando le origini storiche della società civile ne' monumenti profani, trova tutt'al più le origini di quelle che apparvero tardi in qualche angolo del mondo; perocché che cosa è la Grecia in paragone di tante nazioni popolate fin da' primi tempi, di cui ci mancano quasi al tutto storie certe? È stato già più volte notato l'errore di quegli scrittori, che generalizzano troppo quanto si rinviene ne' Greci, mettendo la storia greca e romana in luogo di quella dell'umanità.⁵³¹

Rosmini riconosce l'importanza della storia profana per la determinazione cronologica della nascita delle nazioni, ma al tempo stesso rileva il suo stadio involuto. Capisce quindi la necessità dei documenti, ma costata la loro mancanza. Questo gli fa notare come, il voler fare storia a partire dall'assenza di documenti, significhi scadere nella parzialità dei punti di vista e, ancor peggio, estendere questa parzialità in maniera acritica al tutto. È per questo che il Roveretano tenta di unire la storia delle società civili, in parte 'critica', con la storia delle famiglie, testimoniata dalla Sacra Scrittura. L'Antico Testamento rivela la storia delle società domestiche e delle nazioni più antiche, e fornisce alcune coordinate per la comprensione di queste ultime.

⁵³¹ Ivi, p. 1303.

Le nazioni tutte infatti non compaiono come qualcosa di diverso dalle famiglie originarie, anzi, trovano in esse la ragione dei loro caratteri.

Ogniquale volta una o più famiglie vennero ad abitare una terra novella, esse cominciarono in quella un nuovo mondo, e la trasformazione di questa, o di queste famiglie in nazioni soggiacque a vicende simili a quelle della famiglia originaria di Noè. Dico *simili*, e non *uguali*, perché ciascuna famiglia, come notammo, ha l'elemento suo proprio, oltre l'elemento comune; oltracciò soggiace all'azione d'un altro clima, è posta in necessità di procacciarsi in altro modo i mezzi di sussistenza, e i figliuoli che si succedono portano anch'essi al mondo un elemento proprio, e accidentale in rispetto a noi che nol possiamo prevedere, benché dalla Provvidenza con infinita sapienza predisposto; così nascono affrontamenti di nuovi casi, e si vanno realizzando l'una dopo l'altra tutte le origini possibili della civil società.⁵³²

Si può in generale osservare che le società civili, discendenti dalle famiglie dei tre figli di Noè, mantengono, in qualche modo, il carattere insito nelle stirpi.

I Camiti prevalenti nell'Africa, più viziosi e più sensuali, furono destinati *servi*: i Semiti ch'ebbero l'Asia, di molta intuizione, aspirarono alla *dominazione assoluta*; i Giapetiti, ne' quali all'intuizione prevale il raziocinio, venuti in Europa, si mostrarono i più atti alla civil società. Tutto secondo il testamento del loro padre.

Le società civili presso i Camiti dovevano esser quasi nulle per la mollezza e la brutalità loro, qualche volta violente, sempre superstiziose, dopo breve prosperità materiale distrutte e surrogate dall'avvilimento servile.

I Semiti dovevano essere conquistatori, e la signoria appresso di essi dare origine alle civili società. Solamente dai Giapetiti potea la società civile esser divisa dalla proprietà e dal dominio: solamente questi potean concepire l'idea d'un governo civile puro ed astratto.

La ragione di che si è, che i Camiti coll'ingegno abbruttito e soggiogato dalla prepotenza della fantasia materiale, non poteano elevarsi a tant'astrazione, né aver l'animo pacato e giusto: i Semiti, d'ingegno sublime, esaurivano la loro intelligenza contemplativa nella facoltà di pensare, lentissimi progressi facevano nella facoltà di astrarre. Ora la destrezza e facilità di separar per ingegno l'una cosa dall'altra, di distinguere, e d'astrarre rimaneva così proprietà de' figliuoli di Jafet.⁵³³

Così vediamo rientrare nella descrizione anche quella teoria delle facoltà di pensare e d'astrarre con cui Rosmini aveva cercato di dare ragione del movimento delle società nella storia. Qui essa assume motivi ancor più dettagliati perché sembra ser-

⁵³² *Ibidem.*

⁵³³ Ivi, pp. 1303-1304.

vire al Roveretano per indicare il destino delle nazioni nella loro posizione geografica. Esplicitando l'idea che il carattere originario delle famiglie si trasmette dalle stirpi sino alle società civili moderne, il Nostro spiega il destino dei popoli: le popolazioni africane avrebbero il carattere 'servile' ereditato dai Camiti, ceppo dominato delle facoltà materiali e sensibili; quelle asiatiche, aventi i loro natali in Sem, sarebbero caratterizzate dalla facoltà del pensare, che conferisce loro carattere contemplativo e che determina staticità e omologazione; quelle europee infine, nate da Jafet, avrebbero ereditato la destrezza, la mobilità e dunque la pluralità resa possibile dalla facoltà d'astrarre. L'Europa viene dunque indicata come il luogo privilegiato per l'incivilimento a motivo della stirpe, ovvero del ceppo d'origine che avrebbe caratterizzato tutte le popolazioni nello sviluppo preminente della facoltà d'astrarre.

Così l'uomo dotato di pronte astrazioni non suole avere né la virtù in tutta la sua semplicità, né il mero vizio: vede le cose sotto aspetti parziali, e, secondo questi, varia l'opera sua; non domina in lui l'entusiasmo, li guida una fredda ragione. Tale è il carattere del Jafetita, men grande di quello del Semita; ma più mobile, di sviluppo maggiore, atto a risorgere dal decadimento e, fino a certo segno, dalla stessa corruzione. Sta qui la ragione, per la quale le origini dei governi civili presso gli Europei furono adottate o perfezionate dal corso ordinario degli avvenimenti, quando appresso gli Asiatici nacquerò quasi unicamente dal caso straordinario della conquista, e non perfezionarono mai.⁵³⁴

Pare quindi che l'incivilimento sia 'geograficamente' pensabile in quanto fenomeno che ha come destinazione l'Europa, ma meglio si dovrebbe dire l'occidente, perché ad occidente si sono mosse le famiglie di stirpe giapetica.

Questa connotazione geografica dell'incivilimento è presente anche nella *Filosofia della politica*. In una sua pagina si legge: «Tutte le popolazioni che coprono la faccia della terra sono partite dall'Asia». L'idea, afferma il Nostro, è documentata dall'insieme delle fonti storiche e confermata da «recenti scoperte». La precisazione dimostra l'attenzione per l'antropologia culturale, l'archeologia e la paleontologia, scienze in continua ascesa nel suo tempo. Come già sostenuto, Rosmini ragiona fruendo delle

⁵³⁴ Ivi, pp. 1304-1305.

fonti critiche di cui dispone: egli mira a tenere unite le fonti della Scrittura e quelle storiche propriamente dette.

Egli è probabile che i Noachidi dopo vivuti quivi [sui monti dell'Armenia] qualche tempo, moltiplicati, sieno scesi dall'Ararat, e pascendo i loro greggi lungo le sponde del Tigri e dell'Eufrate, sieno pervenuti al Sennar, scorso un secolo circa dal diluvio. Questo loro primo movimento sarebbe stato verso sud-ovest. Dal Sennar cominciò la dispersione delle schiatte più regolate. Questa può dividersi in due direzioni, la meridionale e la settentrionale. Egli è evidente, che le regioni meridionali eran quelle che più invitavano a sé le popolazioni sì pel clima e terreni migliori che presentavano, e sì perché alla parte settentrionale le famiglie e le tribù che migravano s'abbattevano alla gran catena di montagne del Tauro, del Tibet e dell'Himalaya, che chiudono l'Asia meridionale e la separano dalla settentrionale. Questo rende verosimile, che le prime nazioni formate a società civile sieno state, oltre la babilonese, la caldea e l'altre minori, quelle d'Egitto e dell'India; e più tardi pare dover esser stata abitata la Cina.⁵³⁵

Le famiglie poi spinte verso a settentrione, sia in conseguenza della pacifica divisione della terra probabilmente con l'uso delle sorti, sia per la violenza de' forti fatta a' più deboli, debbono dopo qualche tempo moltiplicatesi non solo aver penetrate le tortuose valli andando lungo i fiumi, ma ben anco aver dirittamente salite le cime di quell'alte montagne, onde poi discese dall'opposto declivio popolarono le pianure oltr' a' monti, di che queste popolazioni nuove chiamarono poi padri i monti ed i fiumi da' quali ricevertero gli antenati, e sui monti collocarono l'abitazione degli Dei generatori degli eroi e degli uomini. Quelli pertanto che migrarono verso il settentrione dell'Asia, occupata a diverse riprese l'Asia minore, passarono per mare in Europa; popolarono pure i paesi circostanti al mar nero e al mar caspio; donde forse più tardi entrarono di nuovo in Europa per terra, riuscendo nella Germania; finalmente popolarono l'immensa regione che anticamente si chiamò Scizia, né egli è incredibile che assai più tardi da questa ricevessero i loro abitatori anche le Americhe.⁵³⁶

Il Roveretano, per spiegare il passaggio di queste popolazioni dallo stato di 'famiglia' a quello di 'società civile', riprende la legge dell'andamento delle società. Le famiglie che abitavano le terre migliori dell'Asia passarono in modo repentino dalla prima età, quella della fondazione della società civile, alla terza, quella caratterizzata dalla ricerca della ricchezza. Questo passaggio troppo veloce finì per bloccare la possibilità di un corretto «sviluppo nazionale». Altre famiglie invece, migrate verso il settentrione, non conoscendo rapidamente la brama di ricchezza, poterono avere uno sviluppo graduale nella formazione della

⁵³⁵ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 287-288.

⁵³⁶ Ivi, p. 288.

società civile. Questa diversa situazione nello sviluppo sociale rese possibile la superiorità di un popolo su un altro.⁵³⁷

Come si è visto, la legge dell'andamento delle società afferma che un popolo nel suo quarto periodo sociale, «spenta la morale virtù e l'intelligenza», possa essere «scosso e rinnovato» da un popolo incorrotto, che diviene strumento della provvidenza. «Tutte le conquiste dell'antico mondo – scrive Rosmini – si spiegano forse con questa sola legge».

Gli Assiri, i Caldei, i Medi e i Persiani non periscono se non venuti successivamente all'ultima corruzione, a fronte del vincitore che mostrasi vegevo e forte sul vinto. I Greci, più settentrionali di quelle prime monarchie, giungono all'età della potenza più tardi di esse; perciò ne divengono signori. Ai Greci sopravviene una nazione più settentrionale, i Romani, e questi soggiogano i Greci. La società civile de' Romani ha la seconda età, quella in cui la nazione è tutta volta all'acquisto della potenza, più lunga d'ogni altra, e però essa ha tutto l'agio di costituire il governo civile in un modo più perfetto.⁵³⁸

L'azione provvidenziale sui popoli determina condizioni di sviluppo diverse, rendendo così possibile la dinamicità della storia. Rosmini sostiene lo spostamento ad occidente come un dato di fatto. Nel processo in cui le famiglie si uniscono e vengono a spezzarsi, e nell'aumento della capacità d'astrarre, vi è una tensione verso nord-ovest. Le società civili antiche vivono le loro fasi, e vi è un'azione provvidenziale che fa sì che le 'relative' civiltà nord-occidentali siano sempre in un periodo di forza rispetto alle altre: prima i Greci sui Persiani, poi i Romani sui Greci, e ancora i Germani sui Romani.

Or, poi i popoli che dalla linea che taglia a mezzo l'Asia si diffondono verso le regioni settentrionali, dividonsi in due grandi classi, negli occidentali e negli orientali. I fatti accennati dimostrano, che il dominio del mondo passò, quanto ai popoli occidentali, di popolo in popolo sempre retrocedendo verso settentrione. Quanto ai popoli orientali del nord d'Asia, si veggono questi pesare di continuo sui popoli meridionali con una potenza non minore di quella degli orientali: si veggono dagli Sciti, o sia da' Tartari, uscire e gli Unni, più tosto devastatori che conquistatori, e i Turchi, fondatori dell'impero ottomano ne' paesi delle loro conquiste, e i Mongoli, che s'impadroniscono della Persia, e i Montcheoi, che s'impossessano della Cina e vi regnano.

Ma se in generale i popoli del settentrione si trovano riserbati dalla Provvidenza a dominare sui meridionali, per la singolar legge che questi si svilup-

⁵³⁷ *Ibidem.*

⁵³⁸ Ivi, p. 289.

pano più rapidamente di quelli, e però si trovano sempre nell'età sociale della debolezza e della vecchiaia quando quelli sono nell'età della gioventù o della virilità; tuttavia dee notarsi la gran differenza che passa fra i settentrionali dell'est e quelli dell'ovest.

La linea che percorre incessantemente l'incivilimento è questa, del nord-ovest: i popoli settentrionali dell'est hanno dato sempre segni di fortezza, senza svestire la nativa loro barbarie.

Ciò si dee forse attribuire all'essersi i primi costituiti in governi civili, quando i popoli del nord-est hanno conservato la consuetudine della società domestica, vivendo divisi in tribù o sia grandi famiglie. Ora egli accade che quando i popoli non escono interamente dalla società domestica entrando nella civile, se posseggono robustezza di corpo e di animo, possono bensì divenir conquistatori, ma non fondare imperi del tutto civili. L'ambizione di qualche individuo sostenuta e aiutata dall'amore di una certa valentia e prodezza che si mette nelle masse, produce delle grandi conquiste; ma questi popoli che si uniscono assai bene sotto un capo nel tempo della guerra, non gli sono altrettanto soggetti nella pace; e come il loro duce può tutto sopra di essi quando li conduce alla vittoria, così presiede loro più di nome che d'altro quanto agli ordini della vita pacifica e comune. Quindi è, che gl'imperi fondati da' Tartari con instabile durata, hanno la loro sede non nel paese nativo, ma nelle contrade conquistate, come verbigrazia nella Persia, nella Turchia, nella Cina; rimanendo i conquistatori vinti dalla civiltà de' popoli che essi colla forza ebbero soggiogati.

A questo modo, dopo che il nipote di Gengis-Kan ebbe sottomessa la Cina, la Cina divenne signora d'una gran parte della Tartaria, avendo nella Cina posto la sede del loro governo i vincitori.⁵³⁹

Questa tensione al nord-ovest è dunque determinata dai tempi di formazione delle società civili e quindi dallo sviluppo delle loro facoltà. Vi è un 'carattere delle stirpi' che muove le popolazioni e le fa essere più o meno dinamiche, più o meno disposte al cambiamento, alla differenza. Qui Rosmini si fa interprete della storia secondo il criterio che accorda una funzione decisiva al passaggio dalla società domestica alla società civile. È evidentemente una combinazione di più piani di lettura. Il carattere essenziale dell'incivilimento è il movimento: la facoltà d'astrarre, i grandi conquistatori che sanno rompere dinamiche costituite, i governi civili che sanno rinnovarsi anche a costo di andare incontro alla corruzione, sono i suoi motori. Certo, spingersi come fa il Roveretano a distinguere i popoli del nord da quelli del sud e poi, tra i popoli del nord, quelli dell'est da quelli dell'ovest, comporta delle generalizzazioni, tipiche di tutti i tentativi di ritrovare un processo unitario nella storia. Rosmini stes-

⁵³⁹ Ivi, pp. 289-290.

so lo riconosce quando, parlando dell'azione provvidenziale, scrive: «nelle applicazioni delle leggi dell'universo il grande artefice ha disposto che vi abbia irregolarità nel particolare, e regolarità nel generale, assoggettando le stesse irregolarità al suo miserabile eterno disegno».⁵⁴⁰ E a partire da ciò, conclude: «ella è osservazione comune e verissima fatta in tutti i tempi, che certe inclinazioni dell'animo così viziose, come virtuose, si propaggino di padre in figlio. Di qui è appunto in gran parte che le diverse schiatte si veggono avere diverse tempere, un loro modo di pensare, e loro proprie abitudini, e loro proprij costumi».⁵⁴¹

Secondo Rosmini, i popoli del nord-est sono entrati nell'età sociale della potenza senza pervenire alla costituzione di governi civili e nazioni perché non hanno investito la potenza a favore dell'intera società, ma l'hanno concentrata nelle mani di pochi. Un conto dunque è rompere i legami, un altro raggiungere una stabilità di fondo su cui costruire uno sviluppo ed una molteplicità.

Nell'ovest la società si manifestò come un'associazione d'individui: la repubblica, era quella che doveva rendersi dominatrice; questo dominio perciò cadeva a profitto del popolo, a profitto di tutti. Nell'est all'incontro la società si manifestò non come un'associazione d'individui, ma come un'associazione di tribù: queste ubbidivano ad un capo assoluto in caso di guerra, sia per difesa, sia per conquista. Ma il conquistatore faceva la guerra per sé: le tribù partecipavano della gloria più che del dominio: gl'individui erano quasi stranieri alla divisione del bottino, e molto più al governo accresciuto: perocché, sottomessi ai capi delle singolari tribù, ubbidivano a questi per consuetudine, per principi, per religione, senza darsi pensiero d'impero o delle condizioni dello stato sociale. L'età dunque della potenza dei popoli dell'est non è un'età veramente sociale: le masse quivi non vogliono potenza per sé, ma la vogliono pe' loro capi. Queste disposizioni delle masse non può produrre alcun governo civile strettamente e fortemente costituito: perocché il governo non si costituisce in un modo così perfetto se non quand'esso si riconosce come un mezzo necessario alla potenza nazionale, cioè ad una potenza di cui partecipano, come avveniva in Grecia ed in Roma, tutti i membri dell'associazione.⁵⁴²

Questa differenza negli esiti politico-sociali tra i popoli del nord-ovest e quelli del nord-est, viene dal Roveretano ulterior-

⁵⁴⁰ A. Rosmini, *Teodicea*, p. 192.

⁵⁴¹ *Ibidem*.

⁵⁴² A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 291.

mente sviscerata. Secondo il Nostro, mentre questi ultimi furono più fedeli alla tradizione della famiglia, gli altri riuscirono a spezzarne i legami. Inoltre, viene a supporre che a migrare a nord-est fossero intere famiglie, mentre a nord-ovest pochi individui soli o associati in forma minima. Un conto, sostiene ancora Rosmini, è parlare della prima distribuzione dei popoli, cosa che avviene per famiglie e non per individui, un altro osservare dalla storia che, molto dopo la prima dispersione dei popoli, individui singoli provenienti da meridione insediarono nuove colonie al nord, e in particolare al nord-ovest. Essi uscirono dall'Egitto e dalla Fenicia ed era loro naturale la direzione intrapresa sulle rotte del mar Mediterraneo, verso la Grecia e l'Italia.⁵⁴³ A proposito dello stato di incivilimento di queste popolazioni Rosmini scrive:

lungi che le primissime popolazioni viaggianti verso il nord-ovest venissero ad un incivilimento maggiore di quelle che viaggiarono al nord-est; anzi le notizie de' Pelasghi in Grecia fanno credere che del pari, o poco meno, inselvatichissero.

E cita come fonte Sismondi, da *Les colonies des anciens comparées à celles des modernes*:⁵⁴⁴

questo stato sociale dei Pelasghi, dice un recente scrittore, è inferiore a quello di tutti gli abitanti dell'Asia, di tutti i negri dell'Africa che praticano le arti e l'agricoltura, di tutti i popoli pastori di queste due parti del mondo, a' quali è impedita l'agricoltura per la condizione de' loro paesi e che si sono tuttavia levati ben alto nella società civile: egli è inferiore anco allo stato de' popoli cacciatori d'America, che conoscono almeno il mais e le patate, e che fabbricano qualche stoffa; esso non si può uguagliare che allo stato de' selvaggi dell'Austrasia.⁵⁴⁵

Le colonie egiziane condussero gli abitanti del paese alla più alta civiltà: elle insegnarono loro tutte le arti della vita, tutti i mezzi di signoreggiare la natura. Non li cacciarono già, non li sterminarono: ma gli ammisero nelle loro nuove società, gli unirono seco nelle proprie città: né formarono di essi altrettanti Egiziani, ma de' Greci: la religione, la lingua, i costumi, le vestimenta,

⁵⁴³ Cfr. *ivi*, p. 292.

⁵⁴⁴ Sismondo Sismondi (1773-1824) è stato un economista e storico svizzero. La sua opera economica più importante sono i *Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population* (1819), che Rosmini legge nel 1824. *Les colonies des anciens comparées à celles des modernes* è del 1837, questo dimostra anche la capacità del Nostro di rimanere aggiornatissimo sul dibattito culturale europeo.

⁵⁴⁵ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 293-294.

tutto fu greco, tutto appartiene alla novella patria, non all'antica; ma soprattutto l'organizzazione politica fu greca. Quivi solo si vide nascere la libertà e l'amor della patria: quivi s'accende la fiaccola che dovea illuminar l'universo.⁵⁴⁶

Su quest'ultima posizione del Sismondi Rosmini prende le distanze: non è corretto dire, afferma il Nostro, che «tutto fu greco»; di greco ci fu solo «un germe di società domestica» che rese possibile un popolo guidato dalla forza della legge. Emerge quindi il livello di profondità in cui si spinge Rosmini nell'analisi della storia delle civiltà antiche, in un tentativo di penetrare molteplici ambiti del sapere per fondare la loro unità.

Appena che la Grecia [...] ebbe fuso in un sol popolo gli aborigeni [...] coi coloni venuti dall'Egitto, ed ella cominciò alla sua volta a spandere su tutte le coste del Mediterraneo, la civiltà ricevuta, le colonie degli Jonii, degli Eolii, de' Dorii si volsero all'Asia minore. Altre vennero a fondare novelle città in Italia, nella Sicilia, sulle sponde del Ponto Eusino, sulle coste dell'Africa e su quelle della Provenza. Da per tutto queste colonie esercitarono sugli indigeni quella felice influenza, che gli Egiziani ebbero esercitata su' Greci. Da per tutto incivilirono, insegnarono le arti della vita, ammisero i prischii abitatori a mescolarsi con esse, e in virtù di questa unione superarono in poco tratto di tempo la loro metropoli in popolazione, in potere, in ricchezza, in tutte le arti, e fino allo sviluppo dell'intelligenza.⁵⁴⁷

In questi passi si può apprezzare come la lettura storica avvenga sempre grazie a criteri stabiliti filosoficamente; qui sopra, al criterio dei periodi sociali. Le società civili egizia e fenicia, secondo il Nostro, passano assai fuggacemente attraverso l'età della potenza: la toccano appena, senza condurla a maturazione. E tuttavia, le colonie egizie e fenice portano in dote il maggior momento di splendore della loro patria. «Le colonie [...] erano la parte più viva ed alacre del paese da cui partivano, la quale ancora spregiavano, ma della potenza e della gloria: [...] erano animate dallo spirito proprio della seconda età sociale, quello che anela alla dominazione e ad illustri fatti, e che suppone il maggior uso d'intendimento».⁵⁴⁸ Ciò che colpisce Rosmini è lo 'spirito della colonia', il fatto che in essa vi sia un'unica reale volontà che guida i pensieri in grado di fondare una società politica. Essa travalica i confini della società domestica e partorisce

⁵⁴⁶ Ivi, pp. 294-295.

⁵⁴⁷ Ivi, p. 296.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

le «città» in una unione di intenti che mira all'uguaglianza dei cittadini e alla distruzione dei privilegi.⁵⁴⁹

Le colonie romane non solo recarono l'arti e le scienze fra' popoli dove si stabilirono, ma di più vi recaron l'idea d'un governo, il che, come dicemmo, è gran fonte di civiltà. Nascea ciò dall'indole imperante e per eminenza governativa de' Romani, presso i quali l'età sociale della potenza crebbe e durò più che in ogni altra gente. «Roma – Rosmini cita da Sismondi – non era una colonia greca, ma dovea il suo incivilimento, le sue leggi, la sua lingua, la sua religione a de' popoli italiani educati da' Greci. Non s'accontentò Roma, come avean fatto i Greci, di recar solo di contrada in contrada le sue arti, la sua lingua, la sua religione e la sua filosofia ella volle dominare per tutto, ove le sue armi penetrarono. I Greci seminavano de' popoli nuovi e indipendenti in sulle spiagge de' mari: i Romani tendevano all'unità, anch'essi diffusero le loro colonie lontano, ovunque portarono le loro armi; ma queste colonie, benché immagine della grande città, non erano che guarnigioni del gran popolo, e non germi di popoli novelli. Anch'esse nondimeno erano destinate a mescolarsi cogli indigeni, a comunicar loro tutti i progressi nelle arti e nelle scienze sociali che avea fatto Roma, a iniziarli infine alla civiltà, e le colonie romane ebbero in tutto il mondo antico compita la prima educazione del genere umano».⁵⁵⁰

Così, anche con l'aiuto del Sismondi, Rosmini è partito dall'Asia ed è giunto a Roma. Non mancherò, a conclusione di questo paragrafo, di citare un ultimo brano in cui il Roveretano non si esime dallo spingersi oltre il mero dato storico:

se noi consideriamo qual fosse la masnada di Romolo, troviamo parimente un'associazione d'individui scapestrati, e senza famiglia; il ratto delle Sabine lo conferma.

Vedesi dunque chiaro, che i robusti governi civili trassero l'origine loro dalle rovine stesse delle società famigliari. Vedesi la *legge del compenso*, che pone la Provvidenza nelle sorti degli uomini: la legge con cui si rinnovellano le nazioni pur nel tempo che con equità si dispensano loro i castighi ed i guiderdoni. Vedesi finalmente perché la linea tenuta costantemente dall'incivilimento sia quella stessa che tenne la potenza organizzata in perfetti civili governi, quella che, partendo da un centro dell'Asia, muove nella direzione di nord-ovest, e, percorso questo emisfero, si continua nelle Americhe.

Io non voglio fermarmi qui a considerare lo stato presente delle società civili in Europa; non voglio parlare né dell'Inghilterra, né della Russia, che sono le due nazioni più settentrionali a cui sia pervenuta la potenza sociale. Mi basterà notare, come la lotta che sta per aprirsi sia un caso del tutto nuovo nelle storie, e in parte forse refrattario alla legge da noi posta. Perocché chi non vede che il nord si divide, che l'occidente congiungesi col mezzodì, e l'oriente col settentrione? Nella prima coalizione prevale l'incivilimento, nel-

⁵⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 297-298.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 315, n. 93.

la seconda la forza; qual sia l'esito della grande e inevitabile lotta, l'incivilimento soprasterà sempre, o vincitore, o vinto.⁵⁵¹

La storia viene fruita per andare oltre il mero fatto, per vedere l'azione della provvidenza, per farsi interpreti degli eventi con uno sguardo universale. Quel carattere in parte deterministico, presente a tratti nella descrizione dell'azione provvidenziale, conduce il Nostro a sostenere l'idea che la linea nord-occidentale dell'incivilimento si continui al di là dell'Atlantico. Il Roveretano prevedeva il grande sviluppo della società americana ed i fatti venuti dopo di lui gli danno in parte ragione. Di più difficile interpretazione, ma al tempo stesso suggestiva, l'ultima divisione a cui si riferisce. In modo particolare desidero sottolineare il termine «refrattario» in riferimento alla legge che muove l'incivilimento: essa non è imperante in maniera assoluta, non c'è una inevitabilità delle cose, l'azione provvidenziale non è un'impersonale legge storico-cosmica. La motivazione è data da Rosmini stesso, che in nota scrive: «la ragione per la quale le società moderne non ubbidiscono alle leggi provvidenziali che presiedevano alle società antiche, si è perché nelle nostre società vi ha un elemento nuovo, il Cristianesimo. Questo elemento crea nuove e più sublimi leggi dell'andamento delle cristiane nazioni».⁵⁵² Il Roveretano, quindi, afferma la portata del cristianesimo non come evento contingente – questo non potrebbe realmente influenzare la legge provvidenziale –, ma come evento 'destinale' in base al quale la nozione di provvidenza stessa in parte si modifica, perché assume connotati più precisi. Il cristianesimo diventa il criterio di lettura della storia.

4.3 *L'irruzione del cristianesimo nella storia, la romanitas e i popoli barbari*

Il riferimento al cristianesimo segna la concezione rosminiana della storia e dell'incivilimento. È il cristianesimo il vero agente incivilitore dei popoli e delle nazioni. È in base ad esso che vengono a prendere significato gli eventi della storia.

⁵⁵¹ Ivi, p. 299.

⁵⁵² Ivi, p. 299, n. 74.

Già nel suo primo scritto, il *Giorno di solitudine*, Rosmini riflette circa l'«opportunità» temporale della venuta di Cristo nella storia. Più che alla *pax augustea*, il Nostro connette l'incarnazione allo stato di decadenza morale in cui si trova il mondo:

dirò a un centesimo quello che fu, dirò traboccante il Mondo di laidezza, dirò innanzi Cristo colma stata esser Roma di uomini di strettezza, di miseria, d'avarizia pieni, li quali torchiavano delle midolla altrui a gocce d'oro, dirò cotal gente taccagna, cotali spilorci e <usurai> usurieri succhiare il lor sangue <de' debitori> e tristemente i debitori conciare, e non altramente che di bestie far mal governo, e ogni più sconvenevole atto in loro adoperare. [...] Ma quale fu la crudeltà e l'asperità verso i soldati, che spongono a salute comune ogni lor cosa e se med[esimi]? Quale quella verso a' bisognosi e mendeci? L'Egitto, Attene dalle savie leggi voleagli far terminare, il divin<o> Platone a stremo di bontà scacciali dalla sua rep[ubblica], inorridivasi ad essere tocco, a guardare un poveretto, i Romani che pensassero tu tel sai? Che poi? Se somma fu la inumanità e barbarie ne' figliuoli? Si ragguarda ogni popolo idolatra: <che> sponeva li figliuoli? Si ragguarda gli Spartani: gli attizzavano a duellar fra loro e se malfatti gli strozzavano. Si ragguarda i culti de' pietosi Romani: stava ne' padri voler che 'l nato che si ponea loro a' piè fosse morto o servato. Ma che cosa poi si dirà che il lacerare a brani, lo scorticare, l'uccider l'uomo che pure a Seneca pareva sacra cosa era una scuola, un'arte, una disciplina che non altramente che le altre s'insegnava e si reputava e l'accoppiare o 'l morire gloria? ec. <MA> che si dirà, che i dolori, e 'l sangue, e le ferite e le morti erano diletto e giuoco? [...] E per trapassare Nerone, Domiziano ed altri mostri, Silla, Mario, il clemente Cesare, il buon Trajano, e mille altrettali, essi posero a centinaia gli accoltellatori e non solamente uomo contro uomo, ma uomo contro a fiere le più paurose. Che se vorremo venire alla piaga lagrimosa, che la umana natura e infiacca e intristisce e imbestia, anzi la fa de' bruti peggiore e più laida oimè! Oimè! Che a me non dà l'animo di entrare in sì tristi parlari, né a dirne un picciolissimo adombramento basterebbe il di! Chi potrà in questa lunghissima materia ragionando trovare il fine? O chi potrà destramente e di soppiatto sicché quello che fra i cristiani non è neanche da nominare come di sfrenato fu raccontando non rappresenti alla immaginazione bruttura che nocchia, o almanco non faccia venire i rossori al viso.⁵⁵³

Da un punto di vista propriamente storico, il Roveretano considera nel dettaglio come, avanti Cristo, anche le civiltà più evolute si trovassero immerse in una condotta morale deprecabile, condotta in cui i governanti giocavano il ruolo di maggiore rilievo. L'idolatria, precisa Rosmini, è la causa principale dell'inumanità e della barbarie dei popoli: con essa ci si pone fuori dell'orizzonte della verità, dunque dell'unico criterio che rende legittima un'azione. Ne viene una società in cui miseria, crudeltà e corruzione la fanno da padrone ed ogni barlume di giustizia

⁵⁵³ A. Rosmini, *Giorno di solitudine*, p. 47.

è annientato. Il cristianesimo sembra allora stagliarsi come ciò che solleva la società romana e le impedisce di scadere a livello bestiale. È interessante notare come la portata particolare e storica del cristianesimo su Roma, assuma ben presto, provvidenzialmente, caratteri universali.

Si trascorri tutte le antiche storie. Qual securtà è de' signori su suoi troni? I Persiani, i Romani, i Laghidi, que' di Siria, gli Arabi ogn'altro il parlano, il predicano [:] sbalzati, avvelenati, trucidati da' ministri, da' fratelli, da' figliuoli, dai padri, dalle madri, dal gentame. Un mezzo secolo di Paganesimo, così dice un valente francese dopo recati i fatti, più infinitamente di <siffatti> cotali guai stragrandi ne rappresenta che non quindici di Cristianesimo. O il popolo perfido e scellerato che per gioco e leggermente mette le mani sui suoi re! O la gente povera e di pietà bisognevole quella che sempre vive mal sicura de' suoi capi, e sotto a diversi freni, e sproni sempre duri, e a cavaglier nuovi e disonorevoli! Ne' quali lineamenti che m'ho ingenato fatti della qualità del mondo avanti che l'alluminasse la santa religion nostra tu avrai notato come io ho tratti fuor que' fatti, li quali non pochi atti e poche persone, ma sì assai ed intere genti contenessero; <avvegna chè> e ciò perché se quello avessi tolto a fare [,] l'avrei dovuto far troppo leggermente ed in troppo picciola parte; anche, perché fatto, e' non saria pure grande argomento; avvegnachè alcuno errore non ispiega malvagità, né poco numero di viziati e difettosi fa prova contro uno intero popolo, a quella guisa che alcuna operazion commendabile non è certo segno di virtù, né la virtù di pochi è di quella d'assai. E veramente chi sosterrà che nella chiesa santa alcuni non pervertiscano e non dieno di se malo esempio? Certo niuno; sì come ancora da concedere è che fra la notte pagana non tralucesse alcune fiata qualche lampo di dirittura e d'onestà, cui si mostra per esempio di Sipione, d'Alessandro, di Senocrate, di Polissena, di Lucrezia e di Massimilia vestale, di Ciro e d'alcuni altri; la qual miseria perciò di molti cristiani e la qual virtù d'alcuni idolatri, in che pure spesso non s'accordano gli storici, e per altro spesso non è del tutto certa, se noi vorremo comparare la prima con la molta malizia di molti gentili, e la seconda con le molte buone opere di moltissimi nostri, troveremo passare certamente grandissime e molto notabili differenze.⁵⁵⁴

Il giovane Rosmini, quale apologeta della fede, contrappone il cristianesimo al 'mondo pagano'. Con tale accezione egli include tutte le più fiorenti civiltà antiche, escluso il mondo ebraico. Il Roveretano arriva a quantificare in una proporzione temporale i danni compiuti dalle società pagane, mostrando la disparità rispetto a quelli prodotti dal cristianesimo. È soprattutto la mancanza di ordine sociale la caratteristica propria di quelle, in esse infatti sembra vigere una sopraffazione e un desiderio di possesso che lede ogni rapporto tra uomo e uomo e ancor più

⁵⁵⁴ Ivi, p. 57.

ogni rapporto familiare. In questo calcolo proporzionale delle cattive vicende umane, Rosmini riconosce come nella stessa 'santa chiesa' si ritrovino uomini che attuano un perversimento della sua essenza e si costituiscono quali esempi negativi. Eppure, in un pensiero dal sapore razionalistico, il giovane Roveretano conclude affermando l'esiguo numero di tali individui, certamente non paragonabile a quello delle civiltà citate. È d'altro canto interessante notare come sia rinvenibile qui il tema principale che verrà trattato nelle *Cinque piaghe* e come sin dal primo dei suoi scritti il Roveretano chiami 'santa' la Chiesa, una Chiesa che ha inevitabilmente al suo interno semi di corruzione.

Lo stato di perversimento della repubblica romana negli anni precedenti la venuta di Cristo è descritto da Rosmini anche nell'*Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda*.

Nessun popolo più avido del lusso e della moda, che i Romani negli ultimi tempi della repubblica; e tuttavia tutta questa smania di arredi e di pompe non fu punto favorevole all'industria. L'agricoltura in quel tempo perì in Italia, le manifatture si ricovrarono nelle terre dei barbari, ed il commercio non ricevette nessun reale incremento.

Quando non v'ebbero più popoli stranieri da sottomettere e da spogliare, per far servire le loro spoglie alla propria vanità; tutto il furore di quella passione, mansueta in apparenza e crudele in realtà, si concentrò all'interno, piombò sulle province e sui cittadini schiavi: e questi furono allora angariati e smunti fino alle ossa da' tributi e dalle imposte arbitrarie senza fine, furono pesti da' proconsoli e pretori e procuratori del popolo romano all'apice della civilizzazione falsa e della mollezza.⁵⁵⁵

L'ultima espressione, «civilizzazione falsa», indica in altri termini quella società che confonde civiltà e politezza, che lascia la prima per quest'ultima, tutta esterna, tutta accidentale, e segno manifesto di corruzione qualora non si accompagni alla prima. Questo tratto caratteristico della *romanitas* repubblicana costituisce uno dei riferimenti storici principali usati da Rosmini per descrivere la corruzione di una società che predilige l'accidente alla sostanza.

Nella *Filosofia della politica*, un'opera già matura, il Roveretano descrive la situazione delle nazioni prima della nascita di Cristo rimanendo fedele alla linea giovanile:

⁵⁵⁵ A. Rosmini, *Esame delle opinioni*, pp. 129-130.

le nazioni esistenti fuori dell'impero romano niente davano a sperare all'umanità. Quelle che abitavano il mezzogiorno dell'Asia erano stagnanti e corrotte anch'esse. Gli Sciti non avevan mai trovata la via di associarsi in vere repubbliche o stati, né mostravano alcun progresso; piuttosto un continuo decadimento verso la selvatichezza, che non era impedita se non da una benigna influenza che mandava loro di riverbero la civiltà romana; inselvaggiti dunque i Romani da' propri vizi, niuna era più la speranza dell'incivilimento del mondo.⁵⁵⁶

Tutti i temi trattati nella prima parte ritornano, e ritornano anche le oscillazioni semantiche più volte evidenziate. Il Roveretano, ad esempio, usa «decadimento verso la selvatichezza», ma, più coerentemente con quanto sostenuto nella stessa opera, avrebbe dovuto dire 'verso la barbarie'; allo stesso modo in luogo di «inselvaggiti», il termine più opportuno, che egli stesso adopera per esprimere il decadimento delle società, è 'imbarbarimento'. Ma è evidente che qui l'attenzione del Roveretano è tutta rivolta alla storia.

In questo stato di cose, mentre le civili istituzioni dell'antico mondo erano all'agonia, comparve sulla terra il Cristianesimo.

Introdotta questa nuova causa sulla terra, tutte le umane cose si modificarono: l'umanità, prima entrata in convulsioni quasi direi per la potenza del rimedio, poi prese subitamente un nuovo corso.

La cristiana istituzione, conscia a pieno di ciò che ella operava, presentavasi agli uomini sconfortati col titolo d'evangelio (εὐαγγέλιον), che vuol dire *buona novella*: niente meno promettea che d'innovare tutte le cose: «Ecco, io fo nuove tutte le cose».

Giustificò ella a pieno il gran nome che si era imposto, attenne le grandi promesse: dopo due migliaia di anni, noi ne siamo giudici; abbiamo sott'occhio l'opera sua, il mondo rinnovellato; veggiamo queste società cristiane non pur rinate, ma dotate d'una specie d'immortalità, ferme a tutte le scosse, e avviate in sulla via d'un civilimento indefinito; il Cristianesimo fatto gigante continua a trar tutto a se stesso, seco adducendo nella sua marcia trionfale e radunandosi intorno le ultime porzioni più sbraccate del genere umano.⁵⁵⁷

Qui è visibile in modo chiaro l'idea dell'irruzione del cristianesimo, che viene sì chiamato «istituzione cristiana», ma evidentemente non con meri connotati politici. Nella terza parte di questo lavoro proverò a penetrare maggiormente la concezione rosminiana del 'cristianesimo', mostrerò soprattutto come esso sia da considerarsi in senso unitario e non debba essere pensato nella prospettiva della storia delle religioni. Il cristianesimo,

⁵⁵⁶ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 330, n. 115.

⁵⁵⁷ Ivi, p. 331.

quindi, ristora nella sua potenza divina e taumaturgica la società corrotta. Le società divengono propriamente società cristiane e sono comprese all'interno di un'azione irresistibile, quella dello Spirito che prepara il Regno. Si noti l'espressione «civilimento indefinito» con cui il Roveretano contrappone la visione cristiana della storia a quella del perfettismo. Al di là delle considerazioni già fatte in precedenza, con questa idea si esprime un incedere sempre più vorticoso (l'immagine della spirale) da parte del cristianesimo, che trae a sé tutte le cose conducendole a livelli di altezza e incivilimento sempre maggiori e mai definitivi. Così il Nostro indica la portata politica dell'incivilimento e la sua modalità di operare:

noi dobbiamo analizzare questo fatto, dobbiamo spiegare, quanto ci è possibile, il modo onde il Cristianesimo sovvenne all'umanità peritura, e risuscitò da morte i suoi civili assembramenti.

Le civili società del mondo antico perirono perché la volontà collettiva delle masse determinò il fine prossimo della società collocandolo successivamente in diversi beni, fino che giunse in ultimo a riporlo nel piacere fisico, che di natura sua non ha verun elemento intellettuale, ed è cosa essenzialmente individuale, e non sociale.

Quando le volontà pervennero a non aver per oggetto del loro desiderio altro che la volontà, da quell'ora dovette venir rallentandosi il movimento della mente umana, fino a fermarsi del tutto. Così periva l'intelligenza perché la volontà non le presentava più oggetto che dimandasse il suo esercizio, e periva insieme la volontà perché si concentrava nell'oggetto il più limitato, e non esigente propriamente l'uso di essa, che è potenza intellettuale, bastando alle voluttà fisiche l'istinto proprio della natura animale. Or non potendo esistere le civili comunanze senza un cert'uso d'intelletto nei membri di esse, doveano necessariamente cessare.

Se dunque si avea un riparo a tale e tanto scadimento, questo non potea consistere che nell'invenzione di qualche mezzo che conservasse il movimento nella volontà e nell'intelletto, traendo ed allettando queste potenze con qualche bene del tutto nuovo, idoneo a ripristinare in esse l'azione.

Ma questo bene nuovo non esisteva né nella natura, né nella società. L'uomo avea già preso sperienza di tutte le maniere di beni naturali e sociali; [...] S'era egli in sulle prime legato in società co' suoi simili, e accontentato della propria conservazione sociale; poi assicuratasi questa, il suo cuore gli domandò altro. Gli apparve luminoso agli occhi un gigantesco fantasma di potenza e di gloria. Ne giubilò il suo cuore; e si tenne certo, che riuscendo a procacciarsi quella gloria e quella potenza, sarebbe felice. Fu potente, fu dominatrice la società a cui egli apparteneva.⁵⁵⁸

⁵⁵⁸ Ivi, p. 332.

Questa quindi l'analisi eminentemente filosofica della situazione storica, politica e morale delle nazioni sulle quali irrompe il cristianesimo. L'andamento delle società, in particolare della società romana, aveva raggiunto il quarto stadio, quello in cui la ragione pratica delle masse concepisce il piacere fisico come bene prossimo e tutto è ormai destinato alla distruzione. Si deve notare che, per Rosmini, questo stato comporta lo spegnimento dell'intelligenza: l'uomo si trova al punto di imbarbarire e di farsi prossimo al livello del selvaggio. Dove non c'è intelligenza, si è già detto, non c'è possibilità di civiltà; l'uomo schiacciato sul piacere fisico non è più libero, non può più farsi civile, è spento a livello animale. Il cristianesimo allora viene come vero e proprio liberatore, non umano bensì divino, perché si pone oltre ogni speranza data dalla natura e dalla società, perché come buona novella porta il nuovo inaudito, toglie gli effetti soporiferi del senso e dei piaceri, agisce su intelligenza e volontà. In modo eloquente, il Nostro scrive:

il Cristianesimo adunque [...] acciocché potesse riuscire a salvare la società civile, dovea far niente meno, che *conservare l'intelligenza*, la qual periva nell'uman genere, perdendo questo il poter prossimo di far uso di essa.⁵⁵⁹

Il Cristianesimo annunziò di fatto un bene novello, come dice la parola *evangelio*; un bene a cui l'umanità mirar dovesse qual unico scopo di tutta la sua attività.

Non fu questo bene annunciato agli uomini dal Cristianesimo, niente che venisse dalla terra: egli glielo additava come cosa via oltre a questa vita, e perfetto, e premio di perfetta virtù. Disse questo bene realissimo, pieno, infinito, duraturo per sempre: la vita temporale, e i beni suoi esser vani, illusioni dell'immaginativa, appunto come il mondo già opinava; ovvero se reali, quale il piacere fisico, esser vani tuttavia, perché istantanei, incerti, mescolati di pene, inetti ad appagare l'essere intelligente, il cuore agogna a qualche cosa d'assoluto e d'infinito.⁵⁶⁰

«Conservare l'intelligenza» ricorda la già citata parola di Isaia: «non spegnerà il lucignolo fumante».⁵⁶¹ L'umanità rappresentata dalla società romana è ridotta ad 'esalare', ma gli viene donata la possibilità di una salvezza splendente. In modo mirabile, dopo la morte di Cristo, la parola rimane viva, ancora incarnata nella società, e rinnova ogni istituzione.

⁵⁵⁹ Ivi, p. 333.

⁵⁶⁰ Ivi, p. 334.

⁵⁶¹ *Is.* 42, 3.

E pure [...] quand'anco dunque la nuova scuola per un prodigio avesse cacciate nella mente e nella fede degli uomini le inesorabili sue affermazioni, non rimanean per questo gli uomini men liberi di praticarle, o di canzonarle a lor posta. Il perché restava il più difficile, restava di dare a quelle verità riguardanti uno stato di cose al di là della visibil natura, una forza così pratica, che gli uomini veramente togliessero a seguirle; il che non poteano se non a condizione di rinnovellarsi da cima a fondo, di annientare, per così dire, la vita lor precedente, di annientar se stessi, prendendo una vita nuova, un esser nuovo.⁵⁶²

Il cristianesimo, afferma Rosmini, aveva come proprie una «sicurezza di sé» e un «parlare con potestà» che lo distingueva da qualsiasi altra scuola. Esso non chiedeva agli uomini questa o quella virtù, ma «la virtù tutta intera». Non si volse «al solo intelletto», ma anche alla fede, agli affetti, alle opere. Non chiamava a sé solo i dotti, ma si rivolgeva a tutti «senza eccezione di professione, d'ingegno, d'età, o di sesso, o d'educazione, o di stirpe, o di linguaggio, o di gradi di coltura».⁵⁶³

Ora la storia e il fatto giornaliero ci attesta, che persone di tutte queste differenze fornite udirono le parole de' nuovi maestri, risposero alla chiamata, cedettero ai loro sublimi concepimenti, vi cedettero di tal forza da rinnovellare secondo quelli praticamente le proprie opinioni, i propri costumi, le proprie azioni, da morir per essi con coraggio, con un eroismo che non avesser mai fatto i Romani de' tempi migliori nelle lor famose battaglie; in una parola è questo il fatto innegabile, patentissimo, comunque si spieghi, che la Chiesa di Gesù Cristo fu acclamata ampiamente maestra delle nazioni, ed i popoli languenti tesero a lei le braccia, come fa il bambinello al sen della madre.⁵⁶⁴

Non deve sfuggire il cambio di soggetto: da 'cristianesimo' a 'Chiesa di Gesù Cristo'. È questo un passaggio solo lessicale perché per Rosmini, tranne nei luoghi in cui si concentra propriamente sull'uno o sull'altro (si veda nelle *Cinque piaghe* ad esempio), i termini si equivalgono e hanno significato unitario. In questo come in moltissimi altri passi, il Cristianesimo è la Chiesa e la Chiesa è il Cristianesimo. La Chiesa non è nella sua essenza una istituzione mondana, il cristianesimo non è nella sua essenza una religione storica, ma l'una e l'altro sono l'espressione vivente della parola di Cristo. Qui emerge ancora una volta la radice patristica del pensiero del Roveretano. Gli effetti della Chiesa e del Cristianesimo sono nella società, ma

⁵⁶² Ivi, p. 334.

⁵⁶³ Ivi, p. 335.

⁵⁶⁴ Ivi, pp. 335-336.

essi non hanno lì la loro origine. Come ha scritto Origene, di cui Rosmini è lettore e 'prosecutore': «dalla ferita del fianco di Cristo è uscita la chiesa, ed egli ha fatto di lei la sua sposa»,⁵⁶⁵ anche in Ireneo di Lione si legge: «dobbiamo rifugiarci nella chiesa, essere allattati al suo seno, e nutrirci delle Scritture del Signore. Perché la Chiesa è stata piantata nel mondo come un paradiso». ⁵⁶⁶ L'equivalenza dei due termini è evidente. Senza la componente divina non è spiegabile la capacità del Cristianesimo-Chiesa di trasformazione della storia. Questo non dev'essere perso: la Chiesa esce da Cristo, vero uomo e vero Dio, e condivide con Lui la condizione teandrica. Su tali aspetti tornerò ampiamente nella parte terza.

Col nuovo raggio di luce divina, tratta in azione la più gran mole d'intelligenze che mai si fosse mossa in passato, era ben naturale, che avvalorate e attuate così le menti, divenissero tantosto idonee non che a rifletter sui mali, ma a indagarne i rimedi, ed applicarli alle proprie piaghe. Conciossiaché invano le orde de' barbari sopravvennero per molti secoli a spazzare fin le rovine della romana società; la nuova, la potente, la soprannaturale intelligenza de' vinti trionfò de' vincitori: la Chiesa fermò i feroci nel mezzo delle lor corse, li mansuefece nel colmo delle distruttrici vittorie, invitollì come figli ad una pacifica, umana, santa, immensa associazione: e così ad un tratto d'accordo e vincitori e vinti, dismessi gli odi, i pregiudizi, le esclusive affezioni, s'adoperarono non più a struggersi scambievolmente, ma a ricostruire il mondo: fondarono le nazioni moderne uscite, si può dire, tutte brio e vita dalle acque del battesimo.

E quell'impulso, quel moto dato dal Cristianesimo all'intelligenza de' popoli non può più fermarsi oggimai; laonde la società non può più perire: il progresso sociale è assicurato.

Or perché quel moto dato dal Cristianesimo all'intelligenza de' popoli non può più fermarsi? – Colui che da principio persuase al genere umano fradicio la parola evangelica, disse ai redenti: «Ecco, io sono con voi sino alla fine de' secoli».⁵⁶⁷

Il Cristianesimo fu allora in grado di compiere la grande mediazione tra popolo romano e popoli barbari, tra società civile e società domestica. È un momento decisivo: parte un nuovo tipo di incivilimento, un incivilimento che ha alla propria radice i segni non più solo impliciti, bensì manifesti, della cristianità. I

⁵⁶⁵ Origene, *Esposizione sui Proverbi*, Patrologiae cursus completus. Series graeca, 17,252 A.

⁵⁶⁶ Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, Sources chrétienne, Cerf, Paris 1942 ss, 153, pp. 258-259.

⁵⁶⁷ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 341.

barbari vinsero e furono strumento della provvidenza, ma i vinti stessi lo furono, perché si fecero portatori del messaggio evangelico che irrorò una nuova società composita, forma embrionale delle nazioni moderne. Tale aspetto è preso in considerazione della *Filosofia del diritto*:

l'uman genere, dopo molte parziali ed accidentali vicende, venne a dividersi in due gran parti, l'una delle quali fu chiamata il *mondo romano*, l'altra il *mondo barbaro*.

Destinò la provvidenza questo secondo a educare e rinforzare l'*elemento familiare*, e destinò il primo a formare ed educare l'*elemento civile*.

L'*elemento familiare* non poteva certo crescere e perfezionarsi separato al tutto da ogni società civile. Quindi il mondo barbaro, incaricato di perfezionare quell'elemento, ebbe società civili, ma imperfette, che non impedivano il forte sviluppo dell'elemento familiare, nel tempo stesso che il proteggevano e secondavano.

L'*elemento civile* poteva ancor meno esistere senza le società domestiche che egli insieme congiunge. Quindi il mondo romano ebbe le famiglie, ma regolate sul modello della repubblica, sicché andassero in pieno accordo con questa, all'incremento di questa servissero, ad essa devote, ad essa spesso sacrificate.⁵⁶⁸

Venne il tempo, in cui già i due mondi avevano compiuto il lavoro assegnato a ciascuno dalla provvidenza: l'uno aveva portato la famiglia alla sua piena robustezza, l'altro aveva spinto la civil comunanza al suo pieno sviluppo. Rimaneva dunque solo a far sì, che i due elementi si mescolassero, acciocché ne nascesse quella felice fusione nella quale l'uno moderasse l'altro senza distruggerlo; e se n'avesse un doppio, armonico avvincolamento del genere umano, quale non s'era veduto giammai sulla terra.

L'opera era divina: era necessario che all'eseguimento di sì importante fusione presiedesse una forza superiore: era necessario che intervenisse una mediazione sapiente, benefica, in virtù della quale nel conflitto de' due elementi né l'uno né l'altro perisse: ed anzi in fine si riabbracciassero come fratelli ravvisati per tali, dopo lunga separazione ed infinita cieca discordia. La mediazione fu fatta dal Cristianesimo: l'opera fu eseguita quando la razza germanica si fuse colla romana.⁵⁶⁹

Filosofia della politica e filosofia del diritto, fruite quasi in un gioco di rimbalzi, permettono l'approfondimento dell'evento decisivo del cristianesimo. Per Rosmini la società risultante dai due elementi, quello familiare e quello civile, è resa possibile dal lavoro incessante del cristianesimo, che deve prendersi in questi passi come 'azione provvidenziale' o, meglio ancora, come 'azione dello Spirito Santo'. Anche qui, nella *Filosofia*

⁵⁶⁸ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, pp. 1349-1350.

⁵⁶⁹ Ivi, p. 1350.

del diritto, il Roveretano sottolinea l'“opportunità temporale” del cristianesimo. Ad essere minato nella società romana era uno dei due pilastri di ogni società civile: il matrimonio. Lo sguardo fisso sui piaceri aveva prodotto la decadenza di questa istituzione. La società barbara, invece, non era mai riuscita a costituirsi in vere e proprie società civili per la mancanza di una forma di diritto che andasse oltre a quella signorile. L'una e l'altra società diedero quindi il loro contributo.

E quanto non era opportuno il tempo! Quanto necessario alla salute del mondo un tale avvenimento!

La corruzione de' costumi presso i Romani aveva quasi disciolto il matrimonio. Invano Augusto tentava di forzare colle leggi e co' castighi i cittadini a maritarsi.

I Germani, dimostranti anche in questo d'appartenere all'oriente, erano costituiti in famiglie e in tribù: conoscevano il *diritto signorile*; ma la città permanente o non esisteva presso di loro, o era debolmente unita, e imperfettamente governata.

Il Cristianesimo, questo gran mediatore, prese sotto la sua protezione entrambi i due elementi che le due razze rappresentavano.

Rinforzò e santificò il matrimonio pel sacramento e per la Chiesa; impedendo così che nella società civile romana perisse la società famigliare.

Ammansò i capi potenti delle famiglie settentrionali, che alla testa dei barbari loro conterranei invadevano il paese romano: ed essi, fatti figliuoli alla Chiesa romana, impararono dalla lor madre a preferire il governo civile e pacifico, al militare e famigliare.

Con sì alta e sì possente mediazione, le due razze poterono col più felice innesto formare una sola, la quale ereditò i beni proprj delle due prime, immensamente accresciuti, perpetuamente assicurati.

Senza l'opera del Cristianesimo, il conflitto dell'elemento famigliare col l'elemento civile dovea esser fatale ad entrambe le razze, poiché quegli strumenti isolati, cozzando a morte, si sarebbero scambievolmente distrutti. Ma tosto che il Cristianesimo alla razza umana restituì il matrimonio, alla germanica persuase il civile consorzio; fra esse la discordia veniva diminuendo; nasceva anzi un'armonia, ciascuna s'accorgeva di trovar nell'altra quei beni che le bisognavano, che già istruita sapea bisagnarle, e che avidamente cercava: senza di che i barbari dai romani non avrebbero preso che la scostumatezza, in cui perisce la famiglia, ed i romani non avrebbero ricevuto da' barbari che la militare anarchia, in cui perisce la civiltà.⁵⁷⁰

Ma questa fusione delle razze non poteva operarsi all'istante, perché l'influenza della religione abbisogna di tempo a farsi sentire nelle masse e a produrre i suoi effetti meravigliosi. Il precipitarsi adunque d'una razza in sull'altra parve a principio disciogliere tutti i vincoli sociali, rompere le famiglie barbariche, e ad un tempo addurre l'anarchia alla romana città. L'effetto fu salutare oltre ogni speranza. Se la famiglia barbara n'ebbe una grave scos-

⁵⁷⁰ Ivi, pp. 1350-1351.

sa, il ne usò a render più facile l'avvincolamento sociale; se cadde il governo romano, il Cristianesimo usò della sua caduta, a render più facile l'avvincolamento domestico.⁵⁷¹

Il *pagus* latino era ordinato a società civile, il *gau* germanico era un'amministrazione signorile. Quando le terre romane furono invase da' Germani, fu naturale che al pago romano s'applicassero gli ordinamenti del *gau* tedesco, un conte lo governava. Che doveva avvenire? Doveva cominciar così appunto la fusione dell'elemento *signorile* col *sociale*. Ne' romani abitanti de' pagi era impresso altamente il *concetto dell'ordine sociale* precedente: secondo questo essi dovean ragionare: era modello fisso nelle loro menti, a cui riscontravano il *gau* tedesco e il governo del conte, non potendo la moltitudine cangiar que' concetti, secondo i quali è solita giudicare, con quella prestezza e facilità, colla quale si mutano le parole e le condizioni sociali. All'opposto nelle menti dei *conti* tedeschi dominava il concetto del *gau*, e lo doveano applicare per la stessa legge psicologica al pago romano: dovean essi riguardare il pago come un *ordine signorile*, perché tale era il concetto del loro *gau*, che d'altra parte voleano introdotto anche nelle regioni di nuovo acquisto. [...] Ora questa comunanza di linguaggio che s'andava formando serviva non poco a coprire la diversità de' concetti, e ad impedirne l'aperta lotta, o a renderla più mite. [...] Intanto questa fede comune dava loro il tempo di modificare ciascuna delle proprie idee, associandovi quelle dell'altra. Perocché egli è pur cosa affatto impossibile, che i signori governino senza prendere anche una parte delle idee de' sudditi, non potendo essi governar soli, senza che i sudditi cooperino all'effetto del loro governo, e senza almeno che ubbidiscano: signori e soggetti devono intendersi, se vogliono convivere in pace: e se debbono intendersi, debbono formarsi non solo un linguaggio, ma anche un pensar comune.⁵⁷²

4.4 Il medioevo, il feudalesimo, Gregorio VII

Le pagine rosminiane dedicate alla lettura degli eventi storici che iniziano con la distruzione dell'Impero romano e attraversano tutto il medioevo sono molte. Certamente l'opera in cui è possibile trovare maggiori riferimenti è *Delle cinque piaghe della santa chiesa*, ma due brevi cenni si trovano anche nella *Politica prima* e nella *Filosofia del diritto*. Nello scritto politico giovanile si rinviene l'idea dell'opportunità del cristianesimo, ma con una maggiore insistenza sul piano morale.

Ad una società così sfasciata il Vangelo si predicava, e da quella corruzione uscì la vita, da quel servaggio la libertà. Si videro gli uomini venir mutandosi verso il bene nel loro interno. Allora l'elevatezza dei sentimenti, la

⁵⁷¹ Ivi, pp. 1351-1352.

⁵⁷² Ivi, pp. 1352-1353.

purità degli affetti, tutta la spiritualità insomma a cui la religione di Gesù Cristo eleva il cuore umano, lottava con abitudini feroci e basse; e questo miscuglio singolarissimo di anime le più spirituali con esterne apparenze ed abitudini le più corporee, della più rara benevolenza coll'effusione di un sangue non più odiato, anzi caro e venerato, produsse la cavalleria, cioè quello sforzo, quel combattimento che l'uomo elevato ai più alti pensieri faceva per ritenere le abitudini antiche basse ed ignobili, e per nobilitarle, se fosse stato possibile; quello sforzo di comunicare la sublimità, la purezza, la gentilezza del proprio spirito alle cose più materiali, agli stessi vizi ultimi che si arrivano ad abbandonare, per l'illusoria speranza che dà la passione mai sempre di poter loro fare cangiare natura, aggiunger loro di quella virtù che sta già per divenire signora dell'uomo, e poterli ritenere senza rimorso.⁵⁷³

La cavalleria, più ancora che come momento 'politico', viene presa come momento 'morale', che consegue ai tempi di difficile amalgama tra civiltà romana e popolazioni barbare. Credo si possa vedere in essa espresso un 'polo di senso' che racchiude motivi 'alti', ispiratori di un'epoca. Il cristianesimo s'incarna nello spirito del cavaliere, colui che dà la sua vita per la virtù. Per il cristiano-cavaliere, Cristo è l'unico Signore che si può servire attraverso l'agire morale.

Nell'opera giuridica Rosmini enuncia le «cause che fecero rinvenire e riordinarsi l'elemento civile dal primo abbattimento ricevuto dall'assalto dell'elemento familiare». Riporto le prime tre. La prima causa è individuata nella Chiesa cattolica in quanto speciale protettrice dei *comuni*. Essa promosse «la moralità, e l'istruzione, e tutte le arti pacifiche sì ne' vincitori che ne' vinti», difese «i *comuni* deboli contro le ingiustizie e gli arbitri crudeli de' feudatari», liberò gli schiavi, promosse le «crociate» con le quali fu indebolita «la potenza familiare» e si diede sviluppo «al commercio», si oppose infine ai «vizj» e alla «prepotenza di alcuni imperatori della Germania». La seconda causa viene trovata nell'«insufficienza del governo signorile»: le famiglie, badando solo al proprio interesse, non si resero conto che l'elemento civile andava coalizzandosi e fortificandosi in opposizione agli abusi che pativa. Il fiorire dell'attività commerciale, terza causa, determinò l'unione delle famiglie vinte e quindi la base della nascente società civile.⁵⁷⁴ La ricostituzione e la fortificazione dell'elemento civile in età medievale permette di ritrovare, in una forma diversa, quella dinamica di rottura e

⁵⁷³ A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 816-817.

⁵⁷⁴ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, pp. 1354-1355.

superamento tra le due società, decisiva nel processo di inciviltamento. Ogni passo in avanti nella storia è segnato da questa dialettica tra i due elementi: essa produce una situazione nuova, un nuovo contesto morale, politico, sociale, economico, culturale, che andrà anch'esso soggetto a corruzione e sviluppo.

Ma veniamo al testo delle *Cinque piaghe*. Esso è importante innanzitutto perché qui il Roveretano, nello specificare gli esiti dell'irruzione del cristianesimo nella società antica e nella seguente situazione medievale, precisa come la provvidenza si sia servita delle popolazioni barbare per la distruzione dell'impero ed il suo superamento.

Queste due calamità, l'istruzione vitale diminuita, e la lingua latina cessata, piombarono sul popolo cristiano contemporaneamente, e per la stessa ragione, cioè per l'invasione che i barbari del settentrione fecero in tutte le contrade del mezzogiorno. Il paganesimo ed il suo spirito era inviscerato nella società; la cristiana dottrina non aveva dominato fino a quel tempo che gl'individui. La conversione stessa de' Cesari non era che un acquisto d'individui; possenti sì, ma individui; e ne' destini del Cristianesimo a' quali tutto ubbidisce, era scritto, che la parola del Cristo penetrasse nella società, ch'ella giudicasse le scienze e le arti dopo aver giudicati gli uomini, e che ogni cultura, ogni fiore d'umanità, ogni vincolo sociale sbuciasse di nuovo da lei sola. La Provvidenza condannò dunque alla distruzione la società antica, e la schiantò fino dalle sue fondamenta. A condurre ad effetto tanto anatema, le orde de' barbari, guidate dagli Angeli del Signore, succedendosi e raddossandosi le une sopra le altre, non solo rovinarono l'impero romano, ma ne spazzarono financo le rovine; e così fu preparato il suolo ignudo al grande edificio della società novella de' credenti. Di vero, nel corso dell'umanità, l'età di mezzo è un abisso che separa il mondo antico dal nuovo, i quali non hanno fra di sé comunione più che due continenti divisi da un oceano interminabile. Nelle bilance della divina sapienza, le due calamità, dell'ignoranza e della perdita della lingua della Chiesa, che si rovesciarono in quelle circostanze addosso ai fedeli si trovarono pesar meno che non sia il bene inteso da lei nella distruzione radicale delle sociali istituzioni e consuetudini della idolatria: e per un giudizio così terribile, l'Eterno affrettò l'avvenimento in sulla terra di una società battezzata anch'essa di sangue, per così dire, e nella parola del Dio vivo rigenerata.⁵⁷⁵

Certamente colpisce il rinvio alle «orde dei barbari guidate dagli Angeli del Signore», ma d'altra parte l'idea s'inserisce in quella concezione della provvidenza descritta nelle pagine della *Teodicea*. Dio dispone gli eventi e spinge all'azione i popoli grazie ai pensieri suscitati negli individui eminenti che li dirigo-

⁵⁷⁵ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, pp. 73-74.

no o comandano. Così anche i feroci condottieri barbari divengono suo strumento e, in quanto tali, assunti in un ruolo e in un fine più ampio di quello della brutale conquista territoriale, si possono dire guidati dalle potenze angeliche.

Come sopra toccai, coll'inviare i barbari dal settentrione a distruggere la vecchia società <da'> suoi fondamenti, avea tolto in mira la superna Provvidenza di mostrare al mondo la forza della parola del Cristo, che sopravvive alla distruzione degli imperj e di tutte le opere degli uomini, e che vale a rifonder la vita anche nel carcame e nella polvere, a ricreare la società annientata, e in una forma degna di essa Provvidenza. E vuol notarsi, che quando gli uomini essenzialmente sociali, rotti tutti i vincoli che li legano insieme, avviliti, sparsi, senza ripieghi, senza speranze, naufragano, per così dire, nell'immensità di un oceano di sventure; allora essi ricorrono per un cotale impulso di natura, quasi ad ultima e sola tavola, all'ajuto di potenze soprannaturali, allora si volgono, e si concentrano nella Religione, idea oltremodo dolce a tutti gli sventurati, a' cui occhi ella fa nuovamente risplendere una speranza, e questa tutto promette nella perdita del tutto, perché ella è grande come la stessa Divinità. Quindi la Religione, il cui sentimento precede lo sviluppo di ogni mezzo e istituzione sociale sopravvive, si vide sempre alla testa, per così dire, de' popoli nascenti, o che risuscitano dal loro annientamento: e questa disposizione salutare, che al principio delle nazioni rese figlia della Religione ogni coltura, ogni sociale avvincolamento, dovea prepararsi al tempo dalla Provvidenza destinato, che fu il medio evo, anche pel Cristianesimo; acciocché la Religione sola e tutta vera, non fosse ne' suoi effetti inferiore alle false o imperfette; e acciocché, se queste, per contenere qualche particella di verità, aveano pur giovato mirabilmente le sociali unioni, e i sociali progressi de' popoli, apparisse tanto più giovevole quella, che in sé racchiudeva una verità intera, una pura e piena rivelazione, una grazia redentrice.⁵⁷⁶

Il momento di distruzione che si viene a produrre con la discesa dei barbari dal settentrione genera una reazione che permette il superamento della crisi. Questo superamento è possibile perché gli individui, gettati nella dispersione, trovano nella Religione l'unica via di speranza. Qui si mostra anche la portata sociale del Cristianesimo, che va però distinta dalla sua origine. Se la religione in generale può avere un ruolo benefico nella società, la religione cristiana si staglia su tutte le altre in quanto non è costruzione umana, ma veramente divina. Fedele al messaggio autentico del cristianesimo, Rosmini non poteva vedere qualcosa di statico nella fede, ma vi percepiva la vita, una dinamica inesauribile che dava una speranza inaudita all'uomo, la

⁵⁷⁶ Ivi, pp. 86-87.

redenzione, e modificava il modo di vivere in questo stesso mondo.

I popoli adunque, scossi e oppressi dalle sciagure temporali, ricorsero nelle braccia <soccorrevoli> di quella Religione in cui avevano già conosciuta tanta dignità nell'ordine delle cose spirituali e divine; ed allora per la prima volta chiesero ad essa anche un umano sovvenimento. E le tenere viscere della madre universale de' fedeli, con quella carità ch'era nata con essa, si commossero a' bisogni de' popoli sbattuti, sgomitati, per così dire, e fu loro conforto, scudo, e reggimento.

Allora il Clero, senza saper come, si vide alla testa delle nazioni; e mentre egli avea ceduto all'invito irresistibile della carità che lo pressava ed urgeva perché soccorresse alla società traboccata, videsi, per un conseguente improvviso, padre delle città orfane, e reggitore de' pubblici affari abbandonati, e allora fu che la Chiesa si trovò incontanente piena a ribocco degli onori e delle ricchezze del secolo, le quali sdrucirono in essa quasi direbbesi pel proprio peso, a quel modo che entrano le acque del mare in un seno nuovo aperti in fra terra dove siasi ritirato il continente.⁵⁷⁷

Questo compito affidato al Clero nel VI secolo non fu privo di effetti negativi su di esso. Come sappiamo, nelle *Cinque piaghe* Rosmini parla a lungo della compromissione clericale con gli affari mondani e di tutte le conseguenze che questa ha comportato, tra le quali una minore contemplazione delle cose divine, una impoverita azione pastorale e un affievolirsi dell'educazione dei chierici.⁵⁷⁸

Ma così la divina Provvidenza, a cui mai non mentisce l'evento, ottenne ciò che volle, di far entrare la Religione del Cristo nella società, o più tosto di creare una società nuova, cristiana. La Religione del Cristo penetrò tutte le parti della società in que' secoli di mezzo, e per esse si sparse come olio balsamico sopra delle piaghe incancrenite; ella rifuse un nuovo coraggio, una nuova vita nell'uman genere sbalordito, abbattuto, prostrato sotto secoli di sciagure; ella il ricolse in sua tutela materna, ed egli, già vecchio, si vide, per un mirabile giro di prove lunghe e crudeli, ritornato nella età della prima infanzia: ella educò questo suo pupillo, questo nato della divina sua carità: e allora un nuovo seme fu gittato sopra la terra, il qual fruttò tutte le moderne civili istituzioni, voglio dire il seme di una pubblica giustizia, cosa inaudita al mondo antico, cristiana per essenza, cui tutte le umane passioni attentano infaticabilmente di ottenebrare, ma che pure splenderà sempre: imperocché è impegnata la provvidenza del Re supremo a conservare l'opera sua, quella provvidenza che, tutto disponendo a suo libito, ha un fine solo, la massima gloria del Diletto dell'Eterno, i destini gloriosissimi del regno eroicamente da lui conquistato. Indi venne quello che era ben da aspettarsi, che i capi delle nuo-

⁵⁷⁷ Ivi, p. 87.

⁵⁷⁸ Cfr. ivi, pp. 87-88.

ve nazioni figlie del Vangelo mostrassero di sentire in se stessi tutta la forza di quella Religione, che costituiva i loro nuovi Stati, e consacrava le loro nuove corone, e quindi dessero a vedere in se stessi degli esempi inauditi di cristiana virtù: e questo spiega il perché nel medio evo fosse un tempo in cui regnavano quasi altrettanti santi illustri, quanti erano i sovrani sui troni d'Europa, agli occhi de' quali l'esser figlio, l'esser tributario alla Chiesa, era la gloria più bella: e come sapere e poter temperare la potenza per sé feroce colla mansuetudine del Vangelo raccolto avidamente dalla bocca de' Vescovi, onde attingevano altresì l'equità delle leggi e la pietà splendida delle loro regali operazioni, era un assiduo studio, un'occupazione dell'intera vita. Ma questo mostra altresì ragione perché, mentre i regi erano sulla via della santità, il Clero per l'opposto era su quello della corruzione, dove in fine miserabilmente fu rovesciato.⁵⁷⁹

Il cristianesimo è l'evento inaudito e risolutore di una crisi del genere umano. La possibilità di ripresa non avviene 'politicamente', mediante l'invasione dei barbari, ma mediante l'azione integrale e taumaturgica del cristianesimo, vero «olio balsamico» che sana le piaghe sociali. Tale azione si esprime nei termini di una nuova educazione della società e si manifesta con l'istituzione di un nuovo modo di pensare la giustizia. Nasce e viene comunicata al mondo come guida delle nazioni una giustizia nuova, nella sua «essenza cristiana». In questa giustizia Rosmini riconosce le 'radici cristiane' dell'Europa. L'azione politica e sociale del cristianesimo coinvolge in prima persona i regnanti; questi, incarnandone lo spirito, sono concepiti dal Roveretano come veri e propri santi, chiamati dalla provvidenza a realizzare il compito tradito dalla parte corrotta del Clero. Contro questi traditori e accanto ai re cristiani, agiscono altri testimoni della fede. Vi sono pagine in cui il Nostro riconosce all'azione dei Vescovi, dei grandi Vescovi del medioevo, il merito di aver guidato con la fedeltà a Cristo i sovrani d'Europa, e di aver determinato attraverso di essi una nuova forma di governo, la 'monarchia cristiana'.

Un fine della Provvidenza in far sì che la potestà ecclesiastica acquistasse grande influenza ne' politici reggimenti, fu certo quello di costruire de' mediatori pacifici fra i governanti ed i governati, fra i deboli ed i forti; acciocché la Chiesa, dopo aver insegnato per sei secoli ai primi la sommissione e una mansuetudine senza esempio; insegnasse altresì ai secondi a mitigare l'uso della potenza, ed umiliasse anche questi sotto la Croce, e per la Croce sotto la giustizia; e così fosser cangiati da arbitri delle cose umane, in ministri del po-

⁵⁷⁹ Ivi, pp. 90-91.

polo di Dio per essa giustizia e per la beneficenza: e questa incombenza della ecclesiastica potestà, questa nobile missione della Chiesa del Cristo, fu da lei esercitata colla bocca di tanti Vescovi che parlarono la verità e, come dice la Scrittura, i testimonj di Dio in cospetto de' re, i quali Vescovi anche nella perversione di un gran numero di loro fratelli, non mancarono mai. Questi contrapponendo i loro petti episcopali ai primi feroci loro risentimenti, ne ruppero l'impeto: calmati poscia i subitanei furori, li resero atti a conoscere l'esistenza di una potenza morale, ben altra da quella puramente materiale ch'essi possedevano; pacifica potenza, e piena di mansuetudine, ma che non richiede meno che essere la direttrice, la giudicatrice della forza bruta; e questa inaudita potenza era l'evangelica legislazione, dalla quale sola ebbero origine tutte quelle lotte, soggetto di tante dicerie e di tante calunnie, e pur così ammirabili, così generose, che sostennero co' monarchi in favore de' popoli, <cioè de' fedeli>, i Pontefici del medio evo, e che portarono al mondo per risultamento una tutta nuova sovranità, una tutta nuova monarchia, la monarchia cristiana. Così l'Eterno disponeva che il governo feroce dei signori della terra si modellasse a quello pacifico dei Vescovi della Chiesa, e che cessassero d'essere nel mondo cristiano degli schiavi, appunto perché la Chiesa di Cristo non ha che dei figliuoli; che cessasse d'avervi un potere arbitrario, appunto perché la Chiesa non ha che una potestà santa e ragionevole; che cessasse finalmente d'esservi pochi uomini a cui i molti fossero de' puri mezzi, appunto perché la potestà della Chiesa non è che un ministerio e un servizio che i pochi prestano ai molti, sacrificando se stessi al bene degli uomini fatti lor prossimi. Iddio ottenne tutto ciò per Cristo: l'ottenne ne' fatti, e dove i fatti mancarono, l'ottenne nel giudizio pubblico grave sui prevaricatori non abbastanza difesi in contro a questo dalla loro potenza. Conciossiaché le massime evangeliche entrate in tutte le menti, divennero gli elementi di un nuovo senso comune che fa giustizia de' monarchi, e la fa con quella severità che non si vide mai altrove che ne' popoli cristiani.⁵⁸⁰

A ciò si possono aggiungere alcune brevi considerazioni presenti nel *Trattato della coscienza morale*. Qui Rosmini afferma esplicitamente che il «cessare della barbarie» e l'«aprirsi degli ingegni», avvenne propriamente nel XIII secolo e «fu massi-

⁵⁸⁰ Ivi, pp. 137-139. Così continua Rosmini: «ma questa nobile missione del Clero cattolico è consumata: il periodo della conversione della società finì nel secolo XVI. Oggidì tutto mostra che si prepari una nuova Epoca della Chiesa, che ha lavorato negli ultimi secoli a racconciare i più minuti suoi danni. Perocché un Clero reso servo e adulator vile de' principi, non è più mediatore fra questi ed il popolo che lo rigetta; e nascono allora de' tempi simili ai nostri, in cui tutto è irreligione ed empietà. Il potere ecclesiastico è allora slogato; egli non istà più in mezzo al potere legale de' Re, e al potere morale de' popoli; ma assorbito al primo, non è più che il primo medesimo, che da quell'ora rimane egli stesso mostruosamente snaturato, mostrandone due facce, crudele l'una, e l'altra clericale; e in quel tempo il mondo rigurgita quindi di bande militari, quindi di un numero eccedente d'inutili Sacerdoti: allora i re sono in cospetto ai popoli: vi sono o per ricevere la sentenza capitale, o (che è più funesto a dire) per darla». *Ibidem*.

mamente opera delle due religioni di s. Francesco e di s. Domenico». ⁵⁸¹ Gli ordini monastici hanno favorito l'incivilimento perché prima di tutto hanno operato con spirito di giustizia, verità e fedeltà a Cristo, conservando il suo insegnamento. Il Roveretano si avvale dell'autorità del Fleury, di cui, in una nota delle *Cinque piaghe*, cita il *Discorso intorno alla Storia Ecclesiastica*: «Ora – scrive lo storico francese – io computo i monasteri fra i principali mezzi, de' quali si è servita la Provvidenza per conservare la religione ne' più miserabili tempi. Erano questi asili della dottrina e della pietà, mentre che la ignoranza, il vizio e la barbarie inondava il rimanente del mondo. Vi si seguiva l'antica tradizione nel celebrare i divini Offizj, nella pratica delle cristiane virtù, i cui esempi vedevano i giovani vivere negli antichi. Vi si custodivano i libri di molti secoli, se ne scrivevano de' nuovi esemplari, ed era questa una occupazione de' monaci: e non ci rimarrebbero libri di sorte alcuna, senza le biblioteche de' monasteri». ⁵⁸² Per quanto riguarda il richiamo rosmiano a Francesco e a Domenico, si può affermare che il Nostro ha certamente in mente il grande impulso non solo sociale, ma più specificamente culturale, prodotto dai due ordini. Bonaventura di Bagnoregio e Tommaso d'Aquino, loro rappresentanti di spicco, hanno giocato un ruolo fondamentale nel pensiero filosofico occidentale, nel perfezionamento delle facoltà di astrarre e di pensare, dunque, nell'incivilimento umano.

Nella lettura che Rosmini fa dell'età medievale grande rilievo è dato al feudalesimo. Questo, insinuatosi all'interno della Chiesa, determina una confusione di poteri e di ruoli che risulta quasi fatale. Ciò che mi preme rilevare è anche qui come la corruzione della Chiesa implichi la corruzione della società. Il punto fondamentale che il Roveretano sottolinea è che il feudalesimo mina alla libertà della Chiesa, segnando in modo quasi destinale i mali a cui essa va incontro. Non sono quindi in primo luogo le ricchezze e i temporali domini a corromperla, ma è la privazione della libertà che genera poi la compromissione mondana e ogni degenerazione.

⁵⁸¹ Cfr. A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 2012, p. 144.

⁵⁸² A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, pp. 101-102, n. 19.

Dalle cose ragionate fin qui apparisce, che la caduta di Roma pagana, predetta dalle Scritture sotto il nome di Babilonia fu, nell'ordine dell'altissima Provvidenza, non solo un atto di giustizia vendicatrice del sangue de' Martiri ed estirpatrice delle ultime radici dell'idolatria; ma una disposizione altresì di quella divina politica con cui l'umanità vien governata dal Re de' regi, onde disciolta l'antica e decrepita società, se ne annodasse una novella figlia della Chiesa dell'Uomo-Dio, segnata in fronte di un carattere sacro, indelebile, che la rendesse come la sua genitrice, immortale, e insieme con lei si svolgesse in un progresso interminabile di sconosciuta e nuova civiltà. Ma la gloria, che da tant'opera dovea venire all'elemento divino della Chiesa di Cristo, conveniva che fosse temperata e quasi contrabilanciata dall'umiliazione che all'elemento umano della medesima Chiesa sarebbe conseguito, acciocché tutto il bene si attribuisse a Dio e al suo Cristo e non all'uomo. Laonde Iddio permise, che i barbarici conquistatori incaricati dall'alto consiglio della distruzione del Romano impero, e mossi, senza saperlo, a renderci discepoli della Chiesa, introducessero il *Feudalismo* che finì collo spegnere la libertà della stessa Chiesa, onde provennero tutti i suoi mali. Perocché, a dir vero, l'affluenza delle ricchezze non sarebbe bastata a precipitare il Clero in quel fondo che noi vedemmo; né tampoco avrebbero recato un effetto sì miserando i temporali dominii, se fossero stati indipendenti. Che anzi della sovranità si servì Iddio a mantenere inviolata la libertà della Sedia Apostolica, acciocché almeno il capo campasse salvo dalla universale servitù, e il capo libero poi rendesse a suo tempo libere anche le membra, il che è la grand'opera che resta ancora a compire a Roma.⁵⁸³

Su questa scia si pone uno dei brani più noti delle *Cinque piaghe*, brano in cui emerge tutto il potere sintetico del Roveretano e più ancora la sua penetrazione storico-filosofica della questione:

si, il feudalismo fu l'unica, o certo la principalissima fonte di tutti i mali; perocché essendo egli un sistema misto di signoria profana e barbara, e insieme di servitù e vassallaggio a principi temporali: in quant'è signoria, egli divise il Clero dal popolo (Piaga I), e spezzò in due parti <il Clero stesso>, che chiamaronsi ingiuriosamente alto e basso Clero, sostituendo alla relazione di padre e figlio, che l'annodava, quella di signore e suddito che lo disnodava: onde la negletta educazione del Chericato (Piaga II), e quindi ancora entrata la divisione nell'alto Clero, cioè ne' Vescovi fra di loro, dimentichi della fraternità, memoria della gelosia signorile sì per proprio conto che pel conto del principe, al cui vassallaggio appartenevano, rimanendo così ciascun Vescovo e separato dal popolo, e sequestrato dall'intero episcopato (Piaga III): in quant'è poi servitù, il feudalismo, assoggettati i Vescovi personalmente al Signor temporale come fedeli e uomini suoi, incatenò ignominiosamente la Chiesa con tutte le cose sue al carro del laicale potere che la trascinò per tutte quelle balze e precipizj, nelle quali esso, in suo corso irregolare e fallace, va sovente rompendosi ed inabissandosi, e dopo mille avvillimenti e mille sciagure, spo-

⁵⁸³ Ivi, p. 129.

glia a man salva de' ricevuti dominii, ella trovasi così sfinita di forze da non saper pure conservare e difendere a se stessa a nominazione de' proprii pastori (Piaga IV). E dico che il feudalismo asservò la Chiesa con tutte le cose sue, perché i barbari regnatori, avvezzi a non riconoscere che vassalli, con questo loro istinto tutte le cose ecclesiastiche riguardarono; al che mirando i legisti adulatori, seppero ridurre a teoria di diritto il dispotismo barbarico, invalso di fatto, insegnando che «il principale tira a sé l'accessorio», e come principali dichiarando i feudi regi, così inducendone, che dunque anche gli allodj, che le Chiese possedevano, come beni feudali si dovessero riguardare. Per tal guisa il feudalismo assorbì ogni cosa: non lasciò più libere né persone, né le cose delle Chiese.⁵⁸⁴

Quella descritta da Rosmini è una vera e propria invasione del potere feudale nella sfera della Chiesa. Stando a tale lettura, si sarebbe verificato l'oscuramento della Chiesa sotto il velo della logica temporale, il suo diritto sarebbe stato sostituito con un nuovo diritto modellato sul dispotismo barbaro, la legge-consuetudine di servo-signore. La Chiesa viene rivestita di nuovi abiti che la legano, ne impediscono i movimenti e la depauperano della sua libertà. Essa si scopre al servizio del potere temporale:

fu la *servitù* degli ecclesiastici beni la deploranda cagione, onde la Chiesa non poté conservare le antiche sue massime intorno a' beni ecclesiastici, né regolarne liberamente e col suo proprio spirito l'acquisto, l'amministrazione e la dispensazione come si conveniva. E questa mancanza di convenevoli provvedimenti all'amministrazione e all'uso de' beni della Chiesa in conformità delle antiche massime e dell'ecclesiastico spirito è appunto la quinta piaga, che tuttavia affligge e martoria il suo mistico corpo.⁵⁸⁵

Il feudalesimo agendo sulla Chiesa la deforma e, così facendo, la trattiene dal suo potere civilizzatore. Un tale sistema politico-sociale non ha solo operato contro, rallentato, frenato, il processo dell'incivilimento, ma si potrebbe anche dire che ha accelerato lo sviluppo verso età di crisi ponendo potenza e ricchezza come beni prossimi. Quando Rosmini aveva teorizzato la propria concezione dell'andamento delle società umane, aveva affermato che solo la prima età sociale è una età di vera unità e coesione; solo in quel periodo tutti mirano ad un unico fine con una volontà comune. Il feudalesimo, per sua essenza, si contrappone a questa idea, esso promuove quella dispersione che è

⁵⁸⁴ Ivi, p. 130.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 265.

l'elemento comune delle altre età e che giunge alle sue forme estreme nella quarta, laddove vige l'egoismo e una concezione soggettivistica del piacere.

È da osservarsi che quando un'idea, una forma s'imprime altamente nella intelligenza e nella immaginazione degli uomini, e vi prevale, allora ella diventa norma, e modello, a cui si conformano tutte l'altre cogitazioni e tutte le maniere di operare che possono in sé ricevere quella forma, e quelle che non possono, altresì vi si subordinano, e vi aggruppano intorno siccome ancelle da quella padroneggiate. Ora ne' primi tempi della Chiesa l'idea grande scolpita in tutte le menti cristiane era quella dell'unità: e però tutto ne' pensieri e nelle parole de' fedeli, e del Clero, nelle disposizioni ecclesiastiche, nelle scambievoli operazioni, nelle amministrazioni e nei beni che si possedevano, luceva e dominava l'unità di Cristo. Il feudalismo fondavasi sopra una idea tutt'opposta, cioè sull'*idea della divisione*, che procede da quella della individualità, e sull'*idea dell'individualità* che procede da quella della *signoria*: e un tal sistema <prevalso> negli ordini temporali, scolpì bel bello anche nelle menti degli ecclesiastici quell'idea appunto che gli serviva di fondamento, indi i guai della Chiesa.⁵⁸⁶

Abbiamo seguito in precedenza la descrizione che Rosmini dà degli 'individui cosmici' ed abbiamo visto ora il ruolo giocato dai grandi Vescovi del medioevo nel farsi promotori della civiltà, una civiltà rinata a partire da quella compenetrazione di elemento familiare ed elemento civile resa possibile dal cristianesimo quale coagulante divino. Tra queste figure eminenti, che si fanno portatrici delle esigenze della provvidenza, un posto di grande rilievo è riservato dal Nostro a papa Gregorio VII.

Il Roveretano individua, tra i motivi di confusione dei poteri spirituale e temporale, la penetrazione laicale nei beni feudali vescovili, con il passaggio indebito dal possesso di questi beni al potere spirituale. Così si legge nelle pagine delle *Cinque piaghe*:

indi il re pretese non più sui soli feudi, ma su tutti i beni ecclesiastici indistintamente que' diritti che aveva sui feudi: volle aver da tutti la *regalia*, cioè i frutti de' *benefizj* vacanti, che alla morte del beneficiato dovean ricadere nelle mani del principe, il quale poi molte volte ne disponeva a suo buon piacimento come di cosa al tutto propria. Talora si diede la forma stessa di feudi ai beni ecclesiastici liberi. Così furono infeudate le decime; e facendosi de' passi sempre più innanzi, per questa via si attribuirono queste decime o altri beni liberi infeuditi in beneficio ai laici, come si faceva talora dei veri feudi alla morte de' Vescovi o degli Abati; e perché si considerava indivisa la dignità

⁵⁸⁶ Ivi, pp. 275-276.

spirituale col beneficio temporale, toccava a vedersi de' laici, per lo più de' soldati, comandare nelle Abbazie in mezzo ai monaci come abati e negli episcopj in mezzo a chierici come Vescovi.⁵⁸⁷

Questa congiunzione indivisa <dello spirituale e> del temporale fu pertanto cagione che l'usurparsi il temporale fu un medesimo che l'usurparsi anche lo spirituale: e quindi le investiture date da' principi co' segni della potestà spirituale, l'anello ed il pastorale: quindi vacanza intera di vescovato ove il principe riserbasse a sé i benefizj: quindi le elezioni tutte invase dal principe; quindi un mercimonio di sedi episcopali vendute al maggior offerente: quindi levate sui troni della Chiesa anime vili, pel solo merito di esser vili, cioè di esser ligie al principe e di coltivarne i vizj; quindi degradazione e corruzione trabocchevole nel Clero e nel popolo, e tutti i mali che da questo orribile stato di cose si aggravavano in sulla misera Chiesa, i quali ridondavano poscia (e i monarchi non se n'accorgono) nello Stato medesimo, e lo urtavano, lo turbavano, il laceravano, e l'impedivano da quel progresso d'incivilimento, al quale (conservata la giustizia dal civile potere) e la natura <ragionevole> e la Religione di Cristo in bell'accordo associate conducono per sé sole con soavissimo corso le nazioni.⁵⁸⁸

Se dunque il cristianesimo è 'incivilitore di popoli', una sua deviazione, quale può essere l'eresia (ma anche, si vedrà, il protestantesimo), genera la conseguenza di arrestare la sua funzione. È importante quanto scrive Rosmini nelle ultime proposizioni del testo citato: la confusione di potere spirituale e potere temporale depaupera l'azione balsamica del cristianesimo, la compromette, e così facendo toglie alla società stessa, divenuta società cristiana, la fonte del suo incivilimento. Solo se la Chiesa, come istituzione politica, ma soprattutto nel suo ruolo spirituale, è fedele allo spirito evangelico, non riducibile, si badi, alla povertà materiale, solo allora può svolgere adeguatamente il proprio compito civilizzatore. Essa, lo si dirà meglio in seguito, non è una istituzione il cui agire possa ridursi nei termini di una organizzazione filantropica umana solo umana.

Ma in cotesti tempi tanto infelici, ne' quali la Chiesa di Dio sembra irrimediabilmente perire, Cristo suol ricordarsi della sua parola, si risveglia, suscita qualche uomo straordinario, che con immensa potenza morale, e certamente non umana, tutto affronta, a tutto resiste, e che a tutto riman superiore; rivendica la Chiesa, la ristora delle sue perdite; e quasi direi ringiovanisce il regno dell'Eterno sopra la terra. Ognuno ha già compreso quale sia il Mandato di Dio nel tempo di cui parliamo: ognuno s'accorge che noi abbiamo descritto Gregorio VII.

⁵⁸⁷ Ivi, pp. 181-182.

⁵⁸⁸ Ivi, pp. 182-183.

Quest'uomo per sempre memorabile ascese sulla Cattedra di Pietro l'anno 1073. Già al suo predecessore erano state portate le accuse non meno della dissolutezza sfrenata e della tirannide inaudita verso i cristiani suoi sudditi, che dallo strazio che faceva della Chiesa Enrico IV; ma S. Alessandro II, prevenuto dalla morte, non avea potuto por la mano entro la piaga profonda e mortale del corpo di Cristo. Era riserbato dalla Provvidenza all'umile monaco Ildebrando il durissimo ufficio di adoperare, dopo i dolci fomenti e lenitivi, altresì il ferro che con taglio ardito e maestro sanasse l'invecchiata cancrena.⁵⁸⁹

E Gregorio, il giusto e magnanimo Gregorio, che espone la sua quiete e la sua vita per raffrenare un bestiale tiranno, per proteggere il popolo oppresso, e salvare il Cristianesimo che periva senza un pronto e forte riparo, egli è l'ambizioso, egli solo merita l'abbominio e le esecrazioni dell'umanità! Ma lode al Cielo che muove i Protestanti stessi a riconoscere in Gregorio VII il vero difensore del genere umano, non pur della Chiesa, il demiurgo della moderna civiltà!⁵⁹⁰

Attraverso il magistero di Gregorio sembrano passare le sorti dell'umanità; Gregorio è il «demiurgo», l'artefice della civiltà moderna, colui attraverso il quale il cristianesimo recupera il suo ruolo civilizzatore ed effonde nuovamente i suoi benefici nella società. La storia della Chiesa quindi si rivela non marginale, bensì fondamentale per la comprensione delle dinamiche dell'incivilimento. Ciò che accade al suo interno, le lotte, le piaghe, i riscatti, le azioni mirabili, si riflette sulle società. Non ci sono due storie quindi, ma un'unica storia, quella del genere umano, che è storia della società domestica e della società civile come 'comprese' nella storia del cristianesimo, della Chiesa, della società teocratica.

⁵⁸⁹ Ivi, pp. 188-189.

⁵⁹⁰ Ivi, pp. 189-190, n. 75. Nello stesso tono Rosmini scrive: «D'altro lato, quando mai si operò una grande riforma sulla terra, senza grandi scompigli? Quando si distrussero degli abusi universalmente invalsi ed inveterati, senza ostacoli e contraddizioni? Un popolo ha egli mai racquistato la perduta dignità senza sacrificj? S'è mai resa felice una nazione, se non in passando per grandi sventure? Sostenendo le prove più dure? E la cattolica Chiesa, questa comunanza di popoli, avvilita, schiava, si pretenderà che potesse farsi risorgere dal profondo dell'abbiezione, e ridivenire libera, senza una grande scossa, una grande sociale agitazione? Non sanno dunque ciò che si dicano quelle testicciuole che con tanta confidenza di se stesse tolgono pure a sindacare quei grandi, i quali furono destinati dalla Provvidenza i primarj conduttori delle cristiane nazioni, e da essa incaricati della riforma della umanità». Ivi, p. 215.

Gregorio pertanto, stretto dalla propria coscienza, scomunicò Enrico IV, e dichiarò i suoi sudditi sciolti dal loro giuramento di fedeltà l'anno 1076.

Questo gran fatto segna l'epoca, come ho già detto, del *periodo di rifacimento* della Chiesa. Esso fu il segnale di una terribil battaglia: la Chiesa sollevava la testa oppressa tanto tempo da un giogo ignominioso, e ciò dovea necessariamente dar cagione ad una disperata pugna fra l'oppressa, e la forza opprimente. Non trionfò se non dopo tre secoli di combattimenti. Svincolatasi con forza dalla servitù del potere laicale, il grande scisma d'occidente la dilacerò. Non appena fu estinto, che vennero le eresie del settentrione; e solo col Concilio di Trento la Chiesa cominciò a riposare. Intanto le due gran massime di Gregorio VII, cioè *la libertà dell'ecclesiastico potere, e la costumezza de' Chierici*, fur poste immutabilmente: e la prima portò subitamente il suo frutto, dando forza alla Chiesa e valore da trionfare di tanti nemici, e il Concilio stesso di Trento frutto di lei si può nominare, dopo il qual Concilio cominciò sensibilmente anche a fruttare anche la seconda massima colla correzione che si venne facendo della disciplina clericale e de' costumi.⁵⁹¹

Il pontificato di Gregorio è decisivo per la Chiesa e quindi (di una necessità quasi logica-ontologica) per il destino della società. Con una espressione significativa Rosmini parla di «risorgimento» della umana società: esso avviene per il tramite del «risorgimento della Chiesa»; un risorgimento che è condizione dell'incivilimento.

Io interrogo degli storici i più nemici de' Pontefici, degli scrittori protestanti; ne dimando a Hume e Robertson; e questi non possono a meno di riconoscere il fatto, che «il risorgimento della umana società venuta all'estrema degradazione, non pur della Chiesa, coincide coll'epoca del Pontificato di Gregorio VII».⁵⁹²

Se l'azione provvidenziale agisce attraverso i grandi individui, tanto più opererà attraverso il Vicario di Cristo sulla terra, che quindi viene prescelto per favorire un nuovo inizio alla società. D'altra parte è qui che si vede come 'la bontà' del pontificato di Gregorio e dei successori sia valutata da Rosmini in base al criterio ontologico dell'«astrazione teosofica». Come procede tale criterio? Esso determina la bontà morale di un'azione operando una analogia con l'agire dell'archetipo-Cristo. Per cui, il Pontificato è 'buono' nella misura in cui ripete, ad 'immagine e somiglianza', l'opera originaria con cui il cristianesimo ha permesso il superamento della crisi delle società romana e barbari-

⁵⁹¹ Ivi, pp. 193-193.

⁵⁹² Ivi, pp. 215-216.

ca; ma questo (il cristianesimo) a sua volta opera ad 'immagine e somiglianza' di Cristo che è venuto a redimere l'umanità intera. Così, in altre parole ancora, il Pontefice agisce moralmente se 'ripete', con il suo operato, l'operato di Cristo: *come* Cristo ha redento l'umanità *così* il Pontefice deve operare per la redenzione della società del suo tempo.

Manifestamente l'opera fu guidata da Dio. E qual umano consiglio poteva soccorrere in tanto estremo della Chiesa? Onde trovare un uomo quasi direi singolare nelle storie, e dopo trovatolo, collocarlo sulla sedia apostolica, che a un mondo vecchio e marcito usasse di comandare una piena riforma, che affrontasse tutte le potenze, e i nemici intestini, che in pochi anni con undici concilj colpisse tutti i disordini più solenni e più inveterati, e ne ripurgasse la Chiesa, e che lasciasse finalmente in eredità a' suoi successori delle massime rese da lui evidenti e precise, che uniche poteano reggere il governo combattuto della Chiesa? Onde, se non per divino consiglio, poteva ordinarsi altresì quella lunga serie di Pontefici che succedettero al settimo Gregorio, i quali furono un Vittore III, un Urbano II, un Pasquale II, un Gelasio II, e un Calisto II, partecipi dello spirito di fermezza e di rettitudine di quel grande, in cui come in padre e in maestro comune tutti riguardavano, i quali continuassero la grand'opera dell'affrancamento delle elezioni, e dell'appuramento de' costumi, senza che pur un solo smentisse se stesso, o mutasse la via sicura che trovava tracciata dinanzi a sé? Né meno ci voleva: ché fu solo una continuazione di sforzi, una quasi ostinata perseveranza nelle stesse massime, più durevole della vita di un solo uomo, un'infaticabile, coraggiosa predicazione della verità fatta con apostolico petto da molti Pontefici seguiti, che parevano un Pontefice stesso vivente in tutti immortale, com'era uno stesso il pontificato, che poté rompere i pregiudizi, dominare le passioni, e far penetrare fin negli animi de' sovrani la forza lenta della ragione, e piegarli finalmente sotto Cristo.⁵⁹³

Quella stretta relazione tra il risorgimento della Chiesa nell'età di Gregorio e l'incivilimento della società è detta in maniera esplicita nella *Risposta ad Agostino Theiner*, testo in cui per ovvie ragioni, i temi delle *Cinque piaghe* sono ripresi e ulteriormente approfonditi sul piano storico:

con sì magnifiche parole il P. Theiner estolle a cielo l'opera di Gregorio che francò le elezioni vescovili dal potere laicale de' principi, escludendosi dalla nomina e dall'educazione de' prelati. Da esso fa scaturire non solo la riforma della Chiesa, ma ben ancora il fiorimento degli stati temporali, l'incivilimento con tutti i beni seco adduce all'umana società, e, come egli dice, la libertà europea.⁵⁹⁴

⁵⁹³ Ivi, pp. 217-219.

⁵⁹⁴ A. Rosmini, *Risposta ad Agostino Theiner*, p. 121.

E sulla medesima lunghezza d'onda un altro passo dell'opera in risposta a Theiner:

a prevenir tutto ciò, fu mandata dalla Provvidenza quella pietra, Gregorio VII, che noi, relativamente all'ammirabile risultato che venne a darci il combattimento ordito da lui, e dai suoi successori compiuto, possiam meritamente encomiare, e celebrare per sempre qual creatore e fondatore della libertà europea.⁵⁹⁵

È importante rilevare, anche alla luce di questi due ultimi riferimenti, la stretta relazione del tema della «libertà europea» con quello dell'incivilimento e della formazione delle nazioni moderne. Tale libertà europea ha una radice profonda. L'azione di Gregorio ha mirato sì a risanare quella corruzione che si era insidiata all'interno della Chiesa, ma attraverso il richiamo al messaggio autentico di Cristo, che non è politico, bensì morale.

4.5 *Dal medioevo alle società moderne*

Nella *Filosofia del diritto*, Rosmini, provando a risalire alla nascita delle nazioni moderne, parte ancora una volta dalla situazione di conflitto tra società romana e società barbara.

Qui egli appare meno netto nel definire la distruzione della società romana come opera delle popolazioni germaniche. Senza contraddire quanto sostenuto in precedenza, sottolinea l'elemento di continuità della società civile romana anche dopo le invasioni; continuità che si ravviserebbe nella formazione dei comuni.

Quando l'elemento romano, cioè il sociale, sfuggito all'osservazione delle famiglie conquistatrici, e da esse spregiato, perciò appunto conservatosi ne' comuni, fu cresciuto a floridezza e possanza; allora si svegliò ben presto ne' comuni stessi e nelle città natural vaghezza prima d'indipendenza, poscia anche di dominare alla loro volta sui deboli. Così le *società civili* uscendo dalla giusta loro difesa, passarono all'offesa; divennero società civili signore anch'esse di popoli sottomessi; con che crearono una causa del proprio decadimento.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ Ivi, p. 196.

⁵⁹⁶ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, p. 1367.

Secondo Rosmini, l'elemento civile che si continua dalla società romana nei comuni, entrando in relazione con quello familiare (delle famiglie potenti che si erano instaurate), elemento di continuità con le famiglie barbare, genera una nuova lotta e il bisogno di un nuovo superamento.⁵⁹⁷ Questo è il conflitto che produrrà le nazioni moderne.

Dalla descritta lotta, che con varia fortuna si combatté fra l'elemento familiare ed il civile, uscirono le nazioni moderne. Di vero la provvidenza conduceva quella lotta a dover produrre, come ultimo effetto, uno stato civile più perfetto che mai fosse in terra, con istabile, e incessantemente progressiva civiltà. Conciossiaché l'antagonismo è sempre il mezzo, di cui si giova la creatrice sapienza a collocare ed a fissare nel centro del bene gli esseri finiti ognor pronti a scappare con cieco impeto verso gli estremi.

Ora, se la *stabilità* delle moderne nazioni data dal secolo XVI; il progresso data dal secolo XVIII. Veramente questa parola caratteristica di *progresso* non venne alle bocche degli uomini, se non quando essi videro le nuove nazioni, già prima sufficientemente costituite, levarsi e mettersi in cammino verso il meglio, d'un passo pacifico, regolato, sicuro, irrattenibile: nella storia, quell'epoca è segnata al 18 brumale anno VIII della repubblica francese (9 novembre 1799).⁵⁹⁸

Si scopre allora, accanto al ruolo della Chiesa, la dialettica che ha accompagnato nei secoli l'andamento delle società e dalla quale si comprende il processo dell'incivilimento. L'elemento familiare ha lottato con quello civile (una volta che questo si è formato) sino alla modernità. Si può quindi certamente risalire al primo momento storico in cui l'incivilimento è stato possibile, di qui il retrocedere di Rosmini sin ai racconti biblici delle stirpi antiche e della rottura delle prime famiglie, ma si deve ribadire che l'incivilimento si presenta in forme sempre diverse perché l'elemento familiare e, si dovrà dire, anche quello civile, mutano continuamente.

Di decisiva importanza è anche il riferimento alla nozione di 'progresso', che Rosmini dice essere essenzialmente 'moderna'. Il progresso dunque non coincide con l'incivilimento, o forse si dovrebbe dire che è la sua forma moderna. Se nell'incivilimento

⁵⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 1368. Scrive ancora Rosmini: «Le società civili ammettendo fra' loro sozj i capi delle famiglie potenti, si tirano in seno la discordia de' due elementi, il familiare e il civile: e l'acquistata potenza prepara il loro decadimento, cioè il decadimento de' municipj». *Ibidem*.

⁵⁹⁸ *Ivi*, p. 1371.

infatti è sempre in gioco l'antagonismo tra elemento familiare ed elemento civile, pare che la nozione di progresso sia opportuna solo laddove la nazione si è definitivamente stabilita, laddove la sua costituzione non è più in discussione. Facendo coincidere la sua possibilità con il colpo di stato compiuto da Napoleone, Rosmini abbozza una interpretazione filosofica della Rivoluzione francese e di ciò che è accaduto dopo di essa. Ma prima di passare a ciò, mi pare utile riportare un brano in cui il Nostro sintetizza i vari passi che sono stati compiuti e che hanno portato alla formazione delle nazioni moderne.

Dobbiamo noi qui ritoccare più diligentemente i gradi, pe' quali le società civili moderne si formarono; perocché questi gradi, bene nella storia additati, giovano sommamente a toglier via un mondo di pregiudizi, e di erronee teorie dalle menti di quelli, i quali s'immaginano che la civil società sia un cotal ente calato giù di cielo bell'e formato, da non potere essere senza sacrilegio né modellato, né pur toccato da mani mortali. Questi gradi, pe' quali passarono con leggi providenziali le società moderne, furono dunque i seguenti:

1° grado. *L'elemento romano restato senza nome e senza legalità, germe delle nuove società civili.*

La religione e la legge romana, sopravissute all'impero, furono il legame de' vinti. Che se la legge non ebbe più un suo vivo interprete, l'ebbe la religione: i vescovi allora governarono quella società che rimaneva fra' vinti tuttavia, ed erano insieme i pastori de' vincitori. Negli atti pubblici di quel tempo compariscono le moltitudini senza nome di corpo, come individui vicini o coesistenti.⁵⁹⁹

2° grado. *Le società civili senza esistenza legale, né ordine, né nome, cominciano ad acquistare ordine e nome tostoché n'entrano le famiglie signorili.*

3° grado. *L'ordine delle società civili consistette da prima in una lega espressa e libera, nella quale s'avvincolavano non tutti gli abitanti di una terra, ma sol quelli che volevano entrarvi.⁶⁰⁰*

4° grado. *Le società civili prima d'esser perpetue furono società temporanee.⁶⁰¹*

La società civile concepita nella sua integrità e perfezione è perpetua. Ma ella non è perpetua d'un tratto; e come a principio non è universale, non s'estende a tutte le famiglie, così né pure ella nasce come aggregazione in perpetuo duratura. L'utilità sola che se n'esperimenta è quella che, dopo nata, la fa continuare, senza pensiero più di sopprimerla. Anche questo passo da società temporanea a società perpetua è storico.⁶⁰²

⁵⁹⁹ Ivi, pp. 1371-1372.

⁶⁰⁰ Ivi, p. 1373.

⁶⁰¹ Ivi, p. 1374.

⁶⁰² Ivi, pp. 1374-1375.

5° grado. *Le società civili si formarono prima per regolare una parte della modalità de' diritti, e poscia s'estesero ad un regolamento universale di essa.*⁶⁰³

6° grado. *Le piccole società civili si uniscono e rifondono in società civili più estese, e così costituiscono le moderne nazioni di Europa.*⁶⁰⁴

Così facendo Rosmini cerca di scandagliare il modificarsi dei rapporti delle due società e di mostrare la definitiva liberazione dall'elemento familiare. Se l'incivilimento è possibile a partire dalla prima storica rottura della società familiare, fino a che si ripresenta nella storia la società domestica c'è sempre la possibilità di una nuova rottura, dunque di un nuovo inizio. Questo processo si sarebbe ripetuto sino all'età moderna, ma avrebbe trovato come termine ultimo la Rivoluzione francese. I suoi eventi spegnerebbero, almeno in occidente, gli ultimi retaggi della società familiare e, così facendo, segnerebbero la fine dell'incivilimento'. Ma con ciò la società non cessa di modificarsi, anzi, a partire dalle società civili pienamente costituite in nazioni moderne si aprirebbe lo spazio per la nozione di 'progresso'.

«Dopo la lotta dell'*elemento familiare* e del *civile* – scrive Rosmini – viene la lotta delle società civili coesistenti fra loro». Due elementi le caratterizzano: la socialità, positiva, e la limitatezza, negativa. A tutti gli effetti, nota il Roveretano, la «limitazione della società civile» non è per essenza «anti-sociale», e dunque malvagia, ma «extra-sociale». In uno stato virtuoso dell'umanità, più società limitate potrebbero convivere pacificamente, ma questo non è ancora possibile e la limitatezza viene vissuta come chiusura escludente le altre società, dunque come elemento di discordia. Proprio su questa situazione che si è storicamente ripresentata alla fine del medioevo lavora con azione incessante la provvidenza.⁶⁰⁵

Ricostruiamo con il Roveretano come si è giunti a ciò. Nel corso della storia, scrive Rosmini, «l'incivilimento, il cristianesimo che n'è il fonte, e le particolari circostanze fecero sì, che più società facessero insieme confederazione, onde senza divenire un'unica nazione a pieno compatta, avessero un governo

⁶⁰³ Ivi, p. 1375.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 1378.

⁶⁰⁵ Cfr. ivi, pp. 1378-1379.

federale». Mentre nella storia antica questo si verificò solo imperfettamente in Grecia e a Roma, dove i vinti venivano considerati come cittadini che ingrandivano la repubblica,⁶⁰⁶ è nel medioevo che si assistette, in modo generalizzato, al processo di fusione di due società. Fu grazie a questa tendenza che si posero le basi per le nazioni moderne.

Nel medio evo, come dicemmo, v'avea l'*elemento signorile* a fianco del *sociale*. Or l'elemento signorile era diviso in due parti, risiedendo: 1) nelle case feudatarie; 2) nelle case sovrane. Quindi una doppia lotta: lotta dell'elemento sociale colle case feudatarie, e lotta dell'elemento sociale colle case sovrane. Dalla quale doppia lotta procedette il bene inestimabile, che si l'elemento sociale, come l'elemento signorile fosse frenato, e limitato entro a' suoi giusti confini; l'uno non essendo distrutto dall'altro, ma sol temperato, ne nacque, mercè i principj di giustizia cristiana, una mirabile conciliazione, che condusse a stato di singolar perfezione e floridezza sì le società famigliari, che le civili.⁶⁰⁷

Qual è il difetto della società civile scompagnata affatto dall'elemento signorile? – La debolezza. Noi abbiamo veduto esser del tutto indispensabile al governo della società civile avere in mano una *forza prevalente*.

Qual è poi il difetto della signoria scompagnata dalla società civile? – La forza oppressiva e tirannica.

E bene, chi non vede da tutto ciò, che qualora si trovi una via di avvicinare, e di congiungere insieme l'*elemento sociale* ed il *signorile*, supposti divisi com'erano al medio evo, qualora si trovi un modo di farli stare pacificamente insieme, l'uno d'essi conferisce all'altro ciò che gli manca e così il perfeziona?

[...] Tale è appunto il fatto del medio evo. Colla mediazione del Cristianesimo, mediante la sua luce, mediante la sua severa giustizia, mediante il glutine della sua carità, gli elementi separati della civiltà e della famiglia non s'infransero nel tremendo cozzo che diede l'uno nell'altro; si ammansarono, si amicarono.⁶⁰⁸

Se nel periodo feudale la lotta vide coinvolti comuni e famiglie feudatarie con la vittoria dei primi e il farsi cittadino del feudatario, l'antagonismo si ripropose nei secoli successivi come conflitto tra comuni e famiglie sovrane. «Combattevano più comuni e più città colle singole case che pretendevano aver su di esse signoria, e a queste rimase il vantaggio». Fu così che i

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ Ivi, p. 1379.

⁶⁰⁸ Ivi, p. 1380.

comuni, le città e le piccole repubbliche si fusero e diedero vita alle «civili nazioni moderne».⁶⁰⁹

Così Rosmini descrive il contributo decisivo delle case sovrane:

era dunque la *forza* che mancava al *governo sociale*: la società intera cercava come cercava la pace, ed era facile il ritrovarla là dove era, nelle case sovrane. Queste alla loro volta ammaestrate dalle circostanze evidenti conobbero la loro bella missione: scorsero l'occasione presta di regnare con gloria in sulle società, a condizione però di non distruggerle, anzi di reggerle civilmente: dovettero dunque modificare il concetto di lor signoria col concetto di società civile: le *famiglie signorili* ricevettero così in sé stesse quell'elemento buono che a loro mancava, lo spirito di civil società ruppe l'egoismo dinastico [...]. Le società civili invocavano il loro aiuto, ma come di *protettori*: voleano conservar tutti i loro diritti privati, e trovare in pari tempo un fermo e forte regolamento della *modalità* de' medesimi che loro mancava. Al qual voto risposero le case segnatrici.⁶¹⁰

Le case sovrane adunque si trovarono in una posizione felicissima: poiché esse poterono facilmente assumere la protezione de' diritti di tutti, poterono esercitare quell'immenso complesso di beneficj, che si racchiude nel magnifico motto *recta tueri*; poterono difendere gli individui contro le masse; le comunanze contro le case signorili; le case signorili stesse le une contro le altre, e contro le popolari fazioni; la Chiesa oltracciò contro l'empietà e le cieche passioni; poterono allearsi con ciascuno di questi elementi, e di lui rinforzarsi contro gli altri che tentassero di prevalere; e giovandosi per tal guisa delle diverse parti, de' diversi interessi, agli uni gli altri opponendo qualora fosse bisogno ed opportuno! Poterono assicurare sempre più la loro dominazione. A far tutto ciò furono certo condotte assai più che dal proprio consiglio, dalla stessa forza delle cose, dagli eventi inevitabili guidati dall'alto. Così nacquero le grandi nostre società civili, queste mirabili nazioni europee destinate a recar tutto il mondo a un giustissimo e felicissimo incivilimento.⁶¹¹

Le case sovrane seppero quindi modificare prima di tutto se stesse, spezzando i legami dinastici che le chiudevano su di sé e liberando la loro forza sulla società in modo civile. Il ruolo maggiore attribuito a loro dal Roveretano è quello di 'protezione' dei diritti di tutti, compresi quelli della Chiesa. Inoltre, impedendo la corruzione in essa, hanno dato il loro contributo decisivo all'incivilimento.

Quando molte piccole comunità civili si unirono sotto un sovrano, il fondamento delle nazioni fu posto. Ma non si creda, che alla perfezione delle

⁶⁰⁹ Ivi, pp. 1380-1381.

⁶¹⁰ Ivi, p. 1385.

⁶¹¹ Ivi, p. 1386.

grandi società civili si pervenga solo d'un passo. Niente si fa per salto [...]. Nelle piccole società civili appena raccolte sotto uno scettro rimanevano dunque tutti i germi discordi siccome prima; ma v'avea una mano superiore che li poteva comprimere, sminuire, pacificare: l'opera richiedeva tempo, costanza, e sempre e poi sempre conflitto.⁶¹²

Ma i sovrani doveano alla lunga addomesticarsi co' popoli già ordinati a civili comunità; doveano essi intendere che in questi ordini civili avrebbero trovato la loro maggior forza, quando all'opposto, se avessero voluto tenersi al partito delle prepotenze, i grandi signori l'avrebbero vinta su di loro: di conseguente, il loro posto naturale oggimai dovea esser quello di difensori della giustizia, di protettori di tutti i diritti, di tutori de' molti deboli contro ai pochi forti. I principi dunque giunsero a ben intendersi colla civiltà popolare; e allora incominciò comunicazione di ragioni, discussione di diritti, aperte e leali trattazioni: la guerra sanguinosa de' campi diè luogo alla guerra legale-politica delle adunanze; e le adunanze politiche, ad esempio de' concilj della Chiesa, composte in gran parte di vescovi, furono scuole, dove le case sovrane vennero illuminate sui loro veri interessi, e finalmente si resero veri capi civili delle nazioni.⁶¹³

Con queste considerazioni sul sovrano, Rosmini vuole sostenere che quando esso non guarda più al bene dinastico, ma si mette a disposizione dei cittadini, allora supera la dialettica servo-signore; questo superamento è un nuovo modo di porsi che mostra un recupero, sotto il piano politico, del messaggio evangelico. Vero sovrano è colui che serve *come* il Cristo, che non ha esitato a prendere forma umana, che non ha esitato a lavare i piedi dei propri discepoli, che è passato attraverso la morte e la morte di croce per redimere l'umanità. Questa quindi la vera 'regalità'. «Difensori» di giustizia, «protettori» dei diritti, «tutori» dei deboli: come non riconoscere in questi attributi del sovrano il segno di Cristo e del Cristianesimo? Non più la guerra sanguinosa è a motivo della loro azione, bensì la 'ragione'; e che altro è la ragione se non un analogato inferiore e minimo del *Logos*? È quindi vero che se i Sovrani hanno difeso la Chiesa, la Chiesa è stata la loro maestra, è stata ciò che ha illuminato le vie della politica dei nuovi regnanti.

In queste pagine della *Filosofia del diritto* si trova un lungo riferimento di Rosmini al Cibrario, storico e politico torinese suo contemporaneo, con l'aiuto del quale ricostruisce le tappe fondamentali che hanno condotto alle «prime unioni politiche», vero e proprio «passo che diede l'incivilimento». Riporto per

⁶¹² Ivi, pp. 1386-1387.

⁶¹³ Ivi, p. 1389.

intero il brano citato da Rosmini da *L'economia politica del Medioevo*:

Quando si doveva provvedere sopra un negozio che toccava all'interesse universale, sovente si costumò anche prima del secolo XIV di radunare parlamento generale de' nobili e dei deputati dei comuni per averne il consiglio e l'ajuto; così praticavasi anche in Piemonte e in Savoia, quando si voleano far leggi suntuarie, o sopra l'annona, o si temea prossima invasione delle grandi compagnie che infestavano l'Italia e la Francia. Era un primo passo verso l'unità nazionale contro allo sminuzzamento ed alla disgregazione cagionata dai feudi. Negli ultimi anni del secolo XIII cominciarono in Inghilterra le regolari adunanze dei tre stati, cioè degli ecclesiastici, de' nobili e de' borghesi. Nel 1302 Filippo il Bello li radunò in Francia per ajutarsene ne' tirannici suoi disegni contro il papa e contro al suo popolo. Lusingò la pubblica opinione per fortificare l'autorità regia. Non aveano allora gli stati autorità politica; il re li chiamava per richiederli di qualche straordinario sussidio, ed essi nel consentirlo erano soliti supplicar il sovrano di conservare e mantenere le antiche loro franchezze, di riformular qualche abuso in fatto principalmente dell'amministrazione delle giustizia, o della collazione dei beneficj ecclesiastici; a tali domande il re rispondeva consentendo, o negando, e riferendosi alle leggi che v'avean già provveduto. Del rimanente gli stati erano servili quando il re era forte; imperiosi in tempi di calamità, come per esempio dopo l'infelice battaglia di Poitiers (1356). Erano, come dice con molto giudizio il signor Guizot, o assemblee consultanti, o convenzioni. Nelle Spagne cominciarono tali adunanze del 1350. Nella monarchia di Savoia sussidii richiedeano per tutti il secolo XIV luogo per luogo da ufficiali deputati dal principe. La prima adunanza generale degli stati fu da Amedeo VIII intimata a Tonon pel 28 d'ottobre del 1439; e l'8 dicembre dello stesso anno, dopo la sua elezione al papato, si tenea la seconda guerra a Ginevra. Nel secolo XV, quando l'autorità sovrana era per le guerre civili e l'infelicità de' tempi molto scaduta, ebbero talora gli stati anche non piccola parte ai maneggi politici.⁶¹⁴

Rosmini è in grado di inserirsi in tali considerazioni storiche e di continuarle filosoficamente, il che significa applicare ad esse quelle categorie con cui aveva pensato la Storia dell'umanità. Egli non si esime infatti dall'interpretare la modernità alla luce della teoria della lotta tra l'elemento familiare e l'elemento civile:

successero gli spediti presi da Luigi XI, da Carlo V, da Luigi XIV, e in appresso da tutti gli altri monarchi per ribassare la nobiltà dal grado signorile al grado cittadino; e fu anch'esso un immenso passo necessarissimo al perfezionamento delle grandi società civili moderne, sminuendo l'elemento signorile e familiare che eccedeva, s'accrebbe l'elemento civile; si rese più facile, o più tosto si rese possibile la composizione pacifica de' due elementi,

⁶¹⁴ Ivi, pp. 1389-1390.

s'assicurò la esistenza, la pace, la prosperità delle comunanze civili sempre minacciata dal violento egoismo famigliare; nello stesso tempo si ammigliorò lo stato intellettuale e morale delle famiglie potenti, costringendole a rispettare, e ricevere nel proprio seno l'elemento della giustizia civile.⁶¹⁵

Il Roveretano, in nota, esplicita quell'idea recondita che guida la sua concezione dell'incivilimento: «anche questo passo verso la civiltà delle società moderne fu incredibilmente aiutato dal cristianesimo» come ciò che «concorre sempre alla produzione di tutti i grandi beni dell'umanità». A tal proposito cita lo storico francese Paul-Matheiu Laurent (1793-1877), detto Laurent de l'Ardeche, che nella sua *Storia di Napoleone* scrive:

fu la sanzione religiosa consentita alla monarchia ereditaria quella che rendette per sempre impotente l'ostinata insubordinazione de' baroni contro il trono, a quella guisa che ella aveva già data a Giovanna d'Arco la vigoria miracolosa, ond'ella bisognò per campare dalla rovina insiem con un re fanciullo, il più bel regno del mondo. Quando Richelieu e Luigi XIV ebbero alla per fine domata interamente l'antica aristocrazia, e che adombrarono il piano d'unità e di concentrazione, che venne poscia recato ad effetto e a perfezione dalla rivoluzione di Francia, le violenze ed il dispotismo, che essi esercitarono contro ai grandi, tornarono favorevoli al regio potere, laddove si pensava dovergli riuscir funesti, perché il regio potere era a que' di il rappresentante del diritto divino, protetto tuttavia dalla fede de' popoli, e perché in quella che esso percuoteva i sudditi superbi che gli davan ombra, non colpiva che solamente coloro che rappresentavano la forza brutale che si stava nascosa sotto la vana pompa dei titoli.⁶¹⁶

Il passaggio alle società civili avviene, per il Nostro, mediante l'azione degli stessi regnanti, che operano per mitigare sempre più il potere della nobiltà, togliere ai signori feudali il potere sulla giustizia, 'urbanizzarli', rendendo possibile così i prodromi della borghesia moderna.

Giunto a questo punto del processo interpretativo, il Roveretano sembra non voler procedere oltre, quasi riconoscendo che il suo non è il ruolo dello storico di professione. Il filosofo tiene conto del particolare, eppure non termina in esso; suo compito è quello di sollevarsi per poter comprendere da un punto di vista superiore. Questo significa per Rosmini fare 'storia filosofica'. Invece di entrare negli eventi particolari, scrive, «gioverà che noi ci fermiamo a delineare l'*ideale* bellissimo della civil socie-

⁶¹⁵ Ivi, pp. 1390-1391.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

tà». A questo ideale la società «tende» con una lotta senza soluzione di continuità fino a quando non abbia «espulsi da sé gli elementi nemici» e non abbia «assimilati» quelli che invece la aiutano e favoriscono. L'obiettivo dichiarato di Rosmini, che fa vedere come la tensione giovanile alla Storia dell'umanità non sia mai spenta, è mostrare «quale sia il naturale, l'irresistibile, il provvidenzial movimento della associazione civile, la quale si va pacifica e soave a lui accostando, se non è rattenuta e vincolata per via; e a lui se ne va convulsa e precipitosa, se le sono messe d'intorno funi da strapparsi e da infrangersi». In questo «fatale andamento della civil società tendente a realizzar la sua idea – precisa il Roveretano – convien cercarsi le ragioni profonde di tutte le sociali rivoluzioni antiche e recenti, e per esso spiegare quelle epoche in cui, entrata in furore, ella dilacera sé medesima, troppo atte a convincere i regnatori sapienti che tutto essi possono assecondando le leggi del social movimento, nulla, temerariamente ed ostinatamente contrariandole». ⁶¹⁷ Qui il Nostro si spinge esplicitamente oltre una mera costatazione storica dei fatti, e mira ad una lettura filosofica della storia. Eppure questo non porta Rosmini su posizioni idealiste: la storia ideale della società si compone con elementi reali aventi un proprio statuto costitutivo; il ruolo della politica non è affatto irrilevante e schiacciato sugli esiti di una azione immanente alla storia, ma entra in dialettica con l'azione provvidenziale, con il movimento diretto dalla provvidenza trascendente. È proprio per questo che il Roveretano, da eminente filosofo della politica, elenca i punti fondamentali che il governo e l'uomo politico debbono perseguire per favorire la realizzazione di quell'ideale voluto da Dio.

Le società civili moderne adunque tendono ad avvicinarsi sempre più al loro ideale, e questo ideale può raccogliersi in pochi articoli così:

La società civile avrà ricevuto la più perfetta sua forma allorquando,

1.° Le leggi e gli atti del governo non disporranno del valore di alcun *diritto di ragione*, ma regoleranno semplicemente la modalità di tutti i diritti di ragione appartenenti o ad individui o a società, mantenendo così la massima libertà razionale;

2.° Davanti a queste leggi tutti i membri delle società civili avranno una perfetta uguaglianza;

⁶¹⁷ *Ibidem.*

3.° Colle persone esistenti fuori della società civile saranno osservate a pieno le norme del Diritto di ragione.⁶¹⁸

Emerge da ciò che la società civile ideale è basata sul *diritto di ragione e libertà*. Come vedremo più approfonditamente nella parte terza, per Rosmini l'azione del cristianesimo ha reso possibile una nuova concezione del diritto a partire da una nuova concezione della moralità e in generale dell'uomo. Se dunque si raggiunge quel livello politico-sociale appena prospettato, le conseguenze positive sono molte e racchiudibili nella sfera degli effetti dell'incivilimento. Così le enumera Rosmini:

- 1.° Guarentigia di tutti i diritti con pronta ed efficace giustizia uguale per tutti;
- 2.° Concorrenza a tutti i beni sociali o d'altro genere ugualmente aperta a tutti, sieno persone individuali o collettive; e quindi,
- 3.° Facilità di migliorare la propria fortuna coll'ascendere pe' gradi ed uffici sociali in ragione della maggiore idoneità;
- 4.° Sviluppo progressivo di tutte le industrie, gli studi, gl'ingegni, ecc. e quindi,
- 5.° Miglior possibile condizione economico-morale del maggior numero di cittadini, al quale non potranno più mancare i mezzi di soddisfare a' loro primi bisogni;
- 6.° Popolazione equilibrata colla produzione;
- 7.° Forza nazionale massima contro gli estremi nemici;
- 8.° Fiorimento della religione e degli istituti benefici che provvedono a que' poveri, che rimanessero privi de' detti mezzi.⁶¹⁹

Su questa via sono enormemente avanzate le nazioni cristiane: questa idea è presente sia nella *Filosofia della politica* che nella *Filosofia del diritto*. Nell'opera politica Rosmini mostra, ad esempio, la differenza abissale che è venuta a crearsi tra le società civili europee, ma anche gli Stati Uniti, e le nazioni asiatiche, in modo particolare Cina ed India. L'«incivilimento progressivo delle nazioni», afferma il Nostro, è proprio delle sole «nazioni cristiane». Anche se la Cina riesce a conservare la sua esistenza in modo stazionario grazie alla grande importanza che viene data agli studi e all'educazione della classe aristocratica, essa è destinata alla morte una volta che viene a contatto con le «nazioni cristiane più incivilite». Lo stesso vale per l'India, che

⁶¹⁸ Ivi, pp. 1391-1392.

⁶¹⁹ Ivi, p. 1392.

aveva ridotto sempre più la cultura alle caste elevate.⁶²⁰ Secondo la lettura che ne dà Rosmini, è vero che le società asiatiche si mantengono più a lungo di quelle europee, ma accade che queste possano, trovandosi ad un grado di civiltà superiore e in una età sociale favorevole, portare le prime alla distruzione. Il cristianesimo ha dato all'Europa una certa stabilità sociale, facendo pendere la bilancia della lotta fra i due principi, quello familiare e quello civile, a favore del secondo. Le nazioni cristiane o europee, quindi, si trovano ad essere costituite sopra una unione diversa e superiore rispetto all'unione delle altre società. In Europa ad unire è propriamente il diritto, ovvero il riconoscimento di un diritto di ragione che pone le basi dell'uguaglianza e della libertà. La medesima prospettiva si trova anche in *Filosofia del diritto*, dove Rosmini evidenzia come due siano le forze della società civile: «la *forza materiale suprema*» in mano ai governanti e «l'*opinione pubblica*» dei governati. «Più queste due forze si accrescono, – scrive – più cresce la perfezione della società civile; la giustizia rimane [...] assicurata, l'incivilimento in via di maggior progresso». L'incremento che si ebbe di queste due forze in Europa è «mirabile», dice Rosmini; la prima è stata favorita «dalla memoranda legge napoleonica della coscrizione», la seconda «dalla stampa, dalle discussioni ed agitazioni popolari, e dalla sacra Alleanza che rappresentò il principio della *giustizia* pugnante contro il principio iniquo della *utilità*».⁶²¹ C'è quindi una unione, che il Nostro a volte chiama «uniformità di opinare nelle cose politiche», che è in grado di far progredire la società, di farla crescere e maturare. Questa unione politica, che coinvolge soprattutto «le questioni di Diritto sociale», dev'essere promossa dai governi per il loro stesso bene e per la loro sopravvivenza. Così, scrive Rosmini,

⁶²⁰ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 304 e n. 78. A tal proposito, mi permetto di notare che se si tiene conto dello sconvolgimento che è avvenuto all'interno della nazione cinese al contatto commerciale e militare con le nazioni europee, se non di morte almeno di totale sconvolgimento si deve parlare. Certo, le società cinese ed indiana non sono affatto sparite e sono divenute, per alcuni versi, dominanti sulle nazioni europee, ma a tutti gli effetti si può dire che non sono più quelle di prima. Le nazioni cristiane (e qui deve intendersi l'espressione nel senso di 'nazioni dalle radici cristiane' e che si basano su un 'diritto cristiano') hanno davvero sconvolto le società asiatiche nelle loro fondamenta.

⁶²¹ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. VI, pp. 1481-1482.

«ottenuta [...] questa preziosa uniformità, potenza massima delle nazioni, comincia un nuovo dovere a' governi, dovere felicissimo, che assicura la tranquillità pubblica, e il maggior possibile sviluppo di prosperità nazionale; e questo gran dovere si è di mantener sempre in perfetto accordo le due forze supreme della società». «In altre parole allora sarà sommo dovere del governo reggere la società civile non secondo teorie particolari, ma secondo la pubblica opinione prevalente».⁶²²

Con queste considerazioni si è toccato il ruolo della politica nell'incivilimento e nel progresso della società civile. Se almeno in parte vale la famosa espressione hegeliana della filosofia come «Nottola di Minerva», ben si capisce perché, a mano a mano che ci si approssima agli anni in cui Rosmini vive, anche le sue considerazioni sulla storia vengano meno. E tuttavia, com'è tipico dei grandi spiriti, il Nostro non rinuncia ad una lettura filosofica di tutto il secolo 18° e di quell'evento epocale che è la Rivoluzione francese.

4.6 *Il secolo XVIII, la Rivoluzione francese e Napoleone*

Detto in maniera *tranchant*, il diciottesimo secolo è per Rosmini il secolo della 'sensazione'. Per essa la morale è tralasciata, abbandonata, misconosciuta. Nella *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio morale*, contenuta nei *Principi della scienza morale*, egli scrive:

è degno d'osservarsi, che l'elemento morale è d'indole sua umile, mite, segreto: e rifugge dal pensiero dell'uomo effuso negli strepiti e nelle voluttà esteriori della materia: gli occhi spirituali di costui non trovano il morale elemento, perché son volti al di fuori; e quell'elemento, o seme divino è tutto di dentro, nel più intimo della vita, ove tacito egli posa quasi in arce sicura. Quindi nel memorabile secolo XVIII vidersi gli uomini brancolando cercar la *morale*, e non trovarla: non era loro rimasto visibile, di tutto ciò che compone la natura umana, se non la *sensazione*, che è la superficie, per così dire, di questa natura: la sensazione adunque per quegli uomini fu pensiero, e fu idea, e fu verità, e fu legge morale, e fu diritto, e fu politica, e fu incivilimento, e fu progresso, e fu tutto.⁶²³

⁶²² Cfr. Ivi, p. 1483.

⁶²³ A. Rosmini, *Storia comparativa e critica*, in *Principi della scienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 1990, pp. 163-164.

Il Nostro non risparmia la durezza delle parole nei confronti del '700, considerato come uno di quei secoli che hanno prodotto un passo indietro nell'incivilimento o, in altra prospettiva, un'accelerazione nella direzione di quell'ultimo periodo sociale dei piaceri che segna il momento di crisi di una nazione. Oltre a ciò, si consideri con attenzione l'ultima proposizione del brano citato: Rosmini descrive una scala di concetti che sembrano uscire a cascata, l'uno da quello che precede: pensiero, idea, verità, morale, diritto, politica, incivilimento, progresso. Perché scrive così? Perché è evidente che ogni sfera dell'ambito umano è connessa. L'errore del sensismo si manifesta nel modo di concepire il progresso, ma ha la sua causa nel modo di concepire l'incivilimento, e ancor prima la politica, il diritto, la morale, la verità, l'idea, il pensiero. Per il Roveretano non è pensabile una teoria dell'incivilimento e del progresso a prescindere dal pensiero-idea-verità: ogni cosa è connessa in una catena del sapere. La vera critica è ancora una volta radicale e rivolta non alla concezione particolare dell'incivilimento, ma alla filosofia che l'ha prodotta. L'atto d'accusa è nei confronti di coloro i quali hanno formato una gioventù sui fondamenti delle filosofie sensiste, con la conseguenza di negare le tradizioni, fondare una morale sul piacere individuale, sull'utile, sull'interesse; l'«*economia politica*» e la «*ragione di stato*» ne sono per Rosmini le concretizzazioni.⁶²⁴

Anche nella *Filosofia della Politica* il Roveretano dedica spazio alla riflessione sul secolo 18°. Egli si spinge sino ad affermare che «in tutta la storia antica non v'ebbe forse mai caso, che la società civile in Europa venisse urtata di più impeto» che in quel tempo. Accadde che «i primari fondamenti del vivere sociale furono presi di mira»; nel nome delle «dottrine materiali» furono «quasi annientate le scienze che riguardano lo spirito»; si guardò alla sola «quantità», il che determinò un progresso impressionante delle arti meccaniche, dei commerci e delle manifatture.⁶²⁵ Ma questa è propriamente la situazione della società che dimentica la sostanza a favore del solo accidente, è quella società della sola politezza in cui la civiltà si smarrisce. Ora, mentre le società antiche, poste nella medesima situazione, sa-

⁶²⁴ *Ibidem.*

⁶²⁵ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 110.

rebbero in poco tempo perite, le nazioni moderne, irrorate nel loro interno dal cristianesimo, sono preservate da questo male definitivo. Esse sono sì scosse da diversi tipi di mali, ma hanno la capacità di vincerli e di superare il momento negativo con una trasformazione che è un passo in avanti nel progresso.⁶²⁶

L'operazione del cristianesimo mostra i suoi effetti sulla società civile perché ha saputo agire prima di tutto sull'«uomo». Si è già detto: è attraverso una fondazione ontologica dell'antropologia che Rosmini può combattere la filosofia sensista. Nello scritto *Degli studi dell'autore*, rinnovando il proprio giudizio negativo, il Roveretano scrive:

dalla sovversione anzi dall'annientamento della Filosofia operato nel secolo scorso dagli autori del sensismo, guazzabuglio di negazioni e d'ignoranze, che sotto il nome assunto di filosofia invase tutta l'Europa con più detrimento del vero sapere, che non vi avesse mai recato giammai alcuna invasione barbarica, derivò quella corruzione profonda della Morale, del Diritto, della Politica, della Pedagogia, della Medicina, della Letteratura, e più o meno di tutte l'altre discipline, della quale noi siamo testimoni e vittime.⁶²⁷

Una morale derivata dall'uomo non può avere, per Rosmini, alcuna pretesa di oggettività. L'uomo non è colui che obbliga, ma colui che è obbligato. Questo significa che nessuna morale ha validità se non è fondata nell'Assoluto. L'unica morale possibile esige una filosofia 'forte', che abbia come fondamento ed oggetto ciò che non può essere negato, pena la contraddizione, dunque che abbia come oggetto proprio l'«essere».

Il '700, come secolo della sensazione, ha il suo ultimo atto in quell'evento di portata epocale che è la Rivoluzione francese.⁶²⁸ Già nel *Saggio sull'unità dell'educazione*, il giovane Rosmini, tentando un bilancio di quegli anni, non esitava a commisurarli secondo la loro condizione morale. Essi vengono definiti come un tempo di «atroce combattimento».

Lo stato presente dell'universo morale rinvieni pur ora da un atroce combattimento nel quale se le schiere della virtù hanno portato pieno trionfo, egli

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ A. Rosmini, *Degli studi dell'autore*, p. 29.

⁶²⁸ Per un approfondimento della concezione rosminiana della Rivoluzione francese si veda F. Traniello, *Lecture rosminiane della Rivoluzione francese*, in G. Campanini, F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, pp. 149ss.

fu però atroce e sanguinoso; ed il suo aspetto è simile ad uno spaventevole campo di battaglia sul quale i gridi della vittoria s'innalzano in mezzo ai monti di cadaveri ed ai fiumi di sangue, e le lagrime della gioia de' vincitori, si mescolino a quelle che loro spremere una compassione involontaria ed un sentimento irresistibile di fratellanza coi periti.⁶²⁹

Anche in un altro scritto giovanile, *Del miglioramento dell'umanità*, il Roveretano aveva questo sguardo sulla Rivoluzione. Essa, generata da un falso pensare filosofico che induce all'irrequietezza, al sovvertimento di ogni gerarchia, alla ribellione, si dichiarava portatrice di libertà, e si rivelava invece avida di un nuovo modo di comandare: egoistico, supponente, bramoso di vanagloria. Ciò che Rosmini vedeva erano «i fiumi di sangue umano», «le scissure tra figlio e padre, fratello e fratello, sposa e marito», «le tirannie vere dei più forti», «le barbarie dei soldati senza freno», «le proprietà di tutti all'arbitrio di pochi faziosi», «ogni vincolo più sacro infranto», l'«empietà contro Dio».⁶³⁰

Se ci volgiamo alla lettura delle opere rosminiane più mature, è possibile apprezzare come il giudizio sulla Rivoluzione per certi aspetti rimanga in linea con quello giovanile, per altri muti, perché precisato da considerazioni politiche non strettamente riferibili al piano morale. Come ha evidenziato M. d'Addio, la meditazione sulla legge dell'antagonismo presente nella *Teodicea* induce Rosmini a sostenere che da un lato la Rivoluzione è «avvenimento politico in cui si afferma la sovranità della ragione astratta», ma dall'altro «essa appartiene a un'esperienza storica, in cui, sotto l'influenza del Cristianesimo, si è venuta sviluppando e perfezionando la facoltà di astrazione, come efficacissimo strumento di progresso e di civiltà». Così, nella *Filosofia della politica*, il Roveretano giunge a sostenere che una rivoluzione trova il suo compimento storico nell'arco di tre generazioni: distruzione dei regimi vigenti, nuova costituzione politica e civile, armonizzazione di vecchio e nuovo.⁶³¹

Ne *La costituzione secondo la giustizia sociale*, pubblicata nel 1848, Rosmini sottolinea che se la Rivoluzione ebbe come

⁶²⁹ A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, p. 218.

⁶³⁰ Cfr. A. Rosmini, *Del miglioramento dell'umanità*, in *Saggi inediti giovanili*, ENC, Città Nuova, Roma 1987, p. 168.

⁶³¹ Cfr. M. d'Addio, *Il problema della storia nel pensiero politico di A. Rosmini*, pp. 130-131.

sua spinta il desiderio di una «sovranità popolare», ben presto finì per «trasportare l'antico dispotismo dal Re al popolo, e in fatto nella plebe». L'errore di fondo del desiderio che la muoveva, la «sovranità popolare», era quello di pensare che vi fosse «sovranità prima dell'organizzazione sociale»; questo, per il Nostro, è totalmente falso: «la moltitudine» fu investita del potere assoluto dei re, ma con una fondamentale differenza; mentre gli atti di questi ebbero sempre un «freno» dalla forza del popolo che gli si opponeva, «l'onnipotenza del popolo non aveva niente che la limitasse», perché la forza del re era stata annullata.⁶³² Come tutto ciò che nasce privo di una base filosofica che 'obblighi' deontologicamente, anche l'evento rivoluzionario finisce ben presto per tradire il suo motivo ispiratore: «la rivoluzione cominciò da un atto di giustizia, dall'abolire i privilegi e le esenzioni: ma quando trovò d'aver in mano il potere di fare da se stessa quest'atto di giustizia, allora sentì che con quel potere stesso ella poteva fare impunemente assai più: poteva fare la legge a suo potere, fare diventare giustizia il suo puro arbitrio».⁶³³

Nell'altro scritto del '48, *La costituente del Regno dell'Alta Italia*, il Roveretano ricorda che, nel momento della Rivoluzione, il clero cattolico cercò di richiamare l'attenzione sull'importanza di attuare quella libertà, quella uguaglianza, quella fraternità, che erano state sbandierate dai rivoluzionari e subito disattese. Nel dire questo, Rosmini sottolinea l'abisso che separa due filosofie che si esprimono negli stessi concetti, ma con una portata ed un valore assolutamente diversi. Il fatto stesso che la Rivoluzione tradisca in maniera così radicale i propri ideali rivela che la sua radice non era irrorata delle acque vitali del cristianesimo.

Al di là dei cenni che ho riportato finora, è soprattutto nella *Filosofia del diritto* che si trovano riferimenti agli eventi rivoluzionari e all'ascesa di Napoleone. Rosmini qui non si muove su un piano generico o doxastico, ma prova a considerare la storia recente alla luce delle categorie che egli aveva individuato. In

⁶³² A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in *Scritti politici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2010, p. 108.

⁶³³ Ivi, pp. 108-109. L'unica figura che Rosmini valuta come degno riferimento è Sieyès (1748-1836), il «solo uomo che pensasse con qualche calma e profondità». *Ibidem*.

particolare egli si riferisce alla Rivoluzione francese come all'ultima vera e propria lotta tra l'elemento familiare e quello civile: «il movimento del 1789 – scrive – fu movimento d'irritazione: non era la civil società che tranquillamente movesse al suo progresso; ma la società civile entrata in furore contro la società familiare e signorile: le idee dovevano dunque essere e furono orribilmente confuse». ⁶³⁴ Eppure – continua il Roveretano – dall'interno dello scontro e dalla «sanguinosa esperienza» sbocciò «un germe buono e salutare». La Rivoluzione era, come detto, un movimento d'irritazione e di «passione», ma non c'è dubbio che per Rosmini essa fosse anche rivelativa del bisogno della società civile di compiere «un passo innanzi verso il suo ideale». E il Nostro nota una cosa importante a proposito di ciò, egli afferma «che se le persone più rette e più religiose avessero preso a coltivare il buono istinto sociale, aiutando la società a dare innanzi quel passo a cui ella aspirava; esse avrebbero meritato immensamente dell'umanità, salvandola dagli orrori rivoluzionarij, e accreditata così la virtù, glorificata la religione». Purtroppo «non intesero [...] il fervido voto, il bisogno pressante della società in cui vivevano, né la propria vocazione». Questa, conclude amaramente il Roveretano, è «la più grande sciagura delle nazioni». ⁶³⁵ In queste espressioni Rosmini sembra leggere gli eventi storici non con freddo distacco, ma attraverso un pensiero sapienziale. Egli riconosce i germi positivi della Rivoluzione e riconosce anche la responsabilità di alcuni uomini. Eppure non si riferisce per prima a coloro che si sono fatti prendere dalla passione rivoluzionaria, ma a coloro che non sono diventate voci di protesta contro i suoi metodi e le sue deviazioni. Le «persone più rette e più religiose» dovevano essere testimoni di Cristo e non lo sono state. In che modo testimoni? Al modo di Cristo. Se Cristo è veramente 'speranza delle genti' ed ha reso possibile un 'incivilimento umanitario', e se il cristianesimo raccogliendo la Sua eredità è essenzialmente 'inciviltore di popoli', compito di questi uomini sarebbe stato quello di farsi portatori degli autentici valori civili, il che avrebbe avuto come risultato l'accrescersi della moralità e dello spirito del cristianesimo stesso. Rosmini è molto duro: dire che queste persone reli-

⁶³⁴ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, p. 1401.

⁶³⁵ *Ibidem*.

giose non hanno inteso la loro vocazione, significa affermare che esse hanno tradito il loro 'volto', il loro 'nome', il loro 'destino'. Rinunciare alla donazione, a dare del proprio, rinunciare a mettere a disposizione ciò che è stato donato dalla fede, dall'intelligenza, dalla ragione, significa venir meno alla somiglianza con Cristo. Il comandamento di Gesù: «amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati» è retto da quel 'come' che determina la sua forza e anche la sua difficoltà. Non di un amore qualunque chiede di amare Cristo, ma di un amore simile al suo. Non dare il proprio contributo per un esito giusto della Rivoluzione significa, nella prospettiva rosminiana, una rinuncia a questa 'somiglianza ontologica'. Solo in tale ottica si comprende perché il Roveretano può definire questa 'la più grande sciagura delle nazioni'. Non è in gioco infatti soltanto un evento politico, bensì qualcosa di molto più ampio, che coinvolge le nazioni all'interno della tensione provvidenziale alla realizzazione del Regno. Il rimprovero ai tiepidi religiosi non oscura certo la condanna nei confronti di coloro che hanno diretto male le loro passioni, portando la Rivoluzione ad esiti estremi. In questa condanna non può non esserci a monte una critica alla falsa filosofia.

V'ha nel fondo d'ogni popolo della terra una parte irrequieta, perché straziata da' propri vizj, una parte empia, chiamata nella scrittura i *figliuoli degli uomini*. Questa è del continuo agitata da bisogno furente: 1° di soddisfare le smodate esigenze di speciali passioni: ond'è gente di partiti e rapine; 2° di soddisfare all'interna voglia generale di moto, di scompiglio, e mal fare; 3° di sfogare la rabbia dentro ingrossata contro la verità, la religione, Cristo. Capitanarono questa canaglia i così detti filosofi, cioè i filosofi senza logica del secolo XVIII; e giovandosi del reale bisogno di progresso che aveva la civil società, presero ad incitarla che soddisfacesse a quella triplice maligna tendenza con promessa d'addurla così al progresso bramato ch'ella non sapea formulare, né dargli forma esterna, né esterna esecuzione. La società si affidò ai primi capitani, che le si offerse, dirò anche agli unici. Sventura! Erano de' sofisti, degli empi! Così la causa del progresso si trovò orribilmente involta in quella delle passioni popolari, atee, anarchiche: mille idee si rimescolarono, s'urtarono, ne nacque il caos, e dalle menti passò pur troppo nella realtà della vita.⁶³⁶

Rosmini vede il 'peccato' della Rivoluzione nel traviamiento del progresso quale desiderio profondo che animava la società.

⁶³⁶ Ivi, pp. 1401-1402.

Il male, si noti quindi lo sguardo morale sull'evento storico, è stato quello di aver 'usato' i sentimenti di una società: a questo devono rispondere coloro che hanno agito politicamente e 'sragionato' filosoficamente. Ponendo un tal giudizio sulla Rivoluzione, il Nostro non teme di citare Bonaparte stesso a suffragio della propria tesi; vengono riportate le parole di Napoleone ai consiglieri di stato dopo la congiura di Mallet (1812), secondo le quali le «sciagure della Francia» debbono ricondursi alla «ideologia», ovvero a quella «tenebrosa metafisica, che investigando con sottigliezza le prime cause, vuole sopra queste basi fondare la legislazione de' popoli, in vece di appropriar le leggi alla conoscenza del cuore umano ed alla lezione della storia».⁶³⁷

Ma qual è per Rosmini il ruolo di Napoleone in quegli anni decisivi? Nei tempi immediatamente successivi alla Rivoluzione vi fu un riavvicinamento della società civile alle famiglie signorili. Rosmini riconosce il tentativo di Bonaparte di porsi come 'mediatore' tra le due società, ma lo giudica vano e pretestuoso. Scrive il Nostro: «altra mediazione non ci può essere fra la famiglia e la società civile, che quell'unica che è operata spontaneamente dalla *verità*, dalla *giustizia* e dalla *religione*». Queste costituiscono la «forza prevalente» delle società cristiane e «formano la *sostanza*» dell'ordine sociale.⁶³⁸ Napoleone difese solo in parte il cristianesimo e non riconobbe il suo fondamento divino. Egli cercò di sostituire l'essenza di *verità* con «l'*entusiasmo d'una gloria pagana*»; ciò significava sostituire Cristo e i suoi santi con se stesso e gli altri grandi uomini della storia greca e romana. Cercò di sostituire la concezione cristiana della *giustizia* con la *forza*; e questo voleva dire arrogarsi il diritto di agire secondo l'utile più proprio. Non riconobbe infine l'autorità del vicario di Cristo sulla terra, il Pontefice, lo considerò come mero uomo politico; ciò significava fallire miseramente di fronte alla «semplicità di Pio VII». Per tutti questi motivi, scrive il Roveretano, «la sua mediazione dovette riuscire imperfetta: la mediazione distrusse il mediatore».⁶³⁹ In rapporto al tema che ci interessa si può sostenere che il progresso fu da Bonaparte in parte favorito, in parte rallentato. Il desiderio di risolvere i con-

⁶³⁷ Ivi, p. 1402.

⁶³⁸ Cfr. ivi, p. 1404.

⁶³⁹ *Ibidem*.

flitti tra i due elementi, civile e signorile, lo pone come incivilitore, ma il mancato riconoscimento pieno del cristianesimo e della Chiesa, e il mancato riconoscimento del ruolo spirituale del Pontefice, lo hanno condotto ad opporsi ai veri elementi incivilitori e a rallentare anche la via del progresso. Egli si voleva proporre come 'profeta di una nuova civiltà', ma si sbagliava, perché pensava di farlo fuori dal cristianesimo e dalla Chiesa.

4.7 *Uno sguardo sull'Italia*

In questo quadro di storia filosofica, non mi pare fuori luogo dedicare l'ultimo paragrafo all'Italia. Da più punti di vista Rosmini sembra legare il destino della nazione italiana all'incivilimento delle nazioni.

Una prima serie di considerazioni viene dalla lettura delle pagine rosminiane del *Rinnovamento della filosofia in Italia*. In esse il Roveretano distingue un progresso «continuo che procede indipendente dall'uomo», l'azione provvidenziale sul mondo, e un «*progresso scientifico*», ovvero «quello svolgimento della verità» che è assegnato dalla provvidenza stessa agli uomini come un compito e un dovere. Rosmini esorta quindi gli intellettuali italiani a deporre «la maniera di pensare individuale e a sé ristretta» e a dedicarsi «agli studi, alle meditazioni, alla lingua altrui» per entrare nelle «discussioni serie».

In tal modo, – scrive il Nostro – l'Italia, questa maestra de' popoli, ritornerebbe a cingersi ella stessa le tempie di lauri: perocchè invece di avere de' letterati minuti, divisi, sparpagliati, che giornalmente rendon pubbliche delle opere [...] rappresentanti una maniera di pensare esclusivo, casalingo, ignaro di ciò che si dice e che si fa fuori dalla porta di casa», «avremmo per così dire la nazione stessa che pubblicamente e solennemente insegnerebbe negli scritti dei suoi letterati.⁶⁴⁰

Con queste parole vibranti Rosmini sembra mettere in guardia gli uomini di cultura da un certo 'provincialismo' intellettuale e spirituale degli studi. Il Roveretano rammenta la necessità che l'Italia nei suoi intellettuali si volga all'Europa con gli accenti, i toni, la portata storica della sua grande tradizione. Vi è un progresso scientifico che non può essere tradito dalle ricer-

⁶⁴⁰ A. Rosmini, *Il Rinnovamento*, vol. I, p. 281.

che fatte nel proprio 'cantuccio' domestico per l'onore del mondo; esso va quindi perseguito avendo il coraggio del confronto serrato con gli autori di altre nazioni, perché solo in questo modo l'Italia può effettivamente dare il suo contributo. Se le idee e le filosofie sono la radice dell'agire degli uomini, allora a idee piccole e meschine, al particolarismo e allo specialismo, corrisponderanno politiche simili. Proseguendo questo personale inno al sapere, scrive ancora:

vorre'io togliere il nome di progresso a cotesto rumoreggiare, a cotesto andirivieni di opinioni mal determinate, incalzantisi le une contro le altre, abortite e non partorite; né la varietà immensa di libri filosofici, che ci trapassano giornalmente sotto gli occhi, e dopo aver recitato in pubblico, per così dire, la loro parte, rientrano tutti vanagloriosi di sé nelle quinte, ci può essere un segno sicuro da doverne argomentare i profitti grandi della vera scienza, e l'accresciuta o diffusa a molti cognizione della verità.⁶⁴¹

All'Italia spetta un compito forse più grande delle altre nazioni europee: in quanto detentrici di un sapere antico, essa ha il compito di non disperderlo o ignorarlo, ma di vivificarlo, portarlo a compimento, attualizzarlo.

Ora, come si è visto nel paragrafo precedente, la critica di fondo alla Rivoluzione francese è una critica alle sue basi filosofiche. Si ricordino le accuse di sensismo ai teorici che hanno spinto alla Rivoluzione ed anche le accuse di materialismo ed utilitarismo rivolte a Napoleone. Vi è un nesso forte, per Rosmini, tra cultura e politica. Levando alto il proprio grido, che è davvero grido di dolore, il Roveretano si chiede:

perché tanta divisione di animi, tante sette che s'insediano a morte, tanto incendio di passioni, dove più fiorente è la coltura, più avanzata la scienza, in questa Europa, con scandalo de' popoli ancora incolti? Forse, che dove più sono le idee, ivi ancora si debbano accendere più numerose le discordie? Ovvero avvien questo, non pel numero maggiore delle idee e delle opinioni, ma per la loro discrepanza?⁶⁴²

Questo grido mi pare emblematico per due motivi fondamentali. Dopo gli eventi rivoluzionari di cui Rosmini è testimone, il termine incivilimento comincia ad essere concepito più in chiave politica che in quella antropologica. In quegli anni decisivi,

⁶⁴¹ Ivi, p. 281.

⁶⁴² A. Rosmini, *Degli studi dell'autore*, p. 106.

le vicende politiche e sociali d'Europa catturano l'attenzione degli intellettuali in quanto essi stessi vi sono coinvolti in prima linea. Così il termine incivilimento con il suo portato antropologico viene sempre più sostituito dai termini *civilizzazione* e *civiltà*. Popoli civili sono coloro che adeguano in modo coerente il livello culturale e le azioni politiche e sociali. Per questo, molto spesso, e vengo alla seconda nota, si ritrovano negli scritti degli intellettuali del Novecento, coinvolti nelle tragedie delle due guerre mondiali, parole con cui si oppone la civiltà del proprio paese alla barbarie della nazione confinante. Il grido di Rosmini potrebbe essere quello che possiamo levare anche noi dopo le tragedie del secolo scorso. Com'è stato possibile che la civilissima Germania, con la sua storia fatta di filosofia, scienza, arte, musica, abbia ceduto al male ed abbia prodotto uno dei drammi più grandi della storia dell'umanità? Questo è il 'taglio' politico che la questione dell'incivilimento viene ad assumere nella modernità, ma indagarlo con tutti i suoi sviluppi non rientra nel piano di questo capitolo.

Rimanendo sul brano citato, desidero piuttosto sottolineare come, in Rosmini, la rottura della correlazione tra cultura e politica assuma i toni della corruzione morale. Nella prospettiva rosminiana, le scienze sono moralmente responsabili, e prima di esse, la filosofia, perché la filosofia è nella sua radice ciò che determina il modo di pensare e quindi il modo di agire di un'epoca.

Ell'è sempre un'idea, – scrive il Roveretano – quella che presiede, guida e s'imprime, per così dire, in tutte le operazioni degli uomini. E non solo le singole operazioni hanno per base un'idea; ma fra le idee stesse, ve n'ha di sì generali che costituiscono il tipo e danno il carattere a quella lunga serie d'azioni onde s'intesse l'intera vita degl'individui, e medesimamente da una di quelle primarie idee, come da una secreta norma, prende un'unica sua forma tutta quella mole d'operazioni, dal complesso delle quali risulta in ogni tempo la condizione morale e civile e politica delle nazioni.⁶⁴³

In passi come questo sembra compendiato tutto Rosmini: la filosofia non è sapere tra i saperi, ma loro condizione; essa è fondamento dell'agire morale e politico. Ciò che ci dice la storia, afferma il Nostro, è che una medesima epoca può essere dominata da una o più filosofie; in questo secondo caso, diverse

⁶⁴³ *Ibidem.*

idee determinano modi discordanti di vivere ed agire. È proprio riguardo a tale questione che nel saggio *Degli studi dell'autore* compare un preciso riferimento all'Italia. Mentre la Rivoluzione francese era stata partorita da una filosofia falsa, il sensismo, l'Italia aveva fatto esperienza di più idee contrastanti che la dominavano e la corrodavano dall'interno. Così si esprime Rosmini:

e tu sai troppo bene, povera Italia, che più lungamente e più atrocemente d'ogni altra regione sperimentasti i funesti effetti delle discordie, e ne fosti la vittima! Perocché io mi credo che il genio stesso del male, temendo forse più da te, che da ogni altra nazione, per ogni tuo angolo agitasse più che altrove la face della discordia, e ve l'accendesse, acciocché discorde, tu fossi altresì divisa, e divisa, tu rimanessi debole, e debole, tu divenissi pusillanime ed infingarda, e protesa nella tua infingardaggine, tu non sapessi più ne manco conoscere la vera cagione della discordia.⁶⁴⁴

Si deve fermare l'attenzione sull'idea che all'Italia sia riservato un ruolo privilegiato tra le nazioni e che da ciò conseguano gli attacchi feroci del maligno. Com'è messo alla prova colui che può partorire un bene grande, anche all'Italia sarebbero state riservate grandi tentazioni e grandi dolori. Ma in che senso è da pensare ciò, se ci si vuol tenere al di fuori di una logica pseudo-nazionalistica che non è qui quella del Roveretano? Ne *La Costituzione secondo la giustizia sociale* Rosmini afferma che l'Italia aveva il potere di «risparmiare a se stessa e ad altre nazioni europee» agitazioni tremende con l'espellere dal suo seno «l'orribile germe del comunismo». Questo sarebbe stato possibile attraverso quel nuovo progetto di costituzione di cui il Nostro si faceva portatore; esso si distanziava da tutte le costituzioni vigenti, che avevano fallito miseramente conducendo gli uomini in uno stadio di irrequietezza, e perseguiva il fine di «dare una solida base all'ordinamento della società civile».⁶⁴⁵ La Francia, secondo Rosmini, pose con forza l'attenzione sul problema sociale, ma ebbe la presunzione di risolverlo troppo semplicemente, ad un livello ideale, senza tener conto della durezza della realtà. Il Nostro esorta quindi gli intellettuali italiani allo studio per una presa pratica sul problema, uno studio che guardi ai politici e agli economisti inglesi per l'importanza data

⁶⁴⁴ *Ibidem*.

⁶⁴⁵ Cfr. A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 239.

da essi alla «proprietà», e a tutti coloro che potevano dare del «buono» per l'ordinamento sociale.⁶⁴⁶

Eppure, con ciò non sarebbe chiarito del tutto il ruolo attribuito all'Italia nell'incivilimento europeo, non si capirebbe il suo esser bersagliata da quei mali che colpiscono tutti coloro che hanno doni grandi da elargire. Credo che le pagine dello scritto *Sull'unità d'Italia* aiutino maggiormente a cogliere il senso delle affermazioni rosminiane, che evidentemente non si spiegano con il solo riconoscere agli intellettuali italiani il ruolo di protagonisti nell'elaborazione di idee e filosofie 'forti', 'salde', 'fondate', sulle quali costruire una politica e un agire teso al bene. Nello scritto, infatti, Rosmini sottolinea come «all'Italia toccò in grazia di annoverar fra' suoi Principi», il Vicario di Cristo, il Papa. È proprio il destino dell'Italia quale nazione nelle più strette relazioni con il soglio Pontificio, a rendere ragione di un ruolo di primaria importanza nei riguardi dell'incivilimento europeo e mondiale. Tutti i «popoli della cristianità», scrive il Nostro, e fra di essi per primo il popolo italiano, devono ricorrere al pontefice per la risoluzione di quelle dispute che la dividono e per trarre dal suo conforto le misure per stabilire una «comune fratellanza».⁶⁴⁷ L'Italia ha dunque il privilegio della vicinanza al Vicario di Cristo, ma questa vicinanza significa anche una responsabilità. Sotto la parola evangelica che dice «a chi ha ricevuto molto, sarà richiesto molto»,⁶⁴⁸ l'Italia avrebbe il compito di farsi portatrice di quei valori cristiani che sono il balsamo dell'incivilimento. È per questo quindi che il Roveretano tende a leggere gli eventi riguardanti la politica e il popolo

⁶⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 242.

⁶⁴⁷ A. Rosmini, *Sull'unità d'Italia*, in *Scritti politici*, p. 262. È nel giovanile *Panegirico*, più ancora che nelle opere mature, che Rosmini evidenzia il ruolo del pontefice. Prima di tutto il Nostro riconduce all'opera dei pontefici la costituzione di quel «Diritto pubblico d'Europa» con cui già nei tempi barbari veniva difesa la libertà dei popoli. In secondo luogo assegna al pontefice l'ufficio di garante della pace, quindi una posizione 'al di sopra delle parti' che gli consente di configurarsi come «vero e proprio arbitro internazionale a servizio della giustizia». Questo è possibile, secondo Rosmini, se tutti i popoli riconoscono quell'autorità spirituale che gli è propria e che lo innalza ad un livello diverso da qualsiasi altra autorità politica. Cfr. A. Rosmini, *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII Pontefice Massimo*, Soliani, Modena 1831, pp. 108-116.

⁶⁴⁸ *Lc.* 12, 48.

italiano sotto la lente dell'azione provvidenziale, e non esita ad esprimere tutta la propria gioia alla notizia delle Cinque giornate di Milano.⁶⁴⁹ Come si evince da pagine a carattere biografico – si veda ad esempio il *Commentario alla Missione a Roma* – il Roveretano ha sempre considerato gli eventi italiani all'interno di un quadro più ampio, che riconosceva come elemento fondamentale il ruolo della Santa Sede, ruolo non meramente politico e particolare, bensì universale. Per Rosmini, allora, l'Italia può dare il suo contributo all'incivilimento europeo facendosi garante della libertà della Chiesa Cattolica. «La Religione cattolica – scrive nel saggio sulla *Costituzione* – non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma di libertà: ha bisogno che sia protetta la sua libertà e non altro. [...] L'Italia, la religiosa Italia, chiamata ora da Dio alla libertà, ha la sua missione altresì di divenire la liberatrice del cattolicesimo dalla infame servitù, nella quale gemette oppresso finora».⁶⁵⁰ Anche nel saggio *Sull'unità d'Italia* troviamo conferma di quell'idea che segna come un filo rosso tutta la riflessione qui sviluppata. Nelle parole del Roveretano:

non può avervi niente di più augusto, di più incorrotto, di più indipendente della religione, dico della religione cristiana, la quale nutri col suo latte, educò colla sua parola il moderno incivilimento da lei stessa concepito; e le nazioni d'Europa sono sue figlie; e se già mature ora discutono de' loro civili interessi, e cercano la Costituzione migliore, questo stesso il debbono a quella madre. Che le ha sì laboriosamente allevate. No, noi non saremmo capaci di questi sì civili ragionamenti, io non iscriverei queste carte, voi, o lettori, non le leggereste, non le giudichereste, se il Cristianesimo non avesse mutato la faccia della terra e colla sua misteriosa influenza non avesse vivificati, guidati tutti i secoli anteriori a produrre l'età nostra e noi figliuoli di lei. Deve dunque il Vangelo continuare l'opera sua: devono le nazioni continuare a ricever da lui ciò che forma il divino di esse e che le rende sublimi, che le fa incorruti-

⁶⁴⁹ In una lettera al Pestalozza, scritta da Stresa il 27 marzo 1848, Rosmini, alla notizia dell'insurrezione, scrive: «si desiderava, si aspettava con ansia una lettera: eccola giungere. Ci ha fatto tutti piangere di consolantissima ammirazione. Viva gli eroici milanesi, veri figli d'Italia! Intuoniamo il cantico: “In exitu de Aegypto, domus Iacob de populo barbaro”. Noi faremo fra pochi giorni un triduo per pregare Iddio che continui a benedire l'Italia, come oggi mai non dubito, perché si vede in tutte queste cose la mano dell'Altissimo». A. Rosmini, *Epistolario*, vol. X, p. 276.

⁶⁵⁰ A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 67. Su questa tematica si veda L. Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, FrancoAngeli, Milano 2011.

bili; e una parte di questo divino delle nazioni cristiane è per la giustizia che ogni spazio ed ogni tempo trascende.⁶⁵¹

Questa sorta di storia filosofica che ho presentato, dando voce in modo ragionato ai testi rosminiani, rivela l'essenziale fondamento cristiano di tutta la filosofia del Roveretano. Tale fondamento è ciò attraverso cui il Nostro si muove in tutti gli ambiti del sapere e spera di agire direttamente sulla società. Se le idee e più in generale le filosofie si rivelano le madri autentiche dell'agire di un'epoca, si capisce il tentativo di elaborare una autentica «filosofia cristiana». Il nesso cristianesimo-inciviltamento ritorna in tutta la produzione rosminiana. Credo che l'itinerario delineato possa evidenziare le tappe fondamentali di quella storia filosofica dell'umanità che Rosmini tanto auspicava, una storia filosofica che, dopo l'evento-Cristo, ha assunto i termini di una 'Storia filosofica cristiana'. L'Europa moderna è figlia del cristianesimo, è una figlia che continua ad essere accudita, sorvegliata, protetta dal padre-cristianesimo o dalla madre-Chiesa. La religione cristiana impedisce all'Europa di soggiacere alla barbarie. In un brano che raccoglie tutti gli sforzi di Rosmini e consente di concludere questa seconda parte, si legge:

lo Stato non ha punto né poco un'autonomia assoluta, essendo egli obbligato di seguire intorno al giusto e all'onesto, in tutta la sfera che abbracciano queste parole, un'altra legge anteriore alla sua e un'altra autorità, che è quella di Cristo e della sua Chiesa. Se voi dite che questa dottrina è del medio evo; noi vi rispondiamo, che è di tutti i tempi; perché la dottrina di Gesù Cristo e della sua Chiesa è immutabile, e durerà sino alla fine del mondo; vi rispondiamo ancora, che fu certamente anche nel medio evo questa dottrina, perché anche allora si professò la religione cristiana, ed essa fu quella che nel medio evo concepì, e più tardi partorì la civiltà europea, di cui noi godiamo. Il corso di questa civiltà non può dare indietro, e di questo è prova luminosa questo fatto, che ella resse al terribile urto di quella rivoluzione che scosse l'Europa negli ultimi anni del secolo scorso, nella quale gli atti dell'empietà, della barbarie, dell'impudicizia e d'una inumana crudeltà toccarono gli ultimi eccessi. Dall'immondo vortice uscirono allora a nuova vita le idee pagane: si voleva far tornar il mondo indietro di venti secoli, distruggendo gli acquisti inapprezzabili che aveva fatto l'umanità per mezzo del Cristianesimo. Ma tutto indarno: la marcia trionfale di questo non si arresta per gli sforzi imponenti

⁶⁵¹ A. Rosmini, *Sull'unità d'Italia*, p. 262.

dell'orgoglio umano, come non si arresta il sole nel suo corso al gradire delle ranocchie.⁶⁵²

⁶⁵² A. Rosmini, *Le principali questioni politico-religiose*, in *Opuscoli Politici*, pp. 140-141.

PARTE TERZA

CAPITOLO 5

CRISTIANESIMO COME SOCIETÀ TEOCRATICA

5.1 *Premessa*

Sin qui ho cercato di ricostruire la storia del concetto di incivilimento nella filosofia del Roveretano e di mostrare come mediante tale concetto Rosmini operi una lettura della storia. La prima parte e la seconda rivelano la tesi rosminiana secondo la quale *vero fondamento dell'incivilimento è il cristianesimo*. Senza il cristianesimo non c'è incivilimento. Questa prospettiva si situa apertamente in opposizione alla tesi illuministica, che riteneva possibile l'incivilimento e il progresso morale solo con l'abbandono del cristianesimo. Si è visto il modo radicale con cui Rosmini contrasta tale concezione: egli discute filosoficamente il tema della 'persona' e si fa portatore di una antropologia filosofica in senso forte. Proprio questo è il motivo per cui la posizione del Roveretano non può nemmeno essere assimilata alla tesi romantica espressa da Novalis nel suo *Christenheit oder Europa* (1799), secondo cui, solo ritornando alle sue 'radici' cristiane, l'Europa poteva proseguire sulla via dell'incivilimento. Per Rosmini, il cristianesimo non coincide con l'Europa; mediante la sua filosofia cristiana egli mostra piuttosto la 'cattolicità' del cristianesimo, un'universalità fondata sulla dimensione ontologica dell'uomo e della società.⁶⁵²

⁶⁵² La stessa differenza tra la posizione di Rosmini e quella di Novalis (1772-1801) è stata sottolineata da G. Campanini, in *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, p. 13. Lo studioso ha il merito di mettere in evidenza, a proposito del rapporto civiltà-cristianesimo, anche le posizioni di Vincenzo Gioberti e di Gioacchino Ventura. Cfr. *ivi*, pp. 13-27. Egli si è soffermato abbondantemente sul nesso cristianesimo-chiesa-civiltà, che costituisce il tema dei paragrafi che seguono. Sono del tutto concorde con la tesi secondo la qua-

M. Campanini, nel suo studio *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, ha opportunamente evidenziato come il rapporto fra cristianesimo e civiltà occupi un posto peculiare all'interno del pensiero politico cattolico italiano della prima metà dell'Ottocento.⁶⁵³ Se i protagonisti principali di tale dibattito, Gioberti, Rosmini e Ventura, possono essere accumulati, oltre che dalla condanna del 1849, anche dall'insegna di 'padri dell'anti-temporalismo', è certo che non sono minime le divergenze nei modi in cui mirarono a raggiungere il loro ideale. Com'è noto, in Gioberti, soprattutto nel *Primato morale e civile degli italiani*, a giocare un ruolo fondamentale nel processo d'incivilimento della società è il papato: il Pontefice romano viene investito «della funzione di guida spirituale e morale dell'Europa». Conseguentemente a ciò, si può parlare di un «impianto ierocratico» del pensiero giobertiano.⁶⁵⁴ Nella prospettiva ro-

le la chiesa non perde mai la sua dimensione salvifica a discapito di quella civilizzatrice (e se lo fa va incontro alle contraddizioni che Rosmini ha messo in luce) e che il potere della chiesa deriva non dal suo essere istituzione, quanto piuttosto «dalla sua vocazione mistica e profetica, che si esprime nell'interiorità delle coscienze e da esse si espande, quasi per interiore sovrabbondanza, sul corso stesso della civiltà». Tale prospettiva coglie perfettamente che, per Rosmini, «il cristianesimo – e specificamente la Chiesa [...] come tale o in quanto 'società teocratica', che ha cioè Dio a suo fondamento – rappresenta l'elemento ispiratore di ogni autentica civiltà e svolge all'interno di essa una fondamentale funzione, quella di 'rettificare', e cioè di rendere giusta, la società civile». Detto questo, Campanini afferma che tra Chiesa e società civile il rapporto è più di *ispirazione* che di *condizionamento* e che i valori di cui il cristianesimo si fa portatore non vengono imposti, ma proposti; in questo modo, se accolti, si traducono in un potente fattore di incivilimento. Cfr. *ivi*, p. 30. La lettura che presento, tendente a concepire la società teocratica come parte dell'organismo ontologico dell'umanità, va oltre questa idea di 'ispirazione' di valori. Il cristianesimo in quanto tale segna ontologicamente l'uomo, dunque tutte le società; la società civile si 'scopre' già interna alla società teocratica, in una unità sintesistica con essa. Solo in questa maniera, a mio avviso, si evitano quei dualismi tra società, che non appartengono al pensiero del Roveretano.

⁶⁵³ Cfr. *ivi*, p. 33.

⁶⁵⁴ *Ibidem*. Su Gioberti rinvio al voce curata da P. Marangon, *Vincenzo Gioberti*, in *Enciclopedia italiana*. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2013, pp. 234-239. Più datato, ma indubbiamente ancora valido, il saggio di A. Omodeo, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Einaudi, Torino 1941. Cfr. anche M. Mustè, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubettino, Soveria Mannelli 2000. Ai fini della presente ricerca si veda

sminiana non solo il papato, ma la Chiesa nella sua interezza si fa portatrice di incivilimento. Come hanno messo in evidenza alcuni studiosi, tra i quali lo stesso Campanini, F. Traniello e P. Marangon, nella audace riflessione delle *Cinque piaghe* il Roveretano parla del compito assegnato alla Chiesa riferendosi anche alla parte 'laicale' che la compone. Perfettamente concorde con ciò, mi preme ribadire che nel sottolineare il ruolo dei laici non si deve smarrire il riferimento alla divinità e alla santità costitutive della società teocratica, come emerge in modo chiaro nella *Filosofia del diritto*. Molto a proposito Marangon scrive che in Rosmini «la dottrina sulla Chiesa è, sotto il profilo ontologico e teologico, dipendente dalla struttura rigorosamente cristocentrica dell'intero 'Sistema della Verità'». ⁶⁵⁵ Ventura, infine, viene influenzato da Gioberti e da Rosmini, ma rimane legato alle tesi di Lamennais, per il quale, più che il Papato o la Chiesa, ad avere un ruolo fondamentale nella promozione dell'incivilimento sarebbe la «religione». Così Ventura cerca di pensare la civiltà sul modello dato dal cattolicesimo, con la conseguenza di operare «un'ambigua *riduzione* del cattolicesimo a 'messaggio sociale', ora di segno conservatore ora di segno 'progressista'». ⁶⁵⁶

Quando si afferma che per Rosmini il cristianesimo è la condizione di possibilità dell'incivilimento si dice qualcosa di assai complesso. Come più volte precisato, con tale espressione non si vuole né sostenere che prima di Cristo non vi fossero nazioni civili, né che la religione cristiana quale 'messaggio sociale' o 'etica condivisa' costituisca questa condizione. Per comprendere cosa intenda Rosmini è allora necessario andare alla radice della sua concezione del cristianesimo, nella quale emerge sin da subito che la religione di Cristo non è un fenomeno sociale, come non lo è la Chiesa. Come vedremo, per Rosmini Cristo è ontologicamente 'piantato' nell'umanità prima della sua venuta; l'uomo è costitutivamente *cristiano* per quella intuizione del-

inoltre G. Beschin, L. Cristellon (eds.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Morcelliana, Brescia 2003.

⁶⁵⁵ P. Marangon, *Il Risorgimento della Chiesa*, Herder, Roma 2000, p. 285.

⁶⁵⁶ Cfr. G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, p. 34. Saint-Simon e Bonald, nota Campanini, sono da sinistra e da destra, le interpretazioni estreme di questa medesima linea di lettura del cattolicesimo. *Ibidem*.

l'essere ideale che è il suo *proprium*. L'essere ideale costituisce l'umanità sotto il segno di una *fraternità ontologica* perché tutti i singoli sono accomunati dal raggio dell'essere che ha l'unica fonte nel Verbo di Dio. Ecco riassunto quanto andrò esplicitando nel primo capitolo di questa parte terza.

5.2 Società teocratica-Chiesa-Cristianesimo

Desidero partire da una tesi forte: per Rosmini il Cristianesimo è la Chiesa e la Chiesa è la Società teocratica.⁶⁵⁷ Questa affermazione ha bisogno di essere intesa nel suo significato rosminiano, ovvero a partire dalla riflessione filosofica e teologica che le è presupposta. Sarebbe del tutto errato prendere posizione su di essa a partire da qualsiasi altra prospettiva teologica e tanto più a partire dal 'senso comune'. Per chiarire dunque la proposizione di partenza mi concentrerò sulla nozione di società teocratica.

Ora, della società teocratica già qualcosa è stato detto; infatti, se la prospettiva rosminiana guarda alle società come strettamente relate, non si sarebbe potuto parlare della società domestica e della società civile senza presupporre la terza società e ancora la società del genere umano. Di quest'ultima, ricordo, ho parlato avanzando l'ipotesi di un 'sintesismo delle società', riconoscendole un ruolo analogo a quello giocato dall'«essere indeterminato» nel sintetismo delle tre forme dell'essere. Ma se è vero che molto è stato detto nelle riflessioni precedenti, laddove si è cercato di pensare la dinamica tra società familiare e società civile, è anche vero che il luogo privilegiato in cui Rosmini compie una esposizione sistematica della sua concezione della società teocratica sono alcune pagine della *Filosofia del diritto*

⁶⁵⁷ Da un punto di vista di storia concettuale è certamente corretta la distinzione evidenziata da Campanini «fra la proposta di Gioberti e quella di Rosmini». Secondo lo studioso, mentre «al centro della prima stava il cristianesimo (concepito soprattutto nella sua valenza storica e nella sua funzione di incivilimento); al centro della seconda stava la Chiesa». Cfr. G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, p. 49. Non nego tale distinzione, impeccabile da un punto di vista di storia delle idee, ma, lasciando Gioberti e concentrandomi su Rosmini, assumo interamente il linguaggio rosminiano per andare alla ricerca di ciò che filosoficamente intende con i termini in questione.

che ancora non abbiamo considerato. Così, vorrei cominciare l'analisi della proposta rosminiana riportando le parole del Nostro, che si mostra peraltro del tutto consapevole delle obiezioni di quelli che vogliono giudicare senza prima aver compreso:

io so troppo bene quanto mal suoni oggidì agli orecchi di molti la parola che io iscrissi a fronte di questo libro, *Società teocratica*; e l'avrei evitata, ché facilmente potevasi, se io mi volessi con altro procacciare il favore de' miei lettori, che colla verità. Ma guai a me se anch'io prendessi ad adulare questo secolo più tosto che a ragionare, come mi sono prefisso, con lui.⁶⁵⁸

Qui si ha un saggio della caratura teoretica e morale del pensatore-Rosmini, una caratura che, a mio avviso, assume i termini della 'fedeltà', tipica degli spiriti profetici. Quello che il Roveretano 'deve' dire lo dice sempre, anche a costo dell'incomprensione, il mancato riconoscimento, l'opposizione esterna e interna. In queste scelte di autenticità consistono la vita e le opere del Nostro. Rosmini riconosce dunque la 'scomodità' – nella modernità – dell'espressione 'società teocratica'. Egli sa che il pensiero del senso comune corre subito al difficile rapporto tra potere spirituale e potere temporale, ma nonostante ciò non rinuncia alla propria idea.

Una delle prime definizioni che di essa viene data è questa: «la società teocratica perfetta, cioè la Chiesa di Gesù Cristo, non è che la società naturale del genere umano sollevata in alcuni uomini all'ordine soprannaturale, e recata all'ultimo suo componimento e alla sua piena realizzazione».⁶⁵⁹ L'espressione è inequivocabile: la società teocratica è la Chiesa di Cristo; ma la seconda parte non è meno interessante: la società teocratica, la Chiesa, è la stessa società del genere umano sollevata, in alcuni uomini, all'ordine soprannaturale. Vi è qui uno scarto tra la società del genere umano e la Chiesa, al modo dello scarto tra l'essere e l'Essere. L'essere è uno, ma *in noi* si presenta naturalmente solo come iniziale e indeterminato (secondo la terminologia rosminiana), *in Dio* come Dio stesso. Così vale per la società, una, che naturalmente è società umana e soprannaturalmente è società teocratica. La società teocratica è divina solo in parte, per l'azione di alcuni uomini che mediante la grazia

⁶⁵⁸ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. IV, pp. 848-849.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 889.

operano alla sua realizzazione, al suo compimento. Di questa società 'divina e umana' possono dirsi caratteri fondamentali: l'unità, l'universalità e la giustizia.⁶⁶⁰ Ma tali caratteri sono già presenti, sebbene solo in forma di abbozzo, nella definizione della società del genere umano. Ribadendo quanto già sostenuto, scrive Rosmini: «quella prima società che hanno insieme gli uomini per natura è appunto un cotal disegno delineato, ma non ancora colorito e incarnato, della teocratica».⁶⁶¹ In un altro passo precisa: «la società naturale del genere umano non è veramente più che la società teocratica in disegno: manca a questo disegno la realizzazione, che pone nel pieno suo essere la società ch'egli inizia; né ella poteva operarsi da altri che da Dio stesso, comunicandosi soprannaturalmente agli uomini, e così ponendo i beni suoi con esso loro in comunione».⁶⁶² E aggiunge ancora: «nell'ordine naturale non si dà che una società teocratica in abbozzo, perché l'idea è regola del bene, ma non è il bene reale; là dove nell'ordine soprannaturale si dà una società teocratica compiuta, cioè tale, il cui *bene*, che già possiede e che intende a godere, è l'*essere pieno ideale reale*, Iddio».⁶⁶³ Le metafore della società del genere umano come «disegno delineato» ma non «colorito, incarnato, realizzato», come società solo «iniziale» della società teocratica, come «abbozzo, idea, regola» del bene, rimandano evidentemente al modo in cui Rosmini più volte ha provato a indagare il sintesismo delle forme.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ Ivi, p. 894.

⁶⁶¹ Ivi, p. 898.

⁶⁶² Ivi, p. 899.

⁶⁶³ Ivi, p. 901.

⁶⁶⁴ In qualche occasione mi pare di scorgere delle oscillazioni nel modo in cui Rosmini prova a pensare il sintesismo delle società in analogia al sintesismo delle forme. Dico questo perché a volte la società del genere umano assume i connotati di quell'essere iniziale indeterminato che sta avanti alle determinazioni (in certo qual modo anche all'essere come ideale), altre volte mi pare ripetere quella dialettica ideale-reale in cui l'essere ideale, il *lumen*, il divino nell'uomo, è concepito come altro dal Verbo, Persona reale, Dio. Inoltre, se si vuole pensare secondo l'analogia, quando Rosmini parla della società del genere umano nei termini che sono propri dell'essere ideale, sembra ci sia una sovrapposizione tra società del genere umano e società familiare. Questo potrebbe portare critiche al mio tentativo di lettura, se non fosse che più volte nella gnoseologia e nell'ontologia rosminiane viene ribadita l'«inizialità» dell'essere ideale e se non fosse che Rosmini stesso, in un passo, opera la sovrapposizione delle due società. Egli scrive: «L'indole della socie-

A causa dell'elemento umano la società teocratica non è solamente divina. Ora, scrive il Roveretano, se si prendono come criterio i «costitutivi» di ogni società, «bene comune» e «comunione», è possibile «dedurre gli stati o gradi di minore o maggior perfezione, in cui la società teocratica si può compiere». Nel fare ciò, il Nostro utilizza niente meno che la teoria delle forme dell'essere. La società naturale degli uomini, scrive, «è lo stadio più imperfetto di tutti, il primo grado appena della società teocratica, o più tosto il progetto di essa». Qui, il bene comune è «l'essere» come «ideale» (la «verità»), che in quanto «scompagnato da ogni realtà di essere, è il minimo per l'uomo fra i beni divini». ⁶⁶⁵ Il passo è molto importante perché conferma che la società del genere umano viene pensata da Rosmini in prospettiva ontologica. È l'essere ideale che, costituendo le *mentes*, fonda l'umanità dell'uomo. L'essere ideale è «bene comune» come radice ontologica che tiene uniti tutti gli uomini alla fonte del Verbo; esso garantisce la possibilità di un progresso morale, ovvero garantisce alla società di progredire nel compimento della società teocratica. «La perfezione dell'uomo – scrive Rosmini – è perfezione morale. Il bene morale consiste nell'aderire che l'uomo fa con tutto sé stesso all'universalità dell'essere, di cui l'essere ideale è solo una forma». Tale adesione consiste nel prendere l'essere ideale, la verità, come «regola», «norma, secondo la quale dirigere il volontario nostro riconoscimento di ogni ente». ⁶⁶⁶ Nell'ambito di natura (e non di grazia), l'essere ideale, se seguito, conduce al riconoscimento dell'ordine degli enti finiti; un riconoscimento che è virtù, ma che rimane essenzialmente imperfetto perché interno alla sfera del finito. L'uomo virtuoso mostra di riconoscere «il valore e l'ordine» dei reali che entrano nel suo orizzonte d'esperienza. Proprio in ciò consiste la differenza tra l'imperfezione morale dell'uomo e la Santi-

tà teocratica perfetta, o della Chiesa, è SOCIETÀ FAMIGLIARE NELL'ORDINE SOPRANNATURALE. È società familiare perché si mette ad essere a modo e titolo di *generazione*, che è quel fatto, onde una persona comunica altrui la propria natura». Ivi, p. 985. La società teocratica viene dunque definita come disegno realizzato della società del genere umano e come società familiare soprannaturale. D'altra parte, è proprio secondo la legge del sintesi il pensare le forme come diversissime tra loro, sebbene al tempo stesso vicinissime. Unità nella distinzione determinata dall'analogia all'uni-trinità di Dio.

⁶⁶⁵ Cfr. ivi, pp. 901-902.

⁶⁶⁶ Cfr. ivi, p. 902.

tà di Dio: il reale che Dio ama è Dio stesso, tale atto è perfettissimo e santissimo; il reale riconosciuto dall'uomo è finito, l'atto morale quindi non può che risultare imperfetto. Questo, afferma Rosmini, indica che «non v'ha comunione di beni» e dunque «non v'ha società» tra uomo e Dio nel modo in cui l'uomo è naturalmente. E tuttavia, si noti la profondità teologica del Nostro, «rimane» un'«apertura» a tale possibilità nel momento in cui Dio «trae» l'uomo a sé, «comunicandogli». In questa maniera infatti, il bene creato non è più amato in sé, come finito, ma nella sua fonte; l'uomo può amare *in* Dio, *in* quel reale perfettissimo in cui è possibile la Santità. Così, secondo Rosmini, si crea la possibilità di un bene comune tra Dio e gli uomini, condizione necessaria a che si dia società. Ma secondo il Nostro è possibile dire ancora di più. Con il mistero dell'incarnazione Dio mette se stesso, in quanto bene assoluto, in comunione con gli uomini. Secondo la prospettiva rosminiana la persona è «un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo e incomunicabile»; ora, poiché «nell'Uomo-Cristo il *principio supremo* è solo il divino: v'ha dunque nel Cristo una sola persona: e questa, divina». Così si realizza la comunione massima: essendo impossibile per l'uomo «assumere» Dio, Dio viene ad «assumere» l'uomo. Scrive Rosmini: Dio «venne ad assumere tutto l'uomo per l'unità del suo principio personale, tutte le parti dell'uomo, anche la carne; così Iddio divenne carne, *et Verbum caro factum est*». ⁶⁶⁷ In Cristo si realizza la massima perfezione della società teocratica tra Dio e l'uomo: qui il bene comune è massimo per il dono totale di sé da parte di Cristo-Dio, e la comunione stessa è massima, perché il bene comune non è un terzo esterno, ma è la stessa divinità e umanità di Cristo e degli uomini. Cristo comprende in sé tutti gli uomini e li rende partecipi della società teocratica. Nel qui e ora del nostro mondo Cristo non comunica agli uomini la sua divinità in modo chiaro, bensì in maniera velata, motivo per cui si rende necessaria la fede. La società teocratica è dunque quella «*Chiesa militante*» che con le opere della fede «combatte contro l'angelo delle tenebre» e tende alla gloria eterna di Dio, raggiunta la quale potrà dirsi «*Chiesa trionfante*». ⁶⁶⁸

⁶⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 908.

⁶⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 912-913.

Secondo tali caratteristiche, la società teocratica come Chiesa militante è la ‘comunità dei fedeli’, ovvero la comunità di coloro che hanno fede. In quanto tale, in quanto Cristo è venuto per tutti gli uomini, per comprenderli a sé, per trarli a sé, essa non è né un gruppo ristretto né una appartenenza, non ha connotati esclusivi, politici e geografici, ma è essenzialmente cattolica, universale. Tale prospettiva, in diversi luoghi già sostenuta, trova ulteriore conferma in un passo molto significativo, dove compare anche quell’identificazione società teocratica-cristianesimo che avevo posto come *incipit* di questo paragrafo. Scrive Rosmini:

qual è il potere di fatto della società teocratica del Cristianesimo? Noi abbiamo veduto che questa società si fonda nella secreta azione che Dio medesimo esercita nella sostanza dell’anima intellettiva, sostanza essenzialmente sensoria. Il potere dunque *di fatto*, che in tale società si ritrova, è un potere misteriosissimo. Il *potere di diritto* ha per suo *titolo* lo stesso potere di fatto, l’azione di Dio, per la quale comunica realmente sé stesso alla sua creatura intelligente, e, unendola a sé per beatificarla, crea la società teocratica.⁶⁶⁹

Se la società teocratica si fonda sull’azione divina presente nell’anima intellettuale umana, ciò significa che è aperta a tutti gli uomini; tutti sono chiamati da Dio, eppure la partecipazione dipende dalla volontà del singolo. Il singolo può decidere di cor-rispondere o meno alla chiamata. Le stesse creature angeliche, secondo tempi e spazi diversi da quelli umani, sono poste di fronte alla decisione. Da una parte il ‘rifiuto’, il No, la chiusura, dall’altra la ‘risposta’, il Sì, l’apertura. Ma si badi, in entrambi i casi la creatura non può rendersi autonoma da Dio. Questa è la pretesa folle e superba del primo di coloro che si sono opposti. Scrive in modo magistrale Rosmini che anche coloro che «non appartengono alla società teocratica, rimangono soggetti, come ogni creatura, al dominio assoluto di Dio», con la peculiarità di averlo «solamente come padrone» e non come «sozio». Ciò va inteso nei termini della «giustizia»: l’amore di Dio non è un ‘buonismo disinteressato’; per il Roveretano ogni uomo sarà chiamato a rispondere della propria decisione, ovvero della propria libertà. Così sarà non solo per coloro che si sono decisi per il No, ma anche per coloro che una volta entrati nella

⁶⁶⁹ Ivi, p. 918.

società non vivono fedelmente la loro decisione, ovvero i ‘tiepidi’ e ancora i ‘traditori’.

La società teocratica così costituita non può che avere uno statuto giuridico qualitativamente altro da quello della società del genere umano. Scrive il Nostro:

se [...] il diritto che ha la società naturale all’esistenza è assoluto ed inalienabile, e sotto quest’aspetto non può aver maggior forza, questo diritto stesso, quando si considera nel Cristianesimo, riceve un valore infinitamente maggiore, e un’obbligazione infinitamente maggiore produce. Perocché il diritto vale quanto il bene che lo costituisce; e il bene della società naturale, nel Cristianesimo trovasi infinitamente accresciuto; poiché esso da ideale è divenuto reale, da insufficiente, sufficientissimo, da difficile, ed anzi impossibile a conseguirsi, facile ed assicurato.⁶⁷⁰

Per i Cristiani, per coloro che hanno detto il loro Sì alla chiamata di Dio, che cooperano alla venuta del Regno, l’‘altro’ in quanto ‘persona’ è realmente unito a Cristo e costituito in Cristo. Il costitutivo dell’umanità dell’uomo, l’essere ideale, viene visto nella sua fonte, il Verbo di Dio come Persona reale. Nelle parole di Rosmini: «l’umanità [degli] individui coll’entrare nella Chiesa si sviluppa e cresce, la loro personalità si sublima. Egli è questo un fatto giuridico, appartenente al *Diritto soprannaturale*: in virtù di questo fatto, la persona, la libertà essenziale dell’uomo, dimanda un rispetto infinitamente maggiore».⁶⁷¹ E in un altro luogo: «il Cristianesimo, col suo apparire sopra la terra, rese gli uomini ad essere *soggetti* di diritti» e «agli stessi diritti temporali aggiunse un valore effettivo che prima non avevano». «Tanta è la forza salutare della società teocratica perfetta a sviluppo ed a protezione de’ diritti innati comuni a tutti gli uomini (e sono i diritti della società teocratica iniziale), che niuna forza o passione umana le può resistere». La

⁶⁷⁰ Ivi, p. 925.

⁶⁷¹ Ivi, p. 930. Il «Diritto soprannaturale», diritto in Cristo e per Cristo, completa quel diritto naturale che per Rosmini ha già uno statuto ontologico perché l’uomo, ogni uomo, è costituito nell’essere ideale quale astratto del Verbo. In un passo si indica una vicinanza tra questa concezione del diritto e concezione kantiana: «il lume della ragione – scrive il Nostro – informa la specie umana e unifica gli individui costituendo un diritto valido per tutti, il Diritto cosmopolitico di Kant, o, meglio, umanitario». Ivi, p. 984.

Chiesa trasforma gli egoismi e gli interessi materiali e li «costringe a servire alla causa del genere umano».⁶⁷²

Solo una volta compresa a fondo la concezione rosminiana della società teocratica può aprirsi la questione della «relazione che ha il fine della Chiesa coi beni e diritti temporali».⁶⁷³ In altre parole: solo dopo aver compreso lo statuto costitutivo del soggetto ci si può interrogare sulla modalità, la portata, gli effetti della sua azione. Rosmini, venendo a parlare della relazione tra il fine della società teocratica e i beni temporali, scrive: «sotto la parola Chiesa talora s'intende il governo della Chiesa, ossia il complesso de' suoi ministri, il *Clero*. Talora s'intende la *comunità di tutti i fedeli*». Si devono, dunque, distinguere due relazioni: «la relazione che ha il fine del clero coi beni temporali» e «la relazione che ha con essi il fine della comunità dei fedeli». Per quanto riguarda la prima, nota il Nostro, da un lato il clero ha diritto ai beni temporali come garanzia della propria sussistenza, dall'altro egli deve adoperare questi beni in «cause pie» che aiutino «la santificazione de' fedeli».⁶⁷⁴ Così si viene a capire anche la seconda relazione: la comunità dei fedeli, in cui è compreso anche il clero, «può possedere in comune illimitatamente, purché a giusto titolo».⁶⁷⁵ È possibile affermare che la posizione del Roveretano rimane una posizione filosoficamente 'forte' anche in tale questione delicata. Cosa voglio dire con ciò? Essenzialmente che mantiene la propria argomentazione su di un livello teoretico. Egli definisce le due relazioni sopra accennate in base al criterio di una 'giustizia' universale: le opere pie per la santificazione dei fedeli. Si potrebbe rimproverare Rosmini di rimanere legato a una prospettiva del tutto astratta del rapporto Chiesa-beni temporali, cioè di non saper calare nel particolare del qui e ora la sua concezione. A ciò si deve rispondere in due modi. Prima di tutto: in Rosmini più che di 'astratto' si deve piuttosto parlare di 'ideale'. La giustizia di cui parla è una giustizia 'ideale', dove 'ideale', nel senso rosminiano del termine, indica ciò che è fondato nella verità dell'essere. In secondo luogo, il rimprovero di astrattezza potrebbe venire solo

⁶⁷² Cfr. *ivi*, p. 954. Per l'esposizione della portata del cristianesimo nei vari ambiti della società rinvio al cap. VI.

⁶⁷³ *Ivi*, p. 940.

⁶⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 940-941.

⁶⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 943.

da coloro che non tengono conto di quell'opera che tanto è costata al Nostro, le *Cinque piaghe*. Dallo studio di essa è emerso come resti «profonda nel Rosmini la convinzione che la diffusione» del «messaggio *cristiano* sia inscindibile dalla riconquista, da parte della Chiesa-istituzione, di una funzione di supremo arbitro tra popoli e nazioni, di garante di una universale giustizia, che le consenta di diventare il nucleo di un'«organizzazione dell'uman genere» che ne «suggelli la perpetua concordia, la comune inalterabile fratellanza»». ⁶⁷⁶ Così, senza voler entrare nella straordinaria complessità del testo, vorrei solo suggerire che la prospettiva ecclesiologica tratteggiata nelle *Cinque piaghe* può e, forse, deve leggersi come momento 'reale' che sintetizza la trattazione 'ideale' delle pagine della *Filosofia del diritto*. Solo in questa maniera si avrebbe la comprensione globale, dunque filosofica, della riflessione ecclesiologica rosminiana. Non che la sintesi delle forme ideale e reale della Chiesa non sia presente in ognuna delle due opere, ma mi pare che in esse vi sia un angolo visuale differente. Perciò, una lettura non sintesistica delle opere, o perlomeno delle forme ideale e reale che viene ad assumere la società teocratica, potrebbe portare a errori interpretativi molto gravi. Senza il reale l'ideale è vuoto, ma senza l'ideale il reale è come un nulla. Ciò significa che la lettura delle *Cinque piaghe* a prescindere dalla concezione ideale della società teocratica, porta a una concezione della Chiesa che il Roveretano non ha mai sostenuto, quella di mera organizzazione umana solo umana, con la conseguenza di generare interpretazioni anticlericali del tutto estranee all'intento rosminiano.

5.3 *Le epoche della Chiesa*

Per precisare quanto sostenuto a conclusione del paragrafo precedente, vorrei fermarmi a considerare, a partire dalle *Cinque piaghe*, le epoche caratterizzanti la società teocratica. Propongo, come punto di partenza, un'affermazione rosminiana che dice in sintesi lo statuto costitutivo di tale società: «la Chiesa – scrive il Nostro – ha in sé del divino e dell'umano». ⁶⁷⁷ Sta in ciò

⁶⁷⁶ F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, p. 356.

⁶⁷⁷ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, p. 124.

l'analogia di essa con Cristo, vero Dio e vero Uomo. Solo analogia tuttavia e non certo identificazione. L'umanità di Cristo consiste nella 'realtà' finita che egli assume, una realtà che viene sempre perfettamente riconosciuta nella idealità dell'essere, motivo per cui Cristo è moralmente perfetto. Questo non avviene per la Chiesa: la sua parte umana e reale, nella partecipazione alla divinità di Cristo, può mancare il riconoscimento, determinando nuove età della sua storia.

Divino è il suo eterno disegno; divino il principal mezzo onde quel disegno viene eseguito, cioè l'assistenza del Redentore; divina finalmente la premessa che quel mezzo non mancherà mai, che non mancherà mai alla santa Chiesa e lume a conoscere la verità della fede, e grazia a praticarne la santità, e una suprema Provvidenza che tutto dispone in sulla terra ad eseguire in ordine a lei. Ma dopo di ciò, oltre a quel mezzo principale, umani sono altri mezzi che entrano ad eseguire il disegno dell'Eterno: perciocché la Chiesa è una società composta di uomini, e, fino che sono in via, di uomini soggetti alle imperfezioni e miserie della umanità.⁶⁷⁸

Per tali caratteristiche la Chiesa ha uno statuto e una esistenza non del tutto paragonabili a quelli delle altre società. La sua parte divina, il suo essere coinvolta primariamente nel disegno di Dio e nell'azione provvidenziale, sono indice di eternità. Se per la sua parte umana anch'essa si sviluppa e progredisce secondo le «leggi comuni che presiedono all'andamento di tutte le altre umane società», per la sua parte divina viene preservata dal momento della distruzione, quel quarto momento che abbiamo visto essere costitutivo delle altre società. Essa, scrive ancora il Roveretano, è assistita da «una forza che sta fuori della sfera delle umane vicende, una forza infinita, che ripara le sue perdite, che le rifonde la vita quando questa le vien meno».⁶⁷⁹

I periodi di distruzione («*periodi critici*») che seguono quelli di nascita, formazione e sviluppo («*periodi organizzatori*»), si possono applicare alla società teocratica solo secondo un «*modo accidentale*». Ora, afferma il Nostro, «il momento, in cui comincia ad operare la forza che presiede all'organizzazione, si può chiamare l'*epoca di marcia*; il momento in cui l'organizzazione è finita si può chiamare l'*epoca di stazione*». La Chiesa si trova alternativamente tra queste due epoche, un'epoca di svi-

⁶⁷⁸ Ivi, pp. 124-125.

⁶⁷⁹ Ivi, p. 125.

luppo e un'epoca di riposo. È tuttavia interessante notare che, in nota, il Roveretano afferma la possibilità di momenti contrari a quelli di «organizzazione», veri momenti «di distruzione», definibili come periodi *critici*.⁶⁸⁰ Se questo periodo negativo non è escluso, anche all'interno della Chiesa è impossibile un perfezionismo idilliaco che faccia avanzare tale società in modo inesorabile e fatale verso il proprio compimento. L'azione provvidenziale, che coinvolge i destini della Chiesa, non è una azione 'magica' o dotata di una 'sovra-potenza' che cancella gli ostacoli. Rosmini comprende che la Chiesa è destinata 'al modo di Cristo'. Cristo non è stato riconosciuto dal popolo eletto perché non corrispondeva all'immaginario del Messia politicamente potente. Era impensabile un messia che venisse sotto il segno di una regalità altra rispetto a quella del potere politico, della forza, del dominio; impensabile un messia che soffrisse e non rispondesse con la forza delle schiere angeliche alla violenza patita. Ma Cristo è stato questo. Non coinvolto dal peccato originale, prende su di sé il peccato degli uomini, assume veramente quella 'realtà' che destina l'uomo al dolore e alla sofferenza, al timore ultimo dell'abbandono di Dio. Così Cristo indica che la via della sofferenza, dell'incomprensione, del rifiuto, della croce è umanamente sempre possibile. L'umanità comporta sempre la possibilità della caduta: in Cristo per causa dei peccati degli uomini, nella Chiesa per l'umanità dei suoi membri. Nella sua storia ci sono stati e ci saranno momenti critici, sofferenze, dolori, *come* nella vita di Cristo. Ma se Egli è l'analogato superiore a cui la storia della Chiesa rimane legata ontologicamente, si comincia a comprendere che anche nella prospettiva rosminiana vi può essere un momento in cui la società teocratica esperisce la morte. Si badi: la morte, non la distruzione. La morte e resurrezione di Cristo dice qualcosa circa la morte e resurrezione della Chiesa. Le cinque piaghe della Santa chiesa *come* le cinque piaghe di Gesù Cristo.

Nel corso della sua storia la Chiesa non va incontro a distruzione e rinascita. Non avviene in essa ciò che avviene per le altre società, ovvero la ricostruzione in modo nuovo di ciò che è andato distrutto. Non c'è un cambio di 'soggetto' in lei, come invece avviene per le società particolari. Per dare esempio con-

⁶⁸⁰ *Ibidem* e n. 17.

creto di ciò, il Roveretano, com'è nello stile delle *Cinque piaghe*, scende nella 'realità' del particolare e si riferisce all'epoca in cui «il Clero per cagione dell'invasione de' barbari fu spinto ne' governi temporali». Così scrive:

il progresso della Chiesa in quel tempo, il nuovo ordine che andava organizzandosi, era la santificazione della società civile. Questa società, fino allora pagana, dovea convertirsi al cristianesimo; cioè dovea conformare tutte le sue leggi, la sua costituzione, e fino i suoi usi, al nuovo codice di grazia e di amore, il Vangelo; ma insieme con questo progresso veniva distruggendosi un altro ordine di cose, e vi avea nella Chiesa anche un regresso. Poiché il nuovo avviamento, che portava la Chiesa nella società civile, traeva seco lo sconcio indicato, che l'Episcopato, distratto dalle sue naturali incombenze, istruzione e culto, venisse gittato nel pelago de' secolareschi negozj. Tale occupazione fu una tentazione pel Clero improvvisa, sconosciuta, di cui si presentava bensì il pericolo, ma a cui non s'era ancora per esperienza appresa l'arte di resistere e di vincerla. Quindi a lungo andare l'umanità cadde nel terribil cimento: la santità del Clero diede un tracollo, e i più begli usi, e i più bei costumi ecclesiastici perirono. Ecco la distruzione che si operava a canto della organizzazione. Tale, il dirò ancora, è la limitazione umana! Ella apparisce fino nella Chiesa, la quale nei suoi nuovi progressi e sviluppi soggiace pure ad una alterazione e ad un guasto <quantunque sempre nel suo modo di essere accidentale>.⁶⁸¹

Rosmini evidenzia come, nella storia, le vicende della Chiesa si trovino comprese tra le epoche di stazione e quelle di marcia. La lettura rosminiana si concentra maggiormente sull'elemento di corruzione. Alla Chiesa viene assegnato un nuovo compito, ella comincia a operare per una santificazione della società civile, ma la componente umana la tira e la muove a istinti mondani. Il pericolo della corruzione è sempre possibile perché l'umanità della Chiesa è coinvolta in quella limitazione a cui l'ente reale finito soggiace a causa del peccato originale.

La società teocratica, sostiene Rosmini, vive momenti in cui la distruzione sembra avere la meglio; si crede abbandonata dall'azione provvidenziale, «è turbata», «volge lamentevoli suppliche» a Dio. Per esemplificare ciò, il Nostro fa riferimento all'episodio evangelico in cui i discepoli, in barca, presi dal timore per la tempesta, svegliano Gesù, il quale dopo averli rimproverati per la poca fede ordina al vento di calmarsi.⁶⁸² Ritorna così la fruizione di un analogato superiore dato dalla Rivelazio-

⁶⁸¹ Ivi, pp. 126-127.

⁶⁸² Cfr. *Mt.* 8, 23-27.

ne per la comprensione della storia della Chiesa. Come la Chiesa nascente si sente in pericolo, sconvolta dalle acque agitate, e invoca l'aiuto di Cristo, così fa ogni volta la Chiesa militante che sente messa in pericolo la propria esistenza.⁶⁸³ In ogni tempo, oggi come allora, essa non è lasciata perire; sebbene passi attraverso momenti critici in cui la distruzione sembra prossima, Dio non le fa mancare la sua presenza. Il Suo aiuto non viene dall'esterno, Cristo stesso è sulla barca; l'elemento divino, l'azione provvidenziale agisce nella società teocratica come elemento costitutivo. Il soggetto della storia non muta in un altro, non muta il suo statuto costitutivo, ma la società teocratica assume un nuovo compito e comincia a lavorare per un fine più alto.

Proprio per la sua costituzione, clero e comunità dei fedeli, e per il suo modo di agire, divino e umano, la società teocratica non può non giocare un ruolo fondamentale nell'incivilimento dei popoli. Sono quindi pienamente concorde con Traniello quando scrive: «ciò che distingue più nettamente il discorso del Rosmini è [...] *il* continuo richiamo alla dimensione chiesastica del cristianesimo. Per questo il momento della riforma della Chiesa assume tanto rilievo in tutto il suo pensiero: esso si volge *tutto* all'interno della Chiesa e concepisce ogni rinnovamento della società umana in primo luogo come rinnovamento ecclesiastico. Grandezza del suo pensiero è di aver visto nella comunità ecclesiale (come quella in cui si realizza la vera libertà dell'uomo, la libertà in Cristo) la fonte di tutti i valori etico-religiosi: la concezione della Chiesa come realizzazione della società universale del genere umano raccolto in Cristo, riassume questa visione di un'unità profonda di tutti gli uomini realizzata

⁶⁸³ Questo modo di argomentare, teorizzato e fruito principalmente nella *Teosofia*, nella quale prende il nome di «astrazione teosofica», è presente in numerosi luoghi della produzione del Roveretano. Solo per darne un ulteriore cenno, riporto qui un breve brano tratto da una delle ultime opere, *Il linguaggio teologico*: «Come dunque dice S. Luca nel suo Vangelo che “GESU progrediva in sapienza ed età e grazia appresso Dio e appresso gli uomini?”. Così si può dire del pari, che anche la Chiesa, fatta a immagine e similitudine di Cristo, venga continuamente crescendo in età e sapienza, e che da bambina, qual era ne' tempi apostolici, si sia resa così adulta, e sviluppata in tutte le sue membra e nelle sue funzioni e manifestazione, come noi la vediamo cogli occhi nostri dopo diciannove secoli». A. Rosmini, *Il linguaggio teologico*, ENC, Città Nuova, Roma 1975, p. 53.

nella Redenzione».⁶⁸⁴ L'andamento della società teocratica, come società del genere umano sublimata, è rappresentabile in quella forma di spirale aperta di cui Rosmini ha scritto solo un cenno negli *Appunti per una storia dell'umanità*. Essa è una spirale non in abbozzo, ideale, qual è la società del genere umano, bensì una spirale caricata degli eventi reali delle società civili particolari. Sono anzi gli andamenti circolari di queste società, la loro nascita, sviluppo, corruzione e morte, a tracciare e, ancor più, a comporre questa spirale. Così le vicende di una singola società possono e debbono essere comprese nell'orizzonte complessivo della società teocratica. Non c'è perfettismo interno alle società civili e proprio per questo non c'è perfettismo puro nella società teocratica: il movimento vettoriale è determinato verso l'altro dall'azione provvidenziale, ma le vicende umane hanno peso nella composizione della spirale. Di qui la difficile questione della compresenza di azione provvidenziale e azione umana libera.

L'azione provvidenziale nella storia della Chiesa viene pensata da Rosmini come qualcosa di interno che anima e conduce tale società, l'elemento divino che la irroria e la sostiene. La società come società teocratica è, con altre parole ancora, il vero fine dell'azione divina. Nella *Teodicea*, libro dedicato allo studio dell'azione provvidenziale, il Roveretano afferma che la prima legge secondo cui Dio ha diviso e ripartito tutti i «beni temporali», fu quella per la quale non ai «singoli giusti» furono essi assegnati, ma «alla società de' suoi giusti»; non «in un istante, ma pel corso de' tempi»; «non come loro premio, ma come mezzo di loro sussistenza, di loro moltiplicazione e di loro trionfo sopra l'umana avidità». Per questo, conclude Rosmini, si può dire che «la prima legge [...] giusta la quale Iddio compartisce i beni ed i mali si è questa: TUTTO SERVA AL CONSERVAMENTO, ALL'INGRANDIMENTO E ALLA SANTIFICAZIONE DELLA CHIESA».⁶⁸⁵ Conservazione, ingrandimento e santificazione dice il Nostro, dunque nessuna possibilità di distruzione. Essa è direttamente guidata dall'azione di Dio come lo era il popolo d'Israele, che conosceva sì perdite e sconfitte, ma mai definitive, perché sostenuto dall'elezione del Signore. Per tale carattere,

⁶⁸⁴ F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, p. 355.

⁶⁸⁵ A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 209-210.

decreto particolare di quella legge è che «QUANTI COMBATTONO CONTRO I GIUSTI DI DIO POSSANO COMINCIARE PROSPERAMENTE MA NON FINIRE».⁶⁸⁶ In ciò la società teocratica si distingue da ogni società civile particolare: «si aprano le storie – scrive Rosmini – voi vedete tutti i regni della terra, che nascono, che fioriscono e che precipitano. In mezzo a questi, voi vedete la Chiesa di Dio nella sua umiltà sempre uguale sopravvivenza a tutte le mortali grandezze». Dall'inizio della sua storia essa è combattuta, percossa e messa duramente alla prova; i nemici non sono soltanto gli eserciti esterni, ma anche le filosofie, le eresie, la barbarie dei tempi, la scostumatezza dei suoi figli e l'ipocrisia dei suoi ministri; eppure essa è viva, «l'afflitta è ancor vivente» e «contrappone ancora la sua fede, la sua mansuetudine, la sua invitta pazienza, i suoi pregi, profferisce ancora il suo sangue».⁶⁸⁷ Il carattere che emerge da questa concezione della Chiesa è quello dell'umiltà; di una umiltà che è mitezza e fedeltà a Dio. Solo se i suoi ministri si fanno portatori di tali caratteri, la Chiesa, allontanando i momenti di crisi, guadagna quella vera ricchezza che è il farsi simile a Cristo nell'«OMNIA TRAHAM AD ME IPSUM».⁶⁸⁸ Essa è legata ontologicamente e deontologicamente al destino del suo fondatore.

Da quanto detto è possibile trarre una considerazione interessante. Se la Chiesa, la società teocratica, non può mai essere distrutta, vi è un incivilimento 'superiore' a quello proprio della società civile, superiore nel senso che comprende in sé quei passi che fa la società civile, ma sotto un nuovo orizzonte, perché è in grado di vedere i progressi delle diverse società in maniera unitaria, con una visione più ampia. Tale incivilimento dunque, non riguardante più le società (come) civili, bensì la società teocratica, dev'essere ridefinito. Non più umanizzazione, in quanto processo riguardante la società del genere umano, non più incivilimento o civilizzazione, in quanto processo riguardante le società civili, esso potrebbe definirsi con i termini 'teocratizzazione', 'chiesificazione', 'cristificazione', e coincidere col movimento per cui la società del genere umano nella sua veste so-

⁶⁸⁶ Ivi, p. 211.

⁶⁸⁷ Ivi, pp. 211-212.

⁶⁸⁸ Cfr. ivi, p. 213.

prannaturale viene sempre di più a compiersi, nell'intento unitario dell'*adveniat regnum tuum*.

5.4 Il destino escatologico della Chiesa

Il cristiano, come membro della società teocratica, è coinvolto nell'azione provvidenziale e, scrive il Roveretano nella *Teodicea*, è il solo «che può esser messo a parte di tutto il gran piano della Provvidenza, che può contemplarlo nel suo intero, senza che niuna parte si celi».⁶⁸⁹ È senza dubbio una posizione forte questa, che può ancora una volta far sollevare dubbi circa la profondità filosofica dell'opera da cui è tratta. In modo più che mai esplicito Rosmini così si esprime:

il cristiano solo sa in quale stato esista nell'universo, e conosce tutti i vincoli onde l'uomo è raggiunto sia alle cose create che lo circondano, sia all'eterno Creatore che tutte di sé le riempie. Il non credente all'incontro, privo delle più alte verità intorno alla propria natura, non conosce il luogo dov'egli sia, non sa da quali relazioni sia stretto agli esseri da lui diversi, e vegeta come un brutto insensato in mezzo ad universo lucente, che per lui solo riman tenebroso ed inesplicabile, come inesplicabile si rimane egli stesso.⁶⁹⁰

Anche qui, già era venuta l'occasione per un riferimento, quanto sostiene Rosmini va esattamente nella direzione opposta della famosa espressione heideggeriana che definisce la filosofia cristiana come un «ferro ligneo».⁶⁹¹ Con essa il pensatore tedesco intendeva dire la contraddittorietà di una filosofia o di un pensare che assume come proprio presupposto il dato rivelato, quasi che questo possa inficiare la purezza del pensiero, possa togliergli quella proprietà di 'inizialità', cioè di inizio non mediato, tipica dell'*episteme* greca. Nella *Teosofia*, discutendo tale questione a partire dall'hegeliano 'problema del cominciamento', il Roveretano afferma che la propria è una filosofia pura perché nella sua parte regressiva ha saputo trovare i due costitutivi ineliminabili dell'esserci: l'essere ideale e il sentimento fondamentale.⁶⁹² È solo una volta concluso il movimento re-

⁶⁸⁹ Ivi, p. 208.

⁶⁹⁰ *Ibidem*.

⁶⁹¹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, p. 22.

⁶⁹² Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, p. 106.

gressivo tutto filosofico, che il Nostro parla della necessità della Rivelazione come di ciò che può dare all'uomo la ragione completa dell'origine e della fine del proprio esserci. Così, se nella *Teosofia* per il tramite della Rivelazione si risale all'origine dell'essere ideale e dell'essere reale, il problema della *Teodicea* consiste nelle questioni riguardanti il fine, l'*eschaton* della storia. Mi pare si possa sostenere che se la questione dell'inizio viene ricercata attraverso il pensiero filosofico della dottrina della creazione, l'*eschaton* e il fine sono indagati sia mediante uno sguardo filosofico sulla storia, sia mediante una riflessione sul libro rivelato dell'*Apocalisse*. L'affermazione rosminiana sopra riportata dev'essere intesa in questa prospettiva: il cristiano è colui che 'fruisce' della Rivelazione per accrescere la propria conoscenza sul senso e sul fine dell'esistenza. Quello che deve indagarsi allora è se la *Teodicea*, anche alla luce del suo carattere 'divulgativo', sia all'altezza del compito assegnato. Si dovrà capire se esiste una reale differenza di profondità speculativa tra l'interpretazione rosminiana dell'atto creativo, interpretazione assolutamente originale nella lettura eminentemente trinitaria che di esso viene data, e l'interpretazione rosminiana di *Apocalisse*.

La riflessione rosminiana sull'ultimo libro della Sacra Scrittura è presente in modo abbondante e dettagliato nella sola *Teodicea*. L'*Apocalisse* rimane per il Nostro un testo arduo, di difficile penetrazione. È del 5 Aprile 1825 una lettera di Rosmini al Brunatti, in cui scrive: «L'Apocalisse! Oh questa è ben marchiana! Allo scoglio o ruppero o pericolarono molti. Io dubito che quel libro si possa intendere, voglio dir tutto intero, sino alla fine di questo mondo. S'egli è dipinto da dentro, e di fuori segnato co' sigilli, ciò nullo schiude altri che l'Agnello, temo che ci proveremo indarno. Tuttavia si potranno dire utili, cose, dotte ed edificanti». ⁶⁹³ Si avverte quindi un certo disagio da parte del Roveretano di fronte a questo libro della Rivelazione. La sua difficoltà sta nell'esser dipinto dal di dentro, ma segnato dal di fuori attraverso l'azione di Cristo; è questa che lo rende vivo, in

⁶⁹³ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. I, p. 610. Sullo stesso tono si pone una lettera più tarda, al marchese di Cavour. Qui Rosmini afferma che l'Apocalisse era «più chiusa» nel passato che non nel momento presente, sebbene rimanga ancora un «libro misterioso». Cfr. *ivi*, vol. IX, p. 303 e *ivi*, vol. XIII, p. 207.

continua formazione, in continuo dispiegamento, e non permette di bloccarlo, afferrarlo, de-finirlo.

Nonostante ciò, Rosmini nella *Teodicea* si impegna nell'interpretazione delle sue pagine. Che essa offra nuovi elementi alla ricerca presente si evince dalle parole del Nostro:

l'Apocalisse, ossia la rivelazione di Gesù Cristo, è la manifestazione dell'altissimo combattimento, che il Cristo già risorto, già glorioso continua a trattare, non di necessità, ma di spontanea e generosa volontà, colla potenza del male, mediante i suoi servi fedeli, fino alla fine de' secoli; e però questo libro misterioso, secondo l'esposizione de' Padri, contiene una cotale storia delle vicende della sua Chiesa, storia che tutta si riduce a moltiplicati conflitti.⁶⁹⁴

L'affermazione è molto significativa: nell'Apocalisse si trova dispiegata la 'storia della Chiesa', una 'storia di conflitti'. Rosmini sostiene che per fare 'storia della Chiesa' è del tutto centrale riferirsi alla Rivelazione e al libro che la conclude, l'Apocalisse. La storia della Chiesa è pensabile solo teologicamente. La definizione di Chiesa come 'divina e umana', pone in luce l'assoluta differenza di questa società da tutte le altre, differenza che abbiamo potuto apprezzare nell'analisi delle epoche che le sono proprie. Da ciò si comprende che, per il Nostro, uno studio sulla storia della Chiesa, o è teologico-sapientiale, dunque adeguato all'oggetto, oppure se condotto secondo i criteri delle scienze umane non può che portare a dei fraintendimenti; si crede di studiare la Chiesa e invece se ne studia solo l'involucro vuoto.⁶⁹⁵ Tale prospettiva viene confermata da un altro scritto, composto nel dicembre del 1848 a Gaeta e inviato alle suore della Provvidenza: *Il cantico di Maria Vergine dichiarato*. È questo un vero e proprio commento sapientiale al *Magnificat*, definito come quel Canto,

il più semplice e il più sublime a un tempo, [in cui] sono riassunti i vaticini degli antichi Profeti, è compendiata la storia della Chiesa, è raccolto il succo della sapienza evangelica, ne è narrato il meraviglioso infallibile effetto, è

⁶⁹⁴ A. Rosmini, *Teodicea*, p. 468.

⁶⁹⁵ Come ha evidenziato Lorizio, anche «l'interesse politico ed istituzionale immediato» con cui Rosmini guarda alle vicende di tale società, si inserisce in una «profonda meditazione del mistero che è la Chiesa, mai ridotto al proprio aspetto strutturale-giuridico, ma sempre colto come realtà vivente, intimamente unita al suo Sposo, anche nelle afflizioni». Cfr. G. Lorizio, *Eschaton e storia*, pp. 147-148.

spiegata la tela della divina provvidenza e bontà inverso al genere umano peccatore, è magnificamente ringraziato e celebrato quel Dio, che, eleggendo la sua umile e fedele ancella d'infra tutte le donne, e formandole col suo Spirito il Redentore nelle viscere immacolate, non avea soltanto fatto grandi cose a Maria, ma per Maria altresì a tutto il seme d'Adamo.⁶⁹⁶

Nel *Magnificat*, per Rosmini, è leggibile la storia della Chiesa, la cui essenza 'divina e santa' non viene meno per la sua parte, altrettanto essenziale, 'umana e corruttibile'. La storia della Chiesa si conosce attraverso la Rivelazione stessa: attraverso i profeti, Cristo, gli apostoli, e tutti i protagonisti della vita di Gesù. Se è così, Maria non può non avere un ruolo decisivo in questa storia: ella si pone, come scrive il Nostro, «in mezzo ai due Testamenti, l'ultima della serie degli antichi Patriarchi, la prima dei discepoli del Salvatore». Maria è colei che «nel suo profetico rapimento» vede «tutto il mondo Pagano convertito al Vangelo», lo vede «rovesciato» «dalla potenza della parola evangelica», «capovolto, da cima a fondo riformato». Ella «vede in sulla fine dei secoli entrare nella Chiesa delle genti il popolo d'Israello, fino a quell'ultimo tempo sbrancato ed errante, e così compiuta l'eterna, l'immutabile misericordiosa alleanza, che avea Iddio stretto con Abramo e colla sua discendenza. Tutte queste cose ella le annunzia profeticamente, come fossero già compiute; perciocché i Profeti vedono le cose avvenire come passate, e come tali le descrivono, per indicare con ciò la certezza del loro avveramento. Così adunque Maria traccia la serie de' futuri avvenimenti celebrando Iddio quasi gli avesse già compiuti».⁶⁹⁷

In tali prospettive eminentemente sapienziali si pone la vicinanza di Rosmini ai grandi teologi del Novecento; mi riferisco a quei pensatori che hanno saputo concepire, studiare e vivere la Chiesa come una comunità segnata dall'azione dello Spirito: si pensi a Romano Guardini, Karl Rahner, Hans Urs von Baltha-

⁶⁹⁶ A. Rosmini, *Operette spirituali*, ENC, Città Nuova, Roma 1985, p. 120. Non vale alcuna obiezione circa la 'fonte' da cui lo scritto proviene. In pensatori come Rosmini, che hanno fatto della filosofia o della teologia la loro vita, distinguere piano scientifico e piano sapienziale sarebbe come operare una violenza inaudita e strappare brandelli di carne viva da un corpo con l'intento di ottenere la purezza del pensiero; l'effetto non sarebbe che quello di ottenere un morto cadavere.

⁶⁹⁷ Ivi, pp. 197-198.

sar, Klaus Hemmerle, e per la Chiesa ortodossa al teologo e filosofo russo Sergej Bulgakov.

Ora, tornando alle pagine della *Teodicea*, vorrei evidenziare in che modo la lettura rosminiana dell'*Apocalisse*, e dunque della storia della Chiesa, muova da Cristo.

Cristo risorto, – scrive il Roveretano – opera nel mondo come Re, come Sacerdote, come Uomo, e come Dio; ed a queste quattro sue prerogative sembrano rispondere le quattro maniere d'operare, colle quali egli conduce l'umanità, suo retaggio, a quel fine a cui ella dee pervenire della massima divina gloria, e del massimo bene morale di lei medesima. Dovendo essere Cristo glorificato sotto tutt'e quattro queste sue magnifiche doti, egli nelle diverse età della Chiesa si compiace, io penso, di far risplendere agli occhi degli uomini più vivamente l'una che l'altra con una maniera d'operare analoga più tosto all'una che all'altra.⁶⁹⁸

Ciò significa che le varie epoche della Chiesa possono essere ricondotte sempre a uno dei quattro 'poli di senso' individuati nella regalità, nel sacerdozio, nell'umanità e nella divinità di Cristo. Li chiamo 'poli di senso' in quanto riescono a racchiudere lo spirito di un'epoca, quello spirito che nonostante i conflitti e le bassezze umane ha guidato la società intera. La regalità di Cristo dice la capacità Sua (e della Chiesa) di ottenere infallibilmente ciò che vuole per effetto della pienezza del suo potere. Essa, afferma il Nostro, «risplende in prima nella sua risurrezione, quand'esce dal sepolcro vincitor della morte, e nel trionfo e nel giudizio finale; onde questa prerogativa sfoggia nel principio, e nella fine della Chiesa, e così nel principio e nella fine dell'*Apocalisse*». ⁶⁹⁹ Così, Rosmini sottolinea che la missione di Cristo e della Chiesa deve leggersi sotto il segno della regalità. Ma ancora di più, egli lascia intendere, per l'intima relazione tra la Chiesa e il suo Capo, che la Chiesa nei suoi tempi finali 'ripeaterà' l'uscita di Cristo dal sepolcro come vincitore della morte. Comincia a riemergere qui l'idea che si debba pensare alla storia della Chiesa in analogia alla storia di Cristo. Come la regalità di Cristo è risplenduta nel momento dirompente della sua risurrezione, così la regalità della Chiesa risplenderà nel momento finale del trionfo e del giudizio, pensabile nei termini di una analoga risurrezione.

⁶⁹⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, p. 471.

⁶⁹⁹ *Ibidem*.

Il sacerdozio, l'umanità e la divinità dicono i modi in cui Cristo «dispone i mezzi co' quali ottiene infallibilmente tale effetto»; egli esalta il «principio soprannaturale» comunicato al popolo dei suoi fedeli e umilia la «natura» che risulta «quasi annientata» al cospetto dell'infinito.⁷⁰⁰ Come Sacerdote, Cristo è colui che «immola vittime», prima fra tutte se stesso. Le vittime sono «olocausto al Creatore». Il tema del sacrificio e della croce è un carattere ineliminabile della fede cristiana che secondo Rosmini segna «i primi secoli della Chiesa» attraverso i sacrifici dei martiri. La Chiesa è chiamata nei secoli a immolare e a immolarsi sul modello di Cristo; così il Nostro ricorda la parola evangelica che afferma la necessità di prendere la propria croce e di seguire Cristo. Il 'polo sacerdotale' dice dunque il passaggio obbligato della società teocratica attraverso il sacrificio, attraverso la morte e la morte di croce. Come Cristo si è caricato sulle spalle la croce dolorosa dei peccati dell'umanità, così avviene nella storia della Chiesa e avverrà negli ultimi tempi. È interessante notare che Rosmini non rinuncia a indicare i primi secoli della Chiesa come il tempo in cui l'azione-Sacerdotale è stata più viva.

L'Umanità è messa in relazione alla penitenza e al digiuno. Risuona l'evangelico: «non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca del Signore». Con l'istituzione dell'eucarestia Cristo dà un cibo diverso, «soprasostanziale», che è il vero nutrimento della nuova società. Scrive Rosmini: «La maniera dell'operar di Cristo, secondo l'umanità, risplende ne' penitenti e ne' monaci che seguirono ai martiri, e che occupa il medio-evo, tempo dove le carestie furono sì frequenti, e, in generale, la povertà, il decadimento dell'arti produttive e l'ignoranza inflisse per tanti secoli, ed umiliò il mondo».⁷⁰¹ Se la società antica o tardo-antica è segnata dal sacrificio, la società medievale è segnata dalla penitenza; la Chiesa, nelle figure dei monaci, 'ripete' il Cristo tentato nel deserto, il digiuno di molti giorni, la penitenza. Con questa concezione il Roveretano mostra di considerare la Chiesa medievale come rappresentata principalmente dagli ordini mendicanti, in modo particolare dall'ordine francescano e da quello domenicano.

⁷⁰⁰ *Ibidem.*

⁷⁰¹ Ivi, p. 472.

Infine il carattere della Divinità: esso traluce nella giustizia e nella misericordia di Cristo. La sua 'giustizia' condanna e allontana tutti coloro che non hanno voluto corrispondere all'amore di Dio, i «tristi ostinati» li chiama con grande capacità espressiva il Roveretano. La sua 'misericordia' è il dono della partecipazione totale di sé a coloro che si sono mantenuti fedeli. Anche di questo 'polo di senso' Rosmini non manca di indicare il riferimento storico. Scrive: «alle eresie del secolo XVI e all'incredulità in cui tutte finirono, Cristo contrappose la riprovazione di molti, e un gran numero di santi straordinari che rabbellirono la sua Chiesa, facendo col suo poter divino ai primi giustizia, e ai secondi grazia e misericordia».⁷⁰²

Con tale descrizione il Nostro ci consegna gli 'archetipi', mediante i quali leggere la storia della Chiesa; si potrebbe dire i 'momenti musicali', che costituiscono la sinfonia della storia. Questi possono avere proporzioni più o meno ampie e articolate, ma il tema fondamentale è identificabile. Si può così sostenere che il criterio di lettura con cui Rosmini interpreta la storia della Chiesa è propriamente la vita di Cristo: la *penitenza umana* dei quaranta giorni nel deserto, l'*immolazione sacerdotale* di sé con la morte di croce, la *risurrezione regale* nel giorno di Pasqua, il *giudizio e la misericordia divina* dell'ultimo giorno. Questo potrebbe significare che la vicenda della Chiesa è ontologicamente legata alla vicenda di Gesù Cristo: come nella *Teosofia* Rosmini cerca, mediante l'astrazione teosofica, di dedurre il sintesi delle tre forme dell'essere dalla notizia rivelata del più profondo dei misteri, il *mysterium trinitatis*, così nella *Teodicea* prova a pensare le vicende della Chiesa (anche le sue vicende ultime), a partire dalla notizia rivelata della *vita di Cristo*. È questo il reale

⁷⁰² *Ibidem*. Non rientra nelle intenzioni di questo lavoro lo studio specifico del rapporto del Roveretano con le tematiche apocalittiche. Dirò solo di sfuggita che mi pare del tutto condivisibile il giudizio di Lorzio secondo il quale: il «senso escatologico» con cui si muove il pensiero di Rosmini, non coincide con una «mentalità apocalittica». «Quanto al rapporto con l'ultimo libro della Bibbia, – scrive Lorzio – va sottolineata la presa di distanza del Rosmini da tendenze millenaristiche, vuoi in occasione di una proposta di attualizzazione del testo biblico applicato alle vicende inglesi del periodo, della cui pericolosità il Roveretano si rende conto nel momento in cui invita il Phillips ad attenersi al sodo della dottrina; vuoi allorché, in contesto polemico, respinge vigorosamente le accuse in tal senso che gli sono rivolte dal Rigler». G. Lorzio, *Eschaton e storia*, p. 120.

intento del filosofo di Rovereto? Che dire della scansione temporale e storica individuata, cioè calata nella 'realità' della storia? Qui si crea una frattura con quanto ho cercato di sostenere: Rosmini non pone le vicende storiche secondo l'ordine da me esposto, sembra infatti non tener fermo il principio cronologico. Cristo è preso come criterio per l'individuazione delle epoche della Chiesa secondo le Sue opere, ma non secondo i momenti della Sua vita. In questa infatti vengono in ordine: i giorni di preghiera nel deserto, la passione e morte, la resurrezione e verrà il giudizio e la misericordia; nell'esposizione rosminiana la penitenza indica l'epoca medievale, il sacrificio la chiesa antica dei primi martiri e Padri, la resurrezione dalla morte gli ultimi tempi, il giudizio e la misericordia il XVI secolo. Nella descrizione dei quattro 'poli di senso', il Roveretano segue l'ordine con cui il Libro dell'*Apocalisse* descrive l'apertura dei sigilli. Dapprima è il leone, «simbolo della regal dignità» di Cristo, a mostrare al profeta il cavaliere su cavallo bianco che esce «vincitore per vincere». A lui segue l'indicazione del vitello, «simbolo della dignità sacerdotale», che mostra a Giovanni un cavaliere su cavallo rosso, colore delle persecuzioni avvenute nei primi secoli della Chiesa. Quindi è la volta dell'animale dalla faccia d'uomo, «simbolo della natura umana di Cristo», che mostra all'apertura del terzo sigillo un cavaliere su cavallo nero. La bilancia con cui misura frumento e orzo dice la carestia e la penitenza tipica dell'età medievale. Infine l'aquila, «simbolo della natura divina di Cristo», che indica un cavallo pallido su cui siede un cavaliere con il nome 'morte' seguito dall'«inferno». Ecco il 'tipo' dell'età dell'«ingegno imbaldanzito», dice Rosmini, quel XVI secolo che va incontro al giudizio di condanna da parte di Dio.⁷⁰³ Da tutto ciò risulta che il Nostro intuisce una chiave di lettura, ma più o meno volontariamente non la porta fino alle sue estreme conseguenze, preferendo interpretare il testo senza scostarsi troppo dall'esegesi tradizionale. Mi sembra infatti che Cristo sia preso sì a modello, ma non sia in ogni luogo caricato di quella funzione di 'analogato superiore' su cui 'astrarre teosoficamente' per avere una prospettiva ontologica dalla Rivelazione derivata.

⁷⁰³ A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 471-472.

Nella descrizione dell'apertura del quinto sigillo una certa analogia ritorna. Si odono le preghiere dei martiri, dice Rosmini, i quali chiedono al Signore giustizia del sangue innocente; accanto ai martiri antichi si aggiungono i martiri vittime delle persecuzioni moderne che avvengono in Giappone, in Cina e nelle altre parti del mondo dove i missionari annunciano il Vangelo di Cristo. E il Roveretano conclude: «la differenza fra queste persecuzioni, e l'altre che avverranno nell'ultima età, si è, che qui si tratta di persecuzioni e di martirj incontrati per diffondere il vangelo a tutta la terra, laddove ne' tempi più remoti trattasi di persecuzioni mosse da uomini apostati in seno al mondo già cristiano».⁷⁰⁴ Nella prospettiva teosofica dell'astrazione, l'idea che le persecuzioni e i traditori saranno in seno alla Cristianità viene dalla meditazione del tradimento di Giuda Iscariota e delle ultime ore della vita di Gesù Cristo. Questi eventi tornano a essere l'«analogato superiore» su cui pensare il destino della Chiesa. Come Giuda, colui che ha tradito, era uno dei dodici, ovvero interno alla Chiesa nascente, così saranno ministri interni alla Chiesa a tradirla e a portarla a una nuova morte di Croce. C'è una necessità teologica, ontologica e deontologica in ciò, ma una necessità che non toglie la libertà agli uomini e agli stessi ministri della Chiesa. Se questa intuizione è corretta, la storia della Chiesa e il suo compimento sono in certa misura «già scritte» e tuttavia l'uomo rimane libero nella sua azione. Ogni singolo è libero di decidersi ed eleggere il proprio ruolo nella società teocratica.

Può sembrare che con quanto detto si sia andati ben al di là dell'Autore. Nella *Teodicea* Rosmini non compie in modo sistematico tale operazione ermeneutica. Ma forse quella appena proposta può rimanere come una «prospettiva di senso», che riceve alcune conferme dalle pagine di un'altra opera fondamentale: le *Cinque piaghe*.⁷⁰⁵ Ho già sostenuto che le piaghe della

⁷⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 473-474.

⁷⁰⁵ Lorizio ha giustamente messo in evidenza il rapporto dialettico sussistente tra la *Teodicea* e le *Cinque piaghe*. Scrive: «Come in cristologia la domenica di Pasqua costituisce l'orizzonte di senso del venerdì santo, così in ecclesiologia la Gerusalemme celeste non è solo una realtà futura che si può vagamente desiderare, ma il contesto più autentico in cui teologicamente situare le vicende della Chiesa nella storia. Tra l'ecclesiologia prevalentemente (ma non esclusivamente) escatologica della *Teodicea* e quella prevalentemen-

Chiesa debbono essere prese 'al modo' delle piaghe di Cristo. Nel momento in cui Rosmini scrive, queste piaghe sono aperte, hanno lacerato e lacerano la Chiesa con dolori 'simili' a quelli provati da Gesù. In chiave escatologica ciò sembrerebbe indicare la vicinanza di *una* fine, fine che non è annullamento, distruzione, bensì attesa di risurrezione. Così, è forse possibile affermare che in ogni momento di crisi la Chiesa passa attraverso quella croce in modo analogo a come vi è passato Cristo, e che solo alla fine dei tempi questa analogia a Cristo sarà compiuta. Ogni volta la Chiesa risorge come è risorto Cristo, il quale mostra le ferite divenute spendenti agli apostoli che si trovano riuniti. Ciò avverrà anche nel momento finale: se è vero che in Rosmini non è presente in modo esplicito tale prospettiva apocalittica, è pur vero che la dinamica analogica rilevata può divenire il modo per pensare anche la fine dei tempi.⁷⁰⁶

te storica delle *Cinque piaghe* vige dunque un rapporto analogicamente assimilabile a quello intercorrente fra la croce e la risurrezione in cristologia». G. Lorizio, *Eschaton e storia*, p. 272. Anche Traniello e Marangon hanno più volte ribadito la ripresa rosminiana dell'idea paolina della Chiesa quale corpo mistico di Cristo. «Osservata nella sua storicità, – scrive Traniello – la Chiesa si presentava infatti a Rosmini come la perpetuazione dell'incarnazione di Cristo percepito nella sua *reale* corporeità ferita, recante le stimmate della crocifissione dopo la risurrezione. Come nell'episodio della Pentecoste, nella versione dei vangeli di Giovanni e di Luca, proprio le piaghe della crocifissione avevano consentito ai fedeli di riconoscere il Cristo risorto, così le piaghe della Chiesa diventavano il segno più vistoso del suo cristomorfismo. La storia della Chiesa si modellava dunque per Rosmini sulla storia di Cristo narrata nelle Scritture e cardine della fede. Sebbene l'immagine delle piaghe della Chiesa fosse ben radicata nel lessico ecclesiastico e appartenesse a una consolidata tradizione di predicazione sacra protrattasi sino ai tempi di Rosmini, mai era stata utilizzata così rigorosamente come chiave d'interpretazione della sua storia». Cfr. F. Traniello, *Le piaghe di Cristo come paradigma della storia della Chiesa secondo Rosmini*, in M. Krienke (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, pp. 475-476. Cfr. anche P. Marangon, *Il Risorgimento della Chiesa*, pp. 290-293.

Tali posizioni, si avvicinano ma non si identificano con quanto vado sostenendo, che per certi versi è ancora più radicale. Ritengo infatti vi sia un rapporto 'ontologico' tra cristologia ed ecclesiologia, una analogia forte, pensabile in termini che non escludono una certa 'necessità', dunque anche una certa de-ontologia, con cui si afferma non solo che una cosa *è*, ma che così *dev'essere*. D'altra parte riconosco che questa è una proposta ermeneutica assai delicata, che per essere emendata da ogni fraintendimento dovrebbe porsi solo alla fine di un lungo itinerario sull'ontologia teosofica.

⁷⁰⁶ Traniello ricorda come nelle *Cinque piaghe* sia presente una «vena di millenarismo» perlomeno nel momento in cui Rosmini parla di una «terza

Il destino della società civile, il destino del suo incivilimento, non può non essere legato al destino della società teocratica, che ogni società ontologicamente e teologicamente comprende. La santa Chiesa con le sue piaghe diviene per Rosmini la 'testata d'angolo', il criterio, con cui pensare l'azione provvidenziale e gli avvenimenti storici. Il vero obiettivo di questa azione era quello «di far entrare la Religione del Cristo nella società, o più tosto di creare una società nuova, cristiana».⁷⁰⁷ Da quanto mostrato, appare evidente che la questione delle piaghe della Chiesa non riguarda un nucleo ristretto di uomini, come la questione della crocifissione non riguardava solo gli apostoli e il mondo ebraico. Di qui si capisce l'assoluta incomprendione di Pilato degli eventi di cui era uno dei principali protagonisti. Quel suo far scrivere sopra la croce «questo è il re dei giudei», è l'emblema dell'incapacità di comprendere che la regalità di Cristo superava ogni confine 'civile' e travalicava ogni potere politico, senza per questo rinunciare a nulla degli uomini e dei cittadini facenti parte dell'impero. La morte di Cristo e la sua risurrezione riguardavano un popolo civile, l'Israele politico, e riguardavano Roma dai confini sterminati, nella misura in cui agivano su ogni uomo ebreo e romano, ogni uomo prima ancora di ogni cittadino. Il Cristianesimo che si sviluppa viene ad avere la capacità di influire sulla società civile perché muta radicalmente la concezione dell'uomo. Cambia l'uomo dunque può cambiare il cittadino.

Così è stata aperta la via all'ultimo capitolo di questo lavoro, dove si tenterà di porre in luce tutti i risvolti della connessione tra cristianesimo e incivilimento.

età» della Chiesa intesa come epoca di purificazione e liberazione. Per una interpretazione in chiave storica di questo passo rosmينiano rinvio alla lettura di F. Traniello, *Le piaghe di Cristo come paradigma della Chiesa*, pp. 481-482.

⁷⁰⁷ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, p. 90.

CAPITOLO 6

CRISTIANESIMO E INCIVILIMENTO

6.1 *Cristianesimo come filosofia cristiana*

Nelle pagine che precedono si è già parlato di cristianesimo come ‘filosofia cristiana’.⁷⁰⁸ Viene il tempo di giustificare tale espressione, che rischia, se non precisata, di creare seri fraintendimenti. Non si ha qui la pretesa di ricostruire l’intera lezione rosminiana a riguardo, questo vorrebbe dire aprire la questione del rapporto fede-ragione o filosofia-rivelazione, che segna tutta la riflessione del Nostro, tuttavia, si possono indicare alcuni luoghi significativi, nei quali emerge la stretta relazione tra filosofia e cristianesimo, e si può considerare il modo in cui il pensiero di Rosmini viene a maturare su di essa.

Seguendo ancora una metodologia che tiene conto della genesi delle opere, mi riferisco innanzitutto a un brano presente nel *Giorno di Solitudine*. L’Opuscolo è una raccolta di argomenti in favore della religione cristiana; il giovane Roveretano

⁷⁰⁸ Una espressione simile viene usata da T. Moretti-Costanzi, che parla di «cristianesimo-filosofia». Non è possibile discutere qui il significato che il filosofo umbro ad essa attribuiva e nemmeno aprire una discussione sulla lettura che Moretti dava della locuzione rosminiana «filosofia cristiana». Per un approfondimento rinvio ad alcune opere di T. Moretti-Costanzi: *La filosofia pura* (1959), *L’ora della filosofia* (1968), *L’equivoco della ‘filosofia cristiana’ e il cristianesimo filosofia* (1976), *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* (1986), in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009. Si veda inoltre M. Moschini, *L’ascesi di coscienza e il cristianesimo-filosofia. Teodorico Moretti-Costanzi*, Edizioni Sala francescana di cultura p. Antonio Giorgi, Assisi 1990. Dello stesso autore: *La critica nel cristianesimo-filosofia*, in L. Boscherini (ed.), *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Calosci Editore, Cortona 1995; *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in M. Abu Eideh (ed.), *Il linguaggio della mistica*, Edizioni Accademia Etrusca, Cortona 2002.

immagina il dialogo di tre donne che rappresentano Filosofia, Amicizia e Religione. Scrive: «la prima Donna (la Filosofia) sedeva al governo di me e, come la più familiare, possedeva sopra l'altre la mia confidenza e intimità di conversare». Se la filosofia è ciò che il giovane sente più vicina, la religione viene contemplata nella sua maestà, con riverente amore e con la disposizione di ubbidirle totalmente. La «Religione di Gesù Cristo» è considerata come «unica salute dell'uomo»; è l'unica via, dice il giovane Roveretano, contro la corruzione dei costumi e contro l'impotenza della filosofia e della ragione umana.⁷⁰⁹ In un alto passo, che mostra l'afflato cristiano del Nostro, si legge:

parmi che tre cose sieno di mestieri perché una religione tiri dietro a se gli uomini, e a bene operare <secondo essa> gli volga e gli costringa. Che induca convincimento e certezza, poi che sia di viso leggiadro ed amabile alla natura umana, al di dietro che abbia una soprannatural forza ed attività sicché gli uomini non consigli solamente, ma con forte verga ne gli conduca, né gli conduca solamente, ma anco ne gli porti e trascini. Delle quali cose è, cui non abbia la religion nostra? Porta in viso i marchi della sua verità di qui sa che si fa conoscere chi vuol vederla. Gli argomenti di fatto non lasciano dubitarne ad alcuno; forse manca alla prova il raziocinio? Dicoti che io ho per certo, ciascuna delle sue verità potersi dimostrare fermissimamente, e da ciascuna partendosi venir camminando e pervenire al dimostramento di tutta la religione, onde ha essa tante porte che fanno entrare e saldamente confermarla quante sono le sue principali verità di fatto e di domma. Né qui sono comprese di moltissime altre, fra quali eziandio quella che io tengo per principalissima prova, cioè che questa religione è perfetta; cioè non ha nessun menomo errore e ha tutte in sé le verità che son di bisogno alla fin sua, la quale è di servire (almanco la prossima) allo scopo dell'uomo; dalla qual prova non pure se ne può ricavare la verità e santità sua, perciocché è mostrato non poter essere altro che una sola la religion vera; ma si <ben> anco la possibilità d'ammaestrare e riformare gli ignoranti e vituperati uomini.⁷¹⁰

Dal brano citato si possono trarre alcune considerazioni importanti sullo statuto del cristianesimo secondo la concezione del giovane Rosmini. Innanzitutto le tre caratteristiche che una religione deve avere per essere abbracciata dagli uomini: certez-

⁷⁰⁹ Oltre al Cesari, la critica ha visto qui anche le influenze del Valsecchi con la sua concezione del cristianesimo come religione *tout court*, e della grande apologetica patristica soprattutto nella sua visione della storia *sub specie aeternitatis*. Cfr. G. Lorizio, *Eschaton e storia*, p. 23. Valsecchi insegna presso l'Università di Padova dal 1758 al 1791. Fa parte di quella teologia di stampo prevalentemente apologetico che si è sviluppata in Italia nel XVIII secolo.

⁷¹⁰ A. Rosmini, *Giorno di solitudine*, p. 81.

za, amabilità, provenienza soprannaturale. Quest'ultima, indicante il carattere 'rivelato' della religione cristiana, è indissolubilmente relata alla prima e alla seconda. Da ciò, quell'attributo di «perfezione» che il Nostro le assegna. Se è vero che egli si erge ad apologeta della fede, è anche vero che per tutta la sua vita cercherà una via tra filosofia e teologia che mostri la verità di tali espressioni, una via che avrà il suo esito nella *Teosofia*.

In un altro scritto giovanile, *Sull'unità dell'educazione*, il Roveretano ribadisce con forza la relazione indissolubile tra cristianesimo e verità, dunque la capacità del cristianesimo di penetrare nel cuore dell'umanità:

l'errore non istà che alla superficie dell'uomo; la verità sola penetra l'intimo del suo spirito. Questa verità che spuntata maestosa come il sole sopra la terra col Cristianesimo ne cacciò l'errore che non si poté sostenere alla virtù de' suoi raggi divini; questa verità che risplendette sull'uman genere per lo spazio di diciotto secoli sempre facendo progressi dentro alle vaste regioni dello spirito umano, senza che nessuna forza potesse allentare il fatale suo corso; questa verità che si mescolò per così dire colla coscienza stessa dell'uomo, che divenne una porzione della sua essenza, ed il primo elemento della sua vita; questa verità che oggimai si trasfondono le umane generazioni in uno colla natura dalla quale pare indivisibile, questa verità finalmente che penetrò l'uomo fino al suo fondo, che giunse a collocarsi al suo centro come gran base della sua esistenza e come punto intorno a cui l'universo che l'uomo porta con se medesimo si rivolga; questa verità insomma che è salda più che il firmamento e che esce dal grembo della eternità; sarà essa subitamente spenta nell'uman genere per l'opera infernale di pochi lustri tenebroosi? Eh no; ch'essa vive immortale anche dove ne sono scancellate dall'errore le sue sembianze.⁷¹¹

Si noti come in questi testi, anteriori al *Nuovo saggio*, vi sia lo sforzo da parte del Roveretano di pensare la verità come verità del cristianesimo e la verità del cristianesimo come verità. L'idea secondo cui Cristo ha svelato all'uomo il suo essere costituito nella verità, verrà da Rosmini continuamente meditata filosoficamente. D'altra parte, prima di giungere all'elaborazione della difficile teoria dell'idea dell'essere, il Roveretano aveva parlato anche di «coscienza pura» e di «forma della verità». Il tentativo di comprensione filosofica del dato rivelato è presente sin da questi primi saggi. Accanto al brano appena citato si trovano anche testi in cui Rosmini afferma: «la ragione [...] e i fondamenti della società umana, come di tutte le altre

⁷¹¹ A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, pp. 220-221.

scienze che appartengono alla pratica Filosofica, consiste nella Metafisica, la nobilissima e la certissima delle scienze». ⁷¹² Non vi sono quindi due anime in Rosmini, ma un'unica tensione al vero, tensione che per tutta la vita lavora all'accordo di cristianesimo e filosofia. Il Nostro si pone in perfetta consonanza con tutti i pensatori della tradizione metafisica cristiana. Non è un caso se nel *Saggio sui divertimenti pubblici*, dopo aver denunciato l'assenza di vera filosofia nelle scuole dei suoi tempi e aver indicato una via che mira a unire le «opinioni degli antichi» con il «metodo de' moderni», finisce per richiamare alla scolastica, quella dei 'grandi', e definire Tommaso d'Aquino il «sommo filosofo italiano». ⁷¹³ Laddove c'è ricerca della verità, non c'è dubbio per Rosmini che fede e ragione s'incontrino nel nome di Cristo.

Nell'*Epistolario* si trovano lettere splendide, che mostrano con chiarezza tutto questo orizzonte di ricerca. In una lettera al prof. Luigi Bonelli, cercando di rispondere alla domanda che chiede il modo in cui sia possibile arrivare alla «scoperta del vero», Rosmini scrive:

la bella forma dell'animo, mi pare senza alcun dubbio, la migliore di tutte le disposizioni: di poi l'elevatezza della mente: la perpetua coerenza e profonda cognizione della Religione cristiana, che quanto più si studia, più fa crescere l'ali all'ingegno, e spiegarle ai metafisici voli: nel medesimo tempo la libertà dai ceppi che mette al progresso dell'ingegno la piccolezza degli uomini: avvezzarsi a contemplare le idee stesse prive dell'involucro delle parole. Nelle parole (questo vero discende dalle osservazioni di Bonald, e prima sonava alto nel Vico) nelle parole sono contenute le scienze delle nazioni; però guardarsi dall'alterarne il senso fisso loro dai popoli, dirò di più dalla Provvidenza, da Dio: la proprietà delle parole strettamente conservata è l'unico mezzo alla chiarezza delle idee, a fissarle, a concordarle. Di questa proprietà fu sottilissimo investigatore, e fermissimo mantenitore S. Tommaso. ⁷¹⁴

Cristianesimo dunque come possibilità intrinseca della metafisica e di conseguenza del progresso intellettuale, come ciò che indica alla filosofia la radice delle parole, come ciò che richiama all'essenza e non permette la deviazione in un pensiero dove tutto è vago e soggettivo, al 'pensiero debole' si direbbe oggi.

⁷¹² A. Rosmini, *Del miglioramento della umanità*, p. 173.

⁷¹³ A. Rosmini, *Saggio sui divertimenti pubblici*, p. 118.

⁷¹⁴ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. I, pp. 684-685.

Chi osservasse – conclude Rosmini nella medesima lettera – gli errori venuti dall'abuso della parola NATURA nella scienza del diritto e della morale, delle parole SENSAZIONE, PIACERE, DOLORE nella metafisica, delle parole UGUAGLIANZA e LIBERTÀ nella politica, della parola RICCHEZZA nell'economia, e di molte altre consimili, alle quali comunemente non si fece che aggiungere un senso più esteso del senso dato dal comune uso, avrebbe raccolto le origini d'incredibili inganni alla mente, e d'incredibili guai alla umanità.⁷¹⁵

Si noti la radicalità propria di Rosmini e il richiamo a quel nucleo filosofico-teologico che per lui rimane la condizione di possibilità per dire il vero nei diversi ambiti del sapere. Questi si rivelano ben presenti al cuore filosofico del suo pensiero. È vero, Rosmini ha una conoscenza universale che imbarazza noi, uomini del particolare e dello specialismo, ma è sempre rivolto all'unità dei saperi nella verità. Sono profondamente convinto che la parola 'erudizione', qualora voglia dire il greco *polymathia*, non gli appartenga. Al Nostro non interessa conoscere molte cose, esse infatti non conducono alla sapienza; con i greci egli infatti ci direbbe: *hen to so phon*.⁷¹⁶ Ed è su questa scia di considerazioni, a partire dalla stesura della *Politica prima* (che gli cresce tra le mani sino a diventare una vera e propria impresa), che il Roveretano si decide per un nuovo percorso. In una lettera del '27 a Tommaseo, scrive:

ciò che volgo nell'animo si è di lavorare nell'opere incominciate; e principalmente di rivolger tutto a ristorare le rovine della filosofia per farla servire alla Religione. Parmi d'essere chiamato a quest'opera dal Cielo; ve lo confesso: io sento una voce in me stesso che me lo comanda, una forza che mi vi trascina. [...] Tutta la filosofia è una vanità se ella non è ancilla alla Religione; se ella deve gonfiarci anziché edificarci ed umiliarci.⁷¹⁷

Nel tentativo di precisare la piena concordanza di filosofia e cristianesimo, Rosmini si dedica alla stesura del *Nuovo saggio*, il primo vero sforzo di sistematizzazione dei pensieri giovanili.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

⁷¹⁶ Appena giovanetto Rosmini si esprime in tali termini, che rimangono il documento programmatico di tutta una vita: «Ah! chi ben vedesse tutte le scienze, tutto lo scibile è una unità, una cosa sola, e ciascuna scienza è parte d'un medesimo tutto! costui conoscerebbe appieno il valore e l'utilità di ciascuna, l'influenza che vicendevolmente s'hanno, non ne dispregerebbe alcuna». Di qui l'idea giovanile di lavorare alla realizzazione di una grande Enciclopedia cristiana da contrapporre all'Enciclopedia pensata dagli illuministi. Ivi, p. 152.

⁷¹⁷ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. II, pp. 340-341.

La coscienza pura e la forma della verità vengono pensate ora nei termini dell'idea dell'essere, forma della mente e della conoscenza. In una lettera al Loewenbruck così descrive il suo tentativo:

ciò in cui mi occupo presentemente si è alla riforma della filosofia: io vorrei preparare una *Filosofia cristiana*: intendendo con questo titolo di *filosofia cristiana* non già una filosofia mescolata coi misteri della religione, ma una filosofia *sana*, dalla quale possano venire conseguenze favorevoli alla religione, e nello stesso tempo una filosofia *solida*, che somministri le armi valide a combattere le false e temerarie filosofie, e metta i fondamenti di una teologia piena e soddisfacente.⁷¹⁸

Così, il *Nuovo saggio* può essere anche visto come un'assunzione di responsabilità; Rosmini vede il decadimento della filosofia e la sua corruzione ad opera dei «moderni sofisti», ovvero i filosofi sensisti e scettici del proprio tempo. Con la «ristorazione» della «vera filosofia» il Nostro si proponeva di mostrare la forza del cristianesimo. Di fronte al «pervertimento» e alla «dissoluzione» insinuatisi «nelle immense regioni degli animi», che hanno portato «a negare e bestemmiare l'essenza stessa della verità», non sono più possibili «rimedi palliativi». Così, il Roveretano, sembra convocare i filosofi cattolici a un'impresa comune: «è necessario che tutti i buoni, i quali possono e sanno, diano mano pronta e concorde a ricostruire la scienza stessa, per ricostruire la morale, per ricostruire finalmente la società scomposta e sconnessa».⁷¹⁹

L'idea che irrorà il *Nuovo saggio*, ma in generale tutta la filosofia rosminiana, è quella che afferma che la verità è il principio unico del cristianesimo e della filosofia. Questo è possibile perché nella filosofia «la verità si mostra solo per una regola della mente», mentre nel cristianesimo «ella ci si porge compiuta e intera in se medesima sussistente siccome una persona divina, la quale parte luce in noi e opera efficacissima nell'essenza del nostro spirito, e parte velata e occulta si fa oggetto venerando della nostra Fede e argomento infinito di tutta nostra speranza».⁷²⁰ Da ciò consegue quell'espressione del Nostro che dice

⁷¹⁸ Ivi, vol. III, p. 53.

⁷¹⁹ A. Rosmini, *Nuovo saggio*, vol. I, ENC, Città Nuova, Roma 2003, p. 97.

⁷²⁰ Ivi, p. 100.

della vera filosofia come «propedeutica» alla vera Religione: la filosofia autentica deve «riconoscere» «quell'abbozzo [...] di natural Cristianesimo» che è in lei l'idea dell'essere, quasi «un crepuscolo» del «Verbo divino».⁷²¹

Ed è qui, nelle pagine del *Nuovo saggio*, che si trova conferma di quel legame tra cristianesimo, filosofia e civiltà, sostenuto sin dalle prime battute di questo lavoro. Parlando della verità, il Nostro scrive:

questo principio semplicissimo che dà tanta UNITÀ alla teoria cristiana, è pure quel principio sommamente fecondo onde nella teoria cristiana nascono TUTTI i beni; e le stesse scienze umane non prosperano felicemente e con progresso non interrotto se non quando sono fatte germogli di quel seme, e tralci di quella salda radice. Quindi è che il Cristianesimo portò in sulla terra la civiltà, conseguenza naturale di lui, e la rese indistruttibile come se stesso; e che introducendosi continuamente più addentro nella società, mette in quella un germe di perfettibilità indefinita.⁷²²

Che tutti i temi in precedenza trattati, e che si trovano nelle opere politiche, giuridiche ed ecclesiologiche, vengano compendiate così efficacemente in contesto ideologico, mostra una sistematicità nel pensiero di Rosmini davvero straordinaria; 'sistematicità aperta', perché il nucleo teoretico che andrà definendosi apre a comprensioni sempre più alte degli altri ambiti del sapere. È solo l'orgoglio umano, afferma il Nostro, a non voler riconoscere che il cristianesimo ha introdotto una «perfettibilità incognita» alle nazioni che venivano prima, eliminando di fatto ogni potere che tenta di «imbarbarire» l'umanità. «Nulla arresta, nulla trattiene il passo del Cristianesimo».⁷²³ Ribadendo con un'altra potente immagine quanto già espresso, scrive:

poiché tutti gli effetti del Cristianesimo [...] escono e pullulano di quell'unica radice della Verità sussistente, perciò la natura di questa sublime istituzione, che Cristianesimo si appella, è tale che non ha bisogno d'altro travaglio che di coltivare la sua radice, acciocch'ella da se medesima poi produca i mirabili effetti suoi; e di qui la *semplicità* del cristiano, che non sembra inteso che ad una cosa sola, e questa pare fuori di tutti i confini della terra, e tuttavia, per una inaspettata conseguenza, essa produce fuori di sé anche la felicità degli

⁷²¹ Cfr. *ivi*, p. 101.

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ *Ibidem*.

uomini nella vita presente, e la perfezione sociale, lavorata in occulto, compare sulla terra da se medesima.⁷²⁴

Il fondamento filosofico di questa posizione si trova nella tesi che l'uomo, intuendo l'essere, è compreso nell'orizzonte di verità del Verbo di Dio. La *mens* dell'uomo è aperta in se stessa a sé nell'idea dell'essere come divino. Il Cristianesimo fa l'uomo nuovo, permette di pensare una nuova antropologia:

è dunque colla riforma dell'uomo, – scrive – col rinnovarlo, col ricongiungerlo a Dio, col renderlo immortale e divino, che il Cristianesimo l'ha reso, quasi piccola giunta all'immenso beneficio, fortunato autore dell'arti umane, e felice cultore delle scienze, e atto a formare una società libera, pacifica, felice, quale può avervi in terra, simile in qualche modo ad una società di celesti, in una parola la società che abbraccia il mondo, e che si perfeziona co' secoli che dura il mondo.⁷²⁵

La filosofia cambia il modo di concepire l'uomo e di conseguenza la società; il Roveretano riconosce la necessità di lasciare le questioni politiche e pedagogiche tanto care per dedicarsi all'ideologia, alla psicologia, all'antropologia e alla fondazione di una ontologia con cui poter affrontare in modo nuovo tutti gli ambiti del sapere. È quel «divino nell'uomo» a determinare tutta la visione del mondo di Rosmini: esso gli permette uno sguardo non superbo ma 'consapevole', quella consapevolezza che nasce in chi riconosce che il dono di libertà che gli viene concesso può sì abbassarlo, ma anche innalzarlo su vette non sperate. Il Roveretano vede in quell'elemento divino che è l'essere intuito ciò che può sollevare la società e portarla alla somiglianza delle costellazioni angeliche. Si è già accennato alla matrice patristica di tale filosofia e Rosmini stesso ne dà conferma: «i Padri», scrive, affermavano «che il Vangelo conteneva una dottrina la quale nobilitava e rialzava essenzialmente lo stato morale e intellettuale dell'uomo; e l'uomo nobilitato dal Vangelo, e congiunto strettamente con Dio, l'uomo cristiano in una parola, era fatto idoneo a ricreare da se medesimo tutte le arti e le scienze più veramente e nobilmente, e a riformare la società».⁷²⁶

A tal proposito, ritengo opportuno fare cenno anche a un'opera di dieci anni più tarda rispetto alle pagine del *Nuovo sag-*

⁷²⁴ Ivi, p. 102.

⁷²⁵ *Ibidem*.

⁷²⁶ Ivi, p. 108.

gio, ma che rivela in modo chiaro ed evidente la totale concordanza di Rosmini con i Padri. Alcune pagine dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, infatti, permettono quasi una ricapitolazione del nucleo più intimo delle posizioni rosminiane trattate. In numerose riflessioni riguardanti il 'soggetto umano', costituito di sentimento e idea, il Roveretano riflette sul modo «unico» e «identico» in cui l'essere ideale splende alle intelligenze.⁷²⁷ Partendo da una prospettiva strettamente filosofica, Rosmini al par. 824 si confronta con la Rivelazione e nei paragrafi seguenti mostra la perfetta consonanza della sua teoria dell'essere ideale con il lume dell'intelletto di cui parlano i Padri della Chiesa. Per ciò che riguarda la Rivelazione, a essere citato è il passo del *Genesi* in cui viene descritta l'infusione dell'anima con le parole che la vulgata traduce «*inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*».⁷²⁸ Il Roveretano riferisce che una lunga tradizione ecclesiastica ha visto in questo atto d'infusione l'origine non solo di un «individuo, ma in quell'individuo» di tutta «l'umana specie e natura». Egli nota anche come tale tradizione sia pienamente rispettosa del testo ebraico che dice non «lo spiracolo della vita» bensì «lo spiracolo delle vite».⁷²⁹ Questo permette al Nostro di affermare che l'idea dell'essere o, con espressione più ontologica, l'essere ideale è già detto nelle parole del *Genesi*. Qui sta la profondissima consonanza della filosofia rosminiana con la Rivelazione, consonanza che è di tutti i Padri, dei quali Rosmini si pone come continuatore nell'alveo mai interrotto della 'filosofia perenne'. Essi, afferma il Roveretano, «applicano all'origine dell'anima nostra quanto Iddio fece allora coll'uomo primo», e cita testi di Lattanzio, Atanasio, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Cirillo d'Alessandria, fino ad arrivare ad Agostino. Per esplicitare solo il richiamo a quest'ultimo, riporto quanto scrive il Nostro: «s. Agostino dice espressamente, che il genere umano fu "come radicalmente istituito in Adamo": dice che tutti noi fummo in Adamo, che tutti anzi fummo quel solo Adamo, perocché "se non era ancora distintamente creata e di-

⁷²⁷ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, pp. 447-454.

⁷²⁸ *Gen.* 2, 7.

⁷²⁹ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, p. 455.

stribuita la forma nella quale vivessimo come individui, v'era nulladimeno la natura seminale dalla quale fossimo propagati": dice che Adamo era bensì un uomo, ma quest'uomo, "era tutto il genere umano": dice che tutti furono per cagione del seme nei lombi di Adamo»⁷³⁰. Grazie a questi richiami Rosmini sottolinea come l'essere ideale sia identico in tutti gli uomini: sua caratteristica è quella di essere 'universale'; è il soggetto – spiega nelle pagine dell'*Antropologia* e della *Psicologia* –, ovvero la realtà a cui l'essere si manifesta, ad essere differente; per questo si deve dire che la 'realità' è il vero *principium individuationis*. Così infatti scrive: «distinguiamo l'ordine dell'essere ideale dall'ordine dell'essere reale. Diciamo che il vero individuo non si trova che nell'ordine dell'essere reale, e che il principio nell'individuazione è la stessa realtà dell'essere; là dove l'universale non si trova che nell'ordine dell'essere ideale; e il principio dell'universalità è la stessa idealità dell'essere».⁷³¹ Secondo tutta la tradizione, Adamo è un uomo e l'uomo: ed è per questo che si può dire che «la stessa natura umana peccò» in lui, che «la stessa natura umana scade nel primo padre». Perciò, scrive Rosmini:

in quell'atto, in quell'unico soffio di vita, di cui parla il Genesi, quando dice che nella statua formata di terra alitò Iddio lo spiracolo vitale, io credo stabilita la legge di cui parlavo di sopra, la legge che congiunge l'essere ideale, lume intellettuale, con ogni individuo della umana natura: indi l'origine dell'intelligenza, indi la creazione di tutte l'anime intelligenti che informano i novelli individui ne' diversi tempi nei quali questi vengono generati.⁷³²

Il cristianesimo, inteso sia come filosofia che come rivelazione, fonda un nuovo concetto di uomo. Nella stretta relazione tra cristianesimo e civiltà, l'uomo civile è l'uomo cristiano; ma se l'uomo cristiano è l'uomo stesso nella sua costituzione ontologica, allora vi è una dilatazione universale del concetto di civiltà. Mentre i greci, pensando in prospettiva 'politica', racchiudevano l'uomo e con esso la civiltà alla Grecia stessa, tant'è vero che tutto ciò che non era greco era considerato barbaro, il cristianesimo sfonda questa dimensione e apre a un pensiero uni-

⁷³⁰ Ivi, pp. 456-457.

⁷³¹ Ivi, pp. 434-435.

⁷³² Ivi, p. 458. Rosmini cita ancora di seguito i padri: Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Damasceno.

versale, veramente cattolico.⁷³³ Dell'essenziale 'cattolicità' del cristianesimo, che viene a significare 'dimensione universale', parla Rosmini in una lettera coeva alla redazione del *Nuovo saggio*. Egli, dopo aver ribadito l'immutabilità dell'«essenza del cristianesimo», afferma che la visione cattolica del mondo contiene già in sé la possibilità di «immensi sviluppi» volti all'ordine, alla pace, all'amore.⁷³⁴ Con la ridefinizione dell'essenza dell'uomo vi è quindi una rivalutazione di tutta la sfera sociale che lo riguarda. Questa non si comprende a fondo senza quella, le opere politiche, storiche e sociali non si capiscono senza quelle metafisiche.⁷³⁵ Così, pagine come quelle delle *Cinque piaghe* acquistano in potenza, efficacia, profondità. In esse si legge:

né bastava ancora che il Vangelo penetrasse tutto l'uomo come individuo. Essendo la buona novella indirizzata a salvare l'umanità intera, non pure doveva agire sugli elementi della natura umana, [ma] doveva accompagnare colla sua azione divina questa natura senza mai abbandonarla in tutti i suoi sviluppi, e sorreggerla in tutti quegli stati suoi successivi, pe' quali sarebbe passata, acciocché il suo peso o gravitazione verso il male non la precipitasse alla distruzione, ma presiedesse al suo moto una legge benefica di progressivo perfezionamento; doveva insomma la buona novella mescolarsi e svolgersi di pari passo cogli umani individui, e con questi passare nelle associazioni ch'essi formano; doveva allora rigenerare e salvare ogni società di uomini, la famiglia, la nazione, l'intero consorzio dopo aver salvato l'uomo; doveva imporre leggi salutifere a tutte queste aggregazioni, e nominarle in nome del Dio pacifico; perocché le società sono l'opera dell'uomo; e quella legge divina che domina e signoreggia l'uomo, è natural signora e dominatrice altresì delle opere sue.⁷³⁶

⁷³³ Cfr. A. Rosmini, *Nuovo saggio*, vol. I, p. 105.

⁷³⁴ Cfr. A. Rosmini, *Epistolario*, vol. III, pp. 471-473.

⁷³⁵ Mi pare questo un punto assodato e riconosciuto da tutti i maggiori studiosi del Roveretano. Cito a mo' di esempio Piovani: «il discorso intorno alla interpretazione del pensiero di un Platone o di uno Hegel ammonisce: per capire l'intimità di quel pensiero non si può rimanere nella sfera della sola politica. In questo, Rosmini è tipico. Se non è conosciuto ed affrontato tutt'intero, poco o nulla rivela dello spirito dei suoi scritti politici e giuridici; lo spirito di quegli scritti, infatti, è dominato da preoccupazioni che non si esauriscono nella Politica e nella Giuridica: in lui Politica e Giuridica si affiancano a Psicologia, Logica ed Etica nella ricerca di una spiegazione unitaria della ragion d'essere nella esistenza dell'uomo». P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, pp. 4-5.

⁷³⁶ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, p. 60.

Non si capisce la profondità dell'azione evangelica se non si comprende che essa agisce in una umanità segnata costitutivamente dal divino. Essa rimarrebbe teoria o dottrina tra le dottrine, priva di ogni reale potere sulla società, se non fosse che ontologicamente gli uomini possono riconoscerla e riconoscersi in essa. Il cristianesimo quindi non è qualcosa di esterno che deve essere realizzato, a cui l'uomo e la società si devono adeguare sotto l'imposizione del comando, ma è il costitutivo che dev'essere riconosciuto. La prospettiva rosminiana fonda la deontologia sull'ontologia: c'è un 'dev'essere' tutto interno alla società che si riscopre perfettamente consonante alla morale evangelica.

È sempre nelle pagine delle *Cinque piaghe* che si trova espressa la richiesta urgente, da parte rosminiana, di un recupero della filosofia dei Padri e dei Dottori della Chiesa. Se il cristianesimo come incivilitore dei popoli è, da un certo punto di vista, 'filosofia cristiana', si rende evidente che l'esigenza di Rosmini travalica una concezione della filosofia come 'storia dei concetti'.

Le lettere rifiorite nel XV, XVI secolo – scrive – trassero a sé l'attenzione degli uomini, i quali, abbandonata la speculazione pel diletto dell'immaginazione e del sentimento, lasciarono mancare il nerbo della filosofia cristiana, che però, come prima era perita la grandezza e la pienezza della loro esposizione. Non si vide più l'importanza delle grandi, delle intrinseche ragioni della dottrina della fede, ritenute tuttavia da' migliori degli scolastici; come da questi si era perduto di vista l'importanza della grandiosa e piena maniera di esporla usata da' primi Padri. Gli scolastici avevano abbreviata la cristiana sapienza collo spogliarla di tutto ciò che apparteneva al sentimento, e che la rendeva efficace; i discepoli [...] continuarono ad abbreviarla, troncando da lei tutto ciò che vi avea di più profondo, di più intimo, di più sostanziale, ed evitando di parlare de' suoi grandi principj col pretesto di facilitarne lo studio.⁷³⁷

Il Roveretano viene così a lanciare una vera e propria invettiva contro i libri adottati nei seminari: questi testi, «ne' secoli avvenire, ne' quali stanno le speranze della Chiesa che non può perire giammai, saranno, a mio credere, giudicati tutto ciò che di più meschino e di più svenevole fu scritto ne' diciotto secoli che conta la Chiesa: libri, per riassumere tutto in una parola, senza spirito, senza principj, senza eloquenza e senza metodo».⁷³⁸

⁷³⁷ Ivi, pp. 104-105.

⁷³⁸ Ivi, p. 105.

Analoghi giudizi sulla scolastica decadente e su una filosofia moderna non all'altezza del messaggio cristiano si trovano in una lettera degli stessi anni a don Antonio Riccardi. Qui il Nostro scrive: «le scienze ecclesiastiche non si possono in modo alcuno ristorare se non s'è prima ristorata la filosofia»; e ancora: la «riedificazione della dottrina filosofica è l'aspettazione del mondo; e i buoni, il clero è chiamato a porvi mano». L'origine dell'«indebolimento scientifico» è visto nella «distruzione della Scolastica» a opera dei meri ripetitori, che ne fecero un «morto simulacro». Eppure Rosmini non propone una sua ripresa integrale: essa, dice, «avrebbe bisogno di nuovi sviluppi, di nuove applicazioni»; egli afferma a mo' di confessione «di non trovare filosofia» che lo appaghi, «né nell'antichità né in tempi moderni», e che «la Scolastica mediatrice tra l'una e l'altra età» è quella che meno lo «disgusta».⁷³⁹ Tra le lettere, però, forse la fonte più importante per risalire alla concezione rosminiana del ruolo della filosofia in rapporto al tema del miglioramento umano e dell'incivilimento è una lettera all'Abate Fontana. Il Nostro vi scrive in modo lapidario: «una filosofia, la quale non tende al miglioramento dell'uomo è vana, e oseremo anche dire di più, essa è falsa; poiché la verità migliora sempre l'uomo».⁷⁴⁰ Certo, non va dimenticato che Rosmini in un passo degli *Appunti* (quando analizza la posizione di Vico) si mostrava esitante a comprendere la dimensione 'morale' nel discorso sull'incivilimento, eppure mi pare di aver abbondantemente provato che tutta la sua filosofia va nella direzione opposta. Il riferimento al cristianesimo come 'incivilitore di popoli' e la definizione dell'incivilimento come un accrescersi dell'essere morale dell'uomo costituiscono una prova evidente dell'impossibilità, interna al pensiero rosminiano, di scindere i due ambiti del sapere. La filosofia ha prima di tutto il compito della verità, di una «verità intera, cioè un complesso di verità ben ordinate, poiché anche l'ordine è una verità». Ciò non significa che tale filosofia «comprenda tutti i veri» in modo attuale, il che sarebbe presuntuoso e impossibile, ma che li comprenda «virtualmente», grazie all'«universalità dei principi». Tuttavia, il filosofo «dee sapere che la filosofia non basta a conseguire che l'uomo veramente si

⁷³⁹ A. Rosmini, *Epistolario*, vol. IV, pp. 502-503.

⁷⁴⁰ Ivi, p. 603.

ammigliori». Può permanere una scissione tra ciò che si conosce e ciò che si vuole: l'uomo, dice il Roveretano, può conoscere la verità e odiarla. Portando quasi al paradosso linguistico tale idea, si potrebbe dire che si dà la possibilità che la verità sia conosciuta ma non *ricosciuta*. È per questo che il Roveretano prende le distanze dalle filosofie che non riconoscono la potenza della Rivelazione e, come *pars construens*, nella *Teosofia* elabora una deontologia che scaturisce dall'ontologia. Certo, anche qui è nella libertà del lettore il 'riconoscimento', ma il 'teosofò' vede con una potenza impredcuta la 'necessità' dell'elemento morale. Conoscere il sintesiismo di ideale e reale vuole dire riconoscere già la forma morale. Al di fuori della prospettiva teosofica la distinzione tra intelligenza e volontà risulta forse più netta: alla prima appartiene la verità, alla seconda la virtù. Ed è propriamente a «quest'ultima potenza che spetta il vero miglioramento e perfezionamento umano». Di qui il compito dell'«educazione», in quanto somministra all'intelletto una buona filosofia e guida la volontà al bene e alla virtù.⁷⁴¹ Il Roveretano viene a precisare che il suo riferimento è una «scienza filosofica nel sistema cattolico», perché solo nel cristianesimo «l'uomo viene considerato nel suo intero, e non parzialmente», viene considerato cioè come «fornito di tutte le sue reali condizioni e relazioni». Queste relazioni, che il solo «Cattolismo» considera pienamente, sono i «rapporti» dell'uomo con Dio, come «Essere assoluto» che dà l'esistenza e come «Provvidenza» che governa le cose.⁷⁴²

Che l'accenno fatto alla *Teosofia* non sia fuori luogo lo testimonia Rosmini stesso; egli, intensificando il discorso sulla verità e cercando un primitivo sintesiismo di filosofia e rivelazione, giunge a parlare delle tre forme dell'essere. Scrive: «ora, l'essere ha tre forme primordiali, perocché ci si presenta sotto la forma d'*idea*, sotto quella di *realità*, e finalmente sotto forma di congiunzione fra la realtà e l'*idea*. A queste tre forme noi diamo i nomi di Essere ideale, Essere reale, ed Essere morale». Questa teoria, qui solo abbozzata, viene utilizzata per la distinzione «in due serie» delle scienze filosofiche, tutte cooperanti ai fini dell'«umano miglioramento»:

⁷⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 604-605.

⁷⁴² Cfr. *ivi*, p. 605.

1. La serie di quelle scienze filosofiche che trattano dell'Essere stesso, il che è quanto dire dell'universale; e 2. La serie di quelle scienze che trattano in particolare dell'uomo. La prima serie ne contiene cinque: 1° l'Ideologia, 2° la Logica, 3° l'Ontologia, 4° l'Agatologia, 5° la Teologia naturale. La seconda ne contiene otto: 1° l'Antropologia, 2° l'Eudemonologia, 3° l'Etica, 4° il Diritto naturale-legale, 5° la Storia dell'umanità, 6° l'Iconomia, 7° la Politica e 8° la Pedagogica.⁷⁴³

In primo luogo non può sfuggire la tensione rosminiana al sistema. La prima serie, trattando degli universali, è certamente la serie che irrorà l'altra, ma al tempo stesso, in una sorta di circolarità solida,⁷⁴⁴ le scienze della seconda serie potranno dare il loro contributo per un ritorno alle prime, in una dialettica a spirale che si innalza sempre più. In secondo luogo va sottolineata la collocazione della Storia dell'umanità all'interno del sistema rosminiano; essa compare come scienza particolare e riceve necessariamente lume dalle scienze che trattano dell'universale. Se si guarda all'enorme produzione del Roveretano si potrebbe rimanere delusi del fatto che così poco abbia scritto su di essa, ma è anche vero, come si evince dalle considerazioni fatte nella parte seconda, che non pochi furono i motivi e le difficoltà profonde che trattenevano il Rosmini da tale impresa.

Nella *Filosofia della politica* l'idea rosminiana della storia come storia delle civiltà (più ristretta dunque della Storia dell'umanità) è segnata dalla frattura causata dall'evento-Cristo. Ciò determina, sul versante della filosofia, la distinzione tra due 'visioni del mondo', quella delle filosofie prima di Cristo e quella della filosofia cristiana. Lo scacco delle filosofie antiche consiste nella loro incapacità di tenere unite verità e virtù. La verità, priva della portata della Rivelazione, era sempre una verità parziale e mai intera. Certo generalizzando fin troppo, ma con un argomento dotato di coerenza interna, il Nostro afferma che la filosofia prima di Cristo «nulla poté a salute delle nazioni» e che lungi dal vincere la corruzione universale, fu vinta da essa.⁷⁴⁵ Se verità e virtù non potevano essere viste e praticate nella loro interezza, al mondo antico rimaneva precluso il «concetto [...] pieno e assoluto della felicità»: «la loro felicità – af-

⁷⁴³ Cfr. *ivi*, p. 616.

⁷⁴⁴ Sul «circolo solido» rinvio alla n. 477.

⁷⁴⁵ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 329.

ferma Rosmini – era un composto, un accozzamento di beni terreni». ⁷⁴⁶

L'avvento di Cristo e il cristianesimo cambiano tutto. Il cristianesimo rivela che il bene sommo è «triplice», reale, ideale e morale, «tre beni ugualmente infiniti, ma tutti e tre accolti in un solo oggetto semplicissimo, che è Dio». Questo «mistero scoperto al mondo dal solo Cristo» era assolutamente impensabile dalla filosofia pagana. Il Vangelo viene a produrre uno scarto decisivo nella storia della filosofia e, di conseguenza, nel modo di considerare morale, diritto, politica, cultura e tutto ciò che rientra nella sfera dell'incivilimento. Rimanendo sulla concezione del sommo bene, Rosmini non esita ad affermare: «l'età dell'oro descritta da' poeti del paganesimo, la felicità qual seppa ritrarcela la più bell'anima del mondo pagano, Virgilio, non si considera più dalle cristiane nazioni che come una canzone fredda e fanciullesca». ⁷⁴⁷ Il Cristianesimo è fecondato dal proprio interno, essenzialmente, dalla parola viva di Dio: è il Verbo che si manifesta e che ricorda all'uomo che in Lui è costituito come pensante. Questo fa sentire all'uomo la sua origine divina e lo rende in certa misura partecipe al bene sommo. Senza questa esperienza «l'umanità non sarebbe stata vinta dal Cristianesimo»; «il divino autore del Vangelo – scrive Rosmini – non avrebbe legate al suo carro trionfale tutte le nazioni». ⁷⁴⁸

Al fine di specificare ulteriormente la nozione di filosofia cristiana, ritengo opportuno il riferimento a un brano molto pregnante della *Filosofia del diritto*. In esso, il richiamo alla virtù, alla sfera morale, come a ciò che permette il miglioramento dell'uomo, prende i termini della virtù teologale della carità.

Chi mai può disconoscere il fatto, che il Cristianesimo, introducendo la carità nel mondo, vi pose un *principio incessante d'azione*, e ch'egli ha così immensamente aumentata e perpetuata l'attività degli uomini? Chi può negare ch'egli abbia posto in sulla terra un *principio inestinguibile d'infinita intelligenza*? Un *principio di libertà* si manifestò, che mentre nell'umanità gentile pareva non potersi muovere oppressa sotto il peso d'inesorabile fato, l'uomo cristiano all'opposto sente la propria individualità, e svolge in sé stesso una sempre nuova libera sua potenza? Chi finalmente negherà al Cristianesimo l'aver ammigliorati i costumi, insegnato agli uomini tutte le virtù? Dunque

⁷⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 424.

⁷⁴⁷ *Ivi*, pp. 455-456.

⁷⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 456.

questa religione divina ha ristorato ed aumentato nell'uomo i tre costitutivi che formano il *soggetto de' diritti*, che sono l'attività, l'intelligenza, e la morale. Se altro dunque non è una società umana che un complesso, un avvincolamento di diritti e di doveri, chi non intende da questo solo, come l'istituzione della società cristiana, dee aver influito su tutte le altre società, sulla domestica e sulla civile specialmente, facendo comparire in esse nuovi diritti, quasi dal nulla traendoli con potenza creatrice, ed accertando gli incerti, pur con solo ammigliorarne la radice, coll'ammigliorar cioè e quasi creare nell'uomo il *soggetto de' diritti*?⁷⁴⁹

Si debbono apprezzare i numerosi elementi che Rosmini rileva come conseguenza diretta del cristianesimo: esso «fa nuove tutte le cose». La carità come vero principio morale, la libertà, il diritto, le società, tutto si trasforma e assume un valore infinito. In un passo con cui precisa il nesso tra morale e incivilimento, il Roveretano parla di Cristo quale 'archetipo morale' in base al quale realizzare la moralità umana; l'uomo morale tende a lui agendo in modo 'simile'. A partire da ciò, egli afferma che contrapporre all'«ingiustizia» una «eroica mansuetudine», non è solamente un «mezzo morale, col quale perfezionar sé stessi e meritare da Dio» la vita eterna, «ma è anche un mezzo, lento sì, ma efficacissimo, di persuasione, col quale si ammolliscono e si piegano le volontà stesse degl'imperanti». Questo, scrive il Nostro, «è un esempio, un pubblico ammaestramento, una medicina che si applica alla società corrotta e violenta». Tale «farmaco morale, divino, fu applicato da Cristo e da' suoi discepoli in tutti i secoli alla sanazione del mondo ingiusto, violento e crudele; e alla segreta virtù di esso si vuol riputare l'umanità delle presenti generazioni, la dolcezza de' nostri costumi, quel desiderio di pace che par seminato in tutti i popoli cristiani, a cui le violenze vanno divenendo ogni dì più ripugnanti, in una parola, l'*incivilimento europeo*, che tanto ci rallegra colla sua floridezza, e tanto ci promette colle sue tendenze».⁷⁵⁰ Su ciò tornerò in modo approfondito più avanti.

Prima di passare al paragrafo successivo, al fine di coprire l'intero arco della produzione rosminiana in questo *itinerarium* teso a mostrare la forte relazione tra filosofia, cristianesimo e incivilimento, mi fermo a considerare un breve passo di quello scritto che è quasi il 'testamento filosofico' del Nostro: il saggio

⁷⁴⁹ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. IV, p. 854.

⁷⁵⁰ Ivi, vol. VI, pp. 1505-1506.

Degli studi dell'autore. Qui compare l'espressione «filosofo della civiltà» per indicare colui che si occupa della «filosofia civile». ⁷⁵¹ Tale filosofo, scrive Rosmini, ha il compito primario di «risolvere la questione dell'accordo fra la ragione, e la fede, che sono i due elementi indivisibili de' popoli civili». Senza di ciò egli non può avere «autorità sui suoi contemporanei», perché «la civiltà cristiana, la sola civiltà che esista, e che sia mai esistita, udirà la sua voce con ragionevol sospetto». ⁷⁵² Dopo l'analisi compiuta credo che tali parole risultino meno dogmatiche; ancora una volta, la società cristiana non è per il Nostro una società particolare, ma la società degli uomini tutti, in quanto sono costitutivamente in Cristo. Il cristianesimo ha esplicitato ciò, ha reso manifesto che l'essere intuito è traccia del Verbo di Dio, e se il Verbo è la verità, l'uomo è aperto ad essa. La civiltà è civiltà cristiana perché l'uomo, protagonista della civiltà, è cristiano ontologicamente; egli è l'esito di quel liberissimo atto d'amore divino che si chiama 'creazione'.

6.2 Incivilimento e morale cristiana

In alcune pagine della *Storia comparativa e critica* – opera a sé stante, ma generalmente pubblicata assieme ai *Principi della scienza morale* –, Rosmini afferma che circa l'elemento morale si è, in linea generale, caduti in due errori opposti: da un lato quello sensista, che voleva ritrovare la morale nei sensi, dall'altro quello di coloro che si sono ingegnati per trovarla nell'intelletto. In Italia, i rappresentanti di questi due errori sono rispettivamente Gioia e Romagnosi. Il primo, scrive Rosmini, pensava che lo «scopo della morale» si ritrovasse nella «somma delle sensazioni aggradevoli»; il secondo, che si occupò degli studi «intorno all'incivilimento sociale», ridusse «l'umana perfezio-

⁷⁵¹ L'espressione «filosofia civile» compare in nota nella lettera, citata in precedenza, all'Abate Fontana e stampata come *Manuale per l'educazione umana*. Il Roveretano, riferendosi molto probabilmente a Romagnosi, a proposito della storia filosofica dell'umanità, scrive: «entra in questa parte anche ciò, che oggidi si suol chiamare da alcuni *La Filosofia civile*. Errano però dannosamente coloro, che di questa sola parte vorrebbero fare il tutto della filosofia». A. Rosmini, *Epistolario*, vol. IV, p. 615, n. 2.

⁷⁵² A. Rosmini, *Degli studi dell'autore*, p. 82.

ne» allo «sviluppo dell'intelligenza». ⁷⁵³ Ma anche gli studi non italiani su tale questione che intreccia civiltà, progresso e morale, non convincono affatto il Roveretano. Riportando alcune considerazioni che fa Guizot nel suo *Corso di storia moderna*, e accordandosi con esse, il Nostro sostiene che la concezione dominante dell'incivilimento come «sviluppo dello stato sociale» e «sviluppo dello stato intellettuale» manchi del riferimento fondamentale all'«*elemento morale*». Per Rosmini, questo «elemento segreto», veramente «il più difficile da osservarsi», è il solo che «perfeziona l'uomo»; infatti, qualsiasi sviluppo «intellettuale e sociale», che non sia ordinato «ad accrescere la virtù nell'umanità», è per questa del tutto inutile, essa non può diventare migliore. ⁷⁵⁴ Se le filosofie sensiste escludono di fatto ogni vera possibilità e di perfezionamento umano e di incivilimento, anche i filosofi che pensano l'intelligenza come un aggregato di nozioni e capacità pervengono a questo risultato; al sapere molte cose, all'erudizione, non consegue il perfezionamento e l'incivilimento. Per il Nostro è necessario tener sempre bilanciate le facoltà di pensare e astrarre. «L'intellettuale potenza – scrive – non ha un pregio finale, ma [...] appartiene alla classe di quelle cose, che si possono volgere e in bene e in male, e che dall'oggetto a cui si volgono ottengono il lor valore». Ma anche lo sviluppo sociale quando si muove a livello di 'politezza' non può essere 'fine': «le forme sociali non sono buone se non a condizione che nel fatto ammigliorino moralmente gli uomini». «Una savia organizzazione» della società, sostiene il Roveretano, «non è il bene, sebbene *possa* produrre de' buoni effetti negli umani individui». Anche qui, come nel caso dello sviluppo intellettuale, non c'è sviluppo della società se non ci si rapporta all'elemento morale. ⁷⁵⁵ Tutto ciò fa capire perché, per il Nostro, ogni sforzo educativo debba essere volto «a innestare ne' giovanetti la *virtù* più ancora delle *cognizioni*» e a «raccolgere la ri-

⁷⁵³ Cfr. A. Rosmini, *Storia comparativa e critica*, in *Principi della scienza morale*, pp. 164-166. Rosmini cita di Gioia gli *Elementi di filosofia* (1818) e di G. D. Romagnosi, *Istituzioni di filosofia civile* (1825). Nel suo giudizio, Rosmini avvicina Gioia al sensismo materialista di Helvétius (1715-1771).

⁷⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 166. Di Guizot (1787-1874) viene citato il *Cours d'histoire moderne. Histoire de la civilization en France depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1789* (1828-30).

⁷⁵⁵ *Ivi*, pp. 166-167.

flessione degli uomini», perduta nei sensi e nella mera erudizione, «nell'elemento morale, il più importante, il più nobile di tutti». ⁷⁵⁶ Sotto questa intenzione vanno pensate le riflessioni del Roveretano presenti nelle opere morali: i *Principi della scienza morale*, la *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, il *Trattato della coscienza morale*, l'*Antropologia in servizio della scienza morale*, l'*Antropologia soprannaturale*, tutte opere scritte nel decennio degli anni '30.

L'analisi, seppur parziale, di questi scritti permetterà di suffragare la tesi che sto sostenendo, secondo la quale non una generica morale è portatrice d'incivilimento, ma propriamente la morale cristiana. Tuttavia qui viene il bello e il difficile della prospettiva rosminiana: la morale cristiana, l'ho già detto più volte, non è un'aggiunta esterna al sistema filosofico, non è qualcosa che si impone sull'ideologia e sull'ontologia, ma è ad esse perfettamente conseguente. Solo se si conosce la teoria dell'essere ideale quale «astratto», «traccia» o, ancora, «crepuscolo» del Verbo divino, ⁷⁵⁷ si comprende come la morale filosofica di Rosmini sia espressione adeguata della morale cristiana, e quindi come la stessa sua filosofia come 'filosofia cristiana' possa avere un ruolo incivilitore.

L'idea dell'essere è «forma dell'intelligenza», ciò mediante cui il soggetto si sa e conosce. Questa idea, scrive il Roveretano, è quella «colla quale la mente umana forma tutti i giudizi», compresi dunque i «giudizi morali». Se è così, se l'idea dell'essere è condizione di possibilità della morale e al tempo stesso lume della ragione, la «prima legge morale» può formularsi in tal modo: «segui, nel tuo operare il lume della ragione». ⁷⁵⁸ L'applicazione di questa formula, nota il Nostro, è a opera dello spirito umano, sempre soggetto all'errore; l'essere è, seppur in forma indeterminata, immutabile, eterno, necessario, è la verità che costituisce l'intelletto; ma l'uomo può anche non riconoscere la propria natura, di qui l'errore. È l'essere stesso, quindi, la «suprema legge» e l'uomo ne porta «inserita da natura nell'anima [...] tutta la morale nel suo germe». ⁷⁵⁹ L'uomo di cui parla

⁷⁵⁶ Ivi, p. 168.

⁷⁵⁷ Cfr. A. Rosmini, *Nuovo saggio*, vol. I, p. 101.

⁷⁵⁸ A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, p. 55.

⁷⁵⁹ Cfr. ivi, pp. 56-57. Rosmini riconosce che la teoria del *lumen* come legge morale è la «dottrina tradizionale di tutta la buona antichità, e massime

Rosmini ha questo statuto costitutivo. L'essere ideale (oggetto) informa l'uomo (soggetto) in modo tale che «l'umanità» in lui «non esisterebbe più» se le venisse tolto. In un passo molto intenso dei *Principi*, passo che permette di capire a fondo la potenza dell'*antropologia rosminiana*, si legge:

è l'essere universale, che sta presente alle nature razionali e che le illumina, questo elemento, che è manifestamente una scintilla del fuoco divino. Egli è perché intendono l'essere universale, che quelle nature intendono, che intendono tutti gli esseri particolari, e che trascorrendone la serie non hanno mai finito il loro natural progresso fino che non giungano all'assoluto: è quindi per questa idea, l'*essere universale* ch'esse sono ordinate all'*essere assoluto*. Quest'idea per la sua universalità perfetta ha un'estensione infinita, e rende il soggetto che la possiede di una capacità infinita. Per questa idea nell'uomo si ammira una singolare contrarietà nella natura, per la quale ora egli ci si mostra manifestando un essere limitato, ed ora ci s'ingrandisce e ci apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e infinito: questi due elementi così opposti, che legati e quasi mescolati insieme formano l'uomo, spiegano quella perpetua, quella essenziale lotta, che presenta in sé la natura umana a chi la contempla: poiché nulla di più debole, nulla di più misero di lei, ove la si contempla da parte del soggetto-uomo, e nulla in pari tempo di più nobile, di più eccelso, di più venerando di lei, dove la si considera da quella parte di quell'oggetto-essere, nel quale essenzialmente l'uom rimira e s'affissa, e in questo mirare e affissarsi gli nasce la potenza visiva, la potenza dico della visione intellettuale, intendendo poi egli le cose tutte, per aver conosciuta quella cosa, che è l'intelligibilità, l'essenza e la nozione comune di tutte le cose.⁷⁶⁰

Secondo Rosmini la distinzione tra soggetto e oggetto è fondamentale per non cadere da una parte negli errori «dei filosofi tedeschi», che attribuirono al soggetto i caratteri dell'oggetto, e dall'altra in quelli dei «sensisti», che attribuirono all'oggetto i caratteri del soggetto. In questo senso il Nostro ha inteso distinguere il soggetto dall'oggetto, così da vedere in essi «i due principi di due scienze inconfusibili fra loro»: quella scienza che «trae il suo principio dall'oggetto», la Morale, e quella che «trae

della tradizione cristiana». Essa, scrive, «fu oscurata dal quel movimento prosuntuoso che fecero gl'ingegni del secolo scorso, col quale egli parve che gli uomini tentassero di emanciparsi da tutti i secoli precedenti, e di rinnegare la fede filosofica de' loro padri, come ciascuno tendeva di emanciparsi dalla società de' suoi contemporanei, per non dovere più nulla a nessun altro se non a se stesso: di che avveniva loro frequente di rigettare una dottrina pur per questo ch'ella era antica, per questo ch'ella era comune, cioè per la ragione onde una dottrina è rispettabile e veneranda». Ivi, p. 58.

⁷⁶⁰ Ivi, p. 114.

il suo principio dal soggetto», l'Eudemonologia.⁷⁶¹ L'uomo è morale nella misura in cui si volge all'oggetto, a quell'essere ideale che lo costituisce in interiorità; è morale quando si riconosce e riconosce gli altri uomini come costituiti nell'essere; quando ama l'essere nel suo ordine e ascende al Principio in cui l'essere è «terminato» come Persona. «La norma morale – afferma il Roveretano – non prescrive altro alla volontà, se non di collocare quegli esseri reali nel debito ordine relativamente alle affezioni che sono idonei di suscitare in noi: e quest'ordine è quello appunto della loro maggiore o minore entità». ⁷⁶² «La verità è il principio della morale» e «il riconoscimento della verità [...] è il sommo genere dei doveri, e l'atto proprio ed essenziale della moralità». ⁷⁶³ «L'ordine è intrinseco all'essere», «chi ama l'essere, ama secondo l'ordine dell'essere», mentre «chi ama disordinatamente, non ama, ma veramente odia l'essere. E in vero così è. Se io, a ragione d'esempio, amassi più le cose che le persone, odierei l'essere». ⁷⁶⁴

Nella *Storia comparativa e critica* Rosmini indica già quel sintesi delle forme dell'essere che andrà a costituire l'idea portante della *Teosofia*. A proposito del tema che è oggetto di questione, egli scrive: «tanto l'ordine dell'essere reale, quanto l'ordine dell'essere ideale, è al tutto distinto dell'essere morale. La moralità non appartiene né al mondo delle realtà, né al mondo delle idealità. Ma essa consiste nel rapporto di questi due mondi». In altre parole: poiché la legge è un ideale e la volontà un reale, la loro convivenza nell'obbligazione è la moralità stessa. ⁷⁶⁵

È soprattutto nel *Trattato della coscienza morale* che Rosmini sviluppa tale teoria e giunge a individuare «i modi di applicare la legge alle proprie azioni particolari, di giudicarle, di formarsene la coscienza morale». ⁷⁶⁶ Ho già riportato la definizione rosminiana dell'incivilimento come 'accrescersi dell'essere morale dell'uomo'. In relazione a ciò, mi pare indicativo che il No-

⁷⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 106-107.

⁷⁶² *Ivi*, pp. 222-223.

⁷⁶³ Cfr. *ivi*, p. 135.

⁷⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 153.

⁷⁶⁵ A. Rosmini, *Storia comparativa e critica*, p. 182. Lo stesso concetto si trova espresso nel *Trattato della coscienza morale*, p. 137.

⁷⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 123.

stro, nel *Trattato*, ricerchi «i diversi stati che prende la legge dell'umana mente secondo i passi del progressivo suo sviluppo». Questo significa, in altre parole, «cercare come nasca, cresca e si perfezioni nell'uomo la *scienza morale*», o, ancora, ricostruire una «storia filosofica dello sviluppo dello spirito umano rispetto alle nozioni morali», tenendo conto non dei fatti contingenti o delle «circostanze accidentali», quanto piuttosto delle regole fisse che la compongono.⁷⁶⁷ Non seguirò questa via filosofica, intendo piuttosto riferirmi all'esposizione che Rosmini compie del medesimo processo di sviluppo morale a partire dalla Rivelazione. Egli si propone di fare una «digressione» per indicare il «modo col quale Iddio educò alla virtù il genere umano», ma ben presto la digressione si rivela il *proprium* dell'argomento stesso con cui conduce l'analisi. A essere ricostruita è una vera e propria 'teologia morale della storia', avente come inizio il peccato adamitico. Dopo la caduta gli uomini si produssero «delle *coscienze erronee* che giustificassero il peccato». Il libro della *Sapienza*, dice il Roveretano, mostra come «l'*idolatria* passò col tempo in consuetudine, e divenne finalmente una legge»; la «fornicazione» lentamente passò dall'essere considerata cosa lecita all'essere azione «virtuosa», «meritoria» e infine «sacra, divina»; il «furto» divenne «degnò di premio», l'«omicidio» una «valenteria», la «vendetta» fu «lodata», il «soverchiare e signoreggiare» il prossimo, considerato come una «ventura». Ma questo stato abissale del mondo, fatto di tenebre, viene rischiarato dalla rivelazione del Signore a Mosè sul Sinai: all'umanità fu data la legge perché potesse «conoscere» il bene. E tuttavia l'«umana malizia» non si arresta, anzi, continua e «comincia un suo nuovo corso», che arriva fino al tempo di Cristo. Il Messia, scrive Rosmini, fu mandato in questo stato di corruzione «a rettificare di nuovo le umane coscienze» e a «dichiarare stoltezza tutto ciò che il mondo credea di sapere».⁷⁶⁸ Solo Cristo, con la sua incarnazione, poteva rinobilitare l'uomo dopo la caduta adamitica. Egli era il nuovo Adamo su cui l'umanità rinasceva. «Il cristianesimo – scrive il Nostro – rove-

⁷⁶⁷ *Ibidem*. Queste regole fisse sono innanzitutto le «formule riguardanti gli enti considerati in sé stessi». Di seguito Rosmini considera le «formule riguardanti gli enti in relazioni fra essi», la «deduzione delle leggi positive dalle leggi razionali», le «formule supreme». Cfr. *ivi*, pp. 128-139.

⁷⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 261-263.

sciò dalle fondamenta il mondo che fu; lo rinnovellò e lo rinnovella fin negl'intimi visceri; e il figliuolo del peccatore Adamo seppellito nel sangue del Cristo, risorge immortale figliuolo del Dio che vive e regna pe' secoli».⁷⁶⁹

Nelle pagine dell'*Antropologia soprannaturale*, il Roveretano rileva come la filosofia troppo velocemente abbia messo tra le questioni teologiche il peccato originale, precludendosi la possibilità di una comprensione totale della natura umana. La sua meditazione è ciò che differenzia «la morale cristiana» dalla «morale de' filosofi»: questa considera l'uomo secondo le sue qualità universali e comuni, quella lo concepisce «fornito» di tutti gli «accidenti» e le «alterazioni» causate dal peccato.⁷⁷⁰ Per questo Rosmini può scrivere che «il sistema della religione cristiana [...] è il completamento della filosofia» o, ancora, che «la filosofia è il *disegno*, il Cristianesimo è la *fabbrica* dell'umana virtù e dell'umana grandezza».⁷⁷¹ Da un lato quindi la capacità di comprendere tutto e realizzare i disegni della filosofia, dall'altro quella di portare a compimento e a perfezione la Rivelazione stessa. Nel cristianesimo, infatti, la stessa dottrina mosaica viene completata con il *mysterium trinitatis*.⁷⁷² La relazione d'amore del Padre e del Figlio nello Spirito Santo diventa l'archetipo di ogni amore. Ed è propriamente sulla terza Persona della Trinità che il Roveretano insiste; se gli uomini, scrive, «non percepiscono quest'essere in se stesso come invisibile e santo», «non possono in alcun modo intendere a pieno l'iniquità de' peccati che si commettono col suo spirito».⁷⁷³ Qui si svela la vera radice della morale rosminiana, che risente di una ontologia trinitaria pensata in analogia alla teologia trinitaria.

Il Roveretano afferma che nei popoli antichi la forma presa dalla morale era un radicale *tuziorismo*. Essi infatti non erano in grado di distinguere nettamente tra una «legge naturale che vieta

⁷⁶⁹ Ivi, p. 155.

⁷⁷⁰ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, pp. 478-479.

⁷⁷¹ A. Rosmini, *Storia comparativa e critica*, p. 305.

⁷⁷² Tale aspetto, che suggerisce un certo 'progresso' della religione stessa, è presente oltre che nel *Trattato della coscienza morale*, dove Rosmini discute le tesi di Vincenzo Lirinense (scrittore ecclesiastico del V secolo), anche nella *Filosofia della politica*. Cfr. A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, p. 148. Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 463-464.

⁷⁷³ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. II, pp. 172-174.

ciò che è male intrinsecamente» e una «legge positiva che proibendo rende male ciò che intrinsecamente non è». Poiché allora in loro nasceva il dubbio su quale legge seguire, si affidavano a quella più sicura. Il tuziorismo quindi rimane, nella storia dell'umanità, come un «sistema» e una «regola buona della coscienza» che accompagna le decisioni. Ma se è così, nel momento in cui aumenta la capacità di distinzione e di discernimento questo rigido tuziorismo viene a sciogliersi. «Le regole della coscienza – scrive Rosmini – non sono così assolute che possono convenire sempre le stesse a' diversi stati dell'uomo e dell'uman genere; ma elle hanno una verità soggettiva, la qual si cangia in uno col cangiarsi dello stato e della condizion del soggetto». ⁷⁷⁴ Nell'affermare ciò, il Nostro sottintende esservi un nesso ineliminabile tra intelligenza e morale: a «cognizioni nuove» conseguono «*doveri nuovi*». Ma si badi, non si tratta di 'conoscere molte cose', l'intelligenza non viene misurata in base alla 'quantità', bensì viene concepita come 'qualità'. Si deve sempre rimanere all'interno di una dimensione sapienziale dell'intelligenza, anche se è ovvio che essa a volte può coincidere con una conoscenza vasta, di molteplici ambiti del sapere. Con l'intelligenza anche le dottrine morali si accrescono, si sviluppano e fanno sì che «doveri antichi cessino» e doveri nuovi sorgano. ⁷⁷⁵ Rosmini mette in evidenza come sia davvero «notevole» che questo progresso della morale non riguardi solo il singolo individuo e il suo vivere accidentale, ma sia una «legge del genere umano, delle umane società che si sollevano gradatamente da un ordine di riflessioni a un altro più elevato». ⁷⁷⁶

Ora, tutta l'argomentazione rosminiana è tesa a dimostrare come il Cristianesimo, proprio perché non è una mera collezione di comandi e pratiche morali, ma è ciò che fonda e feconda l'intelligenza, ha segnato il passo decisivo nell'accrescimento della morale e, di conseguenza, ha consentito l'incivilimento. Se è così, è possibile sostenere che tale idea di fondo debba essere considerata a partire da uno sguardo peculiare, quello sulla nozione di «carità». Essa infatti, propriamente come espressione dell'essere morale, costituisce il ponte tra la dottrina ontologica

⁷⁷⁴ Cfr. A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, pp. 447-448.

⁷⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 459-460.

⁷⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 460-461.

e quella deontologica. Non c'è soluzione di continuità tra le due ed è per questo che Rosmini può insistere sulla loro relazione necessaria.

Prenderò in considerazione tre opere, di tre diversi periodi della vita del Roveretano. Già negli scritti giovanili è presente la prospettiva sopra evidenziata. Nel saggio *Sull'unità dell'educazione*, ad esempio, si legge: «che questo precetto della Carità si debba adempire tenendoci incorporati al nostro mediatore, l'abbiamo da lui medesimo quando ci disse, il precetto della Carità fraterna non esser d'altri, ma proprio *suo*; e quando il chiamò *nuovo*, e non più udito al mondo». ⁷⁷⁷ Il Roveretano vede nel comandamento di Cristo, 'amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati', il centro della morale cristiana. Sottolineo qui, da un'altra visuale, quanto già detto altrove: l'amore-carità non è un qualcosa di vago. «Come io vi ho amati», dice Cristo, e Rosmini commenta: «cioè in virtù dello spirito» da Lui comunicato. Dimensione cristologica dunque, ma al tempo stesso dimensione trinitaria per la presenza dello Spirito comunicato e del Padre da cui lo Spirito procede. Il «come» giovanneo esprime la potenza del comandamento: amare *come* Cristo ha amato gli uomini significa 'ripetere' il suo amore, vivere una *kenosis*, e donarsi al punto di passare attraverso la morte di croce. Amarsi in virtù dello spirito significa amarsi 'facendo comunità', aprendo luoghi possibili per la compresenza del prossimo e del fratello, riconoscere la 'fraternità ontologica' di tutti gli uomini. Per Rosmini, a partire dal «semplicissimo precetto della Carità», «anima di tutto il Cristianesimo», sono pensabili «tutte le specie di unità di cui debbe esser fornita la perfetta educazione». In quel precetto «non è solamente assegnato il fine di tutte le cognizioni, il quale ordina le stesse cognizioni; ma ben anche è richiesto, che quest'ordine morale che ricevono le cognizioni tutte dal supremo fine a cui è necessario che vengano indirizzate, penetri tutto intero l'uomo; giacché in quelle parole non s'ingiunge solo di conoscere, né solo di amare, ma di operare altresì: perché con tutto il *cuore*, con tutta l'*anima*, e con tutte le *forze*, cioè con tutto l'uomo, e con tutta la vita sua si vuole onorato e amato Id-dio». ⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Cfr. A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, pp. 249-250.

⁷⁷⁸ *Ibidem*.

In *Antropologia soprannaturale* si trova un brano che si pone del tutto in continuazione con quanto appena riportato e che compendia, con parole sapienziali, la concezione rosminiana della morale come morale evangelica, dunque come carità. Scrive Rosmini:

la legge evangelica, che è la morale nella sua più alta perfezione riduce tutti i doveri alla carità di Dio, nel qual nome di carità ella comprende ogni servizio, e ogni amore. [...] Ogni cristiano è chiamato dietro a Cristo: e però ogni cristiano colla disposizione almeno di sua volontà dee aver sacrificato se stesso<-> “chi vuol venire dopo di me – tolga la sua croce”. Quindi l’Apostolo dice che “il solo patire fa l’opera (del divino amore e culto) perfetta”. Ora se chi sacrifica è sacerdote la perfezione morale evangelica importa che ogni cristiano sia sacerdote come fu Cristo, e tal sacerdote che abbia la vittima in se medesimo.⁷⁷⁹

Per il Nostro non c’è altra via alla moralità, dunque al cristianesimo, che l’essere, per quanto la condizione umana di miseria e imperfezione lo consente, ‘al modo’ di Cristo. Sacerdoti ‘come’ Lui è Sacerdote, santi ‘come’ Lui è Santo.

Per mostrare l’unità di fondo del pensiero del Roveretano su questo tema, prenderò infine come riferimento il Discorso IV, *La Carità*, presente nelle *Operette spirituali* e scritto nel 1851. In perfetta consonanza con i brani appena citati, si legge:

Iddio, il primo oggetto della carità, è il primo amatore: ed egli anzi è essenzialmente carità; e un atto di questa essenzial carità è l’incarnazione di Cristo. Il perché Iddio e Cristo non solamente sono gli oggetti della carità, ma come accennavo, ne sono altresì gli esemplari, ne sono anche la causa in noi; che noi amiamo tali oggetti amabili, perché essi siccome subietti amanti ci hanno amati i primi...*Deus charitas est...* Iddio amandoci mise se stesso in noi: dico se stesso amante, dico se stesso carità. Ci diede dunque la sua natura. Che cosa è dare altrui la propria natura se non generare dei figliuoli?⁷⁸⁰

Tutto il testo è un inno filosofico-teologico alla carità come radice fondativa del cristianesimo. Il cristianesimo stesso è carità e, in quanto tale, solo se rimane fedele a sé, si mostra come potenza che vince ogni male. *Come Cristo così* il cristianesimo: esso «deve essere un continuo beneficiare, un beneficiar tutti senza limite, e senza eccezione, dove non manchi mai il desiderio di diffondere il bene quando ci venga meno la possibilità

⁷⁷⁹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. II, pp. 185-186.

⁷⁸⁰ A. Rosmini, *Discorso IV. La Carità*, in *Operette spirituali*, p. 61.

dell'opera stessa, e dove particolarmente risplenda la dilezione dei nemici». A partire da ciò, nota Rosmini, la carità va pensata come «la regina delle umane potenze»; essa, essendo propriamente 'diffusiva', elimina i limiti interni e toglie il male negli affetti umani. Così la carità cristianamente intesa cambia il mondo, cambia la società. «L'amore di se stesso da sé solo lasciato è nemico di tutti; l'amore della famiglia se rimane esclusivo, trae una famiglia in lotta coll'altra, e la famiglia coll'intero popolo: l'amore stesso della patria e della nazione, quando diventa fine a se medesimo, si fa ingiusto anch'egli e contumelioso all'altre patrie e all'altre nazioni, ed è sommovitore di guerra, agognatore di conquiste, consumatore d'oppressioni, e non v'ha eccesso o di frode o di sangue in cui non prorompa». Ma coloro che professano la «carità universale», dice il Nostro rivolto ai nuovi membri dell'Istituto della Carità, sono «semi di concordia e di pace sparsi tra gli uomini». Bisogna sottomettere l'amore individuale a quello dei simili, operare con mansuetudine e sacrificio, allora «l'amore della famiglia fiorisce con equità senza la spina dell'odio all'altre famiglie», allora «l'amore stesso della patria [...] si mansuefa e si umilia». «Questa – scrive Rosmini – è la via magnifica, per la quale dee avere il suo compimento l'opera del Vangelo nella società umana».⁷⁸¹

Solo se la carità mantiene il suo carattere veramente divino può giungere a modificare la società, a mutarla, a incivilirla. La secolarizzazione della carità e del cristianesimo sono per Rosmini un pericolo, non una possibilità di salvezza. La radice di tale processo viene ritrovato dal Nostro addirittura nel medioevo: si giunse a un'assegnazione sproporzionata dei beni ecclesiastici ai Chierici, che divennero in certo modo indipendenti dal Vescovo, e al tempo stesso cessò l'azione caritatevole ai poveri da parte della Chiesa. Accadde che tale vuoto lasciato da essa fu preso in mano dai «laici» in «istituti di carità separati»; questo determinò il fervido esercizio caritatevole di molti cristiani e tuttavia, a poco a poco, le opere smarrirono lo spirito e la sapienza proprie della Chiesa viva; esse, dice Rosmini, «si umanizzarono, perdettero il divino carattere che le sublimava e le ordinava alla salvezza dell'anime»: questa è l'origine antica

⁷⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

della «moderna filantropia».⁷⁸² Non è quindi una concezione ideologica quella del Roveretano, ma la conseguenza di una filosofia che pensa l'uomo come radicato profondamente nel Verbo. È il divino nell'uomo, l'essere ideale, che 'giustifica' la prospettiva filosofica di una fraternità ontologica a cui 'deve' seguire una carità universale. La «filantropia cristiana» è tesa al riconoscimento dell'altro come fratello non di sangue (società domestica), non di patria (società civile), ma nella sua costituzione ontologica (società del genere umano e società teocratica). Questa prospettiva teoretica è irrinunciabile per comprendere il fondo della filosofia rosminiana e tutte le sue estensioni.

Il carattere teologico-ontologico della carità emerge anche in *Degli studi dell'autore*:

la carità è un amore, pel quale l'uomo, dimenticando se stesso pe' suoi simili, altro diletto non cerca a se medesimo che quello di procacciar loro ogni bene, con ogni suo studio, fatica e patimento, sia questo bene corporale, intellettuale, o morale: ordinando i due primi all'ultimo, che è il fine degli altri. [Questi] tre sommi generi di carità, se si considerano attentamente, ritornano alle tre forme dell'essere, la reale, l'ideale, e la morale: e spettano a quelle tre categorie supreme, in cui si riassumono tutte le cose concepibili dalla mente, le quali nelle tre forme primordiali dell'essere si fondano. Onde si vede, che l'ultimo intento della carità è di fare che gli uomini tutti partecipino dell'essere al maggior grado, e in tutt'e tre le sue forme.⁷⁸³

La carità diventa allora il punto di vista privilegiato con cui leggere le forme dell'essere, come se ne fosse il piano di comprensione. Qui il discorso rosminiano si fa veramente sottile: la carità infatti non è esterna alle forme, anzi, è la stessa forma morale dell'essere che assume, in un sintesi ontologico, la forma ideale e la forma reale, le *assume* significa che le *comprende* all'interno del suo orizzonte. Se il sintesi delle tre forme dell'essere è pensabile quale 'analogato inferiore' del perfetto sintesi delle Persone della Trinità, è chiaro che la forma morale dell'essere è da ricondurre a Dio come Spirito:

⁷⁸² Cfr. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, pp. 283-284. Rosmini, peraltro, si auspica che la vera carità possa tornare a esprimersi non togliendo di mano ai laici le opere che sono stati in grado di fondare, ma attraverso l'assunzione di responsabilità del Clero. «La cooperazione acquistata dal laicato sarà utilissima e preziosissima, quando laici e Chierici, cessata ogni divisione, ritorneranno un solo corpo in Cristo, siccome un solo corpo fanno pure le membra del capo». Cfr. *ivi*, p. 284.

⁷⁸³ A. Rosmini, *Degli studi dell'autore*, pp. 185-186.

«colui che vi manifesterà la verità tutta intera»,⁷⁸⁴ dice Cristo. Dio come Amore è manifestato dallo Spirito Santo. A partire da queste considerazioni di teologia trinitaria si comprende allora il carattere ‘forte’ della prospettiva ecclesiologicala rosminiana, ma anche di quella politica e sociale. Le parole del Nostro si caricano dunque di una valenza ulteriore:

nella carità v'ha il principio immortale della ristorazione e della riforma non solo della Chiesa, come abbiam detto parlando della verità, ma ancora della società domestica, essendo principalmente l'educazione opera graditissima alla carità, e della società civile, procacciando la carità, ove ne sieno animati i membri di lei, che essa si fondi sulla giustizia, di cui tempera il rigore, conciliando le opinioni e gl'interessi colla reciproca stima e colle vicendevoli concessioni e ragionevoli transazioni de' cittadini, e soprattutto spuntando l'orgoglio e il dispotismo tanto famigliare e quasi inseparabile da questa potente società, coll'insegnarle che cosa ella sia, cioè unicamente l'ancella, non punto la signora della Chiesa, né della Famiglia, l'una e dee riverire come suo proprio fine, e rispettare e servire. Laonde anche la famiglia, e la nazione partecipano di quella immortalità, che la cristiana sapienza comunica a tutte le cose che ella tocca od affetta, e che prima di null'altro ella assicurò di sua propria bocca alla grande scuola da lei aperta, cioè alla Chiesa universale.⁷⁸⁵

Così si comprende non solo il rifiuto rosminiano per una ‘filantropia laica’, ma anche la presa di posizione contro il tentativo di secolarizzazione del cristianesimo, che egli vede messo in atto soprattutto a opera del protestantesimo e del razionalismo moderni. La manifestazione più evidente della secolarizzazione è data dalla nuova morale prodotta dalla modernità; gli scrittori protestanti, dice Rosmini, hanno eliminato la componente divina della rivelazione e hanno cercato di «promuovere la morale» tenendo conto della sola parte che riguarda l'uomo. Questo ha prodotto una morale «acefala».⁷⁸⁶ Molto interessante, a tal proposito, è la connessione tra *protestantesimo* e *razionalismo* che si rinviene in una nota delle *Cinque piaghe*: «il protestantesimo», che ha rinunciato alla rivelazione per attenersi alla «pura ragione» o «ragione sistematica», è visto da Rosmini come «l'estremo e compiuto sviluppo di quell'elemento razionalistico che fu seminato dagli Scolastici», in modo particolare da Abelardo e Ockham, nella sacra dottrina. Questo elemento

⁷⁸⁴ Gv. 16, 13.

⁷⁸⁵ A. Rosmini, *Degli studi dell'autore*, pp. 188-189.

⁷⁸⁶ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, p. 243.

razionalistico di corruzione sarebbe penetrato nel profondo della società europea cristiana, recando dispute interne alla Chiesa cattolica circa la questione della grazia, introducendo il probabilismo in campo morale e mettendo in discussione le leggi più salutari del diritto civile e canonico.⁷⁸⁷

Come si trova scritto in *Antropologia soprannaturale*, per il Roveretano, «l'essenza del cristianesimo è d'essere una religione soprannaturale, e l'essenza d'una religione soprannaturale dell'uomo è la reale azione della grazia nell'anima umana». Ora, poiché il protestantesimo ha negato esattamente quest'azione, afferma il Nostro, «egli non è più cristianesimo», «non ha più diritto di tenerne il nome».⁷⁸⁸ Il protestantesimo risulta viziato dalla superbia originata dalla pretesa di essere in grado di sostituire con la ragione il dato rivelato. Così «la Scrittura non è letta per imparare da lei la verità ch'ella annunzia [...], ma si viene citata al tribunale dell'uomo per essere giudicata dalla legge, che l'uomo si è formata da se stesso nella mente sua, e al rigore di quella emendata». Tale legge, la legge del razionalismo, dice che non si può parlare di ciò che travalica l'umana ragione.⁷⁸⁹ Il modo di operare del razionalismo è volto a sostituirsi alla rivelazione, ma così facendo, il cristianesimo, distrutto nell'elemento soprannaturale, sostituito dalla mera ragione, perde la forza di agire sulla società. Il cristianesimo non può più essere l'inciviltore dei popoli. Alla luce di ciò, per Rosmini non si trattava tanto di polemizzare intellettualmente contro una dottrina, ma di prendere una posizione netta circa una questione decisiva. Egli ritiene che sia posto in gioco il destino della civiltà europea. Così scrive: «i filosofi del protestantismo, e i razionalisti biblici della Germania, con migliaia di libri e d'opuscoli diffondono per ogni canto d'Europa lo stesso spirito freddo, falso, per essenza miscredente, lusingatore dell'orgoglio umano e lo comunicano di nazione in nazione». Essi vanno a corrompere ogni giorno di più «l'educazione della gioventù cristiana, rendendola vana e superba», «insegnandole che dalla sua ragione

⁷⁸⁷ Cfr. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, pp. 103-104, n. 25.

⁷⁸⁸ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, p. 69.

⁷⁸⁹ Cfr. A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, ENC, Città Nuova, Roma 1992, p. 35.

viene la verità, dal suo libero arbitrio la virtù». ⁷⁹⁰ Ancora nell'opera sul *Razionalismo teologico* scrive:

conviene persuadersi: l'educazione fu per lungo tempo in Europa e in Francia massimamente un misto di razionalismo teologico e di devozione. Ma i principj della mente prevalgono alle abitudini della vita; e cresciuti quelli alla lunga ne cacciano queste, se sono loro contrarie, e se ne formano di omogenee. Così avvenne. I devoti giovani si cangiarono ben presto in filosofi; i filosofi in increduli; gl'increduli in rivoluzionari; i rivoluzionari in sanculotti, terroristi, cannibali: non si può rompere la serie delle cause, perché è in natura. Dai collegi dunque uscì la rivoluzione. ⁷⁹¹

C'è quindi un nesso ineliminabile tra la filosofia del tempo e le vicende politiche e sociali dello stesso. Per Rosmini l'Europa non può cadere sotto il segno di una nuova barbarie, ma solo perché le sue radici profondamente cristiane non permettono del tutto che una filosofia nuova si imponga. Le filosofie razionalistiche, con i loro portati politici e sociali, senza saperlo, troveranno sempre l'opposizione del pensiero cristiano. E tuttavia, per Rosmini, la lotta si farà col tempo sempre più aspra; ne *Le principali questioni politico-religiose* scrive:

quanto più l'umanità svolse di mano in mano le sue varie facoltà e propensioni, e coll'incivilimento divenne molteplice e più scaltra nell'uso de' mezzi al conseguimento dei suoi fini, tanto più anche gl'inimici delle cose divine manifestarono d'astuzia e di potenza, e con associazioni e con sistemi sofisticati tentarono di spingere avanti la malaugurata loro impresa. Di tutti questi sistemi sofisticati, forse il più efficace, il più prudente e coperto fu quello che essi applicarono al rafforzamento delle società civili che dà materia alla nostra presente questione e fu chiamato *legge atea*. ⁷⁹²

Il Roveretano denuncia quindi quel tentativo che mira subdolamente a imporre l'ateismo in Europa «magnificandolo come un gran progresso di civiltà». Questo sistema di odio contro «ogni sentimento religioso» viene ricondotto dal Nostro al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, considerato come il vero «manuale delle società segrete». Si cercò quindi di sostituire lo spirito religioso col sistema dell'ateismo e di penetrare nel cuo-

⁷⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 286.

⁷⁹¹ *Ivi*, p. 335.

⁷⁹² A. Rosmini, *Le principali questioni politico-religiose*, p. 149.

re della politica. Eppure questo non poteva riuscire fino in fondo.⁷⁹³

6.3 *Cristianesimo e incivilimento politico*

La concezione rosminiana del cristianesimo e la morale che consegue ad essa hanno una portata enorme sul modo di vedere la società.⁷⁹⁴

Come ha messo in luce Solari, Rosmini nella fase giovanile del suo pensiero politico è influenzato, al modo di un altro grande scrittore politico, l'Haller, dalla concezione agostiniana della città terrena come essenzialmente iniqua.⁷⁹⁵ Gli studi politici e la situazione europea lo ponevano di fronte all'insolubile problema del male, della sua origine e ancora della teodicea. La politica, in quanto «dominio del soggettivo» e «dell'eudemonologico», non poteva non essere vista con sospetto da parte del Nostro. Nel tentativo di tenere unita la questione dell'azione providenziale con quella dell'ordinamento politico, Rosmini dimostra di essere influenzato intellettualmente da Maistre. A tal riguardo, Traniello ha sostenuto che «la convinzione di poter trarre dalla storia dell'umanità [...] 'leggi insuperabili' di sviluppo della società, e di ricavarne una dottrina «realistica» dell'origine del potere, rappresenta il segno più duraturo lasciato dal Maistre nella dottrina politica rosminiana».⁷⁹⁶ Ora, senza voler entrare nel merito della posizione rosminiana sulla Rivoluzione, credo si possa sostenere che il Nostro spezzi l'antitesi tra società naturale e società civile con il concetto di società teocratica, quella

⁷⁹³ *Ibidem.*

⁷⁹⁴ È questo un dato assodato negli studi rosminiani. Traniello, tanto per citare un nome autorevole, afferma che sin dalla *Politica prima* «prende forma la teoria relativa ai mutamenti apportati dal messaggio cristiano nelle regole stesse e nei principi direttivi dell'organizzazione sociale, ampiamente sviluppata nelle opere posteriori». Cfr. F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, p. 77.

⁷⁹⁵ Rosmini nelle lettere al Fontana dei primi mesi del 1825 si dice occupato dalla lettura del *De civitate Dei* di Agostino. Cfr. A. Rosmini, *Epistolario*, vol. I, p. 585 e pp. 607-609. Oltre ad Agostino, sempre nelle lettere al Fontana, il Roveretano si richiama al De Maistre. Cfr. *ivi*, pp. 611-612 e pp. 616-617.

⁷⁹⁶ F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, p. 40.

società in cui «il rapporto giuridico di forza si risolve nel rapporto morale di mutua assistenza». Così, con Solari, si può affermare che il suo «pessimismo politico» venga mitigato dalla «fede religiosa»: «a misura che la vita politica gli appariva destituita di qualsiasi valore morale, egli accentuava l'importanza sociale e politica della religione come 'l'ottimo mezzo politico'». ⁷⁹⁷

È soprattutto nelle pagine della *Filosofia della politica* che si rende evidente come, per il Roveretano, col cristianesimo si sia operato un mutamento radicale nei modi di concepire i rapporti sociali, rapporti tra persone e cose, e rapporti tra persone. «Le cose – scrive – hanno verso l'uomo il rapporto di *mezzo*, e le persone hanno verso l'uomo il rapporto di *fine*». Tale distinzione deve regolare il modo di vivere umano: «da questi due rapporti fondamentali – dice – discendono tutte le leggi morali». ⁷⁹⁸ Com'è noto, egli deriva dai rapporti di mezzo e di fine tutti i «vincoli affettivi». L'uomo infatti «avvincola e unisce a sé tutte le cose che sono fuori di sé e che gli possono servire a qualche uso», stabilendo così il «vincolo di proprietà», ma «avvincola e unisce a sé anche le persone, e se stesso ad esse», instaurando il «vincolo di società». Questo secondo vincolo è del tutto diverso rispetto al primo, perché in esso l'uomo «non considera le persone come quelle che gli possono prestar del vantaggio», «nel qual caso non le distinguerebbe dalle cose», «ma come quelle in compagnia delle quali egli può godere de' vantaggi che gli presentano le cose». «Il vincolo di proprietà ha per base l'*utilità* della persona che si lega colle cose», mentre «il vincolo di società ha per base la *benevolenza scambievole* delle persone che si legano insieme». ⁷⁹⁹ Anche queste considerazioni sono com-

⁷⁹⁷ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, p. 31. Solari continua affermando che «l'errore fondamentale del Rosmini, come quello dell'Haller, fu di aver richiamato in vita in tempi di civiltà progredita la parola e il concetto di stato patrimoniale che rispondeva a condizioni storiche e contingenti e inferiori. Essi hanno generalizzato e idealizzato un ordinamento politico e sociale che era in profondo contrasto con le esigenze dei tempi, coll'amore diffuso della libertà civile, col rispetto della personalità non solo morale, ma giuridica dell'uomo, coll'essenza stessa dello stato nazionale. Ed era vano sperare che l'idea morale cattolica potesse compensare il particolarismo e l'ingiustizia intima dello stato patrimoniale». *Ibidem*.

⁷⁹⁸ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 129.

⁷⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 130.

prese nella loro forza solo se lette alla luce dell'antropologia e più in generale dell'ontologia. Perché le cose possono essere pensate come mezzi, mentre le persone unicamente come fini? Che cos'è persona? Provo a sintetizzare senza generalizzare. L'essere ideale è ciò che costituisce l'intelligenza e per questo è a un tempo «forma del pensare» e «forma del conoscere». Ma la notizia fondamentale è la sua origine, che nella descrizione teosofica dell'atto creativo Rosmini rinviene nel Verbo di Dio. Tutti gli uomini, dice il Nostro, intuiscono l'essere alla stessa maniera, l'umanità dell'uomo è in questa radice ontologica, immagine del Verbo. È quindi quella 'fraternità ontologica' di cui ho già parlato a determinare il fatto che si debba considerare l'«altro» *essenzialmente come* 'prossimo', e dunque, in termini politici e sociali, considerarlo come persona, come fine, e mai come mezzo. Scrive Rosmini: «non sarebbevi [...] né *proprietà*, né *società*, se non vi fosse intelligenza».⁸⁰⁰ Questa affermazione è una conseguenza del principio ontologico secondo cui se non vi è un intelligente che trae le cose in interiorità, i meri reali propriamente 'non sono', 'sono come nulla'. La società, per il Nostro, si costituisce solo tra intelligenti; l'animale non ha propriamente società, come non vi è società di cose.⁸⁰¹ Lo stesso dicasi della proprietà: dove non vi è una intelligenza non vi è proprietà ('proprio di chi?', si dovrebbe chiedere). Anche l'animale, dunque, non ha vera proprietà, perché egli stesso per sé, 'non è', non intuisce l'essere ideale e quindi non raggiunge lo statuto di *ente*. Egli è tale solo perché l'uomo, in quanto intelligente, ovvero intuente l'essere, lo trae nell'orizzonte dell'interiorità, facendosi garante del sintesismo di ideale e reale. Estendendo il concetto di uomo a quello di persona, anche se in termini 'meno ontologici' e forse più opportuni per il tenore dell'opera, il Roveretano scrive: «che cosa è veramente la persona? [...] 'Un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene in sé un principio attivo, supremo e incomunicabile'». È l'elemento personale a costituire la dignità umana: esso «è quell'elemento, pel quale l'individuo può aderire con tutto se stesso

⁸⁰⁰ *Ibidem*.

⁸⁰¹ In modo molto significativo Rosmini scrive: «ciò che annoda la società sono i vincoli invisibili: perocché le società umane sono unioni di spiriti, non avvicinamenti di corpi». Ivi, p. 330.

alla *verità*, all'essere in tutta la sua pienezza contemplato oggettivamente». ⁸⁰²

L'uomo può usar del suo simile in quanto glielo permette l'*elemento reale* che si trova nella natura del suo simile, e non una linea più in là; può usarne, ma salva la condizione di rispettare l'*elemento personale* che pure si trova nella natura stessa del suo simile, salva la condizione di non impedire e di non disturbare il perfezionamento morale di quel suo simile di cui egli usa, nel qual perfezionamento si sta la dignità morale della persona, la libertà di essa, e quella eccellenza che a nulla si spiega, a nulla serve, perché è infinita. ⁸⁰³

Da ciò emerge che, tra gli intelligenti stessi, perché si dia vera società è necessario venga riconosciuto l'essere quale fondamento, ovvero che si stabilisca l'ordine morale.

I sozi debbono avere la coscienza di un fine comune: perciò debbono conoscerlo questo fine, e volerlo, e debbono eleggere liberamente i mezzi co' quali procacciarsi. Per tal modo il bene sociale al quale essi intendono non è una mera collezione de' beni individuali; ma è un bene veramente comune, unico nel suo concetto, del quale partecipano tutti i singoli. Acciocché dunque vi abbia società, egli è uopo che vi abbia intelligenza: di più la società, come pur vedemmo, suppone un diritto, una giustizia, e delle virtù morali. ⁸⁰⁴

Rosmini, con la sua filosofia, giunge a dire che «l'uomo non è sol cittadino», che «prima di essere cittadino, egli è uomo, e questo è il suo titolo imperscrutabile di nobiltà, questo il fonte di sua libertà». ⁸⁰⁵ È il cristianesimo che offre questo nuovo modo di vedere l'uomo. La grandezza del Nostro è stata quella di aver indagato filosoficamente il dato rivelato e di aver ripensato tutti gli ambiti delle scienze alla luce di esso. Tale prospettiva, centrale ai fini del presente lavoro, è espressa in modo chiaro nella *Filosofia del diritto*, laddove il Roveretano scrive:

si può dire che questo fosse il vizio radicale delle antiche società civili: la dignità personale dell'individuo v'era obliata, l'individuo distrutto pel dispotismo della società. Il Cristianesimo, il solo Cristianesimo protesse il debole contro il forte; e ciascuno contro tutti; dando splendore a ciò ch'è nell'uomo invisibile e spirituale, e togliendo l'illusione gigantesca che produceva la

⁸⁰² Cfr. *ivi*, pp. 137-138.

⁸⁰³ *Ivi*, p. 139.

⁸⁰⁴ *Ivi*, p. 189.

⁸⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 394-395.

massa sociale, come ogn'altra cosa grande e potente, colla sua mole e colla sua materialità.⁸⁰⁶

Il Cristianesimo riesce a influire sulla società civile perché prima ancora influisce sull'individuo singolo e sulla società domestica. Se sul singolo ho sin troppo insistito, a proposito della famiglia è possibile aggiungere qualcosa. Già nell'*Esame delle opinioni*, lo scritto contro le tesi di Melchiorre Gioia, il Nostro sostiene esservi uno stretto legame tra la civiltà e la solidità dei matrimoni. Le «unioni vaghe», scrive, sono tipiche dei popoli selvaggi, ma anche di quelli corrotti: «quanto più una falsa civilizzazione corrompe le nazioni, tanto più viene in esse considerata come una cosa frivola l'infedeltà coniugale»; «ne' nostri secoli di moda», aggiunge, «talora si considera l'amore libertino e l'adulterio come un semplice tratto di galanteria». Il giovane Roveretano ha parole di accusa contro quelle filosofie moderne che giustificano la dissoluzione della «sacra proprietà» del matrimonio. Così continua:

il divorzio che s'introdusse fino nelle nostre legislazioni fu tanto difeso e praticato dai sofisti del secolo, e le altre offese recate solennemente alla santità del matrimonio, è un sintomo che ci avvisa non solo de' progressi che facciamo verso la selvatichezza, ma ben ancora come noi marciamo sopra una strada che ci recherebbe indebitamente a vincere anche i selvaggi in questa specie di libertà e d'uguaglianza matrimoniale: presso essi la debolezza della proprietà maritale è un uso, un'abitudine; noi vogliamo che sia un sistema, noi l'abbiamo meditata per farne la base della legislazione.⁸⁰⁷

La corruzione implica sempre un decadimento morale: per Rosmini il divorzio è un problema morale e *conseguentemente* politico. Non vi è soluzione di continuità. Progredire verso la selvatichezza è l'esatto opposto dell'incivilire: è il movimento di un popolo che tradisce il suo mandato morale, ovvero opera, non per edificare, ma per distruggere. Ciò avviene ogni qualvolta la distinzione tra civiltà e politezza è smarrita e si procede nel nome della politezza, senza percepire di aver invertito la marcia. Per questo il Roveretano può dire che la «poligamia sarebbe l'ultima rovina d'una nazione colta e raffinata», e che «dimostrerebbe quegli uomini venuti all'ultimo grado di cechissima

⁸⁰⁶ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. III, pp. 600-601.

⁸⁰⁷ A. Rosmini, *Esame delle opinioni*, p. 158.

pravità».⁸⁰⁸ Se è vero dunque che essa fu permessa nelle nazioni primitive, e lo fu anche nelle case dei Patriarchi, è anche vero che il progresso della legge morale mostra la «perfezione della natura del matrimonio» sopra quella di tale pratica.

Così, contro questa deriva contraria all'incivilimento, Rosmini scrive alcune tra le pagine più intense della *Filosofia del diritto* e compone alcuni scritti incentrati sul matrimonio. Anche se redatti successivamente (1851), ritengo opportuno fermarmi prima su questi, per passare poi all'opera sul diritto. Gli scritti sul matrimonio nascono su richiesta di mons. Luigi Moreno, vescovo d'Ivrea, che sente il pericolo dell'introduzione in Piemonte di una legge sul matrimonio contraria alla fede cattolica. Il matrimonio vi viene essenzialmente concepito come motivo di civiltà e la Chiesa di Cristo come suo difensore da sempre, esempio evidente della sua funzione civilizzatrice. Essa sola, scrive Rosmini, «mantenne sempre e dappertutto l'indissolubilità del vincolo coniugale contro gli attentati dei principi e de' civili legislatori, e impresse profondamente il concetto di questa indissolubilità in centinaia di popoli, facendola scrivere in centinaia di codici».⁸⁰⁹ È uno dei «*diritti religiosi del popolo cattolico verso il governo civile*», sottolinea ancora il Roveretano, «esigere che, *sotto nessun pretesto o finzione legale*, il medesimo potere civile non indebolisca l'indissolubilità del vincolo coniugale, fondamento delle famiglie e del loro buon ordine, e dell'incivilimento delle nazioni».⁸¹⁰

Bisogna considerare come il rapporto tra famiglia e società civile abbia avuto sempre un ruolo importante per l'oggetto della nostra ricerca. Come si è visto nella prima parte, Rosmini ritiene decisiva ai fini dello sviluppo delle nazioni la rottura del legame familiare, legame che impediva l'allargamento della società. Ben si capisce che questo non è in contrasto con quanto appena sostenuto circa il matrimonio. L'unione coniugale nelle nazioni già incivilite diventa elemento di fortificazione, perché in grado di dare ordine alla nazione, quell'ordine sul quale l'incivilimento si può sviluppare sempre più. L'unione coniugale, infatti, non è la stessa società domestica, piuttosto ne è il nu-

⁸⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 160-161.

⁸⁰⁹ A. Rosmini, *Scritti sul matrimonio*, in *Scritti politici*, p. 390.

⁸¹⁰ *Ivi*, p. 431.

cleo, ne è la condizione di possibilità e non il termine. Essa va difesa perché rivelativa di una relazione che è più intima di quella tra cittadino e cittadino, e che in certa misura deve a questa servir da modello. Nel vincolo coniugale, che è prima di tutto vincolo d'amore, l'amore di cui parla Cristo è più facilmente imitabile; le famiglie, incarnandolo, costituirebbero quindi la solida base su cui poggia la più ampia società civile. Di qui si capisce l'insistenza rosminiana:

la Chiesa cattolica, che è la madre dell'incivilimento cristiano, e l'adunatrice della più grande e della più augusta delle società umane che comparissero sopra la terra, cioè di quel corpo di nazioni che si chiama cristianità, ha posto a fondamento di questa grand'opera il diritto divino dell'indissolubilità del vincolo coniugale, e colla potenza ch'ella sola possiede, lo ha profondamente radicato nelle menti, nelle leggi, nei costumi.⁸¹¹

Il riconoscimento dell'indissolubilità del matrimonio è, al tempo stesso, il riconoscimento della dignità della donna. Questa, secondo Rosmini, era stata messa in discussione dalla legge francese sul matrimonio.⁸¹² Con autentico slancio e tensione emotiva, egli scrive:

l'oppressione della donna è segno di barbarie: di quella barbarie a cui pose rimedio solo il cristianesimo, togliendo sotto la sua protezione questa parte debole del genere umano, difendendola contro la prepotenza della parte forte, sollevandola dall'avvilimento in cui era caduta presso tutte le genti, e in cui giace ancora da per tutto, ove non risplende la luce evangelica e la parola della Chiesa non giunge, e accrescendola di tanta dignità morale da renderla

⁸¹¹ *Ibidem.*

⁸¹² Nella *Filosofia del diritto* compare netta la presa di posizione nei confronti della legge francese sul divorzio; essa, scrive il Nostro, «è segno manifesto d'immensa degradazione di costumi: di un ritorno deplorabile verso al paganesimo. In fatti questa legge comparve in Europa insieme coll'eresia: le nazioni che, rinunciando alla fede religiosa de' loro padri, si divisero dalla Chiesa cattolica, ne sentirono incontante il bisogno: la società teocratica e la famiglia furono straziate allo stesso tempo. In Francia quella legge fu portata nel 1792. Il codice di Napoleone raccolse più tardi l'eredità della depravazione filosofico-rivoluzionaria. Figlio anche quel prode del tempo suo, mostrò l'ignoranza profonda de' grandi uomini revenuti e confidenti, quando nel senato disse con militare franchezza: IL n'est pas vrai que le mariage soit indissoluble; CELA N'A JAMAIS EXISTÉ». A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. IV, p. 1087.

maestra de' miti ed onesti costumi, e centro gentile ed ornamento della cristiana società!⁸¹³

Questa nuova concezione si è resa possibile perché nel cristianesimo la donna, la sposa, è la Chiesa, e lo sposo è Cristo: fra di essi non ci può essere scissione, il loro vincolo non si può spezzare. Chiesa e Cristo sono quindi gli archetipi di ogni società domestica. Fuori dal matrimonio religioso, per Rosmini, non si vivrebbe appieno questo rapporto nobilissimo e indissolubile, con il rischio di ricondurre la donna allo stato tipico cui era soggetta «nel mezzo del paganesimo», anzi in una condizione peggiore, perché lì si sentiva bisogno di sancire il legame mediante un certo intervento divino, nel matrimonio solo civile anche questo è tolto. Contro la legge francese, ma in generale contro ogni 'legge barbara' che mira a distruggere «il primo elemento delle nazioni europee», ovvero «l'elemento religioso del matrimonio»,⁸¹⁴ il Nostro ribadisce l'importanza della visione cristiana del mondo, delle nazioni, della società domestica. Anche il vincolo coniugale, quindi, viene considerato da un punto di vista teologico, ma più propriamente si dovrebbe dire 'sapienziale'. Il motivo 'forte' per cui esso non può essere distrutto è il suo essere *analogato inferiore* della perfetta relazione tra Chiesa e Cristo; solo se è così, Rosmini può conferirgli un ruolo decisivo nella costituzione di una società umana e cristiana.

Proprio tale aspetto permette di collegarsi ad alcune pagine della *Filosofia del diritto*. Qui, Rosmini, dopo aver affermato che la società coniugale, offrendo occasione ai suoi membri di praticare la virtù, diventa un mezzo per l'unione con Dio, precisa che tale fine è raggiunto anche perché «da essa procede lo svolgimento della umana specie, la quale, per la consumazione dell'unione coniugale prende a sussistere in più individui». «Così – conclude il Nostro – si forma il genere umano, così la natura umana entra o può entrare nella società teocratica con tutti quegli individui, nei quali ella è destinata a manifestarsi e ad attuarsi».⁸¹⁵

Anche in quest'opera il Roveretano lascia intravedere la possibilità di un progresso della morale nella storia. Le società pos-

⁸¹³ A. Rosmini, *Scritti sul Matrimonio*, p. 467.

⁸¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 468-469.

⁸¹⁵ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. IV, pp. 994-995.

sono prendere sempre maggiore coscienza «*delle proprie forze morali*». Così scrive: «Quel periodo sociale, quella nazione, quella classe di persone che ritiene e dichiara obbligatoria una morale più elevata dà certo segno di possedere una coscienza maggiore delle proprie forze morali, che non quell'altro periodo sociale, quella nazione, o classe che non osa di obbligare a tanto sé stessa e gli altri uomini, ma inclina anzi a scemare l'obbligazione, parendole fardello soverchiamente pesante all'umanità». Questo porta Rosmini ad affermare come evidente il fatto che i «popoli cattolici hanno la coscienza morale di una forza morale assai maggiore degli altri popoli non cattolici»; e il matrimonio, dunque, per com'è pensato nella Chiesa cattolica, ovvero come vincolo indissolubile, è espressione della massima moralità cui il genere umano sia pervenuto.⁸¹⁶ Non è possibile prendere misure contro di esso senza al tempo stesso decidersi per una morale meno perfetta, dunque per un passo indietro sulla via dell'incivilimento. Anche qui ritorna il rilievo, incontrato nello scritto sul *Matrimonio*, con il quale il Roveretano sostiene il contributo del cristianesimo nel nobilitare la figura della donna. E un breve cenno lo si ritrova anche nella *Filosofia della politica*, laddove Rosmini scrive: «il cristianesimo liberò la donna dalle prigioni e dalla schiavitù, rendendola un essere pieno di dignità, niente inferiore al sesso più forte; egli la estrasse dai serragli e dagli harem dell'Oriente per renderla il caro centro della famiglia cristiana, il gentile e talor pio ornamento delle oneste conversazioni, la maestra ancora, l'esempio e l'eccitamento a tutte le virtù».⁸¹⁷ Nell'opera sul diritto il Nostro afferma che il cristianesimo «restituì l'onore, la dignità, la forza al sesso debole», glielo restituì perché non era possibile pensare un matrimonio scisso sin dalla partenza, in cui il bene dell'uno non fosse al tempo stesso quello dell'altro.⁸¹⁸ Il Roveretano mostra inoltre, in più luoghi, come al di fuori del cristianesimo la donna sia stata o emarginata, come nel caso delle popolazioni selvagge delle Americhe, o ancor peggio violentata e usata, com'è tipico della tradizione orientale.⁸¹⁹ Bisogna riportare infine su tale ar-

⁸¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 1107-1108, n. 2.

⁸¹⁷ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 351-352.

⁸¹⁸ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. II, pp. 525-526, n. 4.

⁸¹⁹ Cfr. *ivi*, vol. IV, pp. 856-857.

gomento, una pagina in cui Rosmini, in un modo che può apparir scomodo all'uomo della società contemporanea, afferma che se finalmente con il cristianesimo si è giunti a concepire la donna con lo statuto di persona e dunque nella sua essenziale uguaglianza all'uomo, sarebbe scorretto pensare che ogni disuguaglianza sia tra i due coniugi eliminata. Egli giunge ad affermare che «la *natura* della donna [...] è sott'ordinata come compimento ed aiuto a quella dell'uomo» e che è «contro la tradizione di tutto il genere umano e contro il senso comune» affermare che nella famiglia «la donna e l'uomo possano ugualmente». Non si può, conclude, portare il principio della democrazia, tipico della società civile, all'interno della società domestica.⁸²⁰ Queste affermazioni, lungi dal dover essere usate quale atto d'accusa nei confronti del Nostro, devono essere pesate tenendo conto del contesto culturale dell'epoca. Rosmini infatti aveva riconosciuto alla donna quello che molti avevano negato; certamente si deve dire, fruendo peraltro delle sue stesse argomentazioni, che la coscienza morale a cui si era giunti non permetteva ancora il superamento di alcune resistenze che oggi appaiono del tutto discriminatorie. Ma mi si permetta una ulteriore considerazione. Se alle parole del Roveretano sulla natura della donna si togliesse l'idea del tutto errata della 'subordinazione', e si sostituisse tale idea con quella di una 'irriducibile alterità', esse potrebbero forse essere valide anche nel tempo presente. Non è propriamente la difesa della 'differenza', dell'ineliminabile specificità dei ruoli tra uomo e donna, ciò che può costituire ancora il nucleo portante della famiglia? Mi pare si possa concludere che l'identità ontologica di uomo e donna debba accompagnarsi al riconoscimento della specificità dei generi. L'uomo non 'sente' come la donna e la donna non 'sente' come l'uomo: l'essere reale come sentimento è diverso, innegabilmente diversa è infatti la costituzione fisica. Anche se non con le parole esatte di Rosmini, ma certo in prospettiva rosminiana, credo che questo modo di leggere 'la famiglia' possa essere proposto al dibattito contemporaneo.

Dopo aver mostrato il modo in cui, per Rosmini, il cristianesimo ha di fatto cambiato il volto alla società domestica, a partire da una nuova concezione del matrimonio, desidero considera-

⁸²⁰ Cfr. *ivi*, p. 1144.

re la portata del cristianesimo sulla società civile. Per far questo prenderò in esame prevalentemente la *Politica prima* e la *Filosofia della politica*. Il tema che torna in entrambe è quello del rapporto tra servo e signore, un rapporto che, grazie al cristianesimo, è andato mutando la struttura della società civile.

Nella *Politica prima* il giovane Roveretano descrive le caratteristiche della «società di servitù e signoria». Egli evidenzia come essa solo in modo 'improprio' si dica società. I diritti, potenzialmente anche legittimi, che ha il signore sopra altri uomini, sono costitutivi di uno stato in cui non vi è vero e proprio rapporto tra persone, ma piuttosto «di un uomo solo, il quale possiede molte cose». Ora, per Rosmini, non è cosa disonesta che vi sia un tale stato, ovvero che il signore abbia dei diritti sulle persone, e tuttavia questo impedisce una vera e propria realizzazione della società. In altri termini, nello stato signorile accade che le persone vengano concepite dal signore come delle 'cose': questo può avvenire senza che sia violata la loro «personalità», dunque senza togliere a loro la possibilità di essere virtuose e di raggiungere la felicità; eppure tale stato, per sé considerato, è «grave e insociale». Perché? Perché «le persone fra cui passa il rapporto di Signore e Servo (ove sia rimossa qualsivoglia altra relazione che il temperi) hanno un forte muro di divisione fra loro: l'una è persona, e l'altra è cosa», dunque «son di natura così diversa che non possono mai formare insieme un solo soggetto morale». ⁸²¹ Così riemerge un motivo dominante nella riflessione rosminiana, ovvero la necessità della forma morale. Già si è detto: sul piano politico non vi è vera e propria società se tra i membri non vi è una relazione morale. Questa concezione della società non è altro che la dottrina ontologica portata alle sue conseguenze. È legittimo sostenere, perché alcuni testi lo confermano, che qui Rosmini ha già presente la teoria delle tre forme dell'essere, per la quale, un ente è sussistente solo nella misura in cui realizza quella relazione di ideale e reale che contiene già in sé la possibilità della forma morale. Così, sul piano politico-sociale, una società in cui la relazione tra persone è impedita, perché vi è il dominio di uno sugli 'altri-cose', non ha la possibilità di realizzarsi moralmente, dunque non è una società in senso pieno. Secondo il Nostro, uno dei contributi del cristia-

⁸²¹ Cfr. A. Rosmini, *Politica prima*, p. 608.

nesimo in ambito politico è stato proprio il togliimento delle 'resistenze' signorili a favore di un inveramento della società.

Fu per questo che l'uomo eminentemente sociale da cui adorando riceviam le dottrine della società, rivolgendoci ad associare veramente gli uomini, escluse dalla sua società il dominio e la signoria; come quella che dà bensì l'esistenza ad una società apparente, ma non reale ed a coloro a cui diede l'incumbenza di fondare tal società consegnò la legge costituente della società umana in quelle parole: *I re delle genti signoreggiano di essi, e quelli che han potere sopra di essi sono appellati benefici; ma quale è maggior fra di voi si faccia come il minore, e chi è processore, si faccia come ministro.*⁸²²

Cristo viene definito come «l'uomo eminentemente sociale» che dà il criterio anche per una corretta teoria della società. La società civile deve fondarsi su un rapporto tra persone e, ancor più, su un rapporto in cui colui che regna si fa servo. Cristo opera al fine di una 'cristificazione della società'; fu Lui a indicare la via, il primo a non considerare «l'essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente» e a svuotare «se stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini».⁸²³ Così Rosmini, nell'insegnamento evangelico, trova il criterio con cui elaborare una teoria della società civile. Indicando la costruzione della società sulla relazione tra 'simili', tra 'prossimi', spezza il dominio della signoria e apre alla possibilità della relazione autentica, quella capace di moralità, dunque di vera società. Conseguenza felice di questa rinnovata concezione della società è la libertà: «essere uomo sociale veniva a significare il medesimo che essere uomo libero»; «estendere la società valeva quanto estendere la libertà»; «tutti i membri della società formano una persona sola la quale ha un fine solo, di cui tutte le membra, secondo la loro proporzionata grandezza ed eccellenza partecipano».⁸²⁴ Quest'ultima precisazione è importante: il riconoscimento del valore della persona dell'altro, il suo essere ontologicamente simile a me, non significa per Rosmini un'omologazione della società, non significa un socialismo o un comunismo politico abolitore delle differenze sociali. Il farsi servo da parte di colui che governa è una 'disposizione elettiva' nel mantenimento del proprio ruolo governativo; è un esercitare tale

⁸²² *Ibidem*. Rosmini si richiama a *Lc.* 22, 25-27.

⁸²³ *Fil.* 2, 6-7.

⁸²⁴ A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 608-609.

ruolo per come dev'essere esercitato, un'assunzione di maggiore responsabilità, e non un annullare la propria peculiarità politica. Il Roveretano pensa il rapporto governante-governato anche a partire dalla relazione di padre e figlio. «Il figlio vede nel padre il proprio esemplare» e cerca con ogni sforzo di raggiungerlo, di uguagliarlo; da un lato «nel padre come tale non è [...] la signoria, ma l'innata sollecitudine al ben del figlio», dall'altra «nel figlio come tale non è [...] la servitù, ma l'innata tendenza a ricever dal padre la perfezion compita dalla ricevuta natura». Secondo Rosmini, nel mondo civile si deve operare una estensione della relazione famigliare di padre e figlio: «Quanto il figlio dal padre impara comunicalo all'amico: ecco l'unione fra i figliuoli di diverse famiglie». È ancora Cristo, parlando della relazione di «amicizia», a indicare la via: «*non vi ho chiamati servi, egli diceva a' suoi discepoli, ma vi ho chiamati amici: e per questo ho fatto noto a voi tutte le cose che ho udito dal padre mio*». «Ecco – commenta il Nostro – la nozione pura del governare». In questi termini, ogni azione di «dominio» viene esclusa, così come viene esclusa ogni possibilità di 'usare' la persona dell'altro.⁸²⁵ Con tali presupposti Rosmini può affermare che il cristianesimo ha prodotto le moderne nazioni europee come contenenti nella loro radice uno «spirito sociale» modellato sull'insegnamento di Cristo. Scrive: «il governare [...] puro e semplice non può avere altra nozione che quella che primo il Vangelo insegnò di essere, cioè un servizio prestato alla società degli altri uomini».⁸²⁶

La forza della proposta rosminiana sta nella forza di Cristo; egli infatti non ha dato una teoria perché altri la applicassero, ma l'ha attuata in prima persona negli eventi decisivi della *kenosis* e della morte sulla croce. Così tutto lo sforzo del governante dev'essere volto a farsi il più possibile simile a Cristo, ripetendo la 'donazione', il farsi 'servo' e il 'dare la vita'. «Sia onore, sia universale affetto – scrive Rosmini – a quel principe, che assumendo il governare a quel modo che fu mostrato dal Salvatore degli uomini, può dire a' suoi sudditi: Io sono Vicario di Gesù Cristo. Egli partecipa veramente dell'autorità del salvatore, e non fa che riguardarsi quale esecutore delle sue paro-

⁸²⁵ Cfr. *ivi*, p. 610. Il passo evangelico è preso da *Gv.* 15, 15.

⁸²⁶ *Ivi*, pp. 610-611.

le».⁸²⁷ Questo prendere il ministero di Gesù come modello per ogni ministero aprirebbe grandi questioni di teologia politica, su cui non è possibile qui entrare. Per uno sviluppo del modo ‘teosofico’ di pensare, che parte da un analogato superiore, si dovrebbe tener conto che in Rosmini questo analogato è Cristo, e più spesso ancora la perfetta relazione intratrinitaria. La dimensione trinitaria si manifesterà sempre più chiaramente nel Rosmini maturo, ma già nelle pagine dell’opera politica giovanile si dimostra molto forte. Il modello che viene preso in considerazione è quello di una società basata su un Legislatore, un Mediatore e dei Sudditi. Ora, come la società perfetta è quella che ha a capo il legislatore più sublime, Dio, il mediatore più perfetto, Cristo, e il maggior numero di sudditi, il genere umano, così ogni società tende alla perfezione quando adegua il più possibile questi tre caratteri. Scrive il Nostro:

parlammo di questa società dell’uomo con Dio perché essa è la maggiore di tutte, e l’esemplare delle altre. Come v’ha un solo bene supremo a cui tutti gli altri si riferiscono, così v’ha una sola *legge suprema*, e una sola *suprema società*, alla quale debbono essere le altre subordinate. Il Governatore adunque della società familiare non può già conoscer l’arte di ben dirigere questa società se non esiste la società suprema, al fine della quale debbe moderare e rivolgere il fine della società familiare. Al modo stesso non può esistere un perfetto governatore della società civile, se non esiste precedentemente la società suprema: dovendo essere l’essenzial dovere del governatore civile quello di indirizzare il fine di questa società al fine di quella suprema società. Per questo ci fu che noi dicemmo, essere venuto solo da Gesù Cristo il vero governo degli uomini, perché avendo egli data l’esistenza alla suprema società e guidata al suo fine; perfezionò con questo il reggimento altresì della famiglia e della città stabilendola scopo unico a cui dovevano tendere, e senza il quale que’ due governi sarebbero stati al tutto vani. Poiché non è egli vano ciò che non ha fine? O vero che ha un fine relativo a cui manchi il fine assoluto al quale egli debbesi riferire?⁸²⁸

Il Roveretano quindi riprende le affermazioni di Gesù che dicono: «siate perfetti, siccome il padre mio celeste è perfetto»; e ancora: «che tutti sieno una cosa, siccome tu, padre, in me e io in te, affinché essi pure sieno una cosa sola in noi»; le riprende e le costituisce a modello per ogni società, nella consapevolezza che possono essere avvicinate solo grazie alla mediazione di Cristo stesso, inviato dal Padre per tornare con tutti: «tutto trar-

⁸²⁷ Ivi, pp. 612-613.

⁸²⁸ Ivi, p. 625.

rò a me stesso». ⁸²⁹ Tali espressioni, come già detto, trovano una loro esplicitazione col maturarsi del sistema filosofico rosminiano. Ma il compito di sviluppare tali prospettive non rientra nei fini di questa ricerca.

Per mostrare la continuità e la coerenza del pensiero del Roveretano prenderò ora in esame le pagine della *Filosofia della politica*. Qui si ritrova il tema che ho considerato a partire dalla *Politica prima*: lo statuto della società di signoria e servitù. In maniera del tutto analoga a quanto aveva sostenuto dieci anni prima, il Rosmini afferma che «una unione di uomini» si può «chiamare società» se e solo se è «composta di più persone in quanto sono persone»; non può «dirsi società quella, nella quale una sola persona fosse fine, e l'altre tutte non comparissero e non rappresentassero che nella qualità e relazione di mezzi». ⁸³⁰ Anche qui, per descrivere la situazione della società vera e propria, Rosmini riprende l'analogia delle membra del corpo: come esse cooperano per il bene del corpo intero, così gli «individui che si trovano uniti hanno un sol fine comune», il bene sociale. Allo stesso modo con cui ragionava nell'opera giovanile, il Nostro rileva l'impossibilità che si dia vera società in assenza di un vero rapporto tra i membri, rapporto che sia capace di 'moralità'. Così scrive:

noi dunque diciamo che i diritti di signoria che ha un uomo sopra gli altri uomini possono esser legittimi e giusti; ma in pari tempo diciamo che essi non danno la nozione di società: e che non involgono in altro concetto se non quello di un uomo che possiede delle cose, e fra queste cose, anco de' diritti circa delle persone. ⁸³¹

Come nella *Politica prima*, anche qui Rosmini distingue tra le 'opere' che i sudditi possono prestare, e la loro «personalità» assolutamente inviolabile ed «essenzialmente libera»; «il diritto sulla personalità – scrive – non esiste, è un assurdo, un iniquo e temerario sogno dell'umanità, che insuperbendo, avvilisce e tormenta se stessa». ⁸³² Infine recupera l'argomento che trova la causa della «natura insociale» della signoria nel «muro di divi-

⁸²⁹ Cfr. *ivi*, p. 626. Le citazioni bibliche sono rispettivamente *Mt.* 5, 48; *Gv.* 17, 21; *Gv.* 19-32.

⁸³⁰ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 142.

⁸³¹ *Ibidem*.

⁸³² *Ivi*, pp. 142-143.

sione» tra l'unico signore-persona e i molteplici sudditi-cose. L'evento che è riuscito a spezzare questa falsa società e a costituire le premesse e gli sviluppi della vera società è indicato, ancora una volta, nel cristianesimo. «Il Legislatore dell'umanità, – scrive Rosmini – togliendo ad unire insieme tutti gli uomini in una società pienamente universale, n'escluse del tutto il concetto di dominio e di signoria: l'escluse dico d'infra gli uomini, riserbando o riferendo ogni dominazione al solo Iddio». La legge di questo legislatore è riassunta nelle parole evangeliche che dicono: «il più grande tra voi sia come il più piccolo, e chi governa come colui che serve».⁸³³ Anche qui, dunque, il cristianesimo viene visto come ciò che consegna il criterio per l'agire sociale di coloro che governano, in una commisurazione della società civile sullo spirito evangelico. Tuttavia, nella *Filosofia della politica* emergono delle precisazioni tese a mitigare l'afflato teologico e a specificare la realtà civile. Rosmini giunge a distinguere tra il concetto di «benevolenza sociale» e quello di «amicizia»: mentre nell'opera giovanile è la sola «amicizia» a essere concepita come misura dell'operare sociale, nello scritto più maturo, senza rinunciare ad essa, viene proposto un altro concetto applicabile alle dinamiche interne alla società. La purezza e la santità dell'amicizia si possono raggiungere in una «società limitata»; nell'amicizia «l'amico dimentica se stesso per l'ami-

⁸³³ Cfr. *ivi*, p. 143. La citazione è presa da *Lc. 22, 26*. Nella *Filosofia della politica* e nella *Filosofia del diritto* ricorrono alcuni passi in cui il Roveretano, da un punto di vista più propriamente storico che politico, sottolinea come l'abolizione della schiavitù antica fosse stata opera del cristianesimo. Nel mondo antico, scrive il Nostro, la schiavitù era una «piaga senza rimedio»; tutti coloro che vi erano ridotti non potevano sperare di sollevarsi e questo comportava che il loro numero continuamente si accrescesse. «Né i padroni, né le leggi» riuscirono a liberare gli schiavi; «non era [...] nella forza dell'uomo la redenzione civile de' popoli, come non era la redenzione dell'individuo». Se è vero che «le leggi mosaiche furono più umane» di quelle di altre nazioni circa la schiavitù, più umane perché rispettarono sempre «la *personalità* dello schiavo», fu propriamente il cristianesimo a «redimere i popoli decaduti» in questa piaga mortifera. Per Rosmini questa diversità nel concepire la schiavitù è possibile solo all'interno di una tradizione in cui Dio non è un divino impersonale, ma è Persona e crea per amore. Nell'ebraismo, quindi, nasce la concezione dell'identità personale, della costituzione ontologica degli uomini; nel cristianesimo si aggiunge la dimensione comunitaria, che viene dalla notizia del *Deus-Trinitas*. Cfr. *ivi*, pp. 319-320, n. 101. Si veda anche A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. VI, pp. 1459-1460.

co: egli desidera e procaccia il bene dell'amata persona, senza alcuna considerazione al bene proprio, talora anche col sacrificio di questo». Ciò non avviene nella benevolenza sociale: in essa l'uomo non dimentica se stesso, «ma si considera e si ama come membro della società»; compare qui, nel desiderio di associarsi agli altri, l'aspetto del «vantaggio» che viene dall'unione. Così, se l'amicizia può dirsi 'oggettiva', perché «l'uomo per l'amicizia vive nell'oggetto del suo amore quale il suo intendimento lo concepisce», la benevolenza sociale è 'soggettiva'. Queste precisazioni permettono di pensare la società civile quale via mediana tra una società signorile e una società di amici.⁸³⁴ Ma non vi è qui una prospettiva statica: la benevolenza sociale, infatti, può incrementarsi e progredire fino al punto in cui ogni membro della società opera per il bene comune, per la virtù. In questo modo «l'ideale [...] della benevolenza sociale, e l'ideale dell'amicizia» diventano il «medesimo amore purissimo della virtù». Il cristianesimo, afferma Rosmini, fonda una società in cui benevolenza sociale e amicizia sono lo stesso; se essa è l'esemplare che deve guidare il governatore, ogni sforzo, ogni azione, ogni decisione politica deve tendere alla virtù e mettere nelle condizioni di realizzarla.⁸³⁵

Per completare questo paragrafo, che ha l'intento di mostrare in che modo il cristianesimo abbia influenzato la società civile e abbia favorito l'incivilimento, desidero entrare brevemente nella questione della forma di governo più opportuna e soffermarmi sull'opposizione rosminiana al dispotismo. In *Filosofia della politica* Rosmini connota l'azione del cristianesimo come una «riforma» degli «individui» che ha i suoi effetti immediati nelle «politiche convivenze». La società antica, spiega il Nostro, andava sovente soggetta alla «tirannia delle masse», ma il cristianesimo, «introducendo nel mondo l'ecclesiastico magisterio», è stato in grado di sconfiggere tale tirannia e dispotismo. Ciò fu possibile perché gli individui destinati a insegnare la dottrina cristiana avevano una «dottrina fissa, la quale non può giammai venir in contraddizione colla verità né colla giustizia naturale».⁸³⁶ Anche la risoluzione di un problema politico, dunque,

⁸³⁴ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 152.

⁸³⁵ Cfr. *ivi*, p. 153.

⁸³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 346-347.

avviene grazie a quel carattere universale e divino della Rivoluzione cristiana che la particolarità degli interpreti non può corrompere. Scrive Rosmini:

le masse [...] bisognavan di guida: il Cristianesimo mise sopra di esse degl'individui. Ma acciocché questi individui non divenisser maestri di falsità, o ministri di prepotenza, sono essi stessi condannati dalla dottrina che insegnano, ogni qualvolta tolgano a persuadere cosa che sia men che vera o men che giusta, o cerchino altro che il semplice miglioramento delle anime degli uomini, il loro vero bene.⁸³⁷

Nello scritto *Della naturale costituzione*, composto in età giovanile ma varie volte modificato sino al 1848, il Roveretano sostiene che la Religione cristiana «ha diminuite le passioni dei governanti» e ha consegnato ad essi e al popolo un nuovo modo di concepire la «giustizia». La monarchia, grazie al cristianesimo, si scopre essere non solo «tollerabile», ma addirittura «carissima». Rosmini si accorda con quanto scriveva De Maistre nel *Du Pape*, secondo il quale nell'Europa cristiana «i re abdicavano il potere di giudicare da per se stessi» per rimettere tutto nelle mani del Tribunale divino. Il Cristianesimo agisce non solo sui cittadini, ma più ancora sui governanti, introducendo quella responsabilità di fronte al giudizio che è dovere di colui che teme il giudizio di Dio.⁸³⁸

L'idea è espressa dal Roveretano anche nello scritto *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, dove precisa che la Religione di Cristo smascherò il «vizio in cui degenerava l'assolutismo monarchico». La costante attenzione per ogni forma di ingiustizia e prepotenza portò la società europea, giunta a un certo grado di civiltà, a elaborare delle limitazioni del potere del sovrano per mezzo delle «costituzioni».⁸³⁹

Il naturale progresso della società civile educata al cristianesimo doveva naturalmente condurre gli uomini a restringere il regio potere entro i suoi giusti confini, ed impedire a lui medesimo di poter violare i diritti di chicchessia impunemente. Perocché questo secondo passo era necessario alla perfezione della società civile, la quale è già sostanzialmente perfetta, quando vi abbia un potere governativo che impedisca o risarcisca tutte le ingiustizie fra' priva-

⁸³⁷ *Ibidem.*

⁸³⁸ Cfr. A. Rosmini, *Della naturale costituzione*, pp. 181-182.

⁸³⁹ A. Rosmini, *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in *Scritti politici*, pp. 305-306.

ti cittadini, e vi abbia nello stesso tempo una costituzione capace d'impedire o di risarcire tutte le ingiustizie che potesse commettere lo stesso potere governativo.⁸⁴⁰

In questa maniera, il cristianesimo, stimolando i re a mitigare il loro potere e al tempo stesso esortando i cittadini a dotarsi di costituzioni per frenare l'assolutismo, ha svolto un'azione di contrasto a quell'elemento estremamente nocivo che è il «dispotismo». Le pagine della *Costituente* sono di totale condanna per ogni sua forma: esso viene definito come «eterno nemico della società civile», «veleno mortalissimo», «ingiustizia del potere».⁸⁴¹ Contro il dispotismo ha sempre lottato la Chiesa con un'azione volta a trasformare i cuori secondo i principi del Vangelo: «l'uguaglianza della natura umana, il rispetto che l'uomo deve all'uomo, la carità, la fratellanza de' Cristiani», il comando ai regnanti di porsi come «servi». Grazie al cristianesimo il potere dispotico delle signorie si trasformò nel governo delle società civili; queste, sebbene non siano mai immuni da quel pericolo, possono contare sulla missione della Chiesa, che continuamente agisce in loro favore.⁸⁴²

La spinta alla 'conversione' dell'assolutismo monarchico in una forma di governo costituzionale data dalla Chiesa alla società civile è descritta in modo significativo nelle pagine delle *Cinque piaghe*. Ne darò solo un cenno. Rosmini sostiene che i principi del cristianesimo, trasformando l'uomo, hanno trasformato anche la società; grazie ad essi infatti la monarchia pagana «assoluta» fu trasformata in monarchia «costituzionale». Il Nostro dunque si trova concorde con De Maistre circa l'azione benefica e moderatrice della Chiesa e del papato sui principi europei.⁸⁴³ La Chiesa di Cristo ha prima ammaestrato il popolo, infondendo parole di coraggio nei momenti in cui era stretto nella morsa di un potere dispotico, e poi ha ammaestrato i principi, ricordando che il giudizio di Dio era più grande del loro e che dovevano porsi sulla via della giustizia e della carità.⁸⁴⁴ Fu così, per Rosmini, che in «tutti i troni d'Europa apparvero degli eroi che

⁸⁴⁰ Ivi, p. 307.

⁸⁴¹ Cfr. ivi, p. 310.

⁸⁴² Cfr. ivi, pp. 319-320.

⁸⁴³ Cfr. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, pp. 194-195.

⁸⁴⁴ Cfr. ivi, pp. 196-198.

praticarono tutte le virtù del Vangelo nella loro perfezione». ⁸⁴⁵
 Ecco, in conclusione, come il Nostro descrive la portata del cristianesimo nella società civile europea:

questo non è un sogno: è un fatto realissimo: è la costituzione de' regni cristiani, nata nel medio evo, in quel tempo in cui lo spirito del Vangelo era pervenuto a dominare e sottomettere a sé le più alte cime della società. Que' principi penetrati dalla dottrina di Cristo, si sentivano più che mai ferventi per essa, e avrebbero voluto ogni cosa patire, prima di rinunziarvi: perciò sicuri di se stessi, non temevano di pronunziare de' giuramenti, che trovavano tanto equi, tanto umani, e di voler che con essi si legassero anche i loro discendenti, come con fortunatissimi legami. L'equità e la carità verso i loro popoli, che lavati nelle acque di uno stesso battesimo, consideravano come proprii fratelli, oggetti venerabili alle loro mani dal re de' regi; e il zelo ardente della fede prevalse sulla ambizione, sull'amore della propria potenza; e per la gloria di questa fede, pel vero bene de' popoli, furono assai contenti di tramandare a' loro successori un imperio meno *assoluto* quanto alla forma, ma più nobile perché più giusto, più pietoso, e consacrato anch'egli dalla Religione; accrescendo così di dignità morale, e con essa di stabilità e di consistenza quegli scettri che si abbassavano sotto a una legge eterna di amore e di giustizia, il servire alla quale è veramente e solamente regnare. ⁸⁴⁶

6.4 *Cristianesimo e incivilimento giuridico*

Dopo la sfera morale e quella politica, anche tutto ciò che riguarda la sfera del giuridico viene trasformato dall'azione del cristianesimo. In verità, già si è potuto osservare come gli effetti sulla morale e sulla politica contengano in sé una trasfigurazione della giustizia.

L'opera su cui è necessario concentrarsi è, ancora una volta, la *Filosofia del diritto*. Ma prima di riferirmi ad essa, alcune considerazioni sulle pagine della *Politica prima* e della *Filosofia della politica* mi permetteranno di mostrare la stretta unità dei piani morale, politico e giuridico, e di precisare come il cristianesimo agisca a mo' di olio balsamico su tutti questi ambiti del sapere, uniformandoli alla sua verità.

Nelle pagine della *Politica prima* il giovane Roveretano prova a ricostruire «i diversi passi» compiuti dal genere umano per giungere da uno stato di legislazione puramente naturale a quello attuale. Egli sostiene che la prima legislazione dei popoli è

⁸⁴⁵ Ivi, pp. 197-198.

⁸⁴⁶ Ivi, pp. 199-200.

riconducibile alla legge «scritta nel loro cuore», secondo la quale l'uomo non deve arrecare dispiacere al proprio simile ed è dunque giudice di sé medesimo. Tale legge porta i popoli ad agire giustamente e fa ritenere che anche nelle nazioni più corrotte le azioni giuste superino quelle ingiuste. Dal punto di vista giuridico, il primo avanzamento sulla via dell'incivilimento consiste nel passaggio dalla 'legge del cuore' allo stato dei «costumi», «le prime *espressioni* della legge». Con i costumi, secondo il Roveretano, «presero origine» anche «gli errori morali degli uomini»: essi «cominciarono ad operare assai più per abitudine che per rettitudine». Ai costumi allora si sostituirono «le *decisioni vocali dei savi*», che diedero modo alla legge e alla morale stessa di fare un passo in avanti. Infine vennero le prime leggi scritte, ovvero «*le sentenze de' giudici*».⁸⁴⁷ Il Roveretano sostiene che il cristianesimo subentrò col suo ufficio di Legislatore nel secondo di questi passi. Così scrive:

la potentissima di tutte le legislazioni è quella che tende nulla meno a riformare tutta la umanità. [...] Questa non fa già tosto la legge: predica, converte, pianta i costumi: ai convertiti quindi dà legge, e riforma e perfeziona ciò che prima pareva al tutto impossibile a farsi. Si può dire che questo metodo sia suo proprio, e che i legislatori moderni sieno resi potenti da questa legislazione che precede i loro passi. Costantino, Teodosio, Giustiniano, Alfredo e quanti legislatori v'ebbero che dier mano alla perfezion delle leggi, e questa perfezione dico, che è propria del secondo tempo della legislazione, non fecero che confermare ciò che l'evangelio aveva fatto. Se non avessero avuto questa solida base su cui edificare, se gli errori non fossero stati combattuti, se i costumi non fossero stati disseminati, nulla potevano: dico che nulla potevano fare colle leggi quanto anche n'avessero potuto la scienza: bisogna esser giusti; il secondo tempo della legislazione, il tempo in cui i legislatori possono riformare le leggi, appartiene tutto al cristianesimo.⁸⁴⁸

Passiamo ora alla *Filosofia della politica*. Nella sua disamina della società signorile Rosmini ha evidenziato il carattere anti-sociale del rapporto tra servo e signore; tanto in *Politica Prima*, quanto nell'opera politica più matura, ha fatto riferimento alla necessità, affinché si dia vera e propria 'società', che ci sia una relazione tra più persone considerate come fini. La nozione di persona, rosminianamente, è completa e intera solo all'interno di una prospettiva cristiana: solo nel cristianesimo, infatti, essa

⁸⁴⁷ Cfr. A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 685-690.

⁸⁴⁸ Ivi, p. 715.

viene pensata sia come interiorità (questo è proprio anche dell'ebraismo) sia nella sua dimensione comunitaria (data essenzialmente dalla dottrina trinitaria). Ora, tale prospettiva politica e morale può essere declinata anche in contesto giuridico. Il Roveretano distingue il *diritto naturale* dal *diritto extra-sociale*:

l'uomo quando diventa socio di una compagnia non cessa né può cessare di esser uomo: egli ha de' *diritti inalienabili* inerenti alla dignità umana, come sarebbe il diritto di operare virtuosamente, di non essere forzato ad azioni turpi, ecc. Questa parte di diritto naturale non viene assorbita da nessuna associazione, e però ogni uomo non mette mai tutto se steso in una società che fa co' suoi simili, né pure nella società civile; ma se ne riserba una parte, colla quale egli non è socio, egli si trova in istato di natura. Vi hanno dunque due parti, per così dire, nell'uomo che si è associato co' suoi simili, la parte che il rende uomo sociale, e la parte che il rende uomo extra-sociale. Queste due parti che si debbono accuratamente distinguere in qualsiasi uomo benché nato in società, sono il fondamento delle due maniere di diritto che noi distinguiamo, cioè del *diritto sociale* e del *diritto extra-sociale*.⁸⁴⁹

Vi è dunque un diritto che l'uomo condivide con la società e un altro a cui non può rinunciare, a lui intimissimo. Questi due diritti, per Rosmini, devono essere bilanciati, pena distruttive derive politiche: da un lato, infatti, se si 'esagera' il diritto sociale distruggendo il diritto extra-sociale si cade nell'«assolutismo», dall'altro, se il rapporto s'inverte, il pericolo è quello dell'«ultra-liberismo» e dell'«anarchia».⁸⁵⁰ Una corretta commistione dei due diritti è necessaria affinché una nazione prosegua sicura nell'incivilimento, commistione che è garantita, a detta del Roveretano, dalla morale e dalla virtù. Quale morale e quali virtù? Quelle insegnate dal cristianesimo. «Ella è perfettamente la virtù la quale viene insegnata dal cristianesimo, cioè la virtù perfetta, quella che rende soave il movimento della macchina sociale, e che provvede alla conservazione di una macchina sì importante». La morale insegna all'uomo «i *limiti*» del suo diritto e con essi «il *modo* di farne uso»; essa è la prima, afferma il Nostro, a stabilire questa massima «oltremodo salutare: "niuno ha diritto di fare un cattivo uso del proprio diritto"».⁸⁵¹ Ma la morale cristiana ha fatto ancora di più del semplice indicare li-

⁸⁴⁹ A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 168.

⁸⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 172.

⁸⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 175-176.

miti, ha detto positivamente quale direzione deve prendere l'uomo come cittadino nella sua condotta sociale:

il cristianesimo [...] stabilì una delle massime più sociali che esser vi possano, quando egli ordinò la *carità* verso tutti, e in ispecie verso i governatori delle società; quando proibì il giudizio temerario; quando col rispetto e coll'amore alle potestà governative, istillò negli animi la disposizione di presumere sempre bene di quello che esse operano; e nel caso di dubbio, impose di cedere generosamente a ciò che sembra il proprio diritto, rendendoci più solleciti di non offendere il diritto altrui, che di esercitare il proprio.⁸⁵²

Lo stretto legame di cristianesimo e giustizia viene pensato in termini espliciti nella *Filosofia del diritto*. Si ritrova qui quel tratto evangelico che irrorò le prospettive rosminiane sulla morale, sulla politica, sull'economia e sulle scienze umane. Così scrive il Roveretano:

la parola *giustizia* fu messa in uso dal Cristianesimo a indicare l'adempimento di tutti i doveri, *omnium mandatorum plena custodia*, come la definì san Giovanni Crisostomo (Ho. XII in Matth.). Trovasi la ragione di questo uso della parola in questo: che il Cristianesimo rannodò la natura umana col Creatore, e chiamò gli uomini a considerare la moralità del proprio operare in relazione col loro principio, relazione che abbraccia la moralità nella sua pienezza. Laonde Cristo, compiendo la morale e rendendola soprannaturale, disse: "Beati quelli che hanno fame e sete di *giustizia*", con questa sola parola indicando tutta la virtù e perfezione.⁸⁵³

Il cristianesimo compie, cioè porta alla sua pienezza, quella definizione di giustizia a cui era giunta la «ragione naturale». Per questa, e qui il Roveretano cita anche Aristotele, la parola *justum* richiamava al «concetto di uguaglianza», indicando «ciò che è adeguato e commisurato alla regola, a cui dee essere adeguato e commisurato». Ma il cristianesimo, nel suo statuto di religione rivelata, viene a dire che tale regola è la stessa «volontà divina». In questa maniera, giustizia e perfezione morale vengono a identificarsi: «da quell'ora – scrive Rosmini – la parola 'il giusto' fu applicata a significare l'uomo perfetto, e la parola 'giustizia' fu applicata a significare "la perfezione risultante dal complesso di tutte le virtù"». ⁸⁵⁴ Anche qui il cristianesimo viene concepito da Rosmini come 'ciò che dà il criterio': in questo

⁸⁵² Cfr. *ivi*, p. 177.

⁸⁵³ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. I, p. 139, n. 1.

⁸⁵⁴ *Ibidem*.

senso la rivelazione specifica la nozione di giustizia così come fa con la nozione di amore o di bene, di bello, ecc. Evidentemente non si afferma che vi è giustizia solo da Cristo in poi, ma si mostra che Cristo e il cristianesimo hanno consentito un passo in avanti nel suo perfezionamento. Così Rosmini giunge ad auspicare, in modo analogo a quanto detto per la morale, una «*Storia filosofica de' diritti*», con la quale indicare «i gradi di progresso delle nazioni ne' varj tempi della loro vita politica dagli ordini più o meno elevati de' diritti, a' quali pervennero gli individui di esse».⁸⁵⁵ Anche se non viene sviluppata, è chiaro che, nella prospettiva rosminiana, *prima* di Cristo (ma anche *dopo* in quelle società che hanno cercato di dividere il diritto dalla religione) c'è una incapacità di progredire sulla via della giustizia. La sola «civilissima religione del Cristo» è in grado di «penetrare la società dopo aver penetrato l'individuo»⁸⁵⁶ e di costruire una società giusta. Una volta riformata la società attraverso la nobilitazione dell'individuo, il cristianesimo può lavorare a quel progresso del diritto che è momento necessario dell'incivilimento dei popoli. Per Rosmini, nel cristianesimo la giustizia è la verità stessa nel suo aspetto 'pratico'; questo arricchisce la nozione di giustizia, anzi, la completa, le rende il suo pieno significato. Così essa può influire sulla società domestica e sulla società civile, perfezionandole.⁸⁵⁷ Il diritto «razionale»,

⁸⁵⁵ Ivi, vol. II, p. 424.

⁸⁵⁶ Ivi, vol. IV, p. 851.

⁸⁵⁷ Cfr. ivi, vol. V, p. 1405. Giustamente Traniello si è interrogato circa «il problema basilare della strumentazione di una siffatta azione della Chiesa sulla società politica». Esso, secondo l'eminente studioso, non si potrebbe «ridurre, stando al Rosmini, alla pura e semplice diffusione del messaggio evangelico, al perfezionamento morale degli individui». Cfr. F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, p. 267. Questa è una posizione di Traniello che desidero discutere. Se si vuole uscire da una concezione 'politica' della Chiesa, perché questa non è la concezione primaria in Rosmini, è bene considerare che non si tratta tanto di diffondere il messaggio evangelico, quasi al modo delle esperienze evangelizzatrici nel Nuovo Mondo e fuori dell'Europa, quanto piuttosto di mostrare che, se si abbraccia l'unica morale veritativa (in quanto legittimata ontologicamente), è possibile divenire 'operatori di pace'. Ciò significa che, rosminianamente, la 'strumentazione' non è tanto o solo un qualcosa che si trova esteriormente, ma una disposizione antropologica in cui, a un certo momento, libertà e necessità d'azione divengono lo stesso. Certo, con questo il problema della strumentazione non è tolto e sono perfettamente concorde con Traniello quando sottolinea che «il principale punto debole della concezione del Rosmini resta [...] l'insufficiente sviluppo delle premesse

afferma, «fu introdotto, o certo perfezionato nel mondo dal Cristianesimo, con sedare le passioni, con rafforzare l'intendimento, e con istabilirvi i principj d'una eterna giustizia, e più ancora di una eterna, soprannaturale virtù con infinita retribuzione». Il Roveretano si dichiara egli stesso testimone dei «progressi meravigliosi di questo Diritto»: «in nessun altro più che nel tempo nostro», scrive, si sono visti «i protocolli sostituirsi alle stragi; e tutto dimostra, che questa pacatezza d'animi, questa serenità di mente che permette all'uomo di udire la *ragione*, invece di esser rapito ad operare dall'*istinto*, seguirà il suo corso ascendente, divenendo via più dolce motto delle nazioni cristiane il *cedano arma togae*».⁸⁵⁸ Certo, il processo che ha condotto allo stato attuale fu molto lento, tant'è vero che, per il Roveretano, i primi segnali benefici dell'insegnamento cristiano nel campo del diritto si ebbero solo nel XVI secolo con il primo abbozzo di un «Diritto razionale». Allora il cristianesimo seppe sollevare «il *diritto* sopra il *fatto*» togliendo a questo «l'ingiusto dominio del mondo» e consegnandolo a quello, che fu posto «alla testa delle nazioni come solo e unico reggitore di esse». Il Diritto razionale, anche come disciplina, comparve tardi e apparentemente come conquista della sola ragione umana, ma era stato in realtà partorito dall'azione della religione cristiana. Solo «negli scritti di quel grand'uomo di Grozio, – afferma il Nostro – il Vangelo cominciò ad essere espressamente nominato», anche se l'epoca storica e la filosofia cercarono di opporsi. Così Rosmini sentiva la propria epoca come un momento favorevole per riprendere e fecondare la via della giustizia.⁸⁵⁹ Se è vero che Grozio appare al Roveretano non come «il fondatore del moderno giusnaturalismo laico, bensì come colui che più d'ogni altro contribuì a disvelare l'origine cristiana del giusnaturalismo moderno», è anche vero, come ha scritto Traniello, che contrariamente a Grozio, Rosmini non poteva concepire un «completo diritto razionale, cioè naturale-sociale, del tutto slegato da premesse religiose»; così il Nostro ne formula i principi a partire dai «fondamenti dottrinali del cristianesimo, quale si incarna nella società

che potevano portarlo a riconoscere un più preciso ambito di autonomia per il momento giuridico». Cfr. *ivi*, p. 269.

⁸⁵⁸ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. III, pp. 674-675.

⁸⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 851-852.

per eccellenza, la società stretta tra Dio e gli uomini», la società teocratica.⁸⁶⁰

Nello sviluppo del Diritto, per com'è pensato da Rosmini, giocano un ruolo decisivo quelle due facoltà che si sono dimostrate protagoniste assolute del processo d'incivilimento. Fino a quando non vi fu un adeguato sviluppo della facoltà di astrarre, i popoli antichi non seppero distinguere «i *diritti* dalla loro *modalità*». Poiché questa distinzione è frutto, afferma il Roveretano, di una «astrazione alta e difficile», si è giunti tardi a «separare la *potestà civile* da ogni altra potestà». In questo modo si chiarisce perché «il governo civile nell'antichità s'estendeva quanto la sua forza», e perché «il primo governo che sia esistito fra gli uomini fu il paterno». Di qui tutte le considerazioni che sono emerse nella parte prima circa il lento rompersi della chiusura tipica della società domestica e il passaggio graduale alla società civile.⁸⁶¹ Solo il cristianesimo riesce dunque ad abolire la schiavitù e a produrre uno scarto nel modo di pensare la giustizia. Distinguendo infatti fra «il *potere sui diritti* e il *potere sulla moralità dei diritti*»,⁸⁶² si è aperta la via per una drastica diminuzione del 'comando' in ragione di una adesione naturale alle disposizioni.⁸⁶³

A queste prospettive ne devono seguire altre, che tengono conto della complessità della teoria delle tre società. Bisogna sempre ricordare che la società teocratica in certo modo comprende anche le altre società; per questo Rosmini giunge ad affermare che «come il Diritto individuale riceve dal Diritto della società civile alcune modificazioni, cagione che gl'individui unendosi in civil società si obbligano spontaneamente a sostenere i pesi necessarij al fine di essa», «così il Diritto sociale-civile riceve anch'egli alla sua volta varie modificazioni, quando gli uomini entrano nella società teocratica; giacché coll'entrarvi (e n'hanno inalienabil diritto) essi intendono volontariamente ricevere le obbligazioni che dal suo fine conseguono, le quali limitano e temperano necessariamente i diritti loro sì individuali, che civili».⁸⁶⁴ In questa maniera, per il Nostro, il cristianesimo

⁸⁶⁰ Cfr. F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, p. 263.

⁸⁶¹ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, pp. 1283-1284.

⁸⁶² Cfr. *ivi*, vol. VI, pp. 1451-1452.

⁸⁶³ Cfr. *ivi*, p. 1521.

⁸⁶⁴ *Ivi*, p. 1546.

agisce sulla giustizia umana non dall'esterno, come teoria, ma propriamente dall'interno, nel suo essere società teocratica, Chiesa. Essa «emenda le civili legislazioni» almeno in due maniere. In primo luogo respinge ciò che nelle leggi degli uomini va contro la rivelazione divina; nel fare ciò 'rigenera' l'uomo mostrando un carattere essenzialmente divino. In secondo luogo riforma quelle «leggi facoltative o permissive» con cui la società civile solitamente si oppone alla moralità e alla religione.⁸⁶⁵ Essa, scrive il Roveretano, «operò al perfezionamento della legislazione civile non solo come Chiesa, ma ben anco come *corpo avente diritti politici*, nella quale condizione fu chiamata a prendere una parte diretta nella formazione delle leggi, a partecipare in una parola della stessa autocrazia civile. Ognuno sa come il clero era il primo degli Stati in tutte le nazioni d'Europa».⁸⁶⁶

Già nel *Panegirico* dedicato alla memoria di Pio VII, Rosmini aveva insistito sul ruolo avuto dai papi nella nascita e nell'educazione del «Diritto pubblico» in Europa. A suo dire, i «Vicari» di Gesù Cristo ebbero un così grande potere in quanto detentori di quella sapienza evangelica che indicava il vero esemplare di ogni giustizia. Come già abbiamo visto in chiave politica, i regnanti europei vennero educati a pensare che sopra le loro leggi vigeva la legge eterna di Dio. Essi furono sovrani cristiani, la loro sovranità in qualche modo 'divenne sacra' perché testimone dei principi divini del cristianesimo.⁸⁶⁷ Di qui l'azione mirabile del pontefice, il quale, afferma Rosmini, «difendendo questo pubblico diritto papale, europeo, non difese solamente la propria causa: non difese sola l'Inghilterra a lui, come l'altre nazioni, carissima. Assunse insieme colla propria, e colla difesa d'Inghilterra, la dimensione altresì di tutti i principi legittimi»: difese quindi la proprietà, la libertà dei popoli, i diritti dei piccoli, il matrimonio.⁸⁶⁸

Alle considerazioni già fatte, nella *Filosofia del diritto* il Nostro aggiunge quelle sul concetto di «pena» (di cui viene ricostruita una sorta di storia attraverso le età del mondo) e sul mo-

⁸⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 1547-1548.

⁸⁶⁶ *Ivi*, p. 1548, n. 7.

⁸⁶⁷ Cfr. A. Rosmini, *Panegirico*, pp. 106-107.

⁸⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 114-117.

do in cui le pene devono essere scontate. A tal riguardo, dirò solo brevemente, egli sostiene che la prospettiva cristiana è l'unica a rendere ragione del perché la «prigione» debba essere «luogo di educazione e di morale miglioramento». Il Cristianesimo, accanto ai «mezzi *negativi*», come il «sistema cellulare», introdusse dei «mezzi *positivi*», primo fra tutti l'«influenza religiosa». Nel descrivere l'azione di quest'ultima, Rosmini scrive: «i sacerdoti, i religiosi, le suore, i pii cristiani, e le pie cristiane; ecco i veri amici dell'umanità; dal cui soccorso può il perverso ricevere istruzione, conforto, mozione al bene e finalmente vera conversione a Dio ed alla virtù». Così – conclude –, «se lo spirito della Chiesa cattolica si lascerà penetrar nelle carceri, vedranno i carcerati mutarsi in penitenti: ed è l'unica via di formare dei veri carceri penitenziarj».⁸⁶⁹

6.5 Cristianesimo e incivilimento economico

A differenza dei paragrafi precedenti, nei quali ho privilegiato una entrata diretta *in medias res*, si rende qui necessaria una breve premessa. Non deve sorprendere il titolo di questo paragrafo. Dopo che l'argomento è rimasto inesplorato per molto tempo, negli ultimissimi anni si è data l'attenzione dovuta alla 'cultura' economica di Rosmini, al punto da ipotizzare l'esistenza di una vera e propria 'filosofia rosminiana dell'economia'.

Se è vero che non esiste alcuno scritto specifico dedicato dal Roveretano alla nascente scienza economica, è anche vero che nell'immensa mole delle sue opere si ritrovano non poche pagine dedicate ai temi economici. Da un lato l'interesse di Rosmini per l'economia si sviluppa in maniera 'diretta'. Rovereto, la sua città Natale, per posizione geografica si pone quasi come ponte tra l'Europa continentale e quella mediterranea. Negli anni giovanili, il Roveretano vive nella condizione di attento osservatore degli eventi sociali, politici ed economici che rendono a dir poco movimentata la vita europea. Sono gli anni della Rivoluzione francese, delle guerre napoleoniche, ma anche del progresso industriale dato dalla prima rivoluzione. Si aggiunga a ciò che egli può sperimentare un contatto diretto con le questioni economi-

⁸⁶⁹ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. VI, p. 1579.

che: la sua famiglia era proprietaria di una impresa produttrice di seta che nel suo periodo più florido, alla fine del diciottesimo secolo, aveva raggiunto i 4000 dipendenti. Come ha colto in modo sottile C. Hoevel, tale attività commerciale ha dato a Rosmini una conoscenza di prima mano del mondo dell'economia e, in particolare, lo ha liberato dai pregiudizi tipici degli intellettuali contro di esso.⁸⁷⁰ Dall'altro lato, Rosmini non manca di leggere avidamente le opere degli economisti del proprio tempo. A tal riguardo Hoevel ha compiuto una esplorazione sistematica dei testi consultati dal Nostro; egli era stato influenzato non solo dai grandi economisti europei, quali Smith, Malthus e Say,⁸⁷¹ ma anche dagli economisti della tradizione italiana, ovvero da Muratori, Broggia, Filangeri, Genovesi, Palmieri, Verri, Beccaria, Mengotti, Vasco, Ortes, Gioia e Romagnosi. Proprio tale analisi ha portato a superare, direi in modo decisivo, la tesi piovanaiana di un Rosmini che accorda la massima priorità agli economisti britannici, e ha evidenziato il ruolo fondamentale che gli economisti civili italiani hanno avuto nell'assimilazione rosminiana dell'economia classica. È la presenza, nelle opere politiche, dei temi cari all'economia civile italiana del Settecento e primo Ottocento, quali la *felicità*, i *bisogni* e le *capacità umane*, le *relazioni tra economia, diritto e società civile*, a suffragare tale nuova tesi.⁸⁷²

⁸⁷⁰ Cfr. C. Hoevel, *Rosmini e l'economia*, trascrizione della 'videocattedra Rosmini', www.cattedrarosmini.org. Scrive Hoevel: «Rosmini ha creduto che lo sviluppo di un'economia capitalista e di mercato, nonché la nascita della nuova scienza dell'economia politica, fossero, di per sé, fenomeni positivi. Egli è stato forse uno dei pochi filosofi dell'Europa continentale ad aver guardato al nuovo sviluppo economico di buon occhio e non con quel sospetto avanzato invece da altri pensatori, che hanno rifiutato il progresso economico di per sé. Tuttavia, egli era nel contempo bene informato anche sui costi umani, sociali ed economici che questo progresso economico stava facendo emergere». *Ibidem*.

⁸⁷¹ Merita un cenno Jean-Baptiste Say (1767-1832), economista francese forse meno conosciuto di Smith e Malthus. Noto per le sue posizioni liberiste, fondò la prima cattedra di Economia al Collège de France. L'opera consultata dal Rosmini è il suo *Traité d'économie politique* (1803).

⁸⁷² Rosmini viene influenzato anche da due pensatori svizzeri, Haller e Sismondi, dall'economista austriaco von Sonnenfels, dal francese Dunoyer, e da uomini politici moderni quali il barone di Lichtenstern, l'inglese Huskisson e i francesi Colbert, Guizot, Necker e Sully.

Ora, l'esperienza diretta e le letture si traducono ben presto in pagine scritte. Tra le opere del periodo giovanile, quelle in cui il tema è maggiormente presente, si veda innanzitutto il libro I della *Politica Prima*, in cui vengono esplicitate una *teoria dei bisogni*, la *relazione tra ricchezza e politica* e una *teoria dello sviluppo*, e il libro VI della stessa, dove si trovano i paragrafi *sopra il lusso*, *l'imposta*, *il consumo* e *sopra i beni e le ricchezze*. L'economia è uno degli argomenti centrali negli scritti polemici contro Gioia: *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favore della moda*, *Galateo de' Letterati*, *Saggio sulla definizione della ricchezza* e *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia*. Come si potrà osservare, tutti i temi trattati (la ricchezza, il lusso, l'utilità, il consumo, il risparmio) sono considerati in relazione al rapporto 'economia e morale'. Infine, nello scritto *Della naturale costituzione della società civile*, Rosmini esamina il modo in cui l'economia si rapporta alla politica e introduce le tematiche *del lavoro* e *della proprietà*,⁸⁷³ tipiche della maturità.

Anche qui non è mio desiderio entrare nel cuore delle questioni economiche proposte dal Roveretano, ma, com'è nel segno di questa parte terza, solo indicare i passi in cui il Nostro evidenzia l'influsso benefico del cristianesimo sull'economia, con la conseguenza di far progredire le nazioni sulla via della civiltà.

In un passo della *Politica prima*, dove si manifesta in modo evidente la continuità anche in campo economico della linea rosminiana che ho sin qui percorso, il Nostro scrive:

non è dubbio, per quanto alcuni sieno ostinati a non veder questa luce, che un effetto del Cristianesimo fu la diminuzione nel mondo di tutti i mali morali: e che il Cristianesimo insegnò il vero uso della ricchezza, e di quello che a lei consegue. [Ma] quello però che è sopra ogni umano pensiero mirabile si è l'estensione, nel quale il Cristianesimo considerò i beni esterni. Poiché egli non mancò di riguardarli sotto tutti gli aspetti possibili: cosa che non suole mai fare la filosofia, la quale si limita sempre a veder la cosa in quel solo aspetto, che più la colpisce.⁸⁷⁴

⁸⁷³ Per un quadro esaustivo della presenza delle tematiche economiche in tutte le opere rosminiane rinvio alle primissime pagine dell'intervento di C. Hoewel, *Rosmini e l'economia*.

⁸⁷⁴ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 98.

Come per ciò che riguarda la questione politica e quella giuridica, anche per ciò che concerne l'economia il cristianesimo sparge il proprio influsso benefico mediante la sua azione morale. Applicata al campo dell'economia politica, la morale cristiana «scemò il pericolo che veniva dalle ricchezze nell'uso de' piaceri» e «mise nell'umanità uno spirito maggiore», grazie al quale si seppe «cavare dalle ricchezze un altro uso, quello di collocarlo in luogo della forza». «Quest'uso – afferma Rosmini – è proprio delle nazioni cristiane. Le guerre altresì di conquista sono sparite: in loro luogo succedettero quelle di commercio: la sola forza è anche stata destituita della opinione».⁸⁷⁵ La ricchezza non viene più considerata come fine, ma come mezzo; essa si sostituisce alla forza e alla violenza, che tante morti hanno provocato nella storia dell'umanità. Per realizzare tale fine, che è di beneficio ai rapporti internazionali, la ricchezza dev'essere sempre pensata in un giusto equilibrio col potere: questo è quanto è accaduto e accade nelle nazioni cristiane.⁸⁷⁶ Tenendo conto del secondo costitutivo delle società civili, la proprietà, Rosmini sottolinea come il cristianesimo abbia permesso una nuova concezione di essa. Il Roveretano, afferma Traniello, «vede nella sostituzione di un primitivo e precario equilibrio tra potere e forza con un nuovo e più civile equilibrio tra potere e proprietà, la prerogativa di una società politica progredita nella direzione indicata dal cristianesimo». Così, «dando appunto un diverso senso alla proprietà, il cristianesimo ha profondamente trasformato, in sede politica, i rapporti sociali e gli stessi rapporti internazionali».⁸⁷⁷

Il tema della ricchezza è presente in un altro scritto giovanile, l'*Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia*, dove Rosmini afferma:

se ne' nostri tempi prevale l'economia e prevale insieme la ricchezza [...] è perché la ragione umana si è riformata pel corso di duemila anni; perché il Cristianesimo ha portato la luce nel mondo; e perché i predicatori del Vangelo [...] hanno eccitata l'industria di pari passo che hanno aumentata

⁸⁷⁵ Ivi, p. 372.

⁸⁷⁶ Il tema è lungamente trattato in A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, pp. 200-306.

⁸⁷⁷ Cfr. F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, p. 79.

l'intelligenza, e per mezzo della virtù hanno condotte le umane ricchezze, in una parola hanno migliorati gli uomini.⁸⁷⁸

L'azione del cristianesimo va a buon fine perché compie una rivoluzione profonda nella concezione dell'uomo: esso penetra sino alla sua radice, l'intelligenza. Come ho più volte sostenuto, questa è pensabile nei termini dell'intuizione dell'essere, quel divino nell'uomo grazie a cui la libertà e la moralità sono possibili. Un brevissimo passo della *Politica prima* conferma tale prospettiva:

il consumo della ricchezza – scrive il Roveretano – è fatto umanamente quando luce in esso lume di ragione. E luce dentro ad esso lume, quando vi apparisce il retto ordine.⁸⁷⁹

Con queste parole si rende chiaro che anche la questione economica è compresa all'interno di quell'orizzonte di pensiero che è aperto dal cristianesimo e da tutta la tradizione che ad esso si rifà. L'affermazione che il giusto consumo della ricchezza è un consumo 'umano' si comprende nella sua portata filosofica solo se il termine 'umano' significa qualcosa di preciso. Questo è il pensiero di Rosmini: commisurare l'economia all'umanità significa commisurarla all'essere e al suo ordine. Il passaggio dagli interessi politico-sociali allo sviluppo dell'antropologia filosofica servirà a dare un fondamento solido anche a tali concezioni economiche. Il Nostro capisce che solo così potrà opporsi in modo forte ai tentativi di fare della scienza economica la scienza dell'uomo, con una evidente riduzione dell'uomo ad *homo oeconomicus*.

Anche il tema della ricchezza si rivela un luogo privilegiato per evidenziare il 'carattere evangelico', dunque 'morale', della proposta rosminiana. In un passo che immediatamente segue a quello sopra citato, il Nostro, dopo aver tessuto le lodi del «risparmio» come di «ciò che rende più forte e possente una famiglia», scrive:

guai però a me se io con queste parole intendessi detrarre alla sacra e umanissima virtù della larghezza. La potenza ha un cotal pregio fra' beni umani, ma il decoro della virtù è infinitamente più pregevole. Uomo divino è colui, che per amor de' suoi simili incontra anche la durezza della miseria: egli è un

⁸⁷⁸ A. Rosmini, *Esame delle opinioni*, p. 138.

⁸⁷⁹ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 379.

eroe, la virtù del quale è attesa ad essere intesa e premiata assai più da Dio, che dagli uomini.⁸⁸⁰

Il risparmio, dunque, non può divenire avidità e porsi in contrasto con la prima virtù del cristiano: la *caritas*. Il cristianesimo propone una visione dell'economia in cui, per la costitutiva somiglianza di tutti gli uomini al Creatore, che in termini filosofici viene espressa dall'intuizione dell'essere ideale, l'amore diventa *inizio e termine*. «Uomo divino» definisce Rosmini colui che per l'altro è disposto a *spogliarsi* dei propri beni, una spogliazione con cui si ripete, seppur in forma minima, quella suprema spogliazione che è la *kenosis* del Verbo.

La questione economica è stata uno dei terreni di scontro principali tra Rosmini e Gioia. La polemica, talvolta dura, nei confronti della teoria economica del Piacentino è, come ha evidenziato Piovani, l'espressione particolare di una più ampia critica al sensismo, all'utilitarismo e alla morale edonistica del proprio tempo.⁸⁸¹ Già Solari aveva sostenuto come il pericolo visto dal Roveretano nelle concezioni politiche ed economiche moderne fosse la messa in discussione e, peggio, l'annientamento della natura spirituale dell'uomo e della vita in comunità. Per questo motivo Rosmini oppone forti resistenze alle politiche economiche degli inglesi e degli italiani (tra i quali alcuni membri della *Biblioteca italiana*), che legano il progresso sociale al progresso economico.⁸⁸² Volendo attenermi solamente alla polemica con Gioia, ricordo che per il Piacentino la riflessione sulla ricchezza delle nazioni è intimamente legata al tema dell'incivilimento umano; egli, quale rappresentante di spicco del sensismo, sostiene che sono i bisogni e i desideri il pungolo che

⁸⁸⁰ *Ibidem*.

⁸⁸¹ «La maniera in cui il Gioia – scrive Piovani – si occupa di economia determina in Rosmini un impulso di reazione, quasi un risentimento, senza di cui, probabilmente, tutto il valore dell'economia politica non sarebbe mai apparso, così esattamente ai suoi occhi. Rosmini, nel vedere condotta l'economia a conseguenze che non sono nelle premesse di quella scienza, nel vederla ridotta, in fondo, a servire a una morale edonistica, nel vederne compromessa la stessa serietà e verità scientifica, è indotto a riflettere su quello che è l'economia senza simili adattamenti e deformazioni, nel suo vero essere». P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 62. Per una ricostruzione storico-genetica della polemica Rosmini-Gioia si veda G. Solari, *Studi rosminiani*, pp. 229-254.

⁸⁸² Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, p. 20.

spinge al progresso l'umanità.⁸⁸³ Ora, se per tale filosofia «la civilizzazione» si accresce aumentando «l'intensità e il numero de' bisogni»,⁸⁸⁴ per Rosmini l'incivilimento consiste nell'«accretere l'essere morale dell'uomo» seguendo l'insegnamento della sapienza cristiana.⁸⁸⁵ Proprio al contrario di quel che ritiene Gioia, per il Roveretano l'amore delle cose esterne, il lusso, la moda, sono gli indicatori del momento di *decadenza* di una nazione.⁸⁸⁶ Se la ricchezza non viene considerata con il presupposto morale che la riguarda, essa produce una involuzione della società, che entra in crisi dal suo interno. Con altre parole, se una 'economia viziosa' si sostituisce all' 'economia morale', la schiavitù e la disuguaglianza si sostituiscono alla libertà e all'uguaglianza, convertendo l'ordine in disordine sociale. La polemica con Gioia dà modo di capire che lo sfondo cristiano della concezione rosminiana dell'economia non contrasta coll'economia in quanto tale, ma solo con certe visioni di essa. Quella proposta da Rosmini non è una economia della *rinuncia* e della *povertà*, ma fa di rinuncia e povertà le armi sempre pronte per essere utilizzate contro un agire sfrenato privo di determinazioni etiche o morali. Esse ricordano quanto non può essere abbandonato, ovvero la dimensione 'umana' di ogni attività e di ogni scienza. Tutto ciò che mina la dignità dell'uomo, tutto ciò che fa sì che l'uomo perda il suo statuto costitutivo di fine per ridurlo a mero mezzo, è per Rosmini inaccettabile. Così si capisce perché egli critichi non solo Gioia, ma, da parte opposta, anche quei «politici selvaggi» che nello stile di Rousseau disdegnano ogni ricchezza e ogni godimento.⁸⁸⁷ Il Cristianesimo insegna il corretto uso dell'economia perché insegna 'chi è l'uomo'. Se la ricchezza e il godimento sono tesi alla sua realizzazione, essi non devono essere impediti, bensì favoriti, sviluppati, estesi a tutti nella miglior forma possibile.

La critica a Gioia si rinnova nelle pagine della *Filosofia della politica*. L'economista è pensato dal Roveretano nella cerchia di quei «politici del movimento» che «confondono il buono e ordinato progresso col movimento qualsiasi». Per il Nostro è mo-

⁸⁸³ Cfr. A. Rosmini, *Politica Prima*, p. 133.

⁸⁸⁴ *Ibidem*, n. 72.

⁸⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 363.

⁸⁸⁶ Cfr. A. Rosmini, *Esame delle opinioni*, p. 129.

⁸⁸⁷ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, p. 20.

ralmente (e filosoficamente) riprovevole quella dottrina secondo la quale la società può avere un moto continuo se e solo se i cittadini sono continuamente costretti dai bisogni procurati loro dal governo. Poiché la virtù «trae seco la quiete dell'animo» e il vizio «vi mette l'inquietezza e i desideri smoderati», la regola dei teorici del movimento, oltre ad essere «disumana e crudele» per il tormento arrecato agli uomini, è essenzialmente «immorale». ⁸⁸⁸ Rosmini fa l'esempio dei selvaggi delle Indie occidentali, che furono sottomessi a tale regola dalle colonie inglesi dell'America settentrionale: l'aver imposto tutta una serie di bisogni, senza aver reso possibile la reale soddisfazione di essi, non portò affatto all'incivilimento, ma al loro «irreparabile sterminio». ⁸⁸⁹

A partire dalla critica al Gioia e al sistema dei bisogni, Rosmini giunge a esprimersi in termini interessanti sulla concorrenza. Farò solo un cenno alla prospettiva, per ciò che si pone in relazione alla questione dell'incivilimento. Il Roveretano mostra con i dati dell'antropologia culturale come una scorretta applicazione della concorrenza finisca per avere degli effetti negativi per quei popoli che si trovano o nello stadio di «selvaggi», o «sul cammino della civiltà», o nella barbarie («si inciviliti, ma al quanto scaduti»). «In concorrenza con nazioni pienamente civili, – scrive il Nostro – i primi si distruggono, i secondi perdono i mezzi e la voglia di progredire nella via dell'incivilimento, gli ultimi impoveriscono e si dissociano». ⁸⁹⁰ Se la concorrenza vuol essere proficua e al tempo stesso benefica, non solo in campo economico, ma per l'incivilimento in generale, vi deve

⁸⁸⁸ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 426-427.

⁸⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 431-433. Scrive ancora Rosmini: «gl'Indiani d'America per soddisfare a' bisogni nuovi eccitati in essi dalla vicinanza degli Europei, sono costretti di dar loro delle pelliccie: per dare le pelliccie debbono distruggere le belve, e le belve parte distrutte e parte fuggenti davanti a questo accrescimento di guerra che loro si fa, lasciano de' territori, che diventano inutili agl'Indiani che vivono di caccia. Finalmente, non bastando le pelliccie a soddisfare a' bisogni in essi eccitati, gl'Indiani vendono i loro terreni a vil prezzo, e perdono fino il suolo in cui erravano». «Nella descrizione del modo onde gli Americani riducono gl'Indiani a vender i loro terreni, apparisce troppo distintamente in qual maniera i bisogni accresciuti accechino le popolazioni specialmente semplici, e le travolgano alla propria rovina mediante le passioni che eccitano in esse, più tosto che loro aprano l'ingegno, e le incammino per la via d'una lodevole industria, come si suppone». *Ivi*, pp. 433-434.

⁸⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 446.

essere un giusto rapporto tra i popoli. Con questa posizione riemerge anche la teoria di un equilibrio dei rapporti sociali, che ha la sua radice nell'equilibrio tra le due facoltà del pensiero e dell'astrazione. Il Roveretano scrive:

le industrie, l'arti, e in generale le maniere d'aumentare le ricchezze, non s'apprendono di popoli rozzi in un istante: convien dare un tempo necessario alla loro educazione. Or in questo tratto di tempo che di necessità spendono nell'imparare, il contatto loro co' popoli civili suol esser fatale: i prodotti dell'industria di questi sono necessariamente migliori e men cari di quelli che producono essi colla loro industria incipiente e co' rozzi strumenti di cui sono costretti a servirsi: indi una concorrenza sì disuguale mette a certo pericolo quell'industria bambina, nessuno amando d'affaticar molto, e di nulla raccogliere». ⁸⁹¹

Alle ricette del sistema dei bisogni e di una 'concorrenza socialmente sleale', che pensano di produrre civiltà attraverso meccanismi 'antagonisti', Rosmini oppone la sua prospettiva: l'unica via che «conduce i popoli alla civiltà» consiste nell'«accrescere la cognizione e la pratica delle virtù morali e religiose». ⁸⁹²

Anche nelle opere più mature Rosmini ribadisce con forza l'azione salutare del cristianesimo per il miglioramento della società attraverso l'economia. Nella *Filosofia della politica*, ad esempio, sottolinea come «solo il cristianesimo» ponga in «piena luce» la distinzione «fra il *bene assoluto* e i *beni relativi*». Il

⁸⁹¹ Ivi, p. 448.

⁸⁹² *Ibidem*. Si deve tuttavia precisare che il Roveretano non è contrario alla libera concorrenza, piuttosto, questa deve avvenire all'interno di una situazione sociale, nazionale o internazionale, 'equilibrata'. In questo senso, laddove vi sia una nazione che ha raggiunto una certa stabilità negli ordinamenti civili, essa può risultare utilissima. Solo per dare un esempio tratto dal Rosmini maturo, nel 1846, nella *Memoria al Presid. Capo della Riforma degli Studi a Torino*, contro l'intenzione del Magistrato di abolire le società religiose insegnanti, tra le quali l'Istituto della Carità, scrive a chiare lettere: «è vero che la concorrenza libera e la vigilanza, esigono molta cura per farle fruttare, ma egli prezzo dell'opera l'adoperarvela intorno. Quanta sia l'efficacia, in ogni ramo di pubblico bene, della concorrenza lasciata libera, non è necessario che io m'estenda a mostrarlo, scrivendo a persona tanto illuminata, la quale ben conosce, che quasi tutti i progressi civili fatti nei moderni tempi sono dovuti a una maggior libertà di concorrenza ai pubblici uffici ed ai sociali vantaggi aperta ugualmente a tutti i cittadini, e che solo da una intera libertà di questa concorrenza debbonsi aspettare i progressi avvenire delle nazioni». A. Rosmini, *Epistolario*, vol. XIII, p. 278.

cristianesimo mostra agli uomini che vi è un solo «*bene assoluto*» in grado di appagare «tutti i desideri della *persona* e della *natura umana*», e insegna al tempo stesso che questo «sommo bene non impedisce che vi sieno poi de' beni minori», anzi che questi possano essere «*beni e piaceri*». La sua opposizione non va a questi beni e piaceri per sé presi, ma all'idea che in essi risieda l'umano appagamento.⁸⁹³ Questo è il motivo per cui il cristianesimo, nella sua essenza, non ha mai voluto costituirsi come associazione che garantisce beni e piaceri temporali agli uomini; se così avesse operato, afferma Rosmini, non sarebbe mai riuscito a sollevarli dal loro stato di «miseria temporale». Non a beni temporali quindi, ma a un «bene spirituale» incita e dirige la religione cristiana, un bene «assoluto, avente in sé infinito pascolo dell'intelligenza». Solo questo è vero «fine», gli altri sono «semplici mezzi» per il fine.⁸⁹⁴ Nelle parole del Rove-retano si ritrova la messa in guardia da una certa concezione secolarizzata del cristianesimo. Guai se esso, perdendo il carattere divino che gli è proprio, divenisse una sorta di associazione meramente filantropica: la sua azione sociale sarebbe destinata ben presto a svaporare. Scrive Rosmini:

è un errore quanto comune altrettanto micidiale, il considerare la religione o solamente o principalmente come un politico mezzo di aiutare i materiali vantaggi della umana società. Considerandosi la cristiana fede sotto questo punto di vista, ella cessa dall'esser cosa divina, e diviene umana: da quell'ora poi è già sfuggita dalle mani del legislatore e del governo la benefica sua azione, che indarno egli pretende volgere a beneficio de' suoi governanti. La cristiana religione non può migliorare la condizione temporale degli uomini se non a questa sola condizione, che ella venga professata sinceramente, come istituzione al tutto soprannaturale, la quale non si cura delle cose istantanee e limitate di questo mondo, ma mira alle eterne e infinite.⁸⁹⁵

Con ciò mi pare di avere sufficientemente mostrato come nella filosofia rosminiana dell'economia i temi forti del cristianesimo siano, non solo mantenuti, ma posti come nucleo indissolubile. La società incivilisce se e solo se anche l'ambito economico è fecondato e modellato sul modello di una economia evangelica. Ma tale espressione, va detto, non può essere presa in modo generico: troppo spesso, ad esempio, si è insistito sul

⁸⁹³ Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, pp. 204-205.

⁸⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 350-351.

⁸⁹⁵ *Ivi*, p. 353.

tema della 'povertà' a prescindere dai riferimenti sapienziali donati dalla Rivelazione stessa. Seguendo il modo tipico dell'argomentare rosminiano, è chiaro che il criterio su cui misurare ogni povertà rimane la Povertà sperimentata dall'Assoluto, ovvero la *kenosis* del Verbo. Ancora di più, credo si possa sostenere che l'idea stessa di economia debba prendere ciò che di 'economico' c'è in Dio. Da questo punto di vista esprimo tutto il mio assenso alle prospettive della cosiddetta *Economia di comunione*, prospettive aperte da C. Lubich e portate avanti in Italia da voci importanti come quella di L. Bruni e S. Zamagni.⁸⁹⁶ La radice comune tra questo modo di concepire l'economia e quello rosminiano è propriamente la componente 'comunitaria', che non è componente 'sociale' (se questo termine indica l'insieme dei cittadini), ma trova la sua ragione ontologica nella fondazione della persona e nella dinamica del dono, assenza del *Deus-Trinitas* (primissima comunità di Persone che si donano). Forse anche questa prospettiva rimane implicita in Rosmini, ma una volta abbracciato il metodo teosofico mi pare si dischiuda chiaramente, sostenuta da quel «*Deus caritas est*» che è il cuore di ogni vera filosofia cristiana.

6.6 Cristianesimo e incivilimento culturale

Nella *Politica prima* Rosmini rileva come alcuni popoli sembrano rimanere a lungo in uno stato «fisso e stazionario». Essi, afferma, hanno «costumi stabili» e anche i loro «gusti» si mantengono in modo immutabile; questo è dovuto alla loro «riverenza» per l'«antichità» e la «superstizione». I loro legislatori, per favorire la stabilità, rinunciano al miglioramento e al progresso: promuovono sentimenti religiosi, dottrine, attaccamento alle tradizioni dei padri. Questa la condizione dei cinesi, dei tartari, dei turchi, dice il Nostro, e di tutte quelle «nazioni pagane» non avanzate «di un solo punto» in tanti secoli. All'opposto, «il carattere che distingue le nazioni cristiane è quello di progredire

⁸⁹⁶ La bibliografia sull'*Economia di Comunione* è ormai vastissima. Ricordo qui solo un testo: C. Lubich, *L'economia di Comunione*. Storia e profetia, Città Nuova, Roma 2001. Tutte le pubblicazioni si possono trovare nel sito: www.edc-online.org.

nella coltura: quello di poter abbandonare lo stato primitivo senza essere necessitate a rovesciare in uno inferiore. In esse si scorge una forza di spirito che mancava al tutto nelle pagane, colla quale si sostengono dal peso umano che le aggrava in basso, e anzi le allevia continuamente per innalzarsi».⁸⁹⁷ Il rapporto tra cultura e incivilimento, e il modo in cui il cristianesimo, influenzando la prima, ha promosso il secondo, costituisce l'ultimo momento di questo lavoro.

In un brano dove emerge lo slancio e il desiderio ardente tipico dei giovani, il Roveretano muove un atto d'accusa nei confronti dei moderni «sofisti», che, opponendosi alla «universal civiltà», compiono ogni sforzo per «impoverir l'universo scientifico d'ogni superior ricerca o circa lo spirito umano, o circa le più sublimi nature». Il Nostro accusa al tempo stesso anche coloro che mirano «a decurtare l'umano sapere nella sua più gran parte» e che, vietando agli uomini di pensare, non permettono che si sollevino «alle più eccellenti ricerche del loro spirito». Dicono di cercare l'umanità, scrive Rosmini, e pretendono di farlo senza considerare il «principio morale», «quest'anima di tutto il sapere, questa luce che si diffonde a ravvivar la natura e che tien viva l'intelligenza»; da esso solo «l'intelligenza si può dir che nasca e che continuamente si accenda».⁸⁹⁸ Il giovane Roveretano si scaglia contro tutti coloro che cercano di bloccare il pensiero, gli uomini piccoli, triviali, che amano restringere l'intelligenza umana e anzi spegnerla. La reazione del Roveretano è così veemente perché, nella sua prospettiva, restringere l'intelligenza, il pensiero, la filosofia come ricerca dei principi primi, significa esattamente frenare il processo di incivilimento, contrapporsi alla civiltà e modernamente al progresso. A tal proposito, M.A. Raschini ha sottolineato con forza come «per Rosmini l'attenzione all'intenzione verso la verità è [...] una

⁸⁹⁷ A. Rosmini, *Politica prima*, p. 468.

⁸⁹⁸ Cfr. A. Rosmini, *Galateo de' letterati*, pp. 245-246. Nelle pagine del *Galateo*, Rosmini, quasi prevedendo il destino culturale europeo, denuncia la debolezza di certo filosofare anti-metafisico: «laonde massimamente oggidì è segno di rozzezza e d'inciviltà ostentar disprezzo delle dottrine metafisiche più profonde; ed è poi al tutto ridicolo se di questo luogo comune alcuno si giovi fuor d'argomento, come accade all'autor nostro [Gioia] di fare dichiarando sulla sua parola "nebbia metafisica" e quanto l'avversario gli oppone in un argomento che nulla ha a che fare colla metafisica, ed è tutto di piana e facil morale». Ivi, p. 244.

condizione essenziale del progresso, che consente di ‘evitare gli errori’ sia sul piano intellettuale sia sul piano pratico. Nessun progresso esiste senza tale atto morale fondamentale che è il consenso alla verità conosciuta. Il progresso comporta dunque il rifiuto della debolezza e dell’abdicazione spirituale». ⁸⁹⁹

Riferendosi a Gioia e ai sensisti del proprio tempo, il Roveretano non teme di definirli «letterati incivili» o, ancora, «selvaggi della civilizzazione» che nella promessa della civiltà «metton la selvatichezza in sistema, e tutto inaridiscono, e incadaveriscono ciò che toccano». ⁹⁰⁰ Con uno slancio che è solo apparentemente vicino al *sapere aude* di illuministica memoria, ma che lo travalica per la dimensione ontologica del ‘sapere’ e per la compresenza di ‘umiltà’ e ‘coraggio’, il Nostro, rivolto «all’italica gioventù», scrive parole accorate affinché non si abbandonino mai intelligenza e moralità così come propongono i sensisti del tempo. La gioventù, afferma,

non si lasci limitar da costoro così arbitrariamente nell’uso di sua ragione; non si lasci privare della porzion più nobile del conoscimento, sotto coperta che questo sia uno sterile e impossibile conoscimento: perocché allora solo l’umanità sarà giunta alla pienezza del viver civile, quando spaziando per tutte le scienze, elevato il lume di sua ragione a tutte le altezze, si riposerà nella vera filosofia quasi stanca e umiliata bensì ma possente in sua felice stanchezza, in su quel vertice del sapere ove si contempla un immenso sereno, che solo alle pupille delle infelici nottole è folta insopportabil caligine. ⁹⁰¹

Vi è quindi un ruolo irrinunciabile della cultura nell’incivilimento delle società. Cultura sia nel senso delle scienze filosofiche, del pensiero puro, sia delle forme artistiche e degli altri studi particolari. P. Prini ha messo in evidenza in modo magistrale come, per Rosmini, «il Cristianesimo è, nell’arte che lo esprime, la celebrazione dell’amabilità del reale, il gusto della verità nelle cose, mentre il paganesimo è nella sua essenza [...] il comportamento di un originario rifiuto dell’essere, una sfida contro i limiti della natura e un movimento di evasione nella finzione». A partire da ciò si può affermare che «la novità più originale del cristianesimo è stata, anche sul piano estetico, que-

⁸⁹⁹ M.A. Raschini, *Rosmini e l’idea di progresso*, Marsilio, Venezia 2000, p. 34.

⁹⁰⁰ Cfr. A. Rosmini, *Galateo de’ letterati*, p. 248.

⁹⁰¹ Ivi, pp. 245-246.

sto nuovo senso della realtà, questa redenzione della natura insieme coll'uomo, che Cristo ha liberato dalla diffidenza di un antico malinteso. L'abbandono del paganesimo avviene dunque nell'arte attraverso un ritorno alla verità della rappresentazione poetica».⁹⁰² Di qui i frequenti richiami rosminiani al ruolo che le «belle arti» hanno avuto nelle società e al giusto equilibrio tra facoltà di pensare e facoltà d'astrarre. Nella *Politica prima* si legge:

in quanto a questo progresso della società noi crediamo fermissimo utile all'uman genere [...] che gli argomenti delle arti belle sieno appropriati a quelle società che sono al mondo di presente, e sia più utile e degno da promuoversi i componenti pubblici, cioè che rappresentano la società pubblica, la maggiore che si abbia, cioè la Cristianità: di poi, che sieno accumulate il più possibile le lingue, le quali certo tanto sono più belle e atto istrumento a grandi concetti quanto sono più universali, e finalmente, che sieno ripresi i componimenti.⁹⁰³

Da ciò si capisce che anche l'arte può favorire l'incivilimento solo nella misura in cui non si riduce a uno specialismo fine a se stesso, ma viene vissuta nella sua portata universale. Essa deve essere manifestazione della bellezza, della bellezza che è al tempo stesso verità. «Si educerà rettamente il gusto della bellezza» quando si porrà a suo «fondamento» l'idea «intera e universale di lei»; «allora essa bellezza si fa principio al nobilitamento degli uomini».⁹⁰⁴ Qui Rosmini raccoglie ancora una volta l'eredità dei Padri della Chiesa e di quella che è stata chiamata *Filocalia*. Vi è una stretta relazione tra bellezza e moralità: la bellezza stessa, per il Nostro, «reca l'impressione dell'ordine della mente»; quand'è autentica, è quindi una memoria di quel principio morale a cui tutti i pensieri debbono essere commisurati. Se un'immagine bella s'imprime nella mente, qualunque sia il suo ordine particolare, essa dà all'intelletto «un lume» che lo trasporta all'«ordine generale» e dà alla volontà

⁹⁰² P. Prini, *Storia e arte nel «Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana» di Antonio Rosmini*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, p. 9.

⁹⁰³ A. Rosmini, *Politica prima*, pp. 419-420. Rosmini pensava alla lingua italiana come avente in sé tutti i caratteri per poter sostituire la lingua latina nelle nazioni cristiane moderne. L'italiano sarebbe stata quindi quella lingua dai caratteri universali tanto vagheggiata da Leibniz. *Ibidem*.

⁹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 412.

una «inclinazione di amore verso quest'ordine».⁹⁰⁵ Questo ha la potenza di trasformare non solo l'individuo, ma la società intera: «quanto più si faranno alla nazione assorbire immagini di bellezza o di ordine, e quanto queste immagini saranno più prossime al bello assoluto, tanto maggiormente si aggiusterà il pensare e la nazione si nobiliterà».⁹⁰⁶

Nella *Politica prima* il Roveretano, influenzato dagli studi giovanili, nel pensare alla bellezza artistica si volge soprattutto alla lingua e al discorso, anche se non manca un riferimento alla musica. A proposito di questa egli scrive:

mirabile è l'uso che fece la Religione della Musica. Nei secoli barbari (poiché i barbari più che ogni altra parte si assuefanno colla musica, come quella che ha più del sensibile, e però è più facilmente percepita) non è comunemente conosciuto quanto abbia giovato la musica ecclesiastica all'insinuare colla dolcezza del canto la pietà e mitigare i costumi. L'uso poi della musica divenne fatto dall'immortali, che hanno sparso il grano della fede in contrade del nuovo mondo, conferma i beni che può della musica usata nelle sapienti feste popolari ritrarre il Principe di alta mente.⁹⁰⁷

E in nota il Roveretano aggiunge:

è osservabile, come la religione soccorse al bisogno de' secoli barbari. In essi fissò e perfezionò la musica di Chiesa: e occupò gli uomini feroci in questo pio esercizio.⁹⁰⁸

Più numerosi sono i passi riguardanti la lingua. In uno di esso si legge:

l'armonia delle lingue parla ed insegna al cuore la bellezza allo stesso modo che una tavola dipinta o una musicale sinfonia. Questo è fondato nella natura dell'uomo, che egli attinga la dolcezza dell'ordine dei sensi della vista e dell'udito: i vivi sentimenti, che egli percette con questi due sensi, sono materia all'intendimento, e chi più sente il bello ritrae maggior conoscenza della virtù e dell'efficacia del bello: egli fa un gradino più su che gli altri uomini meno senzienti verso la verità, beatitudine non meno che attitudine all'intelletto e al senso, avvegnaché l'uomo non può spogliarsi del senso.⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 412-413.

⁹⁰⁶ *Ivi*, p. 414.

⁹⁰⁷ *Ivi*, pp. 478-479.

⁹⁰⁸ *Ivi*, p. 479, n. 67.

⁹⁰⁹ *Ivi*, p. 454.

L'arte e la lingua sono espressione di verità e di virtù, dunque di incivilimento; tutto è legato e pensato in una dimensione sapienziale, non confondibile con l'erudizione. Ma se questo è il motivo di fondo delle arti e delle lingue, si capisce perché il Roveretano distingua anche qui tra le esperienze artistiche del mondo pagano e quelle del mondo cristiano. Per ciò che concerne la lingua, ad esempio, scrive: «le lingue cristiane sono le lingue del vero, come le lingue pagane erano del falso. La più sublime eleganza delle lingue cristiane è di rendere con proprietà le più sublimi cognizioni, l'eleganza delle pagane finiva collo involgere con lungo giro, e con materiali immagini adombrate le cognizioni».⁹¹⁰ La lingua assume un ruolo importantissimo in tutti gli stadi di sviluppo della società, di essa la società è impregnata. Per questo motivo il Nostro auspica addirittura, al modo del latino usato da impero e chiesa, l'adozione di una lingua europea comune.⁹¹¹ Questo non deve leggersi come un desiderio di omologazione, quanto piuttosto come la speranza di un processo di unificazione delle esperienze linguistiche e artistiche in generale. Il Legislatore, scrive il Roveretano in un'altra pagina dell'opera politica, deve «accogliere [...] gli artisti e l'opere degli artisti forestieri, e dar luogo e premio a tutti gli stili», così, mettendo in mostra «le bellezze di tutti, non solo darà mossa alla civiltà dell'uman genere, ma ben ancora a quella pace universale, che dalla sola civiltà può essere preparata».⁹¹² La bellezza si scopre essere 'via per la pace'.

Il tema, seppur presentato in altri termini, si ritrova nel *Saggio sui divertimenti pubblici*. Qui Rosmini sostiene che anche i piaceri e i divertimenti pubblici possono essere un criterio di lettura dello stato sociale: «Il piacere – scrive –, sebbene cosa frivola in apparenza, pure è una di quelle forze che affettano e spingono le nazioni». Compito del «filosofo civile» è quello di «osservare acutamente» le leggi dei piaceri e di regolarne il corso.⁹¹³ Ma anche all'interno di questa lettura della storia della civiltà irrompe l'evento del Cristianesimo. Il Cristianesimo ha la capacità di nobilitare gli oggetti dei piaceri, di renderli sempre

⁹¹⁰ Ivi, p. 455.

⁹¹¹ Cfr. ivi, pp. 457-458.

⁹¹² Cfr. ivi, p. 446.

⁹¹³ Cfr. A. Rosmini, *Saggio sui divertimenti pubblici*, p. 50.

più «moralì e sacri», lavorando quindi, attraverso di essi, al processo dell'incivilimento.⁹¹⁴

Il rapporto tra incivilimento e cultura ricorre in modo abbondante nelle opere pedagogiche. Esse consentono una valutazione complessiva circa la posizione rosminiana sul tema. Una chiara espressione del pensiero del Roveretano si rinviene nella già citata *Memoria al Presidente Capo della Riforma degli Studi a Torino*, del 1846. Qui la questione della «libertà d'insegnamento» è definita «questione vitale per gl'interessi dell'incivilimento».⁹¹⁵ Non è un caso quindi se Rosmini dedica ad essa un saggio, volto non solo a difendere la proposta culturale dell'Istituto della Carità, ma anche, in un orizzonte più ampio, a ribadire che la civiltà va di pari passo con la cultura e che la cultura autentica è compenetrata nelle proprie viscere dal cristianesimo. Anche la cultura dunque dev'essere essenzialmente morale. Il cristianesimo si impone come guida riconosciuta, sicura, salda, come ciò che alla luce della sua storia non può più essere negato dalle nazioni del mondo e deve compenetrare tutti gli ambiti culturali.⁹¹⁶

Correlato al tema della cultura vi è quello dell'educazione e del suo rapporto con l'incivilimento di una nazione. È tema caro a Rosmini e si trova in abbondanza nelle opere giovanili, anche se non manca negli scritti della maturità. Nel saggio inedito giovanile *Del miglioramento dell'umanità* il Roveretano va riflettendo sul fatto che «tutta l'arte dell'educazione umana, sia degli individui o sia dei popoli», si potrebbe ridurre alla ricerca delle «misure» che si devono convenientemente «promuovere» e delle «leggi» con cui si deve «ordinare» la «cultura umana, considerata come causa del ben essere dell'individuo e della società». La cultura, afferma Rosmini, è l'origine di ogni avvenimento «ordinario e straordinario», nella storia delle società.⁹¹⁷

L'educazione, per il Roveretano, è «religiosa», anzi, «unicamente religiosa». Nelle pagine del saggio *Sull'unità dell'educazione* «la Religione» è definita «quel solo principio che può dare all'educazione umana l'unità», ed è per questo che, secondo Rosmini, «l'idea della vera educazione umana è germinata

⁹¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 53.

⁹¹⁵ A. Rosmini, *Della libertà di insegnamento*, in *Scritti pedagogici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009, p. 155.

⁹¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 156-157.

⁹¹⁷ A. Rosmini, *Del miglioramento dell'umanità*, p. 165.

[...] e fiorita al mondo dallo spirito del Cristianesimo». In una metafora che richiama, almeno nell'immaginazione, la distinzione tra selvaggio e civile, il Nostro scrive:

veramente prima che il mondo ricevesse la parola della vita e della salute l'uman genere pareva più tosto simile ad un'immensa boscaglia dove senz'arte e senz'opera di ragione crescevano a caso tronchi infruttiferi, e pruni selvaggi, mentre ora pare un giardino ridotto dalla mano industrie dell'agricoltore alla più util coltura, pieno di ben tirati colti, e di piante domestiche e mansuete.⁹¹⁸

Si ritrovano quindi *in nuce* i temi delle opere politiche: il Cristianesimo come ciò che consegna all'uomo la regola per misurare le cose, ciò che indica correttamente la distinzione tra mezzi e fini, e ciò che rivela lo statuto costitutivo dell'uomo. In modo particolare, nelle pagine del saggio, il Roveretano sottolinea come il cristianesimo sia in grado di dare una educazione unitaria agli uomini grazie all'«unità nel fine», all'«unità nelle dottrine» e all'«unità nelle potenze». Da queste «tre specie d'unità» è possibile ricavare, afferma, «l'immagine di una educazione degna di popoli civili perché cristiani».⁹¹⁹ Quest'ultima considerazione rende manifesto ancora una volta l'assunto rosminiano che ho cercato di mostrare in questa parte terza. I popoli civili sono i popoli cristiani. C'è per il Roveretano perfetta equivalenza tra civiltà e cristianità.

L'educazione è educazione cristiana perché la Rivelazione ne ha dato il modello perfetto. Anche il modo in cui l'educatore, ogni educatore, deve educare, va pensato in analogia al modo in cui Dio educa gli uomini. Così scrive Rosmini:

penetriamo a tutta l'altezza di quel concetto che dà la Religione nostra della umana educazione. Poiché non essendo essa medesima Religione altra cosa se non la educazione che dà Iddio alla Umanità, certamente ella presta il primo, unico e sommo esempio di ogni altra educazione: cioè qualunque educazione in cui qualche precettore o genitore allevi la gioventù sua, non vuole essere, secondo i cristiani principi, che imitazione del modo col quale Dio alleva gli uomini per la pietà, ovvero una applicazione, o (mi si conceda dire) una particolare attuazione di quella comune e divina educazione.⁹²⁰

⁹¹⁸ A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, p. 225.

⁹¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 229.

⁹²⁰ *Ibidem*. L'idea giovanile che l'educazione cristiana sia di per sé una educazione della interezza dell'uomo, di contro alla parzialità dell'educazione

Pensata in questi termini, la differenza tra l'«educazione cristiana» e qualsiasi «educazione mondana», si potrebbe anche dire 'laica', è la differenza tra una «*educazione intera*», perfetta, forte, perché ha la sua ragione nella Rivelazione dell'Assoluto, e una «*educazione smozzicata*», imperfetta, debole, costruita su teorie sociali umane. Anche l'educazione cristiana è dunque pensata dal filosofo di Rovereto quale 'scienza particolare' o 'secondaria' e fatta rientrare in quel sistema che ha nella nuova ontologia, l'ontologia teosofica, il proprio fondamento.

proveniente dalle filosofie moderne, si ritrova anche in *Filosofia della politica*. Rosmini, riflettendo sul «giudizio» come «scopo principale dell'educazione», scrive: «una veduta così completa abbracciante il tutto si deve, come ho detto altrove, al Cristianesimo». Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, p. 496.

CONCLUSIONE

Mi propongo, in sede conclusiva, di riferirmi in modo sintetico alle tre parti che hanno composto il presente lavoro, mettendo in evidenza gli snodi teoretici fondamentali e le prospettive di senso che ho cercato di aprire.

L'incivilimento. In primo luogo credo si possa affermare che la teoria delle facoltà di astrarre e di pensare sia il vero aggancio teoretico elaborato da Rosmini per una lettura filosofica dell'incivilimento. Mi permetto di tornare su di esso per ribadire l'importanza assegnata da Rosmini all'«astrazione», quale motore del movimento storico e sociale. Scrive il Roveretano: «la chiave che apre quanto v'ha di più malagevole nella storia dello svolgimento dell'umana natura, de' suoi bisogni e de' suoi errori, si è la legge che segue nel suo progresso la facoltà di astrarre».⁹²¹ Nella *Teodicea*, nel testo in cui l'ontologia pare maggiormente sacrificata, il Roveretano rivela i suoi tratti moderni. In una pagina in cui si fa interprete del contesto culturale del proprio tempo scrive della necessità di studiare l'uomo anche con i «fatti osservabili», i soli a rivelare il suo «progresso» continuo attraverso «stati» sempre nuovi.⁹²² Ritengo di aver mostrato a sufficienza che Rosmini accoglie tale metodo moderno senza rinunciare ad una filosofia in senso 'forte': la sua antropologia è un'antropologia filosofica, un'antropologia di stampo metafisico. Affermando ciò non sostengo dunque la concezione di un Rosmini pre-moderno, sarebbe del tutto errato sia da un punto di vista storico che da un punto di vista filosofico, piuttosto voglio evidenziare che gli esiti della riflessione del Nostro, in modo particolare di quella ontologica e specificamente teosofica, travalicano di molto gli ambiti con cui in generale viene de-

⁹²¹ A. Rosmini, *Teodicea*, pp. 215-216.

⁹²² Cfr. *ivi*, pp. 216-217.

finita la modernità. D'altra parte il filosofo di Rovereto non si volge mai contro la tradizione metafisica, che ha voluto pensare l'uomo nella sua essenza; il suo vero obiettivo polemico è una certa filosofia moderna, che ha considerato l'uomo naturale senza interrogarsi con radicalità circa la sua costituzione ontologica e circa le tappe della sua formazione. Ad esser preso di mira è il perfettismo e il suo «stomachevole diletto» a pensare la diversità degli stati precedenti dell'umanità nei termini dell'inferiorità. Questo modo falso di filosofare, che pensa l'uomo dei secoli passati come «privo per sino del più elementare buon senso» e appartenente «al genere delle scimie», è per il Nostro assolutamente inaccettabile.⁹²³

La capacità d'astrazione cresce, secondo Rosmini, in base ad un moto progressivo che va dall'individuo alla società civile. Prima infatti l'uomo impara a «separare» lo spirito «sede della virtù e della felicità, dal corpo che ne partecipa», poi lo distingue dal corpo familiare, sul quale la felicità e la virtù si riversano, infine dal corpo nazionale.⁹²⁴ Questa dunque la fatica, questo il travaglio, che accompagna l'uomo e che gli fa avere Storia; la facoltà d'astrazione è la continua esperienza del riconoscimento dell'altro, sia questo il proprio corpo, un altro individuo, un altro membro della famiglia, un altro cittadino. Tale 'fuoriuscita' dal sé, che permette il riconoscimento di sé e dell'altro, che crea propriamente relazioni, perché il soggetto cessa di essere una monade isolata, sembra essere una delle logiche che sottendono alla storia. L'uomo perviene ripetutamente a nuove astrazioni, «l'una suppone già fatta l'altra, sicché egli dee percorrerne tutta la scala per una legge inalterabile del suo intendimento». Secondo il pensiero del Nostro, «se l'umanità una sola di queste astrazioni trapassasse senza averla fatta, ella non avrebbe appurata del tutto in sé stessa la virtù e la felicità».⁹²⁵ Ecco perché molti secoli sono necessari al suo affinamento.

Questo riferimento alla facoltà di astrarre non deve far dimenticare la più originaria facoltà di pensare. Credo di aver insistito a sufficienza circa la necessità che si crei il giusto equilibrio tra le facoltà, affinché vi sia un movimento in avanti della

⁹²³ Cfr. *ivi*, pp. 217-218.

⁹²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 219-220.

⁹²⁵ *Ivi*, pp. 220-221.

società, dunque vero e proprio incivilimento. Ora, si può forse sostenere che la facoltà di pensare si manifesta nel nostro tempo attraverso la straordinaria potenza operativa della *tecnica*. Bisogna chiedersi però se quest'ultima ne sia espressione autentica, oppure se si siano insinuati elementi di corruzione che ne inficiano i risultati. L'alta componente 'strumentale' aggiunge forse mediazioni che spezzano quel movimento diretto ed immediato del soggetto verso l'oggetto tipico del pensiero. Non è fuorviante avanzare l'ipotesi, allora, che le due facoltà stiano perdendo la loro specificità. Il pensare non è più vero pensare, l'astrarre non è più vero astrarre. L'operare tecnico sembra sostituirsi alla sfera più intima dell'umanità, ma lungi dall'essere questo un 'destino', con Rosmini ritengo vi sia sempre tempo e luogo per la *possibilità* autentica. Se la prospettiva rosminiana è valida, è necessario che si lavori per una ripresa della facoltà di astrarre. Tale facoltà manifesta la *libertà* dell'uomo: è in virtù della libertà che possiamo astrarre, è su questa astrazione che si crea lo spazio per il *nuovo*. Si tratta di tornare a sperare nella portata salvifica della musica, del teatro, della letteratura, della poesia, si potrebbe dire del Bello in generale. Viene quasi naturale pensare alla famosa espressione di Dostoevskij: «la bellezza salverà il mondo».⁹²⁶ Eppure, proprio della filosofia è, forse, il compito di recuperare la facoltà di pensare: si tratta di ingaggiare una battaglia epocale contro il modo dominante con cui opera la razionalità tecnica. Di qui l'importanza, a mio modo di vedere, di differenti espressioni del pensare, come l'ermeneutica, la fenomenologia e, più ancora, perché relata a Rosmini, l'ontologia trinitaria. Queste forme di pensiero possono produrre le condizioni per un passo in avanti dell'umanità se e solo se, opponendosi al 'pensiero debole' che relativizza ogni oggetto, riconoscono un fondo di oggettività del Vero, del Buono, del Bello; dunque, se e solo se rimangono 'veritative'.⁹²⁷ Su questa base allora, la risposta di una rinnovata facoltà d'astrarre potrebbe condurre a un più alto livello di civilizzazione.

⁹²⁶ F. Dostoevskij, *L'idiota*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 478.

⁹²⁷ Su tale aspetto ha insistito molto G. Mura. Per un inquadramento generale della sua proposta, rinvio a G. Mura, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

La storia filosofica. Nella seconda parte di questo lavoro, trattando della concezione rosminiana della storia, ho evidenziato la posizione essenzialmente realista del Nostro. Questo perlomeno quanto ci consegna la lettera dei suoi scritti. Il Roveretano sembra non estendere alla storia la sua prospettiva ontologica, il che rimane quasi come una eccezione nell'intera sua produzione. Sicuramente egli non si pone sul piano 'trascendentale' della storia: essa non è la necessaria produzione di un soggetto di coscienza. Rosmini, in perfetta consonanza con larga parte della metafisica cristiana, salva la costituzione reale dei fatti storici, salva dunque la libertà del soggetto stesso, che rimane persona finita e limitata.

Il carattere di necessità dell'andamento storico-sociale, che sembra emergere da alcune argomentazioni rosminiane, non consegue a quella posizione idealistica del problema della storia che fa ancora utilizzo, secondo il Roveretano, dell'«astrazione comune», ma, a mio modesto parere, alla struttura trinitaria dell'essere. Sebbene l'esiguità dei testi non abbia consentito di sviluppare un discorso organico, ritengo di aver mostrato perlomeno il desiderio del Nostro di lavorare, forse in età matura, a un discorso sulla storia che tenesse conto del sintesi delle tre forme dell'essere, letto secondo la prospettiva dell'«astrazione teosofica», vero e proprio motore di quel modo di argomentare che egli chiama «circolo solido».

In maniera forse inaspettata mi pare che una nuova lettura filosofica della storia emerga se si interpretano in modo teosofico alcune pagine della *Filosofia del diritto* riguardanti la società teocratica, ponendole in connessione con l'idea di fondo di Chiesa che anima lo scritto sulle *Cinque piaghe*. Senza voler riprendere tutta l'argomentazione, torno a sostenere come, per Rosmini, l'archetipo ideale per pensare il destino storico della società del genere umano vada visto nel triduo pasquale. Certo, non vi è un riferimento esplicito nei testi, ma ho portato numerosi elementi per suffragare la tesi secondo la quale ad applicare l'astrazione teosofica a tali ambiti sia Rosmini stesso. Nel venerdì santo, Cristo, modello della società cristiana disgregata, passa attraverso la morte; il giorno di sabato è il giorno del grande silenzio, ma in esso il corpo di Cristo comincia a ricostituirsi, e così accade alla società che viene a nuova fondazione; il

terzo giorno è la domenica di Resurrezione, il tempo in cui la società risorge al modo di Cristo.

Tale interpretazione dei testi rosminiani consente di aprire nuove prospettive anche su quei temi apocalittici che gran parte della critica aveva dichiarato per lo più estranei al pensiero del filosofo di Rovereto. Così ho ripreso alcuni brani della *Teodicea* che si riferiscono all'ultimo libro della Rivelazione ed ho cercato di mostrare come, per Rosmini, la società teocratica nel corso della storia ripeta il destino di Cristo quale suo archetipo, sino ad un momento di massima somiglianza, caratterizzato dalla morte e dalla successiva resurrezione nel definitivo Regno di Dio.

Il cristianesimo. La tesi di fondo sostenuta nella seconda parte trova una solida base se e solo se tra Società teocratica-Chiesa-Cristianesimo e Cristo non vi è una semplice somiglianza, ma una somiglianza ontologica-deontologica. Nella terza parte ho insistito proprio su questo: la «filosofia cristiana» per Rosmini non è una opzione, bensì una necessità.

Come ho evidenziato in numerosi luoghi, per il Nostro, il Verbo è la radice ontologica di ogni uomo. L'umanità è cristiana essenzialmente; questo perché quell'essere ideale che costituisce la mente aperta in se stessa a sé è il risultato dell'astrazione divina operata dal Padre sul Verbo. L'essere ideale è quella traccia del Verbo che unifica tutti gli uomini in una fraternità ontologica. A partire da questa posizione ho sostenuto che per il Roveretano il genere umano è dato fin dall'inizio, eppure attende anche di essere compiuto. In questa realizzazione consiste la storia dell'umanità e più in particolare il processo d'incivilimento, che in tale prospettiva viene a perdere ogni connotato politico e ogni riferimento stretto alla società civile. Il cristianesimo lavora a questo compimento dell'umanità agendo sulla morale, sulla politica, sul diritto, sull'economia, sulle scienze umane tutte. Nulla più è esterno, tutto è interno, tutto coinvolgente. Per questo credo non si debba temere di dire che nel suo pensiero più alto, laddove lo sguardo non è più limitato alla sfera politica, ma dilatato alla sfera umana e chiesiastica, il processo che riguarda la storia non si dica più nel termine di 'incivilimento', bensì in quello di 'cristificazione'.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Antonio Rosmini

- Epistolario completo*, Pane, Casale Monferrato 1887-1894, 13voll.
- Lettere (2 giugno 1813-19 novembre 1819)*, a cura di L. Malusa e S. Zanardi, ENC, Città Nuova, Roma 2015.
- Carteggio edito e inedito*, a cura di V. Missori, Marzorati, Milano 1967.
- Il giorno di solitudine*, a cura di Giuseppe Lorizio, Lateranum - P.U.L., Roma 1993.
- Dell'educazione cristiana*, ENC, Città Nuova, Roma 1994.
- Sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, ENC, Città Nuova, Roma 1994.
- Saggio sull'Idillio e sulla nuova letteratura italiana*, in *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1827.
- Galateo de' Letterati*, in *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1828.
- Saggio sulla definizione della Ricchezza*, in *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1828.
- Del miglioramento della umanità*, in *Saggi inediti giovanili*, ENC, Città Nuova, Roma 1987.
- Politica prima*, ENC, Città Nuova Editrice, Roma 2003.
- Saggio sui divertimenti pubblici*, in *Opuscoli politici*, ENC, Città Nuova, Roma 1978.
- Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, in *Sulla felicità*, ENC, Città Nuova Editrice, Roma 2011.
- Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda*, in *Sulla felicità*, ENC, Roma 2011.
- Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII Pontefice Massimo*, Soliani, Modena 1831.

- Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia*, in *Sulla felicità*, ENC, Città Nuova Editrice, Roma 2011.
- Della naturale costituzione della società civile*, Tip. Giorgio Grigoletti, Rovereto 1887.
- Appunti per una storia dell'umanità*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, serie III, Tomo 4, 1957.
- Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ENC, Città Nuova, Roma 2003.
- Teodicea*, ENC, Città Nuova, Roma 1977.
- Principio di Ragion Sufficiente*, in *Teodicea (Indediti I)*, Città Nuova Editrice, Roma 1977.
- Frammenti di una storia dell'empietà e scritti vari*, Cedam, Padova 1977.
- Massime di perfezione cristiana*, Sodalitas, Stresa 2001.
- Principi della scienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 1990.
- Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *Principi della scienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 1990.
- Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Città Nuova, Roma 1999.
- Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 1983.
- Antropologia soprannaturale*, ENC, Città Nuova, Roma 1983.
- Trattato della coscienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 2012.
- Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, ENC, Città Nuova, Roma 2007.
- Filosofia della politica*, ENC, Città Nuova, Roma 1997.
- Prose Ecclesiastiche. Predicazione*, Boinardi-Pogliani, Milano 1843.
- Sull'Unità d'Italia*, in *Scritti politici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2010.
- La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in *Scritti politici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2010.
- Sulla Statistica*, in *Opuscoli Politici*, ENC, Città Nuova, Roma 1978.
- Il Comunismo e il Socialismo*, in *Opuscoli Politici*, ENC, Città Nuova, Roma 1978.
- Le Principali Questioni politico-religiose della giornata*, in *Opuscoli Politici*, ENC, Città Nuova, Roma 1978.

- Il razionalismo teologico*, Città Nuova, Roma 1992.
Vincenzo Gioberti e il panteismo, ENC, Città Nuova, Roma 2005.
Psicologia, ENC, Città Nuova, Roma 1988-89.
Introduzione alla filosofia, ENC, Città Nuova, Roma 1979.
Scritti pedagogici, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009.
Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49 Commentario, a cura di L. Malusa, Edizioni Rosminiane, Stresa 1998.
Risposta ad Agostino Theiner, ENC, Città Nuova, Roma 2007.
La costituzione secondo la giustizia sociale, in *Scritti Politici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2010.
Filosofia del diritto, Cedam, Padova 1969.
Saggio sulla dottrina religiosa di G. D. Romagnosi, in *Prose Ecclesiastiche*, Boniardi-Pogliani, Milano 1840.
Operette Spirituali, ENC, Città Nuova, Roma 1985.
Il Linguaggio teologico, ENC, Città Nuova, Roma 1975.
Del divino nella natura, ENC, Città Nuova, Roma 1991.
Logica, ENC, Città Nuova, Roma 1984.
Teosofia, ENC, Città Nuova, Roma 1998-2000.

Saggi critici

- M. d'Addio, *Il problema della storia nel pensiero politico di A. Rosmini*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, Stresa-Milazzo 1986.
M. d'Addio, *Il concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini*, in G. Campanini, F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.
C. Bergamaschi, *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1970.
G. Beschin, L. Cristellon (eds.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Morcelliana, Brescia 2003.
G. Beschin, A. Valle, S. Zucal (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1999.
E. Botto, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 1992.

- E. Botto, *La teoria rosminiana del sociale tra classicità e modernità*, in M. Dossi, M. Nicoletti (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007.
- C. Boyer, G. Bozzetti (eds.), *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940.
- L. Bulferetti, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999.
- G. Campanini, *Stato e società civile in Antonio Rosmini*, in G. Campanini, F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.
- G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, EDB, Bologna 2006.
- G. Cantillo, *Concetto di natura umana e senso storico nel pensiero di Rosmini*, in *Il sacro e la storia. La civiltà alla prova*, Atti del III corso dei simposi rosminiani, Edizioni Rosminiane, Stresa 2002.
- G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, in C. Boyer, G. Bozzetti (eds.), *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940.
- S. Cotta, *La teoresi politica nella 'Filosofia della politica' di Antonio Rosmini*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, Stresa-Milazzo 1986.
- G. Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica nelle «Cinque piaghe della santa Chiesa» di A. Rosmini*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, Stresa-Milazzo 1986.
- F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo*, Morcelliana, Brescia 2003.
- A. Dentone, *Il problema morale in Romagnosi e Cattaneo*, Marzorati, Milano 1968.
- C.M. Fenu, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Studio Editoriale di Cultura/Sodalitas, Genova-Stresa 1995.
- G. Ferrarese, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28*, Marzorati, Milano 1967.
- A. Giordano, *Rosmini e Lamennais. Fede e politica*, Sodalitas, Stresa 1989.
- M. Krienke (ed.), *Sulla Ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

- G. Lorizio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1988.
- H. Maier, *Posizioni cattoliche dopo la Rivoluzione francese*, in G. Campanini, F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.
- L. Malusa, *Il ruolo 'civile' della religione nel pensiero di Manzoni e Rosmini*, in *Manzoni e Rosmini*, Atti del Convegno, 6 ottobre 1997, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano 1998.
- L. Malusa, *La storiografia filosofica nell'enciclopedia rosminiana del sapere*, in *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, a cura di P.P. Ottonello, Olschki, Firenze 1998.
- L. Malusa, *Il nesso teoresi-storiografia nella formazione del pensiero rosminiano*, in G. Beschin, A. Valle, S. Zucal (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, Morcelliana, Brescia 1999.
- L. Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- L. Malusa – S. Zanardi, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati un 'cantiere' per lo studioso. Introduzione all'epistolario rosminiano*, Marsilio, Venezia 2013.
- P. Marangon, *La «Divina Provvidenza» nella storia. Una chiave di lettura delle Cinque piaghe di Antonio Rosmini*, in G. Beschin, A. Valle, S. Zucal (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, Morcelliana, Brescia 1999.
- P. Marangon, *Il risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle «Cinque piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000.
- P. Marangon, *L'educazione civile in Rosmini*, in M. Dossi, M. Nicoletti (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007.
- P. Marangon, *Rousseau, Gioia e il giovane Rosmini. Un confronto su incivilimento ed educazione*, in F. Meroi (ed.), *Le parole del pensiero. Studi offerti a Nestore Pirillo*, ETS, Pisa 2013.
- K.H. Menke, A. Staglianò (eds.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

- M. Moschini, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in E. Mirri (ed.), *Il linguaggio della mistica*, Edizioni Accademia Etrusca, Cortona 2002.
- M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, in G. Campanini, F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.
- M. Nicoletti, *Aspetti teologici del pensiero politico di Antonio Rosmini*, in K.H. Menke, A. Staglianò (eds.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.
- M. Nicoletti, *Genesi e sviluppo dell'idea di un «Tribunale politico»*, in G. Beschin, A. Valle, S. Zucal (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, voll. 2, Morcelliana, Brescia 1999.
- M. Nicoletti, *Sul rapporto tra Stato e Chiesa nel pensiero di Antonio Rosmini*, in M. Dossi, M. Nicoletti (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia 2007.
- S. Nicolosi, *Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, Stresa-Milazzo 1986.
- P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, Stresa-Milazzo 1986.
- P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e l'illuminismo*, Atti del XXI corso della Cattedra Rosmini, Sodalitas, Stresa 1988.
- P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.
- P. Piovani, *Rosmini e Vico*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 30 (1953), serie III.
- P. Prini, *Storia e arte nel «Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana» di Antonio Rosmini*, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, Stresa-Milazzo 1986.
- P. Prini, *Rosmini postumo. La conclusione della metafisica dell'essere*, Armando Editore, Roma 1961.
- A. Quacquarelli, *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Edipuglia, Bari 1991.

- G. Radice, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, Marzorati, Milano 1967.
- M.A. Raschini, *Rosmini e l'idea di progresso*, Marsilio, Venezia 2000.
- N. Ricci, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.
- G. Riconda, *Rosmini e Manzoni: una considerazione filosofica sul dialogo dell'Invenzione*, in *Annuario filosofico*, 1998.
- M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Marzorati, Milano 1968.
- M.F. Sciacca, *L'uomo, questo squilibrato. Saggio sulla condizione umana*, Marzorati, Milano 1958.
- M.F. Sciacca, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963.
- G. Solari, *Studi rosminiani*, Giuffrè, Milano 1957.
- G. Solari, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico (1822-1827)*, Sodalitas, Stresa 2000.
- A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile. Rosmini e Romagnosi*, Studium, Roma 1983.
- F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.
- F. Traniello, *Lecture rosminiane della Rivoluzione francese*, in G. Campanini, F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.
- F. Traniello, *Le piaghe di Cristo come paradigma della storia della Chiesa secondo Rosmini*, in M. Krienke (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008.

Biografie

- G.B. Pagani, G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità, riveduta e aggiornata dal prof. Guido Rossi*, 2. Voll., Arti Grafiche Manfrini, Rovereto 1959.

Dizionari ed Enciclopedie

- S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, UTET, Torino 1961-2008.
- T. De Mauro, *Grande dizionario italiano dell'uso*, UTET, Torino 1999-2007.
- N. Tommaseo, B. Bellini, *Dizionario della lingua italiana*, presentazione di G. Folena, Rizzoli, Milano 1977.
- Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006-2010.
- Enciclopedia italiana. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2013.

Altri testi di riferimento

- F. Botturi, *La sapienza della storia*, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- C. Cardia, *L'utopia delle Scritture, le infedeltà delle Chiese in Il sacro e la storia. La civiltà alla prova*, Atti del III corso dei simposi rosminiani, Edizioni Rosminiane, Stresa 2002.
- A. Carrano, *La storia come progresso e come ritorno*, in J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999.
- P. Casini, *Introduzione all'illuminismo: da Newton a Rousseau*, Laterza, Bari 1980.
- F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964.
- O. Clément, *Nuova Filocalia*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2010.
- P. Coda, M. Donà, *Pensare la Trinità*, Città Nuova, Roma 2013.
- F. Dostoevskij, *L'idiota*, Feltrinelli, Milano 2002.
- A. Gambaro, *La fortuna del Lamennais in Italia*, SEI, Torino 1958.
- E. Garin, *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino 1993.
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari 2003.
- M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002.
- F. Hölderlin, *Le liriche*, Adelphi, Milano 2008.
- S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari 1972.

- C. Lubich, *L'economia di Comunione. Storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2001.
- M. Malaguti, *La metafisica del volto*, FuoriThema, Bologna 1996.
- J. Marks, *Che cosa significa essere scimpanzé al 98%*, Feltrinelli, Milano 2003.
- T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri, M. Moschini, Bompiani, Milano 2009.
- G. Morra, *Storia e sacro*, in *Il sacro e la storia. La civiltà alla prova*, Atti del III corso dei simposi rosminiani, Edizioni Rosminiane, Stresa 2002.
- M. Moschini, *La critica nel cristianesimo-filosofia*, in L. Boscherini (ed.), *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Calosci Editore, Cortona 1995.
- G. Mura, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.
- M. Mustè, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubettino, Soveria Mannelli 2000.
- A. Omodeo, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Einaudi, Torino 1941.
- A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Arnoldo Mondadori, Milano 1949.
- R. Picardi, *Il concetto e la storia. la filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009.
- A. Prandi, *Cristianesimo offeso e difeso: deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975.
- G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2012.
- U. Regina, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il Poligrafo, Padova 1997.
- G. Riconda, *Idea russa e critica dell'Occidente*, in *Il sacro e la storia. La civiltà alla prova*, Atti del III corso dei simposi rosminiani, Edizioni Rosminiane, Stresa 2002.

COLLANA «STUDI E RICERCHE»

- 1 Renato Dionisi, *L'opera attraverso lo studio critico delle fonti*, a cura di Salvatore de Salvo Fattor e Marina Rossi, 2011.
- 2 *Francesco Milizia e il teatro del suo tempo. Architettura, musica, scena, acustica*, a cura di Marco Russo, 2011.
- 3 Sergio Fabio Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, 2013.
- 4 Alessandro Salvador, *La guerra in tempo di pace. Gli ex combattenti e la politica nella Repubblica di Weimar*, 2013.
- 5 Michele Pancheri, *Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, 2013.
- 6 Enrica Ballarè, *Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, 2014.
- 7 *Rosmini e l'economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, 2015.
- 8 *Büchner artista politico*, a cura di Enrico Piergiacomi e Sandra Pietrini, 2015.

