



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Dottorato in Studi Umanistici – XXVII ciclo

**Incivilimento e storia
filosofica nel pensiero di
Antonio Rosmini**

Direttore di tesi
Prof. Paolo Marangon

Dottorando
Alberto Baggio

Anno Accademico 2014/2015

Indice

INTRODUZIONE p. 1

PARTE PRIMA

Capitolo 1. La concezione rosminiana dell'incivilimento negli anni Venti p. 7

1.1 Alla ricerca dell'oggetto (o del soggetto): popoli civili e popoli mezzi selvaggi, p. 7. 1.2 Primitivo stato di natura: l'uomo selvaggio?, p. 12. 1.3 La polemica con Melchiorre Gioia: rozzezza, corruzione, civiltà e politezza, p. 20. 1.4 Sulle nozioni di perfezione e progresso negli scritti giovanili, p. 28. 1.5 La teoria rosminiana dell'andamento delle società negli anni Venti, p. 36. 1.6 Tra società domestica e società del genere umano: uno sguardo alla concezione della società civile negli anni Venti, p. 47.

Capitolo 2. La concezione rosminiana dell'incivilimento dal 1828 alla maturità p. 53

2.1 Selvatichezza e società domestica, p. 53. 2.2 La critica al perfettismo 10 anni dopo, p. 59. 2.3 Rousseau come reazione al perfettismo, p. 72. 2.4 L'andamento delle società nella *Filosofia della politica* e nella *Filosofia del diritto*, p. 77. 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*, p. 107. 2.6 Il confronto con Romagnosi, p. 127. 2.7 Il rapporto tra facoltà di pensare e facoltà di astrarre come criterio di lettura della storia, p. 143.

PARTE SECONDA

Capitolo 3. Storia filosofica e azione provvidenziale p. 155

3.1 I concetti rosminiani di Storia, Filosofia e Storia dell'umanità, p. 155. 3.2 Storia filosofica dell'umanità, p. 164. 3.3 Il movimento a spirale dell'Umanità, p. 176. 3.4 La concezione rosminiana della provvidenza, p. 180. 3.5 L'azione provvidenziale nella storia, p. 191.

Capitolo 4. Momenti di una Storia filosofica dell'umanità p. 203

4.1 Premessa, p. 203. 4.2 I popoli primitivi e l'incivilimento: dall'Asia all'Occidente, p. 204. 4.3 L'irruzione del Cristianesimo nella storia, la *romanitas* e i popoli barbari, p. 216. 4.4 Il medioevo, il feudalesimo, Gregorio VII,

p. 226. 4.5 Dal medioevo alle società moderne, p. 239. 4.6 Il secolo 18°, la Rivoluzione francese e Napoleone, p. 249. 4.7 Uno sguardo sull'Italia, p. 256.

PARTE TERZA

Capitolo 5. Cristianesimo come società teocratica p. 262

5.1 Premessa, p. 262. 5.2 Società teocratica-Chiesa-Cristianesimo, p. 264. 5.3 Le epoche della Chiesa, p. 271. 5.4 Il destino escatologico della Chiesa, p. 276.

Capitolo 6. Cristianesimo e incivilimento p. 284

6.1 Cristianesimo *come* filosofia cristiana, p. 284. 6.2 Incivilimento e morale cristiana, p. 299. 6.3 Cristianesimo e incivilimento politico, p. 311. 6.4 Cristianesimo e incivilimento giuridico, p. 327. 6.5 Cristianesimo e incivilimento economico, p. 333. 6.6 Cristianesimo e incivilimento culturale, p. 342.

CONCLUSIONE p. 349

*Alle mie nonne,
vita activa e vita contemplativa*

INTRODUZIONE

Antonio Rosmini, filosofo e sacerdote, nato a Rovereto nel marzo del 1797 e morto a Stresa il 1° luglio 1855, è stato di certo una delle personalità più importanti del mondo intellettuale italiano in età moderna. 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 egli non può dirsi un "erudito". I suoi scritti di filosofia, teologia, ascetica, morale, politica, diritto, pedagogia, economia, rivelano 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 sapere¹. 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. È assumendo quel desiderio di "unità" che ha animato il Nostro che si cercherà di indagare la concezione rosminiana dell'incivilimento e della 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 e più in generale del sintesi delle tre forme dell'essere. 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 Varese². 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

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». *E*, vol. I, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894, p. 152.

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*, a cura di M. Krienke, Rubettino, Soveria-Mannelli 2008, pp. 31-108.

ecclesiologici, pedagogici, storici e perfino quelli economici³. Dagli studi critici sembra invece rimanere esclusa la questione che mi propongo di analizzare. Operando una veloce ricognizione bibliografica sul 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 come *focus* il problema qui preso in considerazione⁴. È vero invece che illustri studiosi si sono occupati della questione della storia con particolare riferimento alla teoria rosminiana della società civile e della società religiosa, e alla questione dell'incivilimento a partire dal ruolo dell'educazione nella società civile. Mi riferisco soprattutto ai lavori di M. D'Addio, E. Botto, G. Campanini, P. Marangon, M. Nicoletti, P. Piovani, G. Solari e F. Traniello, che costituiranno il terreno di confronto obbligato di questa ricerca. Eppure, 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 di come il Roveretano abbia fruito, nell'elaborazione della sua teoria, di una ulteriore espressione, quella di «società del genere umano».

Mi è parso sin da subito evidente che se si vuol comprendere la storia come storia del genere umano, secondo la prospettiva rosminiana, è necessario andare alla radice della teoria delle società. Nel fare questo, ho cercato una via che rimanesse fedele all'intento originario di Rosmini stesso, l'intento di considerare gli ambiti del sapere non come meri settori disciplinari, ma come parti organiche di un tutto. Per queste ragioni, il mio approccio alla questione dell'incivilimento non avverrà dal solo punto di vista della storia del pensiero politico, ma da una prospettiva teoretica ampia, con la quale mi propongo di evidenziare la dipendenza della questione che è qui in oggetto dal nucleo teoretico della filosofia rosminiana. Ho fatto ciò in modo consapevole, riconoscendo il valore ineliminabile della metodologia storico-genetica per la ricostruzione degli sviluppi del pensiero del Roveretano, e cercando di rendere il più chiare possibili le influenze del contesto culturale nel quale il Nostro si era formato e che continuamente agivano da stimolo. Muovendo da queste basi, mi sono convinto che la componente teoretica non solo sia giustificata, ma permetta una comprensione e quasi una fondazione propriamente filosofica delle questioni trattate. Questo è stato il tentativo che ha percorso le tre parti del mio lavoro: quello di mostrare come in

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. Gli atti sono in corso di pubblicazione.

⁴ AA.VV., *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, a cura di P. Pellegrino, Stresa-Milazzo 1986.

Rosmini, questioni come quella dell'incivilimento, molto spesso affrontate da un punto di vista sociologico o di antropologia culturale, assumano una valenza propriamente filosofica, se non addirittura teologica. 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, vuole essere il tentativo di mostrare come, sebbene Rosmini non abbia mai composto una "storia filosofica dell'umanità", sia possibile riflettere sul concetto di storia e, fruendo di un'ampia antologia di testi, proporre alcuni suoi momenti. Pur riconoscendo una disparità nel valore scientifico delle opere rimaste inedite rispetto a quelle dall'autore pubblicate, ho ritenuto importante recuperare alcuni scritti rosminiani aventi tale *deficit*, per vedere se mediante essi si offrisse una visione coerente della storia. Così si sono delineati alcuni momenti fondamentali della storia filosofica dell'umanità, connessi alla teoria rosminiana dell'incivilimento e delle tre società. La terza parte si pone 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. Ed è proprio la componente teoretica, a mio modo di vedere, che "salva" la riflessione 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 proprio statuto costitutivo, non una mera opinione, ma tensione alla verità, sforzo al vero, fondazione di un pensiero che resista 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 "pensare"; il che, rosminianamente, vuol dire già "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 centro della nostra indagine, il concetto di *incivilimento* nel pensiero di Antonio Rosmini. Ad esse vanno aggiunte altre nozioni 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

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*.

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, da un 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 maggiore bene, intellettuale e morale; un movimento, forse, avvicicabile al concetto di "progresso"?

Ora, tutta questa sfera di concetti e soprattutto di domande che si aprono da una definizione, 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 e lo farò confrontandomi con quegli autori e quelle posizioni che ne hanno parlato. Eppure, dire che mi soffermerò su ciò che la sfera concettuale evidenziata ha significato in Rosmini, non è del tutto 'corretto' e nei confronti dell'autore e nei confronti della mia ricerca. Il Roveretano infatti 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 costatare 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.

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

La voce più stringata della nozione “incivilimento” nel *Grande dizionario*, diviene stringatissima nei dizionari dei nostri giorni. Essa viene sempre più sostituita con la 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’autorevole *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. Questo rapporto tra civiltà, civilizzazione, incivilimento e storia costituirà una parte importante del presente lavoro. 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 ‘700¹². 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 *Zivilisation* 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 Fichte¹³, autori che fanno parte delle letture di Rosmini.

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.

¹³ Cfr. V. Mathieu – C. Colombo, *Civiltà*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. III, cit., 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

Le tematiche alle quali ho accennato sono presenti a partire dalle prime opere di Rosmini¹⁴. Sin dal suo primo grande progetto, la *Politica prima*, il Roveretano parla espressamente di popoli «civili» e popoli «mezzi selvaggi» e nel farlo avverte che egli non intende seguire i sofisti moderni, seguaci del «miserevole» Locke¹⁵, ma desidera affidarsi a Tommaso, definito come «la maggior gloria» che ebbe l'Italia¹⁶. Questo significa un approccio al problema della società e delle sue leggi di sviluppo che si pone in contrasto con

¹⁴ G. Solari rileva che le questioni politiche interessano il Roveretano sin dagli esordi, dunque ancor prima del 1822, data d'inizio della *Politica prima*. Nella misura in cui le tematiche del selvaggio e dei popoli civili rientrano nella sfera politica, è possibile affermare 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 ad identificare religione e ragione, dando impulso ad 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 Scritture 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 «eminente 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 mantiene 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 delivered 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*. Cfr. Radice, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, vol. I, Marzorati, Milano 1967, p. 184, p. 250, p. 309.

¹⁶ *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, cit., 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. Tommaso e 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.

gran parte dei protagonisti della filosofia moderna, o almeno qui con uno dei suoi maggiori interpreti, per riferirsi ed ancorarsi alla metafisica cristiana rappresentata dall'Aquinate. Per il giovane Rosmini, tali problemi non si risolvono guardando all'accidentale della vita sociale, ma ponendo con forza la domanda che chiede della sua «sostanza» e della sua «essenza»¹⁷. Quanto alla modernità, egli si sente vicino ai cosiddetti “tradizionalisti”: numerose sono infatti le lettere e numerosi i rimandi di lettura alle opere di De Maistre (1753-1821), De Bonald (1754-1840), Chateaubriand (1767-1848), Haller (1768-1854) e Lamennais (1782-1854)¹⁸.

Volendo entrare nel testo rosminiano, si noti innanzitutto che il Nostro si avvale della distinzione tra popoli “civili” e “mezzi selvaggi” per sostenere una idea politica: il governo deve sempre essere calibrato sul grado di «rozzezza» dei governati. «Chi volesse applicare il governo d'un popolo civile ad 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 chiedersi: che cosa significa tale distinzione nel momento storico in cui il Roveretano scrive? Come si distingue un “popolo civile” da un “popolo mezzo selvaggio”? Rosmini viene certamente coinvolto in una problematica che inizia nel '500, ha il suo culmine nel '700 e nell'800, 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 scoperte scientifiche di '500 e '600²⁰. Essi hanno dilatato spazi e allungato tempi con la conseguenza di mettere in crisi paradigmi precedenti ed orientare gli interessi dei due secoli successivi. È evidente dunque che fra i motivi scatenanti le riflessioni dei pensatori contemporanei al Nostro, vi sono le ormai numerose relazioni di coloro che hanno varcato le Colonne d'Ercole

¹⁷ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, cit., 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-Pétersbourg*. Su Rosmini e de Maistre si veda G. Solari, *Rosmini inedito*, cit., pp. 71-76. Di Bonald legge: *Legislation Primitive, Opere, Sulla preminenza letteraria fra gli antichi e i moderni*. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. III, cit., p. 256 e p. 361. Si veda anche: *E*, vol. III, p. 185, p. 264, p. 491, p. 521, p. 527, p. 572; vol. IV, p. 461. Rinvio inoltre a G. Solari, *Rosmini inedito*, cit., p. 70, nota 69. Di Chateaubriand Rosmini parla in modo entusiasta già nel 1814. Cfr. Radice, *Annali*, vol. I, cit., p. 163. Dello stesso tono è una lettera dell'agosto 1818 al Paravia. Cfr. *E*, 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*, cit., pp. 11-13. Su Rosmini e Lamennais, rinvio a A. Gambaro, *Sulle orme del Lamennais in Italia*, 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 *Politica prima*, cit., p. 36.

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

e si sono inoltrati per luoghi che pochi decenni prima erano considerati immaginari. Secondo quanto scrive S. Landucci in un suo famoso testo sul tema, dopo alcuni decenni dalla scoperta dell'America il fenomeno e la discussione sui selvaggi acquistò grande importanza in Europa. Lentamente la parola "selvaggio" si impose nel suo significato specifico, differenziandosi così dal concetto di "barbaro"²¹. In questa maniera, tra Seicento e Settecento, e poi per la prima parte dell'Ottocento, il tema del selvaggio venne ad essere abbondantemente presente nelle pagine dei maggiori filosofi europei, da Hobbes a Leibniz, da Vico a Rousseau ad Hegel. La questione del selvaggio si lega ben presto a quella della distinzione tra "stato di natura" e "società civile" obbligando la filosofia a confrontarsi con le nuove scienze etnografiche e con l'antropologia culturale.

Ora, se è vero che Rosmini si confronta con alcuni interpreti della modernità, è anche vero che, come gli è usuale, il suo filosofare lo porta ad un confronto serrato e diretto con i temi del selvaggio, della civiltà, del progresso, della cultura. Più che a una corretta esegesi ed ermeneutica delle posizioni altrui, egli ha di mira la verità. Questo non significa che il Nostro non consideri le posizioni degli interpreti della scena culturale europea, affatto, significa piuttosto che egli prende di petto il problema con viva tensione teoretica e speculativa. I riferimenti ad altri filosofi non sono tesi all'erudizione, ma a trovar conferma della propria prospettiva o a criticare quelle degli altri.

Nel tentativo di esplicitare la tesi sostenuta, 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 selvaggio²².

²¹ Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., 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.

²² *Politica prima*, cit., p. 362.

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 com-misurare 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. Essa, nel suo statuto costitutivo, va alla radice del problema per indagare il fondamento di una argomentazione, affrontarlo storicamente, criticarlo filosoficamente, sottoporlo finalmente alla prova. 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 sviluppo di un popolo. Ma, se è così, dobbiamo “retrocedere” e chiedere che cosa sono «principio fisico» e «principio morale» per Rosmini. 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, che riprendo: «il Grado di scienza, che ha ciascun uomo di usare della propria libertà il bene proprio e della società in cui vive». Ora, mi pare si possa dire che solo il principio morale sia qualcosa di “personale”, proprio dell’uomo. Il principio fisico infatti si costituisce dell’azione “politica” del legislatore ed è “posto-da-fuori”. Dunque, riassumendo, abbiamo un primo risultato: il popolo civile si distingue dal popolo mezzo selvaggio per il fatto che in lui il principio morale è maggiormente sviluppato. Qui, solo se la questione nostra fosse meramente politica, e non lo è, bisognerebbe chiedere: il principio fisico, quello che viene dall’esterno imposto e che non è costitutivo dell’uomo ma artificio della società, o meglio, del legislatore, è necessario o dipende strettamente dall’unico principio morale? Non rispondo perché ritengo che la questione decisiva sia un’altra; bisogna osservare infatti che, nel tentativo di andare alla radice della definizione da cui si è partiti, la questione si sposta ancor più all’indietro. Con Rosmini si è detto che il principio morale di un popolo si costituisce della volontà dei singoli di usare della loro libertà per il bene proprio e della

²³ *Ibidem.*

società. Pare, quindi, che si possa essere in grado di valutare il grado morale di un popolo quale risultante media dell'agire dei singoli. E questo non è tutto: quella «volontà del singolo» di cui si parla è in stretta “dipendenza” o, almeno, “connessione”, con il «Grado di scienza» di ciascuno di usare della propria libertà. Ma cosa significa questo? Che cosa intende Rosmini per “libertà del singolo” e per «Grado di scienza»? Risponde Rosmini a questa domanda per noi fondamentale se vogliamo capire il significato da attribuire alle nozioni di “popolo civile” e popolo “mezzo selvaggio”? Stando al testo citato dobbiamo dire di no. Rosmini non risponde, anzi, non sembra fuorviante pensare che siano questioni che non “toccano” il giovane Roveretano nella sua prima grande impresa, tutto teso a proporre, finalmente con discorso sottile e documentato, le proprie idee politiche e sociali. Per concludere questa prima incursione nei testi, si potrebbe richiamare la chiusa dell'argomentazione citata. Aveva scritto infatti: «le rivoluzioni non si evitano dai Governi se non mettendo nel loro reggere tanto di liberalità, quanto la nazione acquista di coltura». Con essa si capisce che Rosmini non pone la questione da un punto di vista strettamente filosofico; ancora non chiede circa l'essenza della libertà e dell'uomo, piuttosto, e forse più semplicemente, 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 rosminiano sembra preso in un circolo: ogni definizione fa utilizzo di categorie così ampie che non permettono di fissare un significato univoco. Sarà bene allora prendere in considerazione altre pagine rosminiane che distinguono nozioni simili a quelle di popolo «civile» e di popolo «mezzo selvaggio», per capire quale rilievo esse abbiano all'interno della produzione del Nostro e se esista una sfera di definizione dei popoli più precisa. Mi propongo di fare ciò non prima di aver riportato un ulteriore passo con cui Rosmini conclude il ragionamento preso in esame in precedenza. Così scrive: i «mali occorsi nella francazione 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. Che questa citazione non possa essere solo un'appendice si comprende subito. In una ricerca sull'incivilimento, sapere che il Cristianesimo è “l'incivilitore di popoli” per eccellenza mi sembra essenziale. Ed è essenziale anche quella definizione di “incivilimento” che evidente si

²⁴ Ivi, p. 363.

staglia nella proposizione incidentale del testo citato. L'incivilimento dei popoli coincide con l'accrescimento del loro «essere morale».

1.2 Primitivo stato di natura: l'uomo selvaggio?

Se si considerano le pagine della *Politica prima* come fonte decisiva di verifica delle posizioni rosminiane sull'argomento della presente ricerca, l'opera è infatti il primo grande progetto organico pensato da Rosmini, è possibile proseguire lo studio circa le nozioni di popolo selvaggio e popolo civile. Rosmini è sin da giovane un grande lettore: la sua quasi sterminata produzione risente delle pagine non solo degli antichi e dei medievali, di cui aveva conoscenze storiche e filosofiche sottilissime, ma anche degli autori moderni a lui contemporanei.

Così, egli giunge alla scrittura della *Politica prima* con la netta convinzione che una frattura si sia posta nella concezione della storia. Nel Seicento e nel Settecento la riflessione sulla storia è andata distaccandosi dai testi rivelati della Scrittura, i quali erano sempre più soggetti ad interpretazione e, ancor più, resi problematici nei loro contenuti di fronte alle moderne scoperte scientifiche. Queste non riguardavano soltanto il campo dell'astronomia, come siamo abituati a pensare con l'occhio rivolto a Galileo, ma più in generale risentivano della riflessione sul metodo introdotta da Bacone²⁵. Per quanto riguarda più propriamente la concezione dell'"uomo", se è vero che l'antropologia culturale vede la sua nascita come "scienza" solo nel XIX secolo, è anche vero che già molto prima ci si comincia ad interrogare sull'origine dei popoli umani. La scoperta del Nuovo mondo con le sue popolazioni indigene e i viaggi di esplorazione sempre più frequenti nei secoli successivi, abbiamo detto segnare un vero e proprio *shock* su un paradigma ormai consolidato²⁶. L'estensione geografica, ovvero

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 le 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 ad 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 ad 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" ad essere determinante. Nel Pisano, come in Keplero, si passa ad 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*

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 per ciò che riguarda il tempo, ovvero l'origine temporale dell'uomo, prende avvio una riflessione dilatatrice 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 suo 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 prmissimi 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 ragionevole²⁷.

Si evince dal passo tutta la portata che la questione aveva nell'epoca in cui Rosmini scriveva, non tanto il suo carattere di novità, quanto piuttosto la sua estensione, la sua centralità e, forse, la sua ridondanza. Concentriamoci innanzitutto sulle parole con cui il Roveretano richiama allo stato primitivo: esso è descritto quale stato 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. Ecco una prima precisazione dei termini mediante le equivalenze: selvaggio = perfetta barbarie e assenza di cultura = dominio dell'appetito. Alle teorie che sostengono un tale «stato primitivo dell'umanità»²⁸ il Nostro risponde con due argomenti. Il primo in realtà è una

moeurs 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 Tahiti l'anno successivo alla sua scoperta da parte degli inglesi, le annotazioni dei viaggi nel Pacifico di James Cook.

²⁷ *Politica prima*, cit., pp. 149-150.

²⁸ Senza voler entrare nella storia del concetto e solo per dare alcune coordinate, 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

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, semplicemente perché qui l’umanità stessa, nella sua essenza, non c’è. Ci sono i singoli? Non si farà violenza al Nostro se si risponde di no. Rosminianamente, e questo anche in età giovanile, se è «il solo appetito» a muovere, significa che non è presente ancora quella “scintilla dell’intelligenza”, o 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, o meglio, rivelata, nella Sacra Scrittura. All’ipotesi di Hobbes, ripresa poi dal già citato Locke e in seguito discussa ampiamente da Rousseau su un originario “stato di natura”, il Roveretano oppone la descrizione dell’umanità originaria presente nel *Pentateuco*. Senza dubbio questa argomentazione non ha carattere

selvaggio. Nel secondo capitolo del suo *Treatise of Human Nature* (1738), il filosofo scozzese sosteneva che lo stato di società senza governo fosse uno degli stati più naturali degli uomini e tale si poteva osservare nelle tribù americane. Nell’affermare ciò, Hume riprendeva quanto sostenuto da Locke nel secondo dei *Two treatises of government*, dedicato al governo civile. Contro Hobbes, che pensava 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 riprendeva, 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 significava tornare a ribadire la possibilità di una età dell’oro, un periodo in cui semplicità, innocenza, purezza rendevano 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 ed 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 famigliare 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 tali riferimenti storico-filosofici mi sono avvalso del già citato testo di S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*.

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 teologia²⁹. E qui egli sembra voler porsi come una fortezza, come un "Amen", come il palo centrale che sorregge la tenda, di fronte ad un modo di filosofare che nel corso di due secoli era andato a porre in discussione la verità della Rivelazione. Eppure le considerazioni rosminiane non sono per questo irrazionali, egli infatti mira a sostenere che per quanto potenti siano gli istinti, se vi è "uomo", la ragione 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 bisogni³⁰, è anche vero che, con la ragione, vi è un amore naturale per gli altri uomini, che non è mai del tutto obliato dalle passioni. Con il riferimento alla concezione biblica Rosmini ribadisce la sua adesione ad un concetto forte di "uomo", di contro alla dissoluzione che sembravano condurlo le moderne filosofie, 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 rimarrà incompiuta). Il *Galateo de' letterati* nasce nel 1825 per rispondere a Melchiorre Gioia³¹, 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. Il punto di partenza è la presa di posizione sulla questione del "progresso" e di una certa facile corrispondenza tra civiltà ed età del genere umano, che anche 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

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

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 *Le parole del pensiero. Studi offerti a Nestore Pirillo*, ETS, Pisa 2013, pp. 105-107.

invecchia”: il quale senz’esser vero, non 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 arreterete 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 civile³².

La lunga citazione si giustifica per la ricchezza che esprime. Rimando ancora una volta la trattazione del concetto di “progresso” e mi soffermo sulla posizione rosminiana concernente lo stato di natura. Innanzitutto occorre riferirsi all’utilizzo del termine barbarie, che però qui Rosmini usa in maniera spuria, ovvero presentando la posizione degli avversari con le proprie parole. Barbarie verrebbe ad indicare ciò che non è civile, senza riferirsi ad un singolare momento della storia dell’uomo, dunque l’opposto stesso dell’incivilimento, l’altra parte del medesimo processo. Ma la cautela è d’obbligo perché qui il Roveretano non sostiene la propria posizione, ma vuol mettere in evidenza l’assurdità di quella degli altri. Più interessante ancora è ciò che viene dopo, perché Rosmini sembra aver colto le conseguenze ultime di una 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. Certo è un momento cruciale nella storia del pensiero e Rosmini sembra riassumere questo momento stesso, facendosi continuatore di una immensa tradizione pur vivendo nella modernità, quella modernità che conosceva non soltanto la svolta filosofica data da Cartesio, ma anche i risultati delle nuove scienze naturali e le loro influenze nel campo filosofico e sociale. Il Nostro, senza citare in modo esplicito alcun riferimento, 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 colta da Rosmini: l’animale-uomo è andato soggetto ad 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 una “animazione” poi, una animazione, dice Rosmini, che procede «da una operazione interna, arcana, nelle viscere della terra operata». Ora, è evidente che si potrebbe sostenere che Rosmini ha ironizzato su ciò che invece si è costato

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

essere 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 non ci si dovrebbe accontentare di ricostruire, come si sta facendo, 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 suo tempo, fa vedere, tra le righe, ciò che per lui di essa è assolutamente inconcepibile, se non addirittura "contraddittorio". Non è solo l'"organizzazione" che Rosmini sembra rifiutare, ma più ancora il concetto di una "animazione" operata dalle viscere della terra che, ripeto con lui, sembra «dotata di una portentosa fecondità». Con queste parole egli esprime il rifiuto giovanile, ma che si protrarrà sino alla morte, 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 epifenomeno³³. Non è il momento qui 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 le obiezioni che Rosmini pone ai suoi contemporanei e che riteniamo valide per noi oggi, dovremo seguire la sua via difficile. 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. Pubblicherò prima dei trattati di filosofia se Iddio mi conserva la vita»³⁵.

Volendo trarre una prima conclusione sulla posizione rosminiana circa l'idea di un primitivo stato di natura, richiamo le parole stesse del Nostro, che in modo accorato scrive:

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 scaltrezza, e della sua più portentosa organizzazione: quello stato di natura sul quale si sono edificate tante chimere

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 *Carteggio*, vol. I, cit., p. 19.

³⁵ *E*, vol. II, cit., p. 357.

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 raccapricciati 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 riscossa³⁶.

Nelle parole di Rosmini echeggiano evidentemente le posizioni dei filosofi che avevano avuto grande influenza sulla cultura europea del Settecento, primi fra tutti Kant e Rousseau. Era stato Kant ad indicare la via che l'illuminismo doveva seguire con il suo «sapere aude», “abbi il coraggio” di servirti della ragione. Egli si mostrava convinto della perfettibilità della natura umana, il qual carattere avrebbe potuto portare l'umanità al suo perfezionamento solo se si fosse posto come fine la pace perpetua. Da qui gli sviluppi propriamente politici dati da Kant alla questione e la posizione forte della necessità di una costituzione repubblicana che servisse alla realizzazione della pace. Ora, sebbene Kant sia molto presente nell'opera di Rosmini e in modo particolare nelle opere giovanili, per ciò che riguarda la questione del selvaggio e dello stato di natura, la critica e la seguente *pars costruens* del Nostro si concentrano maggiormente sull'altro riferimento sopra citato, ovvero J. J. 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 non più giovanili, quali la *Filosofia della politica* e soprattutto la *Filosofia del diritto*. L'intento di seguire 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 o selvaggio dell'umanità? Per la verità, nelle opere degli anni Venti il Nostro dà ampio spazio alla critica senza contrapporre grandi argomentazioni e proposte, anche se qualche indicazione è presente. Nella *Politica prima*, ad esempio, 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

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

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 irribilissimo, pronto sempre a ribellarsi alla ragione, e così fiero talvolta in lei che la supera e la soppianta³⁷.

È un passo importante questo, se non altro perché comincia a delinearsi una prima posizione rosminiana: quanto criticato dal Nostro ai teorici dello stato primitivo era l'“umanità” che si attribuiva allo stato selvaggio. In altre parole, 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 costatare 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 originale. 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. Così poco oltre conclude il suo ragionamento:

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

³⁷ *Politica prima*, cit., p. 150.

quando all'eccesso inferocirono tutte le passioni si può supporre essere stato fra gli uomini di guerra, di stragi e veramente belluino³⁸.

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

È possibile affermare con una buona dose di certezza che non vi sono altri luoghi nelle opere degli anni Venti nei quali Rosmini ritorni sulla questione del primitivo stato di natura (nel senso temporale). Sembra infatti che egli rimandi il confronto con le nuove teorie antropologiche ad un momento successivo, quando la sua stessa antropologia sarà più definita e precisa grazie ai risultati della prima grande opera teoretica che comincia a prospettarsi, il *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Non ritornerà nemmeno sull'ultimo aspetto evidenziato nel paragrafo precedente, quello di un passaggio dallo stato pacifico originario ad uno stato di guerra e disordine.

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 Gioia³⁹. Nelle pagine dell'*Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda*, ritorna, seppur in termini un po' mutati, quel riferimento ad uno stato "mezzo selvaggio" e ad uno stato civile da cui avevamo preso le mosse. Anche qui, Rosmini lega i diversi stati di un popolo o nazione al loro grado di moralità e libertà. Scrive il Roveretano:

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 virtù⁴⁰.

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*, Marzorati, 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*, cit., pp. 105-117.

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

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. Sono da notare due elementi: innanzitutto il fatto che il Nostro chiami col nome di “nazione” anche lo stato in cui si trovano i popoli rozzi, in secondo luogo che il principio morale di cui avevamo letto nella *Politica prima* viene qui pensato in termini di vizi e virtù. Di queste oscillazioni terminologiche bisogna tener conto perché sembrano testimoniare un *deficit* di rigore filosofico. Quali siano infatti quelle virtù che rimangono estranee alle nazioni nascenti Rosmini non lo dice. Rimane forse anche da chiedere se sia realmente possibile uno stadio umano in cui vi è completamente ignoranza delle virtù. Laddove l’intelligenza è accesa, spiegherà il Roveretano nella maturità, anche la moralità è possibile. Pare affermata inoltre 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 ad un maggiore grado di moralità, ma può anche corromperlo nel caso di una mancata conformazione di intelligenza e prassi. Con questa tesi si legittima l’idea che può darsi una civiltà-corrotta. Il termine “civiltà” non ha sempre e comunque una caratterizzazione positiva, anzi, gli esiti riprovevoli da un punto di vista morale vengono solo da una corruzione interna alla civiltà e non dalle nazioni 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. Rosmini, quindi, tira le somme della sua posizione e nel fare ciò dimostra di non concedere propriamente nulla ai teorici dello stato di natura. Qui, il termine “selvaggio” non viene riferito a “uomo-bestiale”, per Rosmini vera e propria contraddizione in termini, ma viene a rivestire due situazioni esistenziali diverse. Della prima non dà definizione ed assume il termine come qualcosa di evidente; così facendo è possibile che il Roveretano si riferisca al senso comune o agli studi etnologici ed antropologici che, abbiamo visto, parlavano dei selvaggi come degli abitanti delle Americhe. Ma “selvaggio” Rosmini definisce anche quelle popolazioni che sono degradate, cioè che hanno invertito il loro processo di incivilimento e si possono osservare simili a quelle del Nuovo mondo; un tale stato selvaggio, 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.

⁴¹ Ivi, p. 172.

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 fermarsi⁴².

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 degradati la barbarie e la rozzezza è un limite posto dall'autore delle cose ai loro vizi, ed alle conseguenze de' loro vizi⁴³.

Certo la citazione è una miniera di indicazioni utili. Non siamo più, come nei passi della *Politica prima*, alla ricerca del primitivo, in senso temporale, stato dell'umanità, ma ci troviamo piuttosto a far i conti con gli andamenti che le società o nazioni già, o almeno in parte, civili possono prendere. La corruzione infatti è propria di esse, non delle popolazioni rozze impossibilitate nel vizio 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 di quei passi in cui lo studioso attento può percepire 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 tutt'altro che 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 ad uno stato corrotto ma interno alla civiltà e pensato quale sinonimo dei termini "rozzo" e "barbaro". Il Roveretano infine rileva un espediente interno 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 la corruzione giunge ad un punto tale da oscurare l'intelligenza, la selvatichezza subentra quasi per necessità interna al suo posto; la società vive

⁴² Ivi, pp. 172-173.

⁴³ Ivi, p. 173.

dunque uno stadio infimo perché in esso semplicemente manca il riconoscimento dei vizi e delle virtù. Qui, a mio parere, l'argomentazione rosminiana vacilla: innanzitutto per quanto prima accennato circa l'impossibilità di uno stadio umano privo assolutamente di moralità o anche semplicemente di cognizione di vizi e virtù, in secondo luogo perché l'uomo o il popolo "scaduto" dopo la corruzione non può aver eliminato ogni cognizione di vizio e virtù, ma semplicemente non agisce moralmente oppure la morale è in lui obliata. Tuttavia, come già accennato, sono problematiche di cui Rosmini stesso si accorgerà ben presto e la decisione per le opere filosofiche ha come origine la risoluzione di questi problemi politici, etici e sociali.

La polemica con le posizioni del 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* stessa⁴⁴.

Messo di fronte alle nuove teorie del Gioia, Rosmini si sente obbligato a ribadire con forza l'assoluta relazione che corre tra la nozione di civiltà e quella di 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 «amerevoli 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 oggidì 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 col Gioia dunque, sebbene assuma

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

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

anche da parte rosminiana toni taglienti ed ironici, va concepita non come un mero 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, quella di Gioia, che ha una portata sociale tutta contraria allo spirito evangelico. Per questo motivo, come ha ben mostrato Piovani sulla scia di Solari, il Nostro metterà in campo una opposizione che evidentemente travalica motivi personali e posizioni particolari, e che mira a colpire più in generale il sensismo, l'utilitarismo e la morale edonistica che andava affermandosi⁴⁶. Su tali aspetti mi soffermerò con maggiore precisione nel considerare l'opposizione di Rosmini alle teorie economiche del Gioia. Desidero invece ritornare su due termini già in precedenza citati: civiltà e politezza. Il Roveretano stesso ne dà una precisazione: «Si distingue [...] – 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. Ancora una conferma, dunque, di quanto già sottolineato in precedenza, ma con alcune precisazioni rilevanti che aiutano a chiarire qualche incertezza che avevamo rilevato. Laddove c'è intelligenza, dunque umanità, è aperta la possibilità della virtù e dunque della civiltà. Lo stato totalmente selvaggio non è stato umano, e dove Rosmini parla dei popoli rozzi come popoli selvaggi è da intendersi non che la virtù sia impossibilitata, come sembra emergere anche da un passo sopra riportato, ma semplicemente non praticata a causa di una debolezza intellettuale. Questa l'idea maggiormente abbracciata da Rosmini. La politezza poi 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 prima avevamo detto essere 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 de' piaceri de' sensi, e insegnano a rimuovere da essi le modestie e le asprezze»⁴⁸. La critica rosminiana dunque non è volta alla politezza in quanto tale, ma a quelle nazioni che in nome della politezza dimenticano la ragione costitutiva della civiltà, ovvero la virtù. In linea con quella che sarà anche la sua riflessione sulla politica, sull'economia e sul modo di gestire la

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

⁴⁷ *Galateo de' letterati*, cit., p. 259.

⁴⁸ *Ibidem*.

ricchezza, la corruzione per Rosmini avviene nel momento in cui si scambia il mezzo con il fine (e, nell'esempio sopra citato, la vernice con la struttura portante). Dunque va ancora una volta distinto: 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 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 possano svilupparsi, e lo vedremo, ma nel senso che nel loro statuto specificamente ontologico e deontologico rimangono il fondamento di ogni civiltà. È stolto dunque, 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, ed 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 «ebbrio» il Gioia che con un colpo di mano, «in poche pagine», con «fatterelli piccanti, sfrondate delle lor circostanze» mette «in cielo» il proprio secolo e «all'inferno» tutti quelli passati. Questa è l'idea inaccettabile, 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. Ma qui, sottolineata ancora l'opposizione all'idea di un progresso direttamente proporzionale all'età delle società, vengono alla luce almeno altre due questioni che dovranno essere prese in considerazione per l'ampiezza e lo sviluppo che avranno nel pensiero rosminiano. La prima: il computo della storia del mondo in circa seimila anni; cercherò dunque di inserire Rosmini all'interno di una grande tradizione europea che si è impegnata, proprio negli anni in cui il Roveretano scrive, a ricostruire una *storia dell'umanità*. La seconda: la teoria delle età o degli stadi delle società, per la quale ogni società va soggetta ad un peculiare andamento ciclico. Oltre a ciò, si porrà con forza la domanda che chiede una prospettiva unitaria di queste due questioni. 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? Questa una delle domande a cui si cercherà di rispondere nel presente studio.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

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

Ma ancora una volta è bene mantenere il passo sulla via e seguire sino in fondo la critica rosminiana al Gioia, così prolifica di precisazioni sul nostro tema. Prolifica a tal punto che il Roveretano, in una nota al testo, cita la definizione che l'intellettuale piacentino aveva dato dell'incivilimento, definendola «incompleta e frivola». Così Gioia riportato 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 anche e soprattutto contro il sensismo e l'utilitarismo che Rosmini si scaglia. La virtù di cui il Roveretano parla è «disinteressata»; con ciò egli richiama a quella «gratuità» che è certamente uno dei cardini della visione evangelica, vero motivo ispiratore della sua posizione. Certo, prosegue il Nostro, nelle pagine del filosofo piacentino si ritrovano belle parole, come ad esempio quando egli dichiara la «ragione sociale» essere «madre della civiltà», tuttavia esse, poste fuori dal contesto della concezione cristiana, perdono la loro rilevanza filosofica e anzi si trasformano in abbagli dietro i quali si ritrova, a ben guardare, 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. Non a caso, su questo punto, negli anni i bersagli polemici si moltiplicheranno: richiamerò più avanti, ad esempio, l'opposizione al razionalismo. Ad ogni modo, sono ancora una volta gli effetti nocivi che una teoria provoca sulla vita reale di un popolo o di una società 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.

Non solo come filosofo Rosmini si oppone alla falsità di una teoria, ma anche come prete e teologo, 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

⁵² *Galateo de' letterati*, cit., p. 259, nota 2.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 261.

Rosmini: tra filosofia e fede non è possibile contrasto perché unica è la Verità. Anche tale aspetto porterebbe lontano, ma qui basti per esplicitare una opposizione al Gioia che a volte, nei toni, può parere eccessiva.

È in ragione di quanto detto che il Nostro arriva a definire il piacentino come «sofista politico», sofista perché dissimulatore della verità per mezzo di un cattivo modo di fare filosofia. Proprio affrontando le pagine del Gioia che si riferiscono alla storia, è possibile che Rosmini intraveda la difficoltà di una riflessione filosofica su di essa, quella che lo porterà a scrivere un giorno che la storia «quando non sia sapientemente maneggiata» può confondere le idee anziché chiarificarle, «potendosi colla storia dimostrare il pro ed il contra di ogni cosa che altrui attalenta»⁵⁵. Il Gioia, a parere del Nostro, “utilizza” la storia a suo 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 perché saran meri delitti»⁵⁶. Uno dei tentativi del Gioia di concludere a favore della propria filosofia partendo dalla storia muove dalla considerazione della vicenda biblica di Dina⁵⁷. Com’è noto, i suoi fratelli vendicano atrocemente il disonore che il re di Sichem ha a lei inflitto. A partire da questo fatto, Gioia cerca di provare «la raffinata corruzione ossia il *grado di malizia* nelle famiglie de’ patriarchi», ma così facendo capovolge il senso autentico del racconto biblico e al tempo stesso mette fuori strada nella concezione dell’incivilimento e della corruzione di un popolo. Per Rosmini infatti quell’atroce vendetta «prova l’altissimo sdegno che recava ad una tempra ingenua di animo la vista del delitto»; certo che i fratelli peccarono con quell’azione – scrive il Nostro – «ma quella non prova che appartenessero ad un popolo corrotto: il sinonimo della corruzione è l’insensibilità al delitto, l’aver perduto il sentimento della sua turpitudine»⁵⁸. Non c’è bisogno qui di considerare il contenuto dell’obiezione del Roveretano, perfettamente consonante con quanto più sopra evidenziato. Mi premeva solo mostrare come fin dai primi scritti la problematica dell’incivilimento si riveli legata a quella della storia e, ancor di più, a quella dell’interpretazione della storia, anche della storia sacra. È questo un problema tutt’altro che irrilevante, sentito da Rosmini negli anni giovanili in modo più accentuato che in

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

⁵⁶ *Galateo de’ letterati*, cit., p. 272.

⁵⁷ *Gen.* 34,1-26.

⁵⁸ *Galateo de’ letterati*, cit., p. 272, nota 1.

quelli della maturità a causa delle frequenti letture dei *philosophes*⁵⁹. Parlando del modo sofisticato di argomentare del 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.

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 tuttociò che Rousseau scrisse, fu falso; talora bello e buono. Qual 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-economica⁶⁰.

1.4 Sulle nozioni di perfezione e progresso negli scritti giovanili

Come sopra ricordato, Rosmini si opponeva all'idea di un progresso semplice ed inevitabile della civiltà in ragione dell'età del genere umano. Contro un ragionamento troppo semplicistico della complessità e molteplicità delle esperienze umane, sin dagli scritti giovanili egli mantiene fermo il proposito di indagare sempre all'interno del dato storico per non cadere in facili generalizzazioni. L'idea del Gioia e di altri gli pare contraddetta dalla storia, anche se, come accennato, il riferirsi ad essa per provare concezioni filosofiche è tutt'altro che esente da pericoli e scogli che comportano naufragio. Nel tentativo di approfondire la critica rosminiana a tale concezione, prendo le mosse ancora una volta da due

⁵⁹ 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 ed 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). L'Arouet 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 teologico-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.

⁶⁰ *Galateo de' letterati*, cit., pp. 281-282.

testi giovanili di cui mi sono già avvalso, *Galateo de' letterati* e *Politica prima*, e dalla nozione di “corruzione” con la quale Rosmini ha più volte indicato la possibilità di un regresso di una società che è sulla via della civiltà.

Una pagina del *Galateo* su tale tema, permette anche di cogliere i tratti di quel rapporto “preferenziale” che il Roveretano intesse con Rousseau⁶¹. 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 certi singoli temi. 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 convien applicarsi con tanto maggiore studio a conoscerli e disgelarli, 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 di morte essa racchiude»⁶². 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 Nostro:

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 esauata 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?⁶³.

Eppure la risposta o, se vogliamo, la “terapia” proposta da Rosmini non coincide con quella rousseauiana, anzi, è radicalmente differente. Rousseau non comprende a fondo la potenza “divina” della morale evangelica, una potenza ontologica-deontologica che sfugge alla visione deista del Ginevrino, volto semmai a una “religione civile” e a una teoria politica non del tutto esente da contraddizioni⁶⁴.

⁶¹ 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*, cit., pp. 105-117.

⁶² *Galateo de' letterati*, cit., pp. 253-254.

⁶³ Ivi, pp. 255-256.

⁶⁴ 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

Nella *Politica prima*, Rosmini, per esplicitare la propria prospettiva, scrive che «la corruzione» può «entrare in qualunque grado di cotesto progredimento allo stesso modo come qualunque età della vita umana può essere soggetta alle malattie, e alla morte»⁶⁵. L'analogia stabilita tra società e vita, corruzione e malattia è molto forte, però anche chiarificativa. Di che «progredimento» si parla? Del progresso, precisa il Nostro, dallo stato «fisico» a quello «morale». Sulla via della civiltà, dunque della moralità, è possibile la corruzione. È lo stato di «squilibrio», usando una felice espressione di M.F. Sciacca⁶⁶, che comporta nell'uomo tale possibilità morale e sociale, al modo della malattia per la precarietà della sua costituzione 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 che Rosmini in altri passi ha definito rozze o selvagge, che non conoscono la moralità o la conoscono solo *minime*, nel loro vivere non si possono dire immorali.

Ma posta così la questione, verrebbe da chiedersi: è allora 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? Si può forse pensare l'assenza di «progresso» nella concezione rosminiana della civiltà e della storia? Assolutamente no. In Rosmini non va confusa la critica ad un progresso continuo e fatale governato da leggi immanenti alla storia, con la possibilità di un progresso delle società operato dall'azione trascendente divina. Fa così la sua comparsa un altro termine fondamentale che dovrà essere indagato nei prossimi capitoli, il termine di «provvidenza». In un testo giovanile, i *Caratteri della filosofia*, posto come premessa agli *Opuscoli Filosofici* ed 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,

morale e razionale. Un ordine in cui ad ogni individuo viene garantita dallo Stato la libertà di realizzare la propria personalità grazie ad 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.

⁶⁵ *Politica prima*, cit., p. 395.

⁶⁶ Cfr. M. F. Sciacca, *L'uomo, questo squilibrato. Saggio sulla condizione umana*, Marzorati, Milano 1958.

sarei per dire, dall'alto cielo un'infalibile auriga, cioè ad una meta ch'egli le ha fermato seco medesimo, e che non manifesta ai mortali se non coll'evento»⁶⁷. Questo movimento dialettico, tra storia della «società umana» e «corruzione individuale», guidato dalla provvidenza divina verso una direzione imperscrutabile all'uomo, ma da ella conosciuta *ab aeterno*, 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*⁶⁸.

Tutto ciò lascia intendere che 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»⁶⁹. Mentre l'animale è schiacciato dagli appetiti e dalla sensibilità in una maniera tale che l'intelligenza è impossibilitata ad accendersi e con essa la vera libertà, l'uomo può corrispondere alla chiamata provvidenziale per una vita morale. Questo apre la storia e la società. Noi riconosciamo 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, ed assegnamo ad essi un nome ed 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,

⁶⁷ *Caratteri della filosofia*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 213-214.

⁶⁸ *Ibidem*, nota 22.

⁶⁹ *Ibidem*.

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", dev'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 perisca⁷⁰.

Il passo regala così nuovi elementi per comprendere l'opposizione rosminiana alle teorie del progresso inevitabile della civiltà. Compare il tema del peccato originale e l'idea che dopo di esso qualcosa muti realmente nell'"equilibrio" dell'uomo e dunque 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 dal dono della Rivelazione e dalla guida provvidenziale. Ciò evidenzia il carattere di contingenza e di non auto-sufficienza dell'umanità dopo il peccato, cognizione imprescindibile secondo Rosmini, non solo per ricostruire correttamente la storia dell'umanità, ma anche, in modo più immediato e concreto, per spegnere sul nascere qualsiasi pensiero di pretesa assolutezza umana.

Il Roveretano ritorna sul tema del progresso e del perfezionamento della società nel *Compendio della filosofia della politica*⁷¹. 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 e l'equilibrio della facoltà di pensare e della facoltà di astrarre. Ma cosa

⁷⁰ *Ibidem*, nota 23.

⁷¹ 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. *L'Introduzione alla Politica prima*, a cura di M. d'Addio, cit., p. 74.

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'altra⁷².

Una tale definizione può lasciare in un primo momento interdetti, ma al di là di un linguaggio un po' oscuro ritengo si possa con buona approssimazione capire il pensiero del Roveretano. 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 che sta davanti. 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 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 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 gli permette di distinguere i caratteri dell'oggetto. Se 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, neglimentano facilmente lo sviluppo dell'altra», motivo per cui, rileva, «le

⁷² *Compendio della filosofia della politica*, in *Politica prima*, cit., p. 559.

scienze morali nei nostri tempi sono tanto scadute, mentre le scienze fisiche hanno fatto sì grandi progressi»⁷³.

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 seconda 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 umana⁷⁴.

Dunque, lo sviluppo della facoltà di pensare guida alla perfezione sostanziale e conduce alla civilizzazione, lo sviluppo della facoltà di astrarre guida invece la perfezione accidentale, quindi, la politezza. Ora, è vero, le espressioni di “divino” e “umano” evidenziano una disparità tra le due, ma credo si possa dire, più precisamente, 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 di una società è possibile quando l’accrescersi dell’una si accompagna a quello dell’altra. È proprio per questo che si rende necessaria una considerazione importante: 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 col Gioia e l’opposizione al sensismo non mirava a distruggere i comodi e i piaceri della vita, ma il modo in cui essi venivano considerati, ovvero come fine e non come mezzo. E nel tentativo di contrapporsi ad un certo edonismo del proprio tempo, il Roveretano propone un concetto di felicità centrato sul giusto rapporto tra interiorità ed esteriorità. «La

⁷³ Ivi, p. 559.

⁷⁴ Ivi, pp. 617-618.

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»⁷⁵. 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 ed è costretto a regredire ad uno o più stadi precedenti, ma mai ad uscire dall'umanità stessa, cosa impossibile. Questa era probabilmente la situazione a cui il Roveretano avvicinava il proprio tempo. Ma è pensabile anche la possibilità opposta, quella di un imperare della facoltà di pensare e della civilizzazione sulla politezza⁷⁶. 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, dunque, tutta la sfera del bello, ma anche degli agi e delle comodità, non è adeguata allo sviluppo della facoltà di pensare, subentra 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: l'apporto del Cristianesimo. Ad esso accennerò solo brevemente per concludere il ragionamento sulla nozione di progresso negli scritti degli anni Venti, e per mostrare, in fondo, come quasi tutti i temi che Rosmini tratterà nella maturità fossero 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 tra le pagine del *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 uso⁷⁷. Ma cosa significa ciò? Con tale affermazione vuole egli indicare l'apporto di qualsiasi religione o solo del Cristianesimo? Evidentemente solo di quest'ultimo. Lo sviluppo delle facoltà non viene per la semplice adesione ad una religione, quasi che il pensiero della trascendenza o l'insieme di norme da rispettare sia il suo

⁷⁵ Ivi, pp. 532-533.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ Ivi, pp. 537-538.

generatore. Non una religiosità qualunque riesce in ciò, ma solo il Cristianesimo, quella religione rivelata da Dio per bocca dei profeti che ha accolto la Parola 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*». Ciò 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*»⁷⁸. Si potrebbe 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

Fino a 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 costruens*, ovvero il tentativo di ricostruire, filogeneticamente e concettualmente, la teoria rosminiana delle società e del loro andamento.

Desidero considerare innanzitutto due scritti giovanili: la già nota *Politica prima* e, un'altra opera di cui non si è ancora fatto cenno, 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»⁷⁹. Rosmini qui 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 perdersi in risguardi particolari e dar luogo alle opinioni, alle ambizioni ed ai capricci»⁸⁰. Poiché lo stesso, afferma il Nostro, può dirsi dei Greci quando erano minacciati

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Politica prima*, cit., pp. 90-91.

⁸⁰ *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, cit., 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 (200 a.C. – 118 a.C.) nelle sue *Storie*), il tema del ruolo civile della religione e la corruzione come momento di malattia del corpo politico e sociale. Su

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»⁸¹. 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 aveva sostenuto in altro luogo, la corruzione può subentrare in qualunque stato della società come la malattia in qualunque momento della vita dell'uomo. Anche nel passo in cui fa riferimento a Roma, si può osservare che Rosmini pensa la “sostanza” in stretta relazione con la “moralità” di un popolo (termine preso in uno spettro di riferimento ampio, come può essere quello dell'universale, del valore, delle virtù, dell'integrità di condotta). L'“accidente”, invece, consiste nel particolare, nella mollezza, nel vizio. Lo scadere da un'epoca di sostanza a quella di accidente è responsabilità umana, dunque 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: 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 perchè porterebbe lontano; al fine di aggiungere elementi utili circa il modo in cui procede l'incivilimento nella storia, mi propongo invece di guardare a come il Roveretano tratteggia la società nei suoi movimenti esterni ed 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»?⁸² 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

Rosmini e Machiavelli si veda G. Solari, *Studi rosminiani*, Giuffrè, Milano 1957, p. 101 e l'Introduzione di M. d'Addio alla *Politica prima*, cit., 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.

⁸¹ *Politica prima*, cit., p. 93.

⁸² 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 *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, a cura di G. Campanini e F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993, p. 180.

società civile in quanto nazione, l'altro, è utilizzato per definire un movimento non strettamente politico, ma che ha come criterio determinante la "morale"; basato su tale criterio, l'incivilimento è riferibile ad ogni società: alla società umana universale (che Rosmini chiama a volte anche "naturale"), alla società domestica, a quella civile e a quella teocratica.

Si è visto come il Nostro abbia escluso con forza la possibilità di uno stato primitivo umano; la sua posizione metafisica è chiara: o c'è società umana e l'uomo è quello che è, oppure non c'è e siamo allo stato animale. Su questa base dunque, ovvero sul concetto rosminiano di "uomo" e "umanità", prende senso la distinzione delle società. L'umanità non è genericamente l'orizzonte di senso comune, ma è il fondamento ineliminabile di ogni società. Per questo, il giovane Rosmini, 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 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 – conclude Rosmini – non è altro che un accidente sopraggiunto a quello, che vi era innanzi di naturale⁸³.

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. Da ciò si comprende subito perché anche la questione dell'incivilimento debba vedersi in continuità con 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 significati più ampio: essa viene riferita alla società umana in generale, alla società domestica e anche alla società teocratica. Qualora si riducesse l'incivilimento solo 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 *Politica prima*:

⁸³ *Politica prima*, cit., p. 105.

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 società⁸⁴.

Ora, 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, su cui poi individuava la società civile attraverso non la lente, che ingrandisce solo, ma lo schema, che consegna una particolare lettura, del politico. Lo stesso, ritengo, avrebbe potuto dirsi della società domestica e della società teocratica. Dal generale al particolare dunque. Nel 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, compresenza di più individui, si passa alla società civile o nazione, compresenza di più famiglie che sono alla loro volta compresenza di più individui, fino a giungere alla società massima, la società del genere umano, compresenza di nazioni che sono compresenza di famiglie che sono compresenza di individui. È infine importante notare, per ritornare alle citazioni, che fondamentalmente medesimo è 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 queste relazioni a dare l’idea delle diverse società che vengono comprese in quella massima del genere umano. A tal proposito, così conclude Rosmini l’argomento sostenuto nel secondo brano riportato:

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

⁸⁴ Ivi, p. 417.

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 società⁸⁵.

Su una espressione in particolare è necessario soffermarsi. Il fatto che Rosmini definisca il movimento dal singolo alla società del genere umano con i termini «dalla imperfezione alla perfezione» apre un fronte problematico e, a mio avviso, complica le cose. Ci si può chiedere: il Roveretano vuole sostenere che la società civile sia più perfetta di quella domestica, quasi fossero 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 di un 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 punto della politica giovanile si ritrova l'idea di un movimento dalla imperfezione alla perfezione. Qui 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»⁸⁶. 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 nella maggior parte delle sue opere. Riguardo a quanto citato, non è affatto lo stesso dire che l'uomo passa dall'imperfezione alla vera perfezione e dire che passa dall'imperfezione ad una perfezione solo “creduta”. D'altra parte, Rosmini tenta di essere più preciso affermando: «dico esser proprio della società quando una volta ha preso una direzione qualunque<,> ella sia buona o cattiva, di conservare quella direzione<,> se qualche forza non le attraversa<,> sino che arriva all'eccesso, legge simile a quella dei corpi, che messi in moto verso una data parte non si fermano più per loro stessi<,> se una qualche forza esteriore non

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi*, p. 186.

gli urta e non li piega o li rivolge altrove»⁸⁷. Stando a questa seconda parte della citazione, con cui il Roveretano ricerca un «principio più generale», torna l'idea dell'«inevitabilità» di un processo poste certe condizioni. Ma come si rapporta tale teoria con quella precedentemente riferita che pensava l'andamento della società nei termini di sostanza-accidente? Anche se Rosmini non lo dice, e qui è parte della difficoltà del mio tentativo, è possibile vedere come le due descrizioni del movimento non siano in contraddizione; nulla vieta infatti che quel «conservare la direzione» fino alla rottura portata dall'eccesso sia visto come descrizione del momento sostanziale o del momento accidentale. È vero, tuttavia, che l'analogia posta dal Roveretano per esprimere l'andamento sociale non ha più come riferimento le età della vita umana, ma l'andamento ciclico e necessario dei corpi inanimati, interrotto solo per l'insorgere di una causa esterna imprevista. Certo, qui più di prima emerge il problema della libertà, un problema ineludibile, che si dovrà a poco a poco cominciare a prendere in considerazione. Ad ogni modo viene ribadita implicitamente l'opposizione al perfettismo: non c'è di necessità un progresso immanente verso il meglio, c'è piuttosto una direzione che la società prende fino ad un punto di cambiamento radicale, causato dal radicalizzarsi non più sostenibile degli elementi che la guidavano. 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 quella della società civile: «essendo questo corso della società il risultato delle azioni dei più, [...] *non si dovranno mai dal politico diprezzare 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»⁸⁸. Sono dunque i mezzi politici che, operando uniformemente sulla società, generano «dei passi in avanti o indietro» a seconda della loro bontà o meno. Tali mezzi poi, 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 la muovono «con più

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *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'argomentazione del giovane Roveretano attendeva ancora di essere raffinata concettualmente.

lentezza», allungandone così il periodo⁸⁹. 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 alla fine inconcludente o solo di breve corso il tentativo dei «perturbatori» di una società quando nei loro disegni eccitano nient'altro che le «passioni»⁹⁰. Il loro successo 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 anche se dal male viene tuttavia l'occasione «di riforma e quindi il 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 bene⁹¹.

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»⁹², è interessante continuare ad osservare come venga descritto il movimento. C'è un punto critico, nota 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 s'esercitino non più per intelligenza, ma per consuetudine»⁹³. Dal punto di vista politico il governo migliore è allora quello che prevede la possibilità di questo esito e contiene in sé la capacità di rinunciare al proprio incarico nel momento opportuno per lasciare spazio ad un "nuovo" che consenta di proseguire sulla via positiva⁹⁴. Si può chiedere in modo problematico: è possibile estendere l'argomento alla più ampia società del genere umano? Come si relaziona il movimento interno, particolare, di una singola società civile con quello esterno, più generale, di più società civili che formano la società del genere umano?

Su questa riflessione più ampia, gli scritti degli anni Venti offrono davvero pochi riferimenti. Nessun brano veramente esaustivo sulla dinamica tra società, tranne alcuni passi

⁸⁹ Ivi, pp. 186-187.

⁹⁰ Ivi, p. 187.

⁹¹ Ivi, pp. 188-189.

⁹² Ivi, p. 189.

⁹³ Ivi, pp. 189-190.

⁹⁴ Ivi, p. 194.

del *Compendio della filosofia della politica* che non voglio tralasciare, con la speranza di poter individuare il germe delle prospettive che si apriranno negli scritti più maturi. Lo stato in cui si trova una società civile o nazione particolare, com'è ovvio, il più delle volte non coincide con lo stato di un'altra. L'una è in un particolare momento del proprio ciclo vitale, le altre in uno diverso. Ora, l'interesse di Rosmini è volto a comprendere la dinamica che si instaura tra una società ancora «barbara» ed una civilizzata. Anche qui, prima di citare il Roveretano, sottolineo il fatto 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 ad essa ruota attorno, quella di rozzezza, di basso livello culturale, intellettuale e morale, ma questo non aiuta a fissare bene 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 ricchezze⁹⁵.

In questo momento, dice Rosmini, «la ricchezza acquistata dalla nazione civile è giusta: essa entra ad occupare quelle cose 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», ma 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 può non essere conflittuale ed esigerà un «continuo sforzo a stabilire l'equilibrio»⁹⁶. Uno sforzo che secondo il Roveretano 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 si cercherà di ricostruire la concezione rosminiana dell'andamento delle società per

⁹⁵ *Compendio della filosofia della politica*, cit., pp. 736-737. La medesima idea si ritrova esposta nello scritto *Della naturale costituzione della società civile*, Tip. Giorgio Grigoletti, Rovereto 1887, pp. 230-231.

⁹⁶ Cfr. *Compendio della filosofia della politica*, cit., p. 737.

com'è presentata nelle opere degli anni '30 e in quelle della maturità, opere che fruiscono di un sistema filosofico e di una antropologia solida alle spalle. Ma prima, ancora una sosta sul Rosmini giovane a partire dal *Saggio sull'Idillio*.

In *Politica prima* abbiamo visto due brani in cui Rosmini esplicita la propria idea di perfezionamento sociale cercando di distinguersi dal perfettismo. Nel *Saggio sull'Idillio* il Nostro torna a definire la propria concezione. Scrive: «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»⁹⁷. 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 del linguaggio che si è più volte notato nel giovane Roveretano. Come non riconoscere infatti 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 con se stessa, gli esempi infatti rivelano una consonanza di fondo nel loro minimo comune denominatore, vale a dire le "cause esterne". Ora, poiché ad essere termine della questione è la società, alla quale il Nostro ancora non attribuisce un valore forte di persona-personalità, lo sguardo su di essa come oggetto su cui agiscono cause esterne è del tutto giustificato. Certo, a mio parere l'analogia col corpo inanimato è forse la meno felice perché il corpo non ha il benché minimo sentimento di sé, mentre della pianta e a maggior ragione dell'uomo questo non può essere negato. 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 costatatato che, per fugare ogni dubbio di perfettismo, Rosmini 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" rimanda all'idea di un moto circolare che tuttavia, vedremo, non è perfetto perché non si richiude in se stesso,

⁹⁷ *Saggio sull'Idillio*, in *Opuscoli filosofici*, Pogliani, Milano 1827, p. 330.

ma riparte da un punto di vista diverso; un moto che assume meglio i connotati della “spirale”.

Il Roveretano, articolando il suo discorso, scrive ancora:

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 unite per amore di sicurezza e di pace sotto uno stesso reggimento, costituiscono una nazione o governo civile⁹⁸.

Qui ritorna l'idea rosminiana, espressa nel secondo dei testi citati da *Politica prima*, di un aggregarsi di famiglie che forma la società civile; ma si rafforza anche, grazie al richiamo alla storia, quello che avevo suggerito come prospettiva ancora confusa: il passaggio dalla società domestica a quella 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. Chiedo: si è verificato o continua a verificarsi? È chiaro che il riferimento alla Storia sacra come vera e originaria storia dell'umanità porta Rosmini a identificare il primo passaggio dalla società domestica a quella civile nell'ambito delle famiglie dei Patriarchi e della storia d'Israele, ma è anche chiaro che le scoperte geografiche e soprattutto ciò che avveniva in America indicava nuovi passaggi da una società all'altra.

Ma qui il Roveretano aggiunge una tappa ulteriore nello sviluppo: anche le società civili si devono pensare unite nella più ampia società umana. Questo, afferma il Nostro, 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»⁹⁹. 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. Dunque, il Cristo è colui che porta a compimento il sogno dei Padri, colui al quale gli antichi Patriarchi, nella loro mirabile fedeltà, tendevano e del quale erano quasi precursori. Essi, nell'abbracciare il proprio destino e nel riconoscere il Dio-Unico, si prefiguravano quel

⁹⁸ Ivi, pp. 330-331.

⁹⁹ *Ibidem*.

«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 civile, «conciossiacchè la società civile si compone di famiglie, come la Cristianità di nazioni»¹⁰⁰.

Il risultato cui Rosmini perviene, a partire da un inizio già noto, è nuovo, e proprio per questo dev'essere confrontato con quanto detto in precedenza, per saggiarne la coerenza o vederne le difficoltà. Vengono così due ordini di problemi su cui discutere: 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. Il pensiero dell'irruzione del nuovo o assolutamente altro, Cristo, nella storia dell'umanità, e l'idea che la storia segua uno sviluppo regolare segnato dal passaggio dalla società familiare a quella civile a quella universale, sono per Rosmini del tutto compatibili. Basta infatti cambiare l'osservatore. Lo sviluppo in certo qual modo necessario della società è pensato a partire da uno sguardo "esterno" alla storia, da una lettura "dall'alto" della storia 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 invece pensato fin da sempre. Cristo "doveva" venire per segnare il passaggio decisivo dalla società civile alla società del genere umano, 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"? Nelle proposizioni della *Politica prima* che abbiamo analizzato, sembrava essa indicare, 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. Ancora nella *Politica prima* il genere umano era stato pensato in connessione con il numero maggiore possibile di relazioni costituenti la società: dunque come relazione di società civili, ovvero nazioni, che sono a loro volta relazioni di società familiari, che sono a loro volta relazioni di individui umani. Anche qui, pur nella direzione della quantità delle relazioni e come maggiormente comprensivo, il genere umano aveva come base l'idea stessa di umanità. Si potrebbe chiedere allora: il dire, come fa Rosmini nel *Saggio sull'Idillio*, che la società umana è la Cristianità stessa, non genera uno scarto con quel che aveva detto nell'opera politica? Mentre prima il genere umano si basava sull'"umanità" ora invece sembra essere basato sulla "cristianità"? Vuol forse Rosmini

¹⁰⁰ Ivi, p. 331.

restringere con idea folle il genere umano alla sola cristianità? E tutti gli uomini venuti prima? E tutti quelli che dopo Cristo non si dicono “cristiani”? Tutto questo è ciò che c’è di più distante dal pensiero rosminiano. A mio modo di vedere, quella che il Roveretano dischiude è un’idea grande: l’umanità coincide con la cristianità perché fin da sempre l’uomo è in Cristo, qualunque uomo, in qualunque tempo. L’uomo è costitutivamente fondato in Cristo; l’uomo è cristiano nel suo statuto ontologico, in ciò che lo fa essere “uomo”. E allora, la venuta di Gesù nel tempo è forse del tutto superflua? Cristo dice: «Se io non fossi venuto e non avessi loro parlato, non avrebbero il peccato, ma ora non hanno scusa del loro peccato»¹⁰¹. Per Rosmini Cristo manifesta e porta a compimento ciò che era nascosto e vissuto solo germinalmente. In questo senso, davvero la famiglia dei Patriarchi era una prefigurazione della famiglia del genere umano. Il genere umano da una parte è qualcosa che già c’è, in quanto Cristo è radice ontologica di ogni uomo, dall’altra parte è qualcosa che dev’essere ri-conosciuto 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. Ma 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 “inizialmente” oppure anche come “Essere compiuto”. Gli scritti politici giovanili lasciano già 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 chiaramente 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 degli anni giovanili, con una riflessione sulla concezione rosminiana della società da un punto di vista politico, riflessione che proprio per questo carattere si concentrerà soprattutto sulla società civile o nazione. La tendenza a distinguere la “vita” di una società o, con un altro termine usato, il suo “sviluppo”, porta il giovane 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 invecchiate e

¹⁰¹ Gv. 9,41.

corrotte»¹⁰². Anche qui si ritrova confermata l'idea di un certo processo più o meno necessario che si manifesta in ogni genere di società. Ma è il Roveretano stesso 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»¹⁰³. 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 “destinale”¹⁰⁴ che una nazione si sviluppi e che tuttavia il primo momento contenga in sé il germe del secondo ed il secondo quello del terzo. La forza sviluppa l'esigenza degli ingegni e dell'arte, ma l'ingegno corrotto conduce al momento di crisi. È decisamente il passaggio dal secondo al terzo momento quello che segna il destino in negativo della società, quasi che fosse impossibile per essa mantenersi troppo a lungo in 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»¹⁰⁵. Come mette in evidenza poco oltre, è l'assenza di azione, 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 all'intendimento»¹⁰⁶. Questa distinzione tra vera bellezza, quasi testimonianza autentica del momento apicale di una società, e la spettacolarizzazione, ovvero la falsa bellezza, è uno degli elementi più interessanti e forse non ancora adeguatamente evidenziati 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. Quello invece che credo importante evidenziare qui, è che, per il Roveretano, la propria epoca è a tutti gli effetti un tempo della spettacolarizzazione o della depravazione raffinata. E la risposta a questa epoca di corruzione dev'essere anche “politica”:

¹⁰² *Politica prima*, cit., p. 397.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ 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». *Politica prima*, cit., p. 407; *Saggio sui divertimenti pubblici*, in *Opuscoli politici*, ENC, Città Nuova, Roma 1978, pp. 62-63.

¹⁰⁵ Cfr. *Politica prima*, cit., p. 398.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 340.

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: e in questo mettiamo le istituzioni ginnastiche»¹⁰⁷. 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, a detta del Nostro, ad espletare un'azione necessaria su quella parte del popolo che è sempre assimilabile ad una nazione nascente, i giovani, e dovrebbe avere azione congiunta con una nuova educazione artistica: solo così si raggiungerebbe lo scopo di “nobilitare” ed “istruire”¹⁰⁸.

Ora, 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 essi hanno in comune lo “spirito di scissione”. La «mollezza» conduce infatti ad 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 perché diverrà relativo e così sarà per la morale e per la giustizia. Da tutto ciò emerge un'idea “forte”, che segna propriamente la concezione rosminiana anche negli anni giovanili: una società è impensabile senza unità. In *Politica prima*, il Nostro scrive: «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»¹⁰⁹. Tolta l'unità a causa di uno spirito individualistico nato anche 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 più 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»¹¹⁰. Quest'idea che non la

¹⁰⁷ *Saggio sui divertimenti pubblici*, cit., p. 63.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Politica prima*, cit., p. 238.

¹¹⁰ *Ibidem*.

scissione sia originaria, bensì l'unità, rivela anche in ambito politico la prospettiva teoretica di fondo che anima Rosmini: 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»¹¹¹.

Se l'unità è quindi, per il Roveretano, segno di civiltà, sua condizione e al tempo stesso manifestazione, essa si offre come ulteriore criterio per la lettura della storia. Si capisce da subito che 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. Se si prende ad esempio, come fa Rosmini, la vita dei popoli barbari, si può osservare come essi costituiscano la propria identità sulla figura unificante del capo: «a lui s'affidano come a loro sicurezza: da lui pensano di essere difesi e protetti per una certa potenza quasi magica, che a loro sembra di vedere nella dignità principesca»¹¹². Così si comprende perché, seguendo lo stesso ragionamento, nelle società civili il governo monarchico sia visto favorevolmente: 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 l'unità in questo rapporto 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. Questo rapporto poi, anche all'interno delle società civili può mutarsi e migliorarsi. 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 nazioni. Nelle nazioni moderne ed occidentali si è saputo modificare questo rapporto ed evitare, il più delle volte, le deviazioni che assumeva il potere monarchico nelle nazioni orientali. Certo, non ci sono più grandi “imperi”, dice Rosmini, ma non c'è più nemmeno la possibilità di quella soggezione al principe che, se deviato, poteva avere effetti nefandi; «si è messa un poco di proporzione fra gli uomini»¹¹³.

Così posta, la concezione dell'unità quale criterio d'interpretazione della civilizzazione politica delle nazioni rimanda alla concezione della giustizia. Qualsiasi società ha bisogno di una giustizia unitaria, condivisa, su cui sostenersi. Parafrasando Platone, Rosmini scrive: «né

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ivi*, p. 239.

¹¹³ *Ivi*, p. 265.

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»¹¹⁴. E come per l'unità, così si deve dire del grado di giustizia che si ritrova nelle diverse età delle nazioni. Il miglioramento dei costumi, dei vincoli sociali e della cultura in genere, porta con sé la necessità di un miglioramento della giustizia: sulla giustizia essi stessi progrediscono. Di qui, l'accento anche da parte del Rosmini giovane all'opportunità di un codice¹¹⁵ che si faccia portatore di giustizia e che sia costituito nello spirito del cristianesimo. A tal proposito, scrive: «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 viene udita possa rendere vane e salde le loro pacificazioni; qual vantaggio, diciamolo 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?»¹¹⁶. Questo 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 esso si dovrà tornare a momento opportuno perché, come intravisto ora, riveste un ruolo importante nell'idea rosminiana di civiltà. La questione della giustizia in rapporto alla moralità, dirò qui solo velocemente per completezza, trova nello scritto *Della naturale costituzione della società civile* un ulteriore motivo di sviluppo nella proposta riguardante il Tribunale politico. La moralità, sostiene Rosmini già nel 1827, 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»¹¹⁷. Qui sono già anticipati temi che troveranno la loro giustificazione più forte solo una volta che l'antropologia filosofica del Roveretano si sarà delineata. Questa impossibilità del diritto fuori della morale, infatti, rimanda ad una concezione della morale che è 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

¹¹⁴ Ivi, p. 229.

¹¹⁵ Cfr. *Compendio della filosofia della politica*, cit., pp. 742-743

¹¹⁶ *Politica prima*, cit., p. 230.

¹¹⁷ *Della naturale costituzione della società civile*, cit., p. 310.

costumi, in tutte le attitudini della vita»¹¹⁸. Da 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 Nostro la società si regge sull'unità e sulla giustizia, è anche vero che unità e giustizia devono essere pensate nella prospettiva cristiana. Se ci si chiede infatti quale sia il modello su cui commisurare l'unità e la giustizia sociale, il giovane Rosmini risponderebbe: «quello cristiano». 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 cristianesimo¹¹⁹.

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 temerla¹²⁰.

Non il Tribunale è la prima istituzione così fondata, bensì il cristianesimo: il cristianesimo è il «criterio di paragone» 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 costituzione della massima istituzione di giustizia, deve agire «come» il Cristianesimo, dev'essere nella sua costituzione «ad immagine e somiglianza» del Cristianesimo¹²¹.

¹¹⁸ Ivi, p. 316.

¹¹⁹ Ivi, p. 319. Sul tema del «Tribunale politico» rinvio a M. Nicoletti, *Genesi e sviluppo dell'idea di un «Tribunale politico»*, in *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 la mia tesi dottorale presso la Pontificia Università Lateranense: *Il sintetismo delle tre forme dell'essere nella Teosofia di Antonio Rosmini*, in corso di pubblicazione.

¹²⁰ *Della naturale costituzione della società civile*, cit., pp. 319-320.

¹²¹ 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. *Della naturale costituzione della società civile*, cit., p. 322. Qui, a mio parere, si 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 *Credere*

Ma qui si è detto sin troppo e forse si sono spinte le congetture troppo in avanti. Rimane dunque di seguire Rosmini e di abbandonare gli anni Venti per ritrovare le medesime questioni alcuni anni dopo, una volta che il sistema filosofico ha preso avvio.

Capitolo 2. La concezione rosminiana dell'incivilimento dal 1828 alla maturità

2.1 Selvatichezza e società domestica

È mio desiderio, seguendo il metodo genetico, provare a rintracciare nelle opere che vanno dal 1828 alla maturità i temi sinora analizzati. Tenterò di mostrare in che modo si ripresentano le questioni che gravitano attorno alla sfera dell'incivilimento e, per fare ciò, 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 ciò che 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»¹²². Dunque, 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. Ora, quando la società familiare si rompe per la morte del padre di famiglia (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'esercizio dell'«agricoltura, la qual fissa la popolazione ad un suolo determinato, e la costringe a costituirsi in una *civitas*»¹²³. Solo il popolo ebraico sembra essersi costituito come soggetto unitario già prima dell'agricoltura: la «forza della vera religione» garantiva una coesione ben

pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini, a cura di K. H. Menke e A. Staglianò, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 509-531.

¹²² Cfr. *Filosofia della politica*, ENC, Città Nuova, Roma 1997, p. 244.

¹²³ *Ibidem*.

maggiore e questo grazie alla guida, dice Rosmini, di un «padre straordinario», «un profeta di Dio» che seppe legare le volontà dei Padri di Israele alle «rivelazioni dell'Onnipotente»¹²⁴.

Difficilmente – scrive ancora il Roveretano – 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 mandava¹²⁵.

Qui sembra intervenire una precisazione che può aiutare: lo stato di selvaggio viene identificato non 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. Ci sarebbe dunque un momento in cui, messa in crisi la sussistenza della società familiare a causa di una sopraggiunta scissione, gli individui tendono ad unirsi in società che non sono ancora del tutto civili, ma definibili col nome di «tribù». Ora, a permettere il passaggio alla società civile sarebbe, secondo il Nostro, l'agricoltura; essa infatti radica l'uomo ad un determinato territorio, lo rende sedentario, ma soprattutto favorisce la nascita della proprietà privata che, unitamente al matrimonio, è considerata dal Roveretano legge costitutiva della società¹²⁶. È anzitutto degno di nota il riferimento rosminiano alla storia del popolo ebraico come “segnata” diversamente rispetto alla storia delle altre nazioni. Se si considera la storia del popolo eletto è possibile affermare che 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 ad 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. Detto ciò, è significativo che Rosmini riconosca 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

¹²⁴ Ivi, pp. 244-245.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cfr. Ivi, pp. 70-77. Su tali «leggi» mi soffermerò maggiormente nel capitolo 2, nel par. dedicato alla concezione della società civile.

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 cacciagione, la pesca o la pastorizia sono le fonti dei mezzi di sussistenza, non si danno vere civili unioni se non passeggere, o tutt'al più imperfette», le «tribù». Esse sono tenute insieme dai bisogni ma soggette ad una facile scissione causata da guerre intestine¹²⁷.

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 dell'umanità. Anche qui la difficoltà sta nel capire se il Roveretano sta parlando di un momento unico nella storia dell'umanità oppure se esso si ritrova in momenti diversi. Ritengo che la questione del selvaggio, per come trattata da Rosmini, riguardi in generale la seconda prospettiva. Il punto di vista in cui, in brani come questo, 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. Le popolazioni si trovano nello stesso tempo in stadi evolutivi diversi 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. Con la descrizione generale proposta, Rosmini dunque non si riferisce ad un momento particolare della storia del mondo, ma al momento 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 nocivo. Questa regola è il piacere ed il dolore fisico¹²⁸.

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»¹²⁹. 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

¹²⁷ *Filosofia della politica*, cit., pp. 245-246.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Cfr. Ivi, p. 246.

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. Ora, sostiene il Nostro, 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 trascorrono, stringersi in civili consorzi»¹³⁰. Riprendendo quanto sostenuto in precedenza, si può affermare che, per Rosmini, in quella frattura 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 familiari 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 i 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, spinto ad agire solo per sé, o se i piaceri fisici non gli fanno percepire la stessa 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 in quel 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 a 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 dominatore; e il senso non ha virtù di

¹³⁰ *Ibidem.*

aggregare gli uomini in civili convivenze, perocchè esso non ha alcuna previsione, e non si muove che dal bene sensibile in ciascuno istante¹³¹.

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 propriamente 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 civiltà. E se l'animale non ha certamente storia, il selvaggio, per come 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, in queste 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*»¹³². 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»¹³³, mi 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. Qui torna, a mio avviso, il problema di una certa imprecisione del Roveretano nel momento in cui adotta argomentazioni non propriamente filosofiche. 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,

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² *Ivi*, p. 247.

¹³³ *Cfr. Ibidem.*

le relazioni dei viaggiatori, il progresso continuo della biologia, cambiano il mondo). Eppure, mi pare si possa sostenere, alla luce di quanto già visto e di quanto si mostrerà in seguito, che la vera posizione del Nostro non emerga 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 però concedere nulla ad 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»¹³⁴. 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 argomenta circa le nozioni di «libertà» e «indipendenza» riferite al selvaggio. È del tutto errata la concezione che attribuisce al selvaggio queste due caratteristiche per il fatto di non essere soggetto ad alcuna relazione sociale. La repulsione per l'uso dell'intelligenza e l'adesione ai sensi è, al contrario, 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 propensione immensa a lasciarsi determinare dalle vive sensazioni casuali»¹³⁵.

¹³⁴ Cfr. Ivi, pp. 248-249.

¹³⁵ Cfr. Ivi, p. 249.

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 maturi¹³⁶. 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*¹³⁷, 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 ed individuato alcune linee guida, tra cui l'eliminazione della diseguaglianza fra le nazioni e la diseguaglianza interna ad 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»¹³⁸. L'opposizione di Rosmini a Saint-Simon e più in generale al «sansimonismo» emerge nei *Frammenti di una storia dell'empietà* pubblicati anonimi nel 1834¹³⁹. Come hanno già messo in luce eminenti critici, «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»¹⁴⁰. 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 spediente di questi nuovi

¹³⁶ Per un approfondimento sul tema del perfettismo in relazione alla *Teodicea* rinvio a P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 349 e ss.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ 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 *Doctrina de Saint-Simon*, redatta da S. A. Bazard e da B. Enfantin con l'aiuto di I. Carnot, E. Fournel, C. Douveyrier.

¹⁴⁰ F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 168.

maestri!»¹⁴¹. 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 ed 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*»¹⁴².

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 appaergerlo 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. Conciossiaché 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 destini¹⁴³.

Dopo questi riferimenti, che aggiungono nuovi elementi per la comprensione del pensiero rosminiano, mi propongo di considerare le pagine della *Filosofia della politica*. D'altra parte, al tempo della sua composizione, il Roveretano aveva già portato a compimento alcune opere fondamentali per il suo sistema filosofico. 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 base 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*.

¹⁴¹ *Frammenti di una storia della empietà*, Cedam, Padova 1977, p. 64.

¹⁴² Ivi, pp. 65-66.

¹⁴³ Ivi, p. 69. Cfr. anche ivi, pp. 69-82

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 accosti¹⁴⁴.

È interessante notare che l'idea di un progresso continuo e inevitabile della società, contro cui il Roveretano aveva preso posizione, continua ad 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 già detto, non c'è possibilità di uno stato pre-umano, è anche vero che qui egli scrive con chiarezza dell'impossibilità che si verifichi la situazione opposta, quella della perfezione¹⁴⁵. Si è già accennato al fatto che questa impossibilità è motivata dallo 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'altro. 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 la 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»¹⁴⁶. 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

¹⁴⁴ *Filosofia della politica*, cit., pp. 97-98.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 98.

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»¹⁴⁷.

Ma cosa effettivamente gioca a favore, cosa contro, alla vita della società? Questo dipende, secondo il Roveretano, dallo stato in cui essa si trova. Bisogna riconoscere, spiega, che «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*». Tuttavia, se le circostanze cambiano per l'entrare in scena dei «*principi*», allora «è entrata in campo una forza superiore» alla forza bruta e alla «prudenza». I principi infatti, entrati nella mente dell'uomo, guidano e dirigono la sua azione sopra le cose, motivo per cui «quella forza che anticamente era *sostanziale*» diventa «*accidentale*»¹⁴⁸. 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 soprastava. 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*¹⁴⁹.

Al fine di indicare, anche storicamente, questi passaggi, il Roveretano afferma che nella propria epoca si è finalmente compiuta l'entrata nella 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, infatti, si sosteneva che il perfezionamento sostanziale e accidentale di una società era 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

¹⁴⁷ Ivi, p. 100.

¹⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 112.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 112-113.

grandi età e il progresso dall'una all'altra sembrano pensati secondo un modello triadico: stato fisico – stato intellettuale – stato morale¹⁵⁰. L'importanza dell'argomento emergerà 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 per 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 intensificazione¹⁵¹.

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»¹⁵². Il termine che cattura immediatamente l'attenzione è quell'«irrepugnabilmente» che pare avvicinare il Nostro a quelle teorie, tanto criticate, che sostengono il perfezionamento umano all'interno di una concezione lineare della storia. E tuttavia il «pare» è d'obbligo. 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, cioè dal *diritto* alla *morale* presa in tutta la sua estensione; converterà venire a riporre nella VIRTÙ praticata senza limitazione la suprema forza sociale; e nello stesso Cristianesimo converterà 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 cattolicesimo¹⁵³.

¹⁵⁰ 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 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, nota 62.

¹⁵¹ 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.

¹⁵² Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 114.

¹⁵³ *Ibidem*.

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»¹⁵⁴.

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»¹⁵⁵. 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 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. Così, anche la teoria che ritiene raggiungibile la perfezione nello stato presente dell’umanità ha la sua origine in una errata filosofia. Per Rosmini la meditazione della notizia rivelata del peccato originale è tutt’altro che secondaria per l’antropologia e la filosofia in generale. Il discorso rosminiano, qui, nella *Filosofia della politica*, ha già alle spalle sia la riflessione dedicata alle leggi provvidenziali dei giovanili *Opuscoli Filosofici*, sia la riflessione teologico-filosofica sul peccato originale dispiegata nelle pagine dell’*Antropologia soprannaturale*. Mi pare lecito e

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 104.

opportuno, quindi, affrontare la critica al perfettismo nel suo pregiudizio antropologico a partire dalle pagine di quest'ultima. L'argomento rosminiano non si discosta dalla tradizione e, per certi aspetti, non contiene grossi elementi di novità rispetto ad essa. Essenzialmente: l'uomo è caduto e dopo il peccato non è più quello che era 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»¹⁵⁶. 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 uomini¹⁵⁷. Ma noi, dice Rosmini, abbiamo più di una mitologia perché una «infallibile autorità» ha annunciato «agli uomini quel gran fatto che contiene la spiegazione dell'origine del male»¹⁵⁸. 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»¹⁵⁹. Qui Rosmini sembra rivelare il suo lato pre-moderno: com'è accettabile, infatti, la critica ad 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'avere 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

¹⁵⁶ *Antropologia soprannaturale*, vol. I, ENC, Città Nuova, Roma 1983, p. 380.

¹⁵⁷ Ivi, p. 377.

¹⁵⁸ Ivi, p. 380.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

“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. Ora, 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 fine¹⁶⁰. 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 esistono¹⁶¹.

La condizione adamitica era dunque, per Rosmini, 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 com-presenza 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 abbozzare l’idea che non l’intelligenza soltanto era diversa; infatti, se la morte in Adamo non entrava, diverso era anche lo stesso «sentimento fondamentale», ciò che costituisce l’uomo nella sua «realità». Rosmini usa il termine “partecipazione”. Ora, se è vero che l’*Antropologia* si costruisce sulla filosofia del *Nuovo saggio*, che ha come centro la

¹⁶⁰ Ivi, p. 423.

¹⁶¹ Ivi, pp. 423-424.

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. Per questo la partecipazione potrebbe essere intesa non solo dell'essere ideale, ma anche delle forme reale e morale. 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 in «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. In Rosmini infatti, la concezione platonico-agostiniana, questa sì indiscutibile, di una interiorità che trae a sé la realtà e la fa in certo modo “esistere” (quella che il Nostro nella *Teosofia* chiama «creazione completiva»¹⁶²), negli scritti meno maturi prevale su quella attenta al sintetismo delle forme. Anche se muta solo l'intelligenza, ovvero la partecipazione all'intelligenza divina, e non pensiamo in prospettiva sintesistica, la natura non ha più il suo statuto costitutivo. 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, non perché la natura gli si rivolga contro, ma semplicemente perché l'uomo non è più in quella condizione originaria con cui “nominava” 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 doveva 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 uomini¹⁶³.

Qui si rivela in modo forte la “cristologia” rosminiana: è solo grazie all'umanità di Cristo che l'uomo non perde il suo fine. Fedele alla tradizione francescana, Rosmini ritiene che l'incarnazione fosse prevista fin dalla creazione, dunque prima della caduta. Ma dopo il

¹⁶² *Teosofia*, vol. 12, ENC, Città Nuova, Roma 1998-2000, p. 434.

¹⁶³ *Antropologia soprannaturale*, vol. I, cit., p. 424.

peccato l'incarnazione assume i connotati del dolore e della morte, essa salva la creazione dalla 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 abbia 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 perdette una cotale *tendenza* alla perfezione, poiché questa è a lui naturale, giacché la sua natura è come un germe destinato a svilupparsi; ma perdette 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 perfezione¹⁶⁴.

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 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 secolo¹⁶⁵.

¹⁶⁴ 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.

¹⁶⁵ Ivi, vol. I, cit., p. 477.

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»¹⁶⁶, è espressione dello «spirito di superbia», dello spirito 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»¹⁶⁷. 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 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 beni¹⁶⁸.

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 attuale 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

¹⁶⁶ *Filosofia della politica*, cit., p. 104.

¹⁶⁷ *E*, vol. III, cit., 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». *E*, vol. IV, cit., pp. 7-8. Si veda anche ivi, pp. 70-72.

¹⁶⁸ *Filosofia della politica*, cit., p. 104.

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 venuta¹⁶⁹. 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". Certo, alcune problematiche sono già evidenti; rinviando alla parte seconda, accenno qui a quella che più balza all'occhio: se è vero che Dio può fare tutto tranne il contraddittorio e che per tale motivo la risposta al nuovo ordine delle cose del peccato deve tener conto di una intrinseca limitazione, come non pensare tuttavia che questo discorso sulla provvidenza non sia di sapore razionalistico? Come non pensare che quel "calcolo" sui beni e sui mali non avvicini Dio al grande Artefice e lo distanzi invece dall'assolutamente Altro della teologia negativa o ancora, da Lui come *Mysterium Trinitatis*?

La controproposta rosminiana comincia dunque a delinarsi. Ora, per completare l'analisi degli spunti offerti dalla *Filosofia della politica*, ritengo utile seguire il Nostro nella distinzione che egli pone tra movimento e progresso, a partire dalle riflessioni politiche compiute sul sistema del *movimento*¹⁷⁰. 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 vero «sofisma» su cui essi fondano la «teoria del movimento sociale»¹⁷¹; 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

¹⁶⁹ 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 tutto 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 AA.VV., *Rosmini e l'Illuminismo*, Atti del XXI corso della Cattedra Rosmini, Sodalitas, Stresa 1988, pp. 174-175.

¹⁷⁰ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 420. Rosmini in queste pagine compie una dettagliata analisi delle differenze tra il sistema del *movimento* e quello della *resistenza*.

¹⁷¹ Cfr. Ivi, p. 421.

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». La parola «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 del progresso lineare con cui questo pensa la storia dell'umanità¹⁷². Tale distinzione tra “progresso” e “sviluppo” è davvero interessante perché permette di avvicinare, forse solo asintoticamente, l'idea rosminiana del movimento dell'incivilimento. Se ben si ricorda, 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, sebbene “costitutiva” e anche per certi aspetti “necessaria”, 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, tale progresso dovrebbe dimostrarsi come ciò che vi è «di più conforme alla somma sapienza ed alla somma bontà con cui la Provvidenza guida tutti gli avvenimenti»¹⁷³. 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

¹⁷² Cfr. Ivi, pp. 421-422.

¹⁷³ Cfr. Ivi, p. 422.

maniera dell'eterno, del *nun*, in cui è «tutto ultimato e compito»¹⁷⁴. 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 quella divina. L'errore del perfettismo è, diciamolo ancora una volta, un atto di superbia, che consiste nel volere “forzare” la storia e 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 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 ad 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 ad 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»¹⁷⁵.

Con tali argomenti, dunque, Rosmini ritiene di aver distinto la sua posizione, la posizione cristiana, dalla teoria perfettista. Essi, riassumendo, non colpiscono l'idea che «l'uomo sia continuamente perfettibile fin che dimora nella presente vita», «vero prezioso», dice il Nostro, e «dogma del Cristianesimo», piuttosto negano «che il suo *perfezionamento* sia necessario e fatale»¹⁷⁶.

Dopo aver fatto cenno a Condorcet e a Saint-Simon ad inizio paragrafo, viene opportuno ora riferirci a Rousseau. Qual è il ruolo attribuito da Rosmini al filosofo ginevrino nel dibattito sul perfettismo? Nella *Filosofia della politica*, alcune pagine possono aiutare a precisare un rapporto esistente sin dagli scritti giovanili.

2. 3 Rousseau come reazione al perfettismo

Come si è visto nel capitolo precedente, il giovane Rosmini si confronta in diversi luoghi delle sue opere con Rousseau. Il ritorno alla selvatichezza, l'idea di un primitivo stato di

¹⁷⁴ Cfr. Ivi, pp. 422-423.

¹⁷⁵ Cfr. Ivi, p. 423.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

natura, la possibilità della corruzione, costituiscono lo sfondo concettuale comune ai due pensatori. Si è discusso molto circa la “vicinanza” filosofica del Roveretano al Ginevrino: le pagine della *Filosofia della politica* permetteranno una maggiore comprensione di questo rapporto. Quello che può essere detto sin d’ora, a partire dai testi presi in considerazione e dallo sviluppo rosminiano al tema dell’incivilimento con annessa la polemica al perfettismo, è che Rousseau è avvicinato da Rosmini, più che per una effettiva concordanza positiva, per la comune opposizione 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 della 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 F. Traniello, il quale descrive così l’orizzonte comune ai due pensatori: «a una concezione del progresso come progresso dell’intelletto, del benessere, della scienza, ad un progresso lineare ed 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»¹⁷⁷. 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* progresso intellettuale. Si badi, un progresso quest’ultimo, che non consiste nel “conoscere più cose di prima”, nell’aumentare la capacità tecnico-operativa di presa sul reale, ma piuttosto nel

¹⁷⁷ F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, cit., p. 85. 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. Nel suo studio, Traniello evidenzia 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. P. Piovani 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*, cit., pp. 384-385.

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 la vicinanza dei due nella critica alle teorie perfettiste, ma con una abissale differenza di metodo. 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*. Come nasce, si chiede il Roveretano, il sistema di Rousseau? Come «effetto – risponde – del sistema del movimento ridotto alla pratica», ovvero come un «terzo sistema politico nemico dichiarato di ogni incivilimento e della società»¹⁷⁸. 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, egli 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 ed i suoi errori, i suoi vizii e le sue virtù ne lo rende alla lunga il tiranno di se stesso e della natura»¹⁷⁹. È vero, sembra dire il Nostro, Rousseau non giunge ad una corretta concezione della perfettibilità, ma questo si giustifica in parte dal fatto che egli, 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 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.

¹⁷⁸ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 427.

¹⁷⁹ Ivi, p. 428.

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 vero¹⁸⁰.

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. E 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, ed un diritto quasi nascente da questi vincoli stessi»: il primo è stato chiamato «*diritto di natura*», il secondo «*diritto sociale*»¹⁸¹. 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»¹⁸². Ora, nell'aver rigettato il diritto sociale e nell'essersi attenuto al diritto naturale, «pigliandolo 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»¹⁸³. 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

¹⁸⁰ *Ibidem*, nota 63.

¹⁸¹ Cfr. Ivi, p. 144.

¹⁸² Cfr. Ivi, p. 146.

¹⁸³ *Ibidem*.

colle bestie»¹⁸⁴. 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 ad 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* ad 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 ed alla socialità; e in quello stato pensa di fondare il vero diritto naturale dell'umana specie»¹⁸⁵. 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 il *proprium* 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 prospettiva rosminiana, "ragione" non significa qualcosa di vago o una capacità che sorge per una complessità fisica, ma ha alle sue 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 ad 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»¹⁸⁶.

Così, per il Roveretano, 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? 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.

¹⁸⁴ Cfr. Ivi, p. 147.

¹⁸⁵ Cfr. Ivi, p. 148.

¹⁸⁶ Cfr. Ivi, p. 149.

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 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»¹⁸⁷. Rousseau stesso, secondo il Nostro, si rende conto della difficoltà; qui la sospensione di giudizio è in realtà il riconoscimento di uno scacco per lo più definitivo: quand'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.

Per chiudere il cerchio su Rousseau e la teoria del primitivo stato di natura, mi sembra opportuno citare le parole di Rosmini:

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 annientarlo¹⁸⁸.

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

¹⁸⁷ Ivi, p. 150.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 150.

continua narrazione del nascere, e crescere, e decrescer delle maggiori società umane, cioè degli stati civili, e de' rovinosi loro mutamenti»¹⁸⁹. 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*.

Ora, come abbiamo visto, nelle pagine della *Politica prima* Rosmini aveva indicato quale criterio per la comprensione del sussistere 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' Romani, 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 Stato¹⁹⁰.

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 lasciavansi 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 ostilità¹⁹¹.

¹⁸⁹ Cfr. Ivi, p. 63.

¹⁹⁰ Ivi, p. 64.

¹⁹¹ Ivi, p. 65.

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, sostiene il Nostro, «è l'età fiorente», quell'età 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»¹⁹². 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 pericolo¹⁹³. 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, 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»¹⁹⁴. 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; qui, 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 hanno la possibilità di un finale «colpo di reni» che permette loro di vivere in una maniera nuova. Questa possibilità è nelle mani degli

¹⁹² Cfr. Ivi, p. 84.

¹⁹³ Cfr. Ivi, pp. 84-85.

¹⁹⁴ Ivi, p. 85.

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»¹⁹⁵. 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 con essa ha tentato di pensare la storia. Ma Rosmini non rinuncia qui (e non rinuncerà mai) alla prospettiva propriamente cristiana della provvidenza e si terrà con essa sempre legato alla nozione di trascendenza. Da una prospettiva più storico-politica, come ha ben sottolineato M. d'Addio, si deve invece evidenziare come la teoria delle quattro età sociali riprenda 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*¹⁹⁶.

Ora, ritornando al passo sopra citato, se si vuole con Rosmini individuare quelle forze che propriamente muovono le quattro età, si deve parlare di *ragione pratica delle masse* e di *ragione speculativa degli individui*¹⁹⁷. Queste due forze, nota il Nostro, non operano mai in modo del tutto indipendente, ma piuttosto ora prevale l'una, ora prevale l'altra. Concentriamoci 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»¹⁹⁸. Le masse stesse non riescono a pronunciare e formulare queste ragioni, che però ci sono, e guidano segretamente il

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Cfr. L'Introduzione di M. d'Addio alla *Filosofia della politica*, cit., p. 85, nota 70.

¹⁹⁷ 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: purché 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 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 *Rosmini e l'illuminismo*, Atti del XXI corso della Cattedra Rosmini, Sodalitas, Stresa 1988, p. 113.

¹⁹⁸ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 86.

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»¹⁹⁹. Se così stanno 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 savi», 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 condusse e sforzò il popolo 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»²⁰⁰. 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 patriottica». Ora, 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 diventar *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 modificarsi²⁰¹. 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

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Cfr. Ivi, pp. 86-87.

²⁰¹ Cfr. Ivi, p. 87.

di coloro che hanno fondato la patria: tutto è nel particolare, nel bene individuale, e la società non è più riconoscibile come soggetto unitario²⁰².

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 (pur minima che sia se rapportata alla massa²⁰³), l'azione provvidenziale che favorisce o meno il passaggio finale ad 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 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»?²⁰⁴ 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 ora è 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. Un conto infatti è applicare un modello teoretico ai fatti per coerentizzarli su di esso, un altro mettere alla prova dei fatti il modello teoretico e del modello teorico i fatti. Così il Roveretano cita le osservazioni di Cesare Balbo²⁰⁵ 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 elle 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, epperiò del colmo e della decadenza di civiltà delle nazioni circum-mediterranee, 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 razzantisi se non a tempo, in confederazioni continuamente mutanti”:

²⁰² Cfr. Ivi, p. 88.

²⁰³ Si veda nella seconda parte il capitolo sulla provvidenza.

²⁰⁴ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 88.

²⁰⁵ 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.

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 suo²⁰⁶.

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 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 degli 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 membra²⁰⁷.

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 non ha rinunciato al pensiero, al tentativo di chiarificare da più aspetti, 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»²⁰⁸. 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; ad un certo punto quella

²⁰⁶ *Filosofia della politica*, cit., pp. 88-89.

²⁰⁷ Ivi, p. 94.

²⁰⁸ Ivi, p. 95.

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 perché la crisi che subentra nel periodo finale, se non è mortale, possa 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 ammigliorata la società»²⁰⁹.

Ma qui viene una precisazione importante del Nostro, che permette un approfondimento della questione accennata poco sopra circa la possibilità e la capacità propria delle società cristiane di “superare positivamente la crisi”. Secondo il Roveretano 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»²¹⁰. Ora, 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 solo un ulteriore spunto su cui poter ragionare:

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

²⁰⁹ *Ibidem.*

²¹⁰ Cfr. Ivi, pp. 95-96.

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 teoria²¹¹.

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 perché davvero interessante ai fini del presente lavoro. 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 ad un livello di civiltà. Proprio per questo la risposta può essere rapida. Questo è il fatto decisivo: che il cristianesimo abbia cambiato realmente la visione del mondo e che così facendo anche il momento del negativo sia compreso all'interno di quella visione del mondo. È possibile esprimere il medesimo pensiero argomentando a partire dalla conoscenza del singolo: si provi a pensare ad 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 per la totale incomprensione dei due (a livello sociale: "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: "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 causa 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, 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

²¹¹ *Ibidem.*

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 tacciando il Nostro di dogmatismo e ideologia. 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 contraddittorio²¹², 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 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 ad 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

²¹² 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. 5 del presente lavoro.

(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 Cristo²¹³.

Infine una breve riflessione deve essere fatta 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»²¹⁴. Ora, se è vero che 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 dinamico, è anche vero che ciò non accade in certi stati barbari. 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»²¹⁵. La lettura rosminiana mi pare molto pertinente. È del tutto vero e confermato dalla storia che i popoli dell’est e dell’Asia abbiano 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 Europa²¹⁶. 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 dispotismo²¹⁷.

²¹³ Cercherò di mostrare nella parte terza come tale analogia permetta uno sguardo nuovo sulla teoria rosminiana delle società.

²¹⁴ *Filosofia della politica*, cit., p. 96.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ «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.

²¹⁷ *Ivi*, pp. 13-14.

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 trova lo sforzo ultimo, per quantità ed 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 in 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» ed 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 ed utile direzione, divenendo la nuova società il fisso scopo di tutta la loro attenzione e di tutti i loro pensieri»²¹⁸. Colla 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 ad 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 americana²¹⁹.

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 ed occasioni per manifestarsi. Scrive Rosmini: la legge naturale, «in virtù della quale il germe da principio appena osservabile dell'innata corruzione s'aumenta

²¹⁸ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 251.

²¹⁹ *Ibidem*.

coll'avanzare dell'umanità»²²⁰, spiega perché con il tempo la ragion pratica delle masse si corrompa.

Il filosofo di Rovereto cerca 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»²²¹. 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» ed «appagamento», la prima età, ribadisce Rosmini, si può pensare come «eminentemente patriottica»²²².

Quando accade che il fine è raggiunto e l'esistenza è ormai consolidata, viene naturale alla ragion pratica delle masse rivolgersi ad 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 ingombrato dal vincolo della fredda e dura proprietà, che quasi direi come edera, a lui si abbarbica²²³.

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, e il rapporto servo-signore al posto della fratellanza. Tutto ciò è messo in

²²⁰ Ivi, pp. 252-253.

²²¹ Ivi, p. 253.

²²² *Ibidem*.

²²³ Ivi, pp. 253-254.

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 avvicicabile ad 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. Il dominio e la volontà di sopraffazione dell'altra nazione può essere almeno mitigato nella guida dei principi cristiani.

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 «false, apparenti, clamorose e popolari»; «i costumi, fra l'ambizione e la gloria a gran passi si deteriorano; il patriottismo, che sembra 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»²²⁴. 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 propriamente in ricerca dei piaceri allora si è già entrati nella quarta età. «La società esteriore esiste ancora» ma basta un minimo colpo a

²²⁴ *Ibidem.*

farla «stramazzone» in quanto «la società interiore e vera è perita»²²⁵; essa è paragonabile ad un involucro vuoto o, meglio, ad 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, perché questo 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 desiderio 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 storia²²⁶. 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»²²⁷. Questa precisazione, che forse rimane un po' marginale nel testo, è invece di grande importanza per comprendere correttamente la

²²⁵ Ivi, p. 254.

²²⁶ Ivi, p. 256.

²²⁷ *Ibidem*.

posizione rosminiana. Come sopra ipotizzato, che si dia “possibilità”, quantomeno “possibilità”, per un 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, continuamente compenetrantesi: l’individuo non è trascinato dalla storia senza possibilità di manifestare la sua libertà. Certo, come vedremo, la potenza che assume la ragion pratica rende 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»²²⁸. I tempi sono diversi, ma il destino di corruzione comune. Rosmini aveva sostenuto che l’andamento verso il corrompimento non è razionalmente e pienamente comprensibile perché si avvicina molto di più ad un istinto sociale che ad 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»²²⁹. 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 Dio. Scrive Rosmini nell’opera politica: «solo si può dire, che nell’umanità vi ha

²²⁸ Ivi, p. 261.

²²⁹ *Antropologia soprannaturale*, vol. I, cit., p. 478. Ricordo che gli anni di composizione dell’*Antropologia soprannaturale* e della *Filosofia della politica* sono gli stessi.

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»²³⁰. 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. Credo si debba sottolineare che per Rosmini questo è un momento sociale decisivo: un punto di svolta, un chiasma, un punto intersecante due piani diversi su cui egli si concentrerà proponendo la sua 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 tal 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 variabili”: 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 giustificasse “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

²³⁰ *Filosofia della politica*, cit., p. 261.

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 solo 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»²³¹. Se si considerano ad esempio le condizioni climatiche, è vero che esse modificano il «temperamento» ed 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 su due: le occasioni esterne e l'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, infatti, che riesce a reagire positivamente alle occasioni esterne può migliorare la propria organizzazione e costituzione, il suo potere politico e le condizioni economiche. Ogni stirpe poi, per ragioni legate alla sua storia, ha un proprio grado di attività: 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»²³². 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 sociale²³³. 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,

²³¹ *Ibidem.*

²³² Cfr. Ivi, p. 262.

²³³ Cfr. Ivi, pp. 262-263.

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 ad un'eccezione quando si applica alle nazioni continentali dell'oriente»²³⁴. 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 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 ad incrementare l'agricoltura, le manifatture, il commercio e tutte le «arti pacifiche di ogni maniera d'industria». La divisione in caste poi, 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»²³⁵.

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 grantito 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

²³⁴ Cfr. Ivi, p. 265.

²³⁵ Cfr. Ivi, pp. 265-266.

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'assecondano²³⁶.

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" di cui parla il Roveretano. Nel brano appena citato egli sottolinea la "solitudine" dell'individuo, quella solitudine che in prospettiva teologica è l'"abbandono" di Gesù sulla croce. Si badi, è solo una analogia: il momento della morte del Cristo è assolutamente irripetibile, non un uomo muore, ma l'uomo-Dio, e 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 Nostro, 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*»²³⁷. 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 stabilite²³⁸. 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

²³⁶ Ivi, p. 314.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Cfr. Ivi, p. 315.

osservanze». Questa servitù, dice Rosmini, va riferita più alla nazione che agli individui ed era la condizione a cui andavano soggetti gli Ebrei sotto 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 corrotto²³⁹.

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 agisca “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 in fiacchiti e dispregievoli pe' loro vizi»²⁴⁰. 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»²⁴¹.

Hanno forse un ruolo diverso legislatori e filosofi? Rosmini definisce i loro tentativi nel mondo antico come «generosi», ma al tempo stesso «vani» ed «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, ed hanno perciò nella loro fisionomia qualche cosa di duro e di inameno»²⁴². Qui, come prima, l'azione è del tutto oppressiva 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»²⁴³. L'errore del pensiero

²³⁹ Cfr. Ivi, p. 316.

²⁴⁰ 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.

²⁴¹ Ivi, pp. 318-319.

²⁴² Cfr. Ivi, p. 321.

²⁴³ Ivi, p. 325.

antico sta nell'aver confuso la teoria sulla virtù con la pratica della virtù: i filosofi, insomma, ridussero la virtù ad 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?»²⁴⁴. I filosofi antichi sembrarono accorgersi di questa contraddizione ma, invece di risolverla, finirono per cedere ad 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 sua teoria. Ciò che consentì una tale operazione fu il cristianesimo: il cristianesimo rese possibile la rinascita della società umana antica e in modo attuale permette tale rinascita in ogni singola società particolare. Qui vi è un passaggio dalla storia dell'umanità alla storia delle società particolari 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:

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 dovea 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 fine²⁴⁵.

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 ad 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,

²⁴⁴ Cfr. Ivi, pp. 325-326.

²⁴⁵ Ivi, pp. 353-354.

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»²⁴⁶. 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 de' 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 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»²⁴⁷. 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»²⁴⁸. 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 ricevettero in eredità» e il «furore» con cui vengono agitati dai

²⁴⁶ Cfr. Ivi, p. 273.

²⁴⁷ Cfr. Ivi, pp. 276-277.

²⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 278.

«sensuali diletta», 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»²⁴⁹. Le parole di Rosmini pongono il selvaggio e il barbaro giunto alla sua ultima corruzione in una posizione molto simile; nel far ciò viene utilizzata 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 ad 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 ad uno spazio e ad 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; del 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 Inglese»²⁵⁰. In questo commercio, infatti, l'intelligenza si applica ad 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

²⁴⁹ Cfr. Ivi, pp. 279-280.

²⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 281.

uso abbondante dell'astrazione perché ogni «mezzo» attraverso cui opera è di per sé un «astratto», si introducono infatti termini come scambio e valore²⁵¹.

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»²⁵². 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 ma 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. Prima che intervenga la corruzione, limitazione della società umana come conseguenza sociale del peccato originale, vi ha questo momento decisivo per la «civiltà». Come già sostenuto in precedenza: qui si pone la possibilità per un popolo di intraprendere la via della civiltà oppure di rimanere irrimediabilmente nello 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

²⁵¹ Cfr. Ivi, p. 283.

²⁵² Cfr. Ivi, pp. 283-284.

tutto uniti e civili»²⁵³. 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»; poichè governare è «riflettere e calcolare», il popolo continuamente si accresce in intelligenza a partire dalle decisioni che è costretto a prendere²⁵⁴.

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» ed «incorrotto» o anche «più logico» e «morale»²⁵⁵.

Il momento della potenza di una nazione, sembra 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 ad 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 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 obblati, è ancora virile e più svolto; sono i secoli del maggior fiore delle nazioni. Vengono de' secoli di mere conseguenze; i principj già

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Cfr. Ivi, p. 284.

²⁵⁵ Cfr. Ivi, p. 285.

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 dì 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 ampie²⁵⁶.

Mi si perdonerà, spero, la lunga citazione, ma essa 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 "principio-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 dunque 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", con quell'*intus-legere* che tutta la tradizione a cui egli si riferisce ha concepito appunto come *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.

²⁵⁶ *Filosofia del diritto*, vol. I, Cedam, Padova 1969, pp. 3-4.

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? Affatto, non è questo quello che Rosmini intende. 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 ed 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 con fatica, sforzi immani, errori ma soprattutto coraggio, cercato di pensare la Verità. Per Rosmini non c'è vera 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 ed 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 delle 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 ed 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, della quale 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»²⁵⁷.

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

²⁵⁷ *Ibidem*.

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, 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 attenersi. 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 bellezza²⁵⁸.

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 principi. 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 principi. «Semplicità», «importanza», «bellezza», questi i caratteri dei principi 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 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,

²⁵⁸ Ivi, p. 4.

periscono, secondo che pongon mente a' principj, o si perdono dietro ad accidentali e staccate conseguenze²⁵⁹.

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 sono 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 termine incivilimento viene riferito alla società civile per indicare un suo movimento interno. Sarà dunque opportuno entrare nella teoria rosminiana delle società con l'occhio rivolto al loro statuto costitutivo, e vedere se e in che modo anche la società teocratica dovrà rientrare 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

²⁵⁹ *Ibidem*, nota 1.

ragione speculativa degl'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* depongono un loro elemento nella società civile», la quale riceve da loro «un'indole ed un temperamento»²⁶⁰. 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 gnoseologia ed ontologia. È per questo che egli scrive: «a ben conoscere l'intiera natura di una data società civile, giova sommamente conoscere qual fu la condizione delle famiglie, e quale quella degl'individui che l'hanno preceduta»²⁶¹. 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.

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 arcane²⁶².

Con questo tentativo di andare all'essenza della questione, Rosmini cerca di fondare la sua 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

²⁶⁰ *Filosofia della politica*, cit., p. 306.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Ivi*, p. 307.

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: ciò passa immutabilmente; ciò che invece muta è opera della provvidenza, che in questo 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", ciò che incarna 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 ad un'altra. Scrive il Nostro:

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 uomini²⁶³.

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 ed originale. È naturale che mentre il primo elemento «tende a conservare», il secondo tende ad «innovare». «Questi due elementi – scrive il Roveretano – sono preziosi entrambi, perché sono ordinati a due uffici necessari; il primo a

²⁶³ *Ibidem.*

mantenere le ricchezze fisiche, intellettuali e morali dell'uman genere, 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»²⁶⁴. 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 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 esista²⁶⁵.

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 vizioso²⁶⁶.

Credo sia importante “sostare” con Rosmini su questo momento di scissione e frattura dell'elemento familiare: è un momento decisivo per la questione dell'incivilimento. Qui si dà la possibilità alla società di incivilire oppure di rimanere ad 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

²⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 309.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Cfr. Ivi, p. 310.

principi sono: «1) un principio *divino*, che vien conservato tradizionalmente; 2) un principio *gentilizio*, 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»²⁶⁷. 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»²⁶⁸. Qui, si ritrovano le oscillazioni di significato 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 ad 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?

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

²⁶⁷ Cfr. Ivi, pp. 310-311.

²⁶⁸ Cfr. Ivi, p. 311.

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 masse²⁶⁹.

Il lungo passo citato 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, riconscenti 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 famigliare, sia che si tratti di popoli selvaggi, l'uscita da tali stati nella direzione della società civile 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 ed adempie il voto universale: allora le masse s'aggomitano

²⁶⁹ Ivi, pp. 311-312.

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»²⁷⁰.

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 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 volontà²⁷¹.

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. Solo in questo modo, tenendo ben netta questa distinzione, si può comprendere che l'aspetto “umano” non può mai essere marginale nella filosofia di Rosmini, di qualsiasi società si parli. 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,

²⁷⁰ 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.

²⁷¹ *Filosofia del diritto*, vol. II, cit., p. 404.

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 come 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»²⁷².

È a partire da tali posizioni filosofiche che va analizzata la concezione rosminiana della società domestica. Tale società è descritta come il vero e principale desiderio degli uomini antichi: «la loro più ambita gloria – scrive – era pur quella di divenire padri di una gran discendenza»²⁷³. 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 innumerati 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? Perocchè 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

²⁷² Ivi, 404-405.

²⁷³ Cfr. Ivi, vol. IV, p. 1129.

realità, 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 inizio della teocratica²⁷⁴.

Credo sia lecito pensare a questo come ad 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 ed ideologica, 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 sintesismo 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 divinità²⁷⁵.

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:

²⁷⁴ Ivi, pp. 1181-1182.

²⁷⁵ Ivi, p. 1183.

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 cui non si può far senza, perché condizioni di quell'organizzazione, anzi sue parti costitutive²⁷⁶.

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 prende l'essere ideale, l'essere reale e l'essere morale in un sintesi delle forme che è qui sintesi delle società²⁷⁷. L'inizialità è costituita da quel *minimum* 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

²⁷⁶ Ivi, p. 848.

²⁷⁷ 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». *Teosofia*, vol. 12, cit., p. 261. Nella *Naturale costituzione* Rosmini scrive che la società del genere umano «appartiene alla società teocratica» e ne è il suo «abbozzo». Cfr. *Della naturale costituzione della società civile*, cit., 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». *Filosofia del diritto*, vol. IV, cit., 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 bi-polare», nell'espressione di G. 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 questioni. Cfr. G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, EDB, Bologna 2006, p. 83 e nota 11.

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»²⁷⁸, 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 verbocentrico²⁷⁹. Alla radice di ogni società particolare c'è sì l'umanità, ma è un'umanità tutta fecondata, 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»²⁸⁰. 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»²⁸¹. In un altro luogo della medesima opera si legge: «ogni altra società, che gli uomini stringano insieme, è rea ed iniqua se non rispetta la primitiva dell'uman genere, né riconosce come inviolabili le sue leggi». Ogni società particolare deve avere come suo «*fine rimoto*» lo stesso bene della società universale e differire da questa solo per quel «*fine 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»²⁸².

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

²⁷⁸ *Filosofia del diritto*, vol., IV, cit., p. 1002.

²⁷⁹ Ancora una volta qui si deve dare per presupposta nota l'antropologia e l'ontologia rosminiana.

²⁸⁰ *Filosofia del diritto*, vol. IV, cit., p. 860.

²⁸¹ Ivi, p. 861.

²⁸² 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'aiuti; 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.

dev'essere evidenziata una posizione importante. Rosmini, nell'applicare la teoria delle società alla storia, rimane fermo ad 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, sperando di rinvenirne facilmente le cagioni e le origini in una ipotesi dell'immaginazione filosofica²⁸³.

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 teoria²⁸⁴.

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»²⁸⁵. Rosmini, nell'affrontare la questione della storia, rimane essenzialmente

²⁸³ Ivi, vol. V, pp. 1341-1342.

²⁸⁴ Ivi, p. 1342.

²⁸⁵ Così Rosmini definisce l'idealismo di Hegel, accusato di una estensione illimitata dei poteri del soggetto, unico vero produttore della realtà.

fedele al realismo: il suo idealismo in quanto «oggettivo»²⁸⁶ non elimina la dualità soggetto-oggetto, reale-ideale, come invece accade nell'idealismo trascendentale da Fichte a Gentile²⁸⁷. La precisazione rosminiana sul modo in cui si debba considerare la storia delle società riconosce implicitamente una certa validità all'indagine delle scienze naturali moderne sull'origine dell'uomo. Poichè 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'abbiam definita, è “una *società patriarcale artificiale*, formata entro una stessa agnazione”»²⁸⁸. 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-esterna*», tale per la mancanza del

²⁸⁶ L'espressione si trova in M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1960.

²⁸⁷ Qui per Rosmini la storia è un reale che non ha bisogno di una coscienzialità trascendentale per esser tale. Questa concezione sembra scontrarsi con quanto egli stesso ha sostenuto in numerosi passi, laddove dice che il reale, per sé preso, è “come un nulla” e in quanto tale ha bisogno di essere “esistenzializzato” 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 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.

²⁸⁸ *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., p. 1342.

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»²⁸⁹.

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*»²⁹⁰. Delle tre società particolari, definite come «necessarie alla piena organizzazione del genere umano», la società famigliare 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 peculiare²⁹¹. 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»²⁹². Questo legame interno e istintivo dei membri della famiglia, «quest'indole rinserrata», come la chiama Rosmini, gioca un ruolo fondamentale nel «conservare le *tradizioni religiose* vere ed erronee, e le *costumanze* utili e dannose, buone e malvagie»²⁹³. Ma così facendo le famiglie si particolarizzano sempre più, si restringono, si chiudono, e il passaggio ad 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 –

²⁸⁹ Ivi, p. 1343.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Cfr. Ivi, vol. VI, pp. 1615-1616.

²⁹² Cfr. Ivi, vol. V, p. 1344.

²⁹³ Ivi, p. 1345.

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»²⁹⁴. I portatori e generatori di questo «accidente» erano stati definiti nell'opera politica “individui eminenti”, coloro che riescono a spezzare il giogo 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 necessarij – 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»²⁹⁵. Se prima Rosmini sembrava criticare implicitamente Hegel e la sua filosofia della storia che nega alla realtà storica uno statuto costitutivo proprio, indipendente dal soggetto, qui mi pare che il filosofo di Stoccarda sia in certa misura ripreso. Egli aveva parlato infatti degli «individui cosmici» (si ricordi il riferimento a Napoleone definito nella sua entrata a Jena come «spirito del mondo a cavallo»²⁹⁶), come di coloro che riuscivano a farsi portavoci dello Spirito (lo spirito del mondo che bussa alla porta²⁹⁷), e tuttavia lo aveva fatto in una sovrapposizione di universale ed individuale, conseguenza dell'assunzione del reale nell'idea, che per Rosmini rimane inaccettabile²⁹⁸. 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

²⁹⁴ Ivi, p. 1346.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ Il passo si trova in una lettera a Niethammer datata 13 ottobre 1806.

²⁹⁷ Cfr. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari 2003, p. 28.

²⁹⁸ 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 potuto essere un momento centrale della riflessione matura del Nostro, se le vicende biografiche lo avessero consentito.

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 vinta²⁹⁹.

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 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 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 stazionarj nello stato di famiglia, e di tribù, i quali non hanno di società civile che alcune parti imperfette»³⁰⁰. 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 ed 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»³⁰¹. 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

²⁹⁹ *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., pp. 1346-1347.

³⁰⁰ Ivi, p. 1347.

³⁰¹ *Ibidem*.

di un altro popolo, e 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»: ad un certo livello di opposizione è necessario l'intervento deciso mediante leggi severe che il Nostro definisce «leggi criminali e civilizzatrici insieme»³⁰².

È anche vero, tuttavia, che il Roveretano riconosce una "impotenza" di fondo della società civile a "domare" pienamente l'«orgoglio domestico». Ancora con una immagine forte, 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 Cristianesimo³⁰³. Superiore ad 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»³⁰⁴. Con quest'ultimo passaggio ritorna con forza l'idea del cristianesimo come vero mezzo 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» rendendo possibile 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»³⁰⁵. Ma ancor di più essa mediò anche 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

³⁰² Ivi, p. 1348.

³⁰³ Cfr. Ivi, vol. VI, pp. 1615-1616.

³⁰⁴ Cfr. Ivi, vol. V, p. 1348.

³⁰⁵ Cfr. Ivi, vol. VI, pp. 1615-1616.

beneficenza immensa tutti abbracciava»³⁰⁶. 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 Cristo³⁰⁷.

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 capitolo, 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, ne abbiamo visto i limiti, sostato sul passaggio che conduce alla società civile e si è aperto il discorso sulla società teocratica. Mi preme ora mettere in evidenza alcuni caratteri della società propriamente civile per vedere gli elementi su cui lavora il processo dell'incivilimento. Innanzitutto è bene evidenziare come la società civile permetta agli uomini il raggiungimento di beni che altrimenti rimarrebbero preclusi: questo – scrive Rosmini – è «uno di que' 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*»³⁰⁸. L'incivilimento si gioca, come è stato detto, non solo sul momento di

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ Ivi, p. 1616.

³⁰⁸ 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

passaggio tra le due società, ma anche sul modo in cui la società già civile si sviluppa. Il criterio del “raggiungimento dei beni” risulta dunque fondamentale; proprio per questo il Roveretano ricerca questi “beni” e prova a comprenderli all’interno della sfera morale. Detto in maniera molto chiara, essi coincidono con le leggi giuste. «Non è società civile – scrive – là dove, invece di regnare il Diritto, domina la fortuna, voglio dire il gioco delle cieche passioni»³⁰⁹. 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 ed 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»³¹⁰. 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 giustizia. 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’uomo³¹¹. 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 facilmente³¹².

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:

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.

³⁰⁹ Ivi, vol. IV, pp. 861-862.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ *Gv.* 1, 4-11.

³¹² Cfr. *Filosofia del diritto*, vol. III, cit., p. 861, nota 1.

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*³¹³.

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 in 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 ad 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 Roveretano 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 aver 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»³¹⁴. 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

³¹³ Ivi, vol. V, p. 1216.

³¹⁴ Cfr. Ivi, pp. 1223-1224.

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»³¹⁵.

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.

2.6 Il confronto con Romagnosi

Ritengo opportuno collocare qui un paragrafo importante, dedicato al confronto del Roveretano con Gian Domenico Romagnosi, perché esso da una parte può riassumere quanto detto sinora, dall'altra fornire ulteriori elementi circa l'oggetto della ricerca. Il filosofo e giurista di Salsomaggiore è da considerarsi il principale teorico dell'incivilimento, colui che in Italia ha dato un impulso decisivo ad un tema di difficile collocazione scientifica. Esso, come si è potuto appurare, attraversa molteplici discipline: filosofia, storia, antropologia culturale, sociologia e coinvolge in generale tutte le cosiddette scienze umane. Anche qui, procederò nell'analisi con metodo genetico e seguirò gli scritti nei quali il confronto di Rosmini con Romagnosi è quantitativamente e qualitativamente rilevante³¹⁶. 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*.

³¹⁵ 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*.

³¹⁶ 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, cit., pp. 84-85.

Se si prendono in considerazione le pagine del *Rinnovamento*³¹⁷ 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:

noi vediamo ne’ suoi scritti una cotal maniera indiretta, tenebrosa, furtiva di metter fuori l’animo suo, favellando siccome uno che tema a discoprirsi, 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 peggio³¹⁸.

Dunque, la prima reazione rosminiana agli scritti di Romagnosi è quella di un certo disagio di fronte a una mancanza di trasparenza. Quali sarebbero le teorie velate dal giurista? Essenzialmente quelle riguardanti la provvidenza divina e l’incivilimento. Questo è un punto importante: nel confronto col 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 del giurista «sulle disposizioni della economia divina riguardante la natura umana», è possibile notare, a detta del Nostro, una maniera di parlare «non poco equivoca». Egli, infatti, gettando in discredito le «cosmogonie caldaiche, indiane e cabalistiche», pur senza nominarla, vuol comprendere anche la cosmogonia «ebraica» e dunque negare la validità del racconto biblico. Rosmini evidenzia questo tentativo, che mira a screditare la Sacra Scrittura, non solo per motivi apologetici e religiosi, ma soprattutto perchè è fermamente convinto che perdendo il messaggio autentico della Rivelazione, la filosofia si privi di un contributo importante e forse decisivo. Ancora una volta si ritrova il tema della “fruizione” filosofica della Rivelazione in risposta alle domande fondamentali dell’uomo circa la sua esistenza. Voler tacere circa l’«economia divina

³¹⁷ Rosmini scrive *Il Rinnovamento della filosofia in Italia* nel biennio 1835-36.

³¹⁸ *Il Rinnovamento 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. *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.

riguardante il genere umano» dice non solo una irreligiosità di fondo, ma anche una certa a-filosoficità: «chi proibisce 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»³¹⁹. Da ciò si capisce che, per Rosmini, una posizione che tende negare o, almeno, non considerare, il racconto biblico, ha conseguenze anche circa la teoria dell'incivilimento. Al Nostro non sfugge, leggendo il libro di Jannelli *Sulla scienza delle cose*, come Romagnosi dichiara cosa «impossibile ed assurda l'ammettere che il mare abbia coperte le più alte montagne»³²⁰. 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 inaccettabile: da una parte non fa filosofia in modo puro, dall'altra, nel suo filosofare legato alla storia, considera le fonti in modo arbitrario.

Nel suo aspetto sostanziale, la critica parte dal problema dell'origine della specie umana. Se da un punto di vista strettamente filosofico, afferma il Nostro, può essere «passabile» una teoria che dice l'impossibilità di trovare questa origine, dal punto di vista di una filosofia che fa utilizzo della storia, 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»³²¹. L'obiettivo polemico è dunque l'esclusione della Rivelazione dall'ambito propriamente storico; Romagnosi, infatti, voleva ricostruire la storia dell'incivilimento a partire dalle sole «notizie positive» e razionali³²². Qui, la prima opposizione di Rosmini al filosofo di Salsomaggiore: da un lato la sua opacità derivante dal fatto che non cita la tradizione ebraica tra le leggende da rigettare, ma di nascosto la comprende, un puro opportunismo dunque; dall'altro un metodo che per Rosmini è “prevenuto”, nel senso che non solo non si 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 e

³¹⁹ *Il Rinnovamento*, vol. II, cit., p. 82.

³²⁰ Ivi, pp. 81-82, nota 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 analoga appendice sul sistema e sulla vita di Vico del Professore Giulio Michelet*, Antonio Fontana, Milano 1832.

³²¹ *Il Rinnovamento*, vol. II, cit., pp. 81-82, nota 188.

³²² *Ibidem*.

prendendoli per così dire in maniera ingenua e immediata, conduce Romagnosi ad 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*³²³.

La mancanza di rigore filosofico e una sorta di “positivismo della storia” conducono alla perdita della trascendenza e, di conseguenza, ad 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 ad 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»³²⁴. 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 virtù? 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 selvaggia³²⁵.

Con questa penetrante immagine finale, si può riassumere dunque la posizione rosmينiana 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

³²³ Ivi, p. 83.

³²⁴ Ivi, pp. 250-251.

³²⁵ *Ibidem*.

di là sui terreni impervi della provvidenza, delle cose ultime, dell'incivilimento, priva del "fisico" necessario per sostenerli.

Come sappiamo, 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»³²⁶. Nell'opera politica ritornano le critiche che abbiamo visto nel *Rinnovamento*: Rosmini nota l'utilizzo di alcune categorie centrali del cristianesimo, ma in una maniera che si potrebbe 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 in 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 le «condizioni del Regno di Dio sopra la terra», ma ribadisce che non sono le uniche. In modo particolare 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 Rosmini:

³²⁶ *E*, vol. V, cit., p. 714.

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'azione loro in sul tutto sociale, e così pure i *sintomi fisici* del loro stato intellettuale, e delle loro condizioni morali: e questo dee essere il *principio rettore* nella formazione di statistiche veramente politiche, e, se si vuol nominarle col Romagnosi, civili³²⁷.

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, anche qui, 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 tempo³²⁸. Se il merito di Romagnosi è stato quello di porre con forza l'esigenza del metodo statistico, egli non ha colto, secondo Rosmini, il corretto criterio su cui la statistica dev'essere fondata. Egli avrebbe aderito, più o meno intenzionalmente, ad una filosofia sensista ed utilitarista che lo ha portato ad affermare che «l'apice della vera civiltà degli umani consorzi» consiste «nella libera ed assicurata *economica* concorrenza»³²⁹. 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»³³⁰. 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»³³¹.

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

³²⁷ *Filosofia della politica*, cit., pp. 106-107.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ Sono parole citate da Rosmini stesso a partire dallo scritto di Romagnosi *Sulla crescente popolazione* (1830). Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 107, nota 58.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ *Ibidem*.

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»³³². 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»³³³. La reazione rosminiana a tale prospettiva non può che essere di opposizione totale; non solo, afferma il Nostro, 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*»³³⁴. 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*³³⁵. 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 dei³³⁶. 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

³³² Ivi, p. 247, nota 7.

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ 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 vivente è vivificata. Ben si capisce come tutto questo sia sotto il segno paolino: «La lettera uccide, lo Spirito vivifica». 2 Co. 3,6.

³³⁶ *Filosofia della politica*, cit., p. 247, nota 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).

Romagnosi. Son ancora vivi gli sforzi del *Nuovo saggio* quale momento di fondazione filosofica, passaggio quasi obbligato per “entrare” in filosofia attraverso un linguaggio opportuno 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, sono questi infatti che costituiscono l’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 ad 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»³³⁷. Vi è quindi un vero e proprio travimento del significato delle parole ‘morale’, ‘giustizia’, ‘legge naturale’, ‘onestà’, che consegue ad 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 ritennero la società civile non essere necessaria «alle indigenze ed esigenze dell’umana natura», e per questo la definirono una unione «arbitraria»; essi diedero origine a quel «*contratto sociale arbitrario*» che, dice Rosmini, è stato quasi da tutti abbandonato. Altri invece «esagerarono sì 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 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 società 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 teocratica³³⁸. Questo è l’errore in cui cade lo

³³⁷ *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., pp. 1253-1254.

³³⁸ Cfr. Ivi, p. 1321.

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, dice 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, provò a 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 codici³³⁹. L'idea del passaggio ad una società civile connotata giuridicamente, afferma il Roveretano, è giusta ed auspicabile, ma le ragioni addotte e la concezione equivoca della società sono da riconsiderare. Anche Romagnosi 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, per mostrare come, attraverso lunghi tempi ed esperienze, l'uomo sia giunto alla «ragionevolezza» e con essa alla società domestica, alla tribù e alla nazione³⁴⁰. La *vis polemica* nei confronti di questa concezione dell'origine dell'uomo anche nel Rosmini degli anni 40 è più viva che mai, tant'è vero che egli compie una serrata analisi del passo romagnosiano per «smontarne» le ragioni. Il punto di partenza della critica è l'idea di un uomo primitivo selvaggio, ignorante ed 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; è grazie ad essa che l'uomo si sa, il suo sapersi dunque non è causato dalla mera complessità. Il passaggio «a forza di 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 tra questa intuizione ed 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 ad una filosofia, a quella sopra tutto che si chiama *filosofia civile*? È questo il vero metodo, il metodo

³³⁹ Cfr. Ivi, pp. 1321-1322.

³⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 1322.

sperimentale, con cui s'intende filosofare?»³⁴¹. 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 metodo sperimentale 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 ad 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»³⁴². Il Nostro s'inoltra nel terreno dell'antropologia culturale, 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 aveva già sostenuto negli scritti giovanili, qui torna a ribadire il primato della moralità quale criterio di misurazione del grado di civiltà di un popolo. «L'industria materiale, 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*³⁴³.

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

³⁴¹ Cfr. Ivi, p. 1323.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ Cfr. Ivi, p. 1324.

caratteristiche importanti: la storia, afferma il Nostro, «ci describe 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 incontinente di tutte quelle cognizioni naturali e soprannaturali che tornavano loro opportune a poter condurre una vita morale, religiosa, felice»³⁴⁴. Rosmini risponde alle teorie naturalistiche e, in certo senso, evolucionistiche con l'autorità del testo rivelato. Ora, si farebbe presto a dire che egli rimane legato ad 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 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 scimpanzè³⁴⁵, 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»³⁴⁶. 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

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ Secondo il titolo di un libro di J. Marks, *Che cosa significa essere scimpanzè al 98%*, Feltrinelli, Milano 2003.

³⁴⁶ Cfr. *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., p. 1324.

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»³⁴⁷.

Colgo spunto dalle parole del Roveretano per fare una breve considerazione sul tema del peccato. L'effetto della caduta è, a detta del Nostro, una corruzione della volontà che intacca la conoscenza e porta l'uomo ad errare. Questa caduta dell'uomo ad un più infimo livello morale (che ha le sue ripercussioni nella 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. Riferendosi alla sua antropologia, è coerente chiedere: come può darsi mutamento della volontà (e dunque la moralità) e allo stesso tempo rimanere identici intelligenza e 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 Isaia³⁴⁸; 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. Se si segue il principio corruttore «ne' suoi andamenti», è possibile notare come esso abbia condotto alcune popolazioni fino alla «selvatichezza» senza che una di queste abbia poi potuto sollevarsi né da se stessa né per aiuto di altre dallo stato in cui si trovava. Altre popolazioni invece «scaddero nella barbarie», «stato assai diverso – nota il Nostro – dalla selvatichezza»: esse riuscirono a risollevarsi non per un moto proprio ma «ajutate da colonie civili e da' temosfori» che le hanno fatte entrare nella propria civiltà. «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»³⁴⁹. Tuttavia, accanto all'azione del principio corrompitore non va dimenticata quella «del principio naturale, buono, e da ajuti soprannaturali fortificato e

³⁴⁷ Ivi, p. 1325.

³⁴⁸ Is. 42,3.

³⁴⁹ Cfr. *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., p. 1325.

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 ricavarne 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 sono «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, certamente è fuori della società civile, ma ciò non significa che sia selvaggio ed isolato, egli è invece dotato di intelligenza e moralità e per questo naturalmente legato ad 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 più originariamente la moralità quale suo fondamento si rivelano elementi decisivi del passaggio dalla società domestica a quella società civile. Portando in rilievo l'elemento personale, il legame tra società civile e diritto si precisa. 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 conservazione e alla difesa de' suoi proprj diritti». Ciò significa che ad un certo tempo, «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»³⁵⁰. Con questa teoria, Rosmini può sostenere che «la società civile non è un diritto per sé, ma diventa un *diritto* allorchè s'avverano certe date circostanze; le quali si sogliono avverare in una certa età, in un certo grado di sviluppo del genere umano»³⁵¹. Sono le situazioni generali e particolari a cui è giunta una certa società domestica o tribù o società patriarcale a richiedere il diritto e con esso l'entrata alla società civile; ma la società civile non è il diritto: tutto rimane nelle mani delle persone che si decidono per la sua costituzione³⁵². 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»³⁵³.

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 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 appropriate³⁵⁴.

³⁵⁰ *Ibidem*. Rosmini imputa a Romagnosi l'aver confuso «il *diritto* coll'*obbligazione*, e l'*obbligazione giuridica* coll'*obbligazione etica*». Cfr. Ivi, p. 1329.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² 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 consorzeria» come mezzo di difesa dei diritti personali. Cfr. Ivi, pp. 1329-1330.

³⁵³ Cfr. Ivi, p. 1330.

³⁵⁴ *Ibidem*.

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"? Questo dunque il quadro d'insieme e il contesto filosofico su cui si situa il confronto di Rosmini con Romagnosi nella *Filosofia del diritto*. Ma per una maggiore completezza è bene soffermarsi brevemente sul 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. Il giurista di Salsomaggiore ha avuto 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 «descrizione economica delle nazioni», e di aver intravisto la sua importanza per l'indagine sulle condizioni dell'«incivilimento dei popoli»³⁵⁵. Eppure, anche in questo breve saggio, 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»³⁵⁶. 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*"»³⁵⁷. La critica di Rosmini alla teoria romagnosiana si concentra, anche qui, 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.

³⁵⁵ *Sulla Statistica*, in *Opuscoli politici*, cit., p. 72.

³⁵⁶ Rimando alla nota 318, in cui sono riportati i giudizi di Rosmini su Romagnosi presenti nel *Saggio sulla dottrina religiosa di G. D. Romagnosi*.

³⁵⁷ Cfr. *Sulla Statistica*, cit., p. 72.

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. In un passo di decisiva importanza, 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 raccogliere 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 universali³⁵⁸.

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 avvicinato³⁵⁹, 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, è vera e propria scienza perché ormai ha «un principio rettore», quel principio che la muove all'universalità e alla completezza. La statistica diviene scienza perché i dati raccolti sui diversi ambiti del sociale sono riferiti ad una «dottrina teoretica», sono ricondotti ad «unità» ovvero sono «unificati» e sono posti sul piano generale o dell'universale. Per questo motivo 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

³⁵⁸ Ivi, pp. 72-73.

³⁵⁹ Romagnosi, dice Rosmini, è stato «educato nella stessa filosofia meschina» del Gioia. Cfr. Ivi, p. 72.

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»³⁶⁰.

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»³⁶¹.

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 'racordo'.

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.

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

³⁶⁰ Cfr. Ivi, p. 73. Poco oltre Rosmini aggiunge: «La storia adunque si diffonde 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 contemplare. Così la statistica differisce essenzialmente dalla storia». Ivi, p. 74.

³⁶¹ Cfr. Ivi, p. 75.

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, con metodo rosminiano, 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 ad idee astratte, cioè ad enti ideali, generici ed incompleti»³⁶². 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", cioè 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 medesime³⁶³.

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 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

³⁶² *Filosofia della politica*, cit., p. 458.

³⁶³ *Ibidem*, nota 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».

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 esso³⁶⁴. 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 dato 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: questa è un'altra maniera per mostrare da dove nasce la «libertà umana». È vero, precisa Rosmini, che 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 libertà³⁶⁵.

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 affezioni e intraprendere nuove azioni. A questo punto chiediamo: e se volessimo andare ancora più indietro per sapere 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»³⁶⁶. Nella società la parola può svilupparsi, arricchirsi di «idee astratte, generali ed alte» e così facendo la società stessa si incivilisce. 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»³⁶⁷. 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

³⁶⁴ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., pp. 183-184.

³⁶⁵ Cfr. Ivi, p. 184.

³⁶⁶ Ivi, p. 185.

³⁶⁷ Ivi, p. 186.

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 pensiero. Questa facoltà va nel tempo raffinandosi a mano a mano che l’uomo cerca di definire con maggiore precisione l’essenza dell’oggetto e così 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 somministrati solo più tardi dall’uso della facoltà di astrarre»³⁶⁸. 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»³⁶⁹. 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: così comincia «il secondo stadio dell’umana capacità». Rosmini descrive i primi tempi in cui l’astrazione opera come un momento di scissione e frattura: qui «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»³⁷⁰. 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),

³⁶⁸ Cfr. Ivi, p. 459.

³⁶⁹ *Ibidem*.

³⁷⁰ Ivi, p. 460.

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»³⁷¹.

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 ormai conosciamo, egli afferma: «lo svolgimento [...] delle potenze intellettive e della capacità dell'animo umano a quelle rispondente, innanzi a Cristo, dovette essere infinitamente minore di quel che poscia produsse al mondo l'apparizione del Cristianesimo»³⁷². 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. 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»³⁷³.

Queste brevi considerazioni sullo stato dell'umanità prima della venuta di Cristo e dopo Cristo hanno portato, quasi inconsapevolmente, a passare dalla considerazione della distinzione delle due facoltà interne al singolo individuo alla medesima distinzione applicata alle masse. Rosmini ha pensato prima 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, è questa ragion pratica che determina il passaggio da uno stadio all'altro e da una età sociale all'altra. Da questo punto di vista, il

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Ivi, p. 461. Lo stesso concetto è espresso ivi, p. 93.

³⁷³ Ivi, pp. 461-462.

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 di queste due potenze, ella produce l'errore nell'intendimento, il disordine negli affetti, e l'infelicità nella vita³⁷⁴.

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»³⁷⁵. 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 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 nelle masse nel tentativo di raggiungere il bene e di conseguenza la causa degli «stati d'infelicità dell'uomo»³⁷⁶.

³⁷⁴ Ivi, p. 470.

³⁷⁵ Ivi, p. 471.

³⁷⁶ Cfr. Ivi, pp. 471-472.

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 progressivo sviluppo della facoltà di pensare, così quello della *perfezione accidentale* nasce dal progressivo sviluppo della facoltà di astrarre»³⁷⁷. 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*³⁷⁸.

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»³⁷⁹. 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 ragion 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 fine³⁸⁰. 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»³⁸¹. 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 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

³⁷⁷ Ivi, p. 502.

³⁷⁸ Ivi, p. 503.

³⁷⁹ Ivi, p. 502.

³⁸⁰ Cfr. Ivi, pp. 504-505.

³⁸¹ Cfr Ivi, p. 503.

essere morale, si perfeziona e si incivilisce³⁸². 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, l'abbiamo già visto, 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»³⁸³. 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 ed 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 ed ordinata allo scopo di ottenere il bene indicato dalla facoltà di pensare³⁸⁴. 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 sono quasi altro che suoi progressi: «mirabili»³⁸⁵. 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 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.

La precisazione del ruolo delle due facoltà si rivela decisiva per il nostro tema. Alla facoltà di astrarre Rosmini dedica davvero molta attenzione perché forse è essa più dell'altra a produrre scarti, salti in avanti o momenti di grave crisi nella storia di una società.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ Ivi, p. 504.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ Cfr. Ivi, p. 505.

La facoltà di astrarre 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 ottenere scevro da' mali. Il desiderio della celere diffusione de' lumi manca bene spesso di questa accortezza³⁸⁶.

Il Nostro, riferendosi ad 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 manca alla sua essenza o degenera, può imprimere movimenti nello sviluppo della società, corruzione, corrompimento, momenti di crisi. Qui c'è tutto lo sforzo di un pensatore che cerca di unire teoria e prassi e, ancor di più, di leggere il momento storico a cui appartiene alla luce delle prospettive teoretiche delineate. Così 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 utili³⁸⁷.

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; un mettere alla prova che significa non accettare la storia passivamente, ma volontà di 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

³⁸⁶ *Ibidem.*

³⁸⁷ Ivi, p. 506.

corretto, si è ingrandita enormemente, ma in modo deformato; e dice che la facoltà di pensare è debole nell'individuare il fine, cioè il bene morale non viene mai posto con forza come oggetto. Ma se è così, si potrebbe sostenere che Rosmini vede nella sua epoca i prodromi di quello che è stato chiamato "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 suo tempo proprio per indicare quella 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 ad 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 loro 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 proverà a farlo anche con 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 astrarre³⁸⁸.

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

³⁸⁸ *Ibidem*.

imprese cattoliche». Ma alla capacità del pensiero, smarrita nella modernità, di indagare gli “universali”, 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 del moderno incivilimento»³⁸⁹. 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»³⁹⁰. 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»³⁹¹. 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»³⁹², 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

³⁸⁹ Cfr. Ivi, pp. 506-507.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ Ivi, p. 507.

³⁹² *Ibidem*.

della situazione inversa; per il Nostro è certamente 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, quella degli anni giovanili e quella degli anni Trenta sino alla maturità. A partire dalla riflessione sulle facoltà di pensare e di astrarre il Roveretano distingue quattro periodi, nei quali è possibile «acconciamente 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)³⁹³.

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».

³⁹³ Ivi, pp. 507-508.

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 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'Ockam, 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»³⁹⁴. 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*³⁹⁵. G. 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;

³⁹⁴ S. Nicolosi, *Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana*, in *Rosmini e la storia*, cit., p. 29.

³⁹⁵ Cfr. G. Solari, *Studi rosminiani*, cit., pp. 61-62.

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 ad 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»³⁹⁶. 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 pochissimo. Io penso che questa debba essere un'opera classica... da capo a fondo è piena di filosofia e di bellezza»³⁹⁷. 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»³⁹⁸.

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 pochi³⁹⁹. Mi propongo una loro analisi.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *E*, vol. I, cit., p. 203. Si vedano anche le considerazioni di G. Solari, in *Studi rosminiani*, cit., pp. 62-63.

³⁹⁸ Cfr. Ivi, pp. 64-65.

³⁹⁹ 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 G. 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, ancorchè dall'arbitrio siano prodotti", costituisce lo sfondo da cui si staglia una prima distinzione tra "storia intelligente" 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 intelligente") 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.

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:

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, cupe⁴⁰⁰.

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", nella quale cercherà 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 ed il soggettivismo del tempo⁴⁰¹. La filosofia ha il compito di porre luce sulla storia,

⁴⁰⁰ *Sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, cit., p. 294.

⁴⁰¹ 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 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 degli individui, sviluppò, schiarì, e in lucido ordine espose». *Ibidem*.

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’idealismo⁴⁰².

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’incresciosa è venuto da essi. Hume, Gibbon, Raynald, Voltaire, Feret, ed altri innumerevoli fanno questa squadra di empi. 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 gioverebbe 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’ difetti⁴⁰³.

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

⁴⁰² 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.

⁴⁰³ *E*, vol. VIII, cit., 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).

storia, di partire dal dato di fatto, da ciò che è misurabile, sperimentabile, testimoniabile, per giungere ad una teoria scientifica o ad 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 leggere 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 ad una religione esteriore, ad una professione, ad un'etica esterna, ma si riferisce a quell'evento decisivo che scon-volge e de-termina 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 Dio⁴⁰⁴. All'interno di una filosofia, quella rosminiana, per la quale l'uomo è creatura al modo diverso degli altri viventi (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

⁴⁰⁴ Tale idea si trova, anche se espressa in termini “meno ontologici”, in G. 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. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, in AA. VV., *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940, p. 119.

chiesa non è la storia di una istituzione tra le altre, perché la Chiesa è l'umanità stessa come segnata dalla presenza dello Spirito⁴⁰⁵. Certo, questo non esclude che il cristianesimo sia 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 nascosta nell'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 sul piano immanente⁴⁰⁶.

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 e spiegare il Discorso di

⁴⁰⁵ 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 letto e riletto. Cfr. O. Clément, *Nuova Filocalia*, Edizioni Qjquaion, Comunità di Bose, Magnano 2010, pp. 117.

⁴⁰⁶ 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 al totale togliimento 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.

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 seguire⁴⁰⁷.

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 storia⁴⁰⁸, 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 ad un criterio diverso per leggere la storia⁴⁰⁹, e sia consigliabile dunque rimanere su quel piano tradizionale che vede gli eventi mondani quali diretti dalla provvidenza. Per questo motivo il Roveretano rimanda alla lettura di un testo come quello del Bossuet⁴¹⁰ che per certi versi rimane rigido e legato ad uno schema 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 presentiva 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:

⁴⁰⁷ E, vol. VIII, cit., pp. 39-40.

⁴⁰⁸ 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.

⁴⁰⁹ Propriamente quello che potrebbe dare la "teosofia" se rivolta alla storia.

⁴¹⁰ 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, cit., p. 163.

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 Teologia⁴¹¹.

La *Teodicea* è uno scritto che rimane “divulgativo” pur contenendo *in nuce* alcune prospettive di sapore teosofico⁴¹². Ma se è così, su questo ambito, sulla concezione rosminiana 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 lavorando⁴¹³. 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,

⁴¹¹ *Teodicea*, Città Nuova, Roma 1977, p. 15.

⁴¹² G. 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*, cit., p. 189.

⁴¹³ *E*, vol. VI, cit., 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.

la rifanno a lor modo»⁴¹⁴. 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 delle nazioni»⁴¹⁵. 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»⁴¹⁶.

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»⁴¹⁷. 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, ma 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

⁴¹⁴ *E*, vol. VI, cit., 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».

⁴¹⁵ *E*, vol. IX, cit., p. 499.

⁴¹⁶ *Sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, cit., p. 290.

⁴¹⁷ *Risposta ad Agostino Theiner*, cit., p. 75.

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 provvidenziale. 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 ad 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»⁴¹⁸. Queste leggi si traducono in tre mezzi universali, vale a dire la *società domestica*, la *società civile*, e l'*educazione*⁴¹⁹. Stando ai lavori editi ed inediti, Rosmini non ha mai portato a termine in modo unitario tale progetto, e tuttavia ha riflettuto profondamente alcune sue questioni nelle opere Politiche e in quelle Pedagogiche⁴²⁰. 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 problematici 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*. La *Politica prima*, si sa, è opera incompleta rispetto al piano originario.

⁴¹⁸ *Come si possono condurre gli studi della Filosofia*, in *Introduzione alla Filosofia*, cit., p. 331.

⁴¹⁹ 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*.

⁴²⁰ 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*.

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. Rosmini elabora una sorta di teologia politica che ha la sua base speculativa nelle 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’ultima⁴²¹. 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’ suoi eletti [...]. Nella terza parte di Storia [...] sieno dipinte le successioni degl’imperii e quasi una istoria delle umane società⁴²².

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

⁴²¹ Cfr. *Politica prima*, cit., pp. 519-521.

⁴²² *Sull’unità dell’educazione*, cit., pp. 290-291.

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 identifichi 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 rivela 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»:

LODE ALLO SPIRITO SANTO⁴²³

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.

⁴²³ *Politica prima*, cit., pp. 520-521. Ho cercato di seguire anche la forma grafica proposta nell'edizione critica.

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 crescente

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 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 A. Quaquarelli 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 della Spirito Santo»⁴²⁴. In un altro luogo della medesima opera: «La venuta di

⁴²⁴ 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.

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...»⁴²⁵. 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...»⁴²⁶. L'idea quindi che viene da Basilio, 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. Qui, a mio modo di vedere, si aprirebbe la possibilità di una vera teologia della storia di tipo trinitario; ma Rosmini non la scrive.

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 Bulferetti⁴²⁷, che dà il senso anche della “provvisorietà” degli *Appunti*, va integrata con l'indicazione 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,

⁴²⁵ Basilio di Cesarea, *Lo Spirito santo*, cit., 32,157 A-B.

⁴²⁶ Basilio di Cesarea, *Lo spirito santo*, cit., 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 incivilimento, che si carica di una valenza ontologica-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.

⁴²⁷ 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; fascioletti appartenenti ad 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». G. Bulferetti, *Appunti per una storia dell'umanità*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, Serie III, Tomo 4, 1957, p. 157.

Heeren, Herder, Creuzer, Naigeon, Manzoni ecc. Vano è qualunque tentativo di ridurre a unità questo materiale informe»⁴²⁸. 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 brevi 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 tinea ossibus»⁴²⁹. Questo motto, afferma Rosmini, vale per la «Storia dell'umanità» come il motto cusano «*studium ignorantiae*» vale per la «Metafisica». È davvero interessante il riferimento, così raro nelle opere del Nostro, al Cardinale di Bressanone: 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 ed 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 congetturale, 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 saldo⁴³⁰.

⁴²⁸ G. Solari, *Studi rosminiani*, cit., p. 68.

⁴²⁹ *Appunti*, cit., p. 37 (159). A differenza della prima, questa non è facilmente individuabile nel testo sacro ma, grazie alle ricerche di G. 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” [Cf. 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 (Cf. Eusebii Hieronymi, *Commentarium in Isaiam*, in *Opera omnia* IV, 1, Venezia 1767, 835)». G. Lorizio, *Eschaton e Storia*, cit., p. 44, nota 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*.

⁴³⁰ *Appunti*, cit., p. 37 (159).

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»⁴³¹. 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 quindi che il giovane Roveretano, il frammento è datato 1817, si confronta. 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»⁴³². 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 e meno s'appoggia»⁴³³. Nessuna concessione, dunque, ad 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»⁴³⁴.

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»⁴³⁵. Ma questo non deve 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»⁴³⁶. 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.

Un'altra suggestione viene dal frammento successivo, dove Rosmini afferma che per “facilitare” la Storia dell'Umanità «si potrebbe tutta dirigere in problemi più o meno generali in cui si rispondesse alle più essenziali politiche investigazioni». «Primariamente si potrebbe

⁴³¹ Ivi, p. 39 (161).

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ Ivi, p. 40 (162).

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ Ivi, p. 41 (163).

rispondere colla teoria; poi l'applicazione alla storia». Insomma, sostiene il Nostro, al fine di dispiegare la storia dell'umanità si dovrebbero porre alcune questioni decisive come ad esempio quella che chiede «che cosa produce in una nazione [...] la caduta di un grande impero», e si dovrebbe cercare di rispondere prima in via teorica e poi attraverso l'esempio concreto della storia, nell'esempio prendendo come riferimento l'«Impero Romano in Italia»⁴³⁷. Il fatto che il Roveretano proponga di rispondere prima con la teoria e solo successivamente con la storia, è indice della sua indole filosofica. La storia conferma una teoria, la mette alla prova del concreto, della realtà.

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 riguardanti un tema che ha avuto spazio nella prima parte: il progresso umano. Le due cause che guidano l'agire umano, 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. A partire da ciò, egli definisce la legge da cui è diretto il genere umano nel suo progresso: «Egli tende a svestirsi delle abitudini, dei pregiudizi e di tutto il positivo e ad essere diretto dalla pura ragione». Questa affermazione di sapore razionalistico ed illuministico non dev'essere fraintesa; come ha colto Lorizio, essa viene immediatamente corretta laddove sostiene che «la storia della prima educazione dell'uman genere», quella guidata dalla provvidenza e dalla natura, è «la *Storia delle antiche tradizioni*»⁴³⁸.

Il Nostro individua 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 provvidenziale della storia] svaniscono». Entrambe le forze sarebbero state viste da De Maistre, di cui viene citato il *Saggio sul principio generatore delle Costituzioni* (1814)⁴³⁹. 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 modello⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Ivi, pp. 41-42 (163-164). Altre due domande che Rosmini pone quale esempi per entrare nel difficile terreno della storia dell'umanità sono: «II. [...] una grandissima mutazione di cose quali effetti fa nelle menti umane? III. Quando un popolo entra in un altro, che nasce dalla mescolanza delle usanze e delle leggi?». Ivi, p. 42 (164).

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ Cfr. Ivi, pp. 42-43 (164-165).

⁴⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 44 (166).

Molto importante per ampliare il quadro di definizioni sul concetto rosminiana di storia universale o dell'umanità è il 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. – Questa definizione finora è la più precisa e più bella che si conosca. – Discende adunque questa scienza da un'altra superiore; cioè da quella che tratta in genere: *Dell'invenire le prime ed ultime ragioni delle cose*»⁴⁴¹. 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*⁴⁴².

Nel frammento recante il titolo «Religione» è possibile trovare quel criterio “cristologico” di concepire la storia del genere umano di cui abbiamo già avuto modo di parlare. Scrive il Roveretano: «la legge del corso della Religione nostra cominciando da Gesù Cristo è questa: Gesù Cristo fu solo forma o solo spirito. Dopo Gesù la religione si compone di *forma* e di *materia*. Quanto più cresce il mondo, tanto più cresce la materia, ovvero (che è il medesimo) più relazioni estrinseche, cioè *amministrazione di cose umane* entra nella storia»⁴⁴³. La storia è segnata da Cristo e poi dalla religione cristiana che continua l'opera di Cristo, ma con la gravità della “materia”. «Quanto più è materia nella religione cioè potenza, scienza, vita insomma di questa terra tanto più è difficile la santificazione». Eppure, il giovane Roveretano si affretta a riconoscere: «quanto più è difficile la santificazione tanto più la Chiesa di Dio (forma) si metterà con impegno, cioè farà sforzi per santificarsi»⁴⁴⁴. La Chiesa non è abbandonata, bensì sempre irrorata dalla vita dello Spirito; certo la materia, le questioni politiche, gerarchiche, istituzionali, velano e a volte coprono lo splendore, i momenti difficili potranno sembrare sopraffarla ma, si potrebbe dire usando le parole di Hölderlin, «laddove è grande il pericolo, cresce anche ciò che salva»⁴⁴⁵.

Su di un foglio sciolto, dopo il titolo «*Istinto. Legge dei “compensi” per la Storia dell'Umanità*», sono numerati quattro pensieri. Annota Rosmini: «I. – La legge dei compensi vale nelle cose fisiche e non nelle morali. 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

⁴⁴¹ Ivi, p. 46 (168).

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ «Wo aber Gefhar ist, wächst das Rettende auch». Holderlin, *Patmos*, in *Le liriche*, Adelphi, Milano 2008, p. 666.

decaduto. Egli non sapendolo immaginare neppure il desidera. *Animalis homo non percipit ea*, etc. gli manca il *senso*»⁴⁴⁶. Dopo i temi della provvidenza, del progresso, della religione cristiana, i frammenti offrono anche uno spunto sullo stato selvaggio. Esso è presentato 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. Nel secondo pensiero abbiamo una immagine del «barbaro»: «chi è avvezzo alla guerra *come* i barbari, inferocisce lungi dal calmarsi alla vista del sangue. Così il gallinaccio d’India vedendo una goccia di sangue cavata da lui a qualche gallina: egli inferocisce e l’uccide»⁴⁴⁷. 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. Nel terzo pensiero il Nostro scrive: «il gusto de’ combattimenti antichi, s’accresceva veggendoli. La guerra fa sempre un effetto simile». Nel quarto, vi è un breve appunto: «rispetto al sangue nella Rivoluzione francese, v. De Maistre, Considerazioni sulla Francia»⁴⁴⁸.

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 Beccaria⁴⁴⁹; in un altro foglio sciolto viene citato invece Marc-Antoine Jullien, autore dello *Spirito del metodo di educazione del Pestalozzi* (1812)⁴⁵⁰.

Infine, come ultimo, 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: I°) Secondo la forma reale: - come un sistema di cause e di effetti in cui il bene risulta quasi per fisica necessità, presupposta la prima

⁴⁴⁶ *Appunti*, cit., pp. 48-49 (170-171).

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 49 (171).

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 50 (172).

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 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]⁴⁵¹.

Analizziamo il frammento. Innanzitutto è da notare 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 ad 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) potrebbe essere presa come riferimento per mostrare sino a che punto il Roveretano cercasse di elaborare un sistema tutto coerente, in cui le varie scienze si compenetrassero e si richiamassero 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.

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

⁴⁵¹ *Ibidem*.

decisivo⁴⁵²: 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 completa 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 basato su di essa. 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 ad 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 presa secondo la forma ideale, essa viene pensata 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. 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, se il discorso fosse stato sviluppato, il Nostro avrebbe parlato del tendere dell'Umanità ad un progresso, ad 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.

⁴⁵² G. Lorizio sostiene che il frammento non possa risalire a prima del 1827. Cfr. G. Lorizio, *Eschaton e storia*, cit., pp. 138-139.

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*, è quella che avrebbe dato il criterio per ritornare con una modalità tutta nuova sulle questioni giovanili della politica e della storia. Sarebbe errato 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 più 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 ed avvicinarle al secondo⁴⁵³. Il movimento oscillatorio delle società particolari indica il loro passaggio attraverso le età.

⁴⁵³ *Filosofia della politica*, cit., p. 424.

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 diversità⁴⁵⁴.

Sofferamoci su queste distinzioni operate dal Roveretano. Il sistema di Condorcet è considerato come «interamente gratuito»⁴⁵⁵. Il filosofo francese rientra 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 alle più infande brutture»⁴⁵⁶. Il perfettismo dunque, 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, Rosmini 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 elaborata dal Nostro rivela qualche difficoltà argomentativa. Scrive: «se trattisi 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»⁴⁵⁷. Mi pare che tale precisazione evidenzi la consapevolezza della problematicità di dare 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,

⁴⁵⁴ *Ibidem.*

⁴⁵⁵ *Ibidem.* Su Condorcet si veda nota 137.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 423.

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 424.

tanto più che il Roveretano non ha mai pensato lo sviluppo morale come separato dall'autentico sviluppo intellettuale⁴⁵⁸.

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 nei classici latini, l'onnipotenza sociale del Cristianesimo»⁴⁵⁹. Il Nostro riconosce 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

⁴⁵⁸ 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 ad 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 ad un'unica società del genere umano fu annunciata, e il tempo dopo Gesù Cristo, in cui la ricevuta verità si sviluppa nelle menti degli uomini per giungere a conseguire il suo effetto, quello di congiungerli tutti insieme». *Politica prima*, cit., pp. 428-429.

⁴⁵⁹ *Filosofia della politica*, cit., pp. 424-425. Secondo il Radice Rosmini avrebbe letto la *Scienza Nuova* di Vico nel 1828. Cfr. G. Radice, *Annali*, vol. III, cit., 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 P. 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'opera 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. Tuttavia, mi sono deciso per questa opzione non per una comodità redazionale, ma per una coerenza di fondo che ho voluto dare alla tesi. Volendomi soffermare principalmente su temi ed 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 la ricerca, 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 P. 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*, cit., p. 302. In modo del tutto condivisibile, lo studioso scrive anche: «una mente ordinata come quella del Rosmini [...], abituata ad 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 riuscirci, 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 incomprensione del genio vichiano, il Rosmini, pur ritornando frequentemente [...] sulla maggiore intuizione vichiana, non pone mai il Vico fra i suoi autori: negli arditi 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.

al singolo individuo la sfida quotidiana della conquista della propria condizione umana⁴⁶⁰. 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 storia⁴⁶¹. Si dirà nella parte terza dell’andamento della società teocratica come diverso da quello delle altre società. Per il Roveretano, anticipo questo sin da 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 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 quello 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 pienamente⁴⁶².

Molto interessante infine il riferimento rosminiano alla proposta di Fichte⁴⁶³. Il filosofo di Rammenau avrebbe visto che il movimento della storia dell’umanità non è né rettilineo né

⁴⁶⁰ Così scrive Piovani: «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.

⁴⁶¹ Il concetto mi pare ben espresso da P. 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». P. Coda - M. Donà, *Pensare la Trinità*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 11-14.

⁴⁶² *Antropologia soprannaturale*, I, cit., pp. 268-269.

⁴⁶³ Dagli *Annali* del Radice risulta che il Roveretano riceve in omaggio o compra le *Opere* di Fichte nel 1823. Cfr. Radice, *Annali*, vol. III, cit., 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 *Sämmtliche Werke*, 11

perfettamente circolare, ed avrebbe indicato correttamente la spirale come sua forma, senza però distinguere di che spirale si tratti. «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»⁴⁶⁴. 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 necessaria⁴⁶⁵.

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 confrontarsi con le pagine della *Teodicea*. Fin qui si è parlato di sviluppo e progresso, di età

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 nota 459 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 del prof. M. Krienke l'aver promosso e curato un testo ampio che raccoglie numerosi contributi su Rosmini e la filosofia tedesca. Cfr. *Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Non sono riuscito a reperire nei testi fichtiani alcun riferimento ad 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 ad 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. Carrano, *La storia come progresso e come ritorno*, in Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999, pp. 11-70.

⁴⁶⁴ *Filosofia della politica*, cit., p. 425.

⁴⁶⁵ *Ibidem*.

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 Amore⁴⁶⁶. Degli stessi anni sono le letture del 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 Nostro⁴⁶⁷. Ritornava, nei fatti, la questione di sempre: il giusto Pio VII perseguitato e l'ingiusto Napoleone 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

⁴⁶⁶ 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, cit., p. 163.

⁴⁶⁷ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, cit., pp. 73-74. F. 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*, cit., p. 40. P. Piovani sottolinea la presenza del 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 dal De Maistre. Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., p. 16. M. 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 *Rosmini e la storia*, a cura di P. Pellegrino, cit., pp. 110-111.

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 reversibilità delle sofferenze dei giusti in favore dei colpevoli rientrava nei segreti, inaccessibili disegni di Dio. Alla espiazione diretta seguiva la espiazione per reversibilità; in ogni caso espiazione da valutarsi non individualmente, ma storicamente»⁴⁶⁸. 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»⁴⁶⁹.

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 dedurre in che misura sia in mano degli uomini l'andamento delle società, e, se essi hanno alcuna parte in ciò, come ne debbano usare»⁴⁷⁰. 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 imaginato⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, cit., pp. 69-70.

⁴⁶⁹ Ivi, pp. 73-74.

⁴⁷⁰ *Politica prima*, cit., p. 178.

⁴⁷¹ Ivi, p. 180.

Pensato in questa maniera, l'atto con cui l'uomo agisce si scopre del tutto contingente: indominabile infatti e inconfondibile 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 vuole⁴⁷².

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, e 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 uomo⁴⁷³.

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

⁴⁷² Ivi, pp. 180-181.

⁴⁷³ Ivi, p. 181.

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 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 tutto⁴⁷⁴.

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, risulta chiaro che «il destino della società e la sorte degli imperj» non dipende all'intelligenza e alla 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 ad «un occhio filosofico» quando considera «il corso di tutta l'umanità in tutta la successione de' secoli»⁴⁷⁵.

Volendo riassumere quanto detto, cito Rosmini stesso: «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 arte⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ Ivi, pp. 181-182.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 182.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 185.

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 chiarito, non è dunque corretto dire che la storia dell'umanità non interesserà più il Rosmini maturo; certo che gli interessa, ma comprende che non è possibile metterci mano senza prima avere scritto la *Teosofia*. Se la *Storia dell'umanità* è parte (la parte "reale") della *Cosmologia*, si deve ricordare che la *Cosmologia* costituiva, 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* e comparsi prima negli *Opuscoli Filosofici* e poi, in parte modificati, nel volume della *Teodicea*, confermano tale linea. Come già ricordato, sono anni di letture intense, fra le quali spicca quella di De Maistre, abbracciato più negli 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.

Tenendo presente gli influssi maistriani, ma senza dimenticare il pieno accordo del Nostro con la migliore tradizione teologica, mi volgo all'analisi della *Teodicea* a 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 vanno rivoltandosi nel corso dei secoli: ed i quesiti che stanno scritti sulle prime sono più agevoli a risolvere, che i quesiti delle pagine susseguenti; né avviene, che se ne rivolti alcun'altra, innanzi che non sia stata trovata nell'uman genere la risposta a' quesiti precedentemente manifestati⁴⁷⁷.

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. L'azione provvidenziale guida l'umanità ed ha guidato il popolo ebraico con particolare cura: questo è ad un tempo il punto di partenza e il punto d'arrivo della riflessione. 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 evidenzia 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*»⁴⁷⁸. 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 meno⁴⁷⁹. 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,

⁴⁷⁷ *Teodicea*, cit., p. 33.

⁴⁷⁸ Cfr. Ivi, pp. 36-37, nota 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, cit., 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.

⁴⁷⁹ G. 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 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 filosofare ad offrire le possibilità di un superamento radicale di ogni meccanicismo e di ogni determinismo». G. Lorizio, *Eschaton e storia*, cit., pp. 182-183.

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 ad una tale somma i principj de' matematici, la quantità del male siccome evanescente, potrebbesi trascurare del tutto nel calcolo»⁴⁸⁰.

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 sfuggibile vita»⁴⁸¹. Questa critica a Rousseau permettere di escludere qualsiasi interpretazione della provvidenza rosminianamente 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 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»⁴⁸². L'azione provvidenziale si vede nel suo movimento se ci si innalza a vedute ampie, ma ha la sua azione nel particolare, 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 storia⁴⁸³. Certo, 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

⁴⁸⁰ *Teodicea*, cit., p. 543.

⁴⁸¹ Cfr. Ivi, pp. 48-49.

⁴⁸² Cfr. P. Piovani, *Rosmini e Vico*, cit., p. 330.

⁴⁸³ *Ibidem*.

linguistico e concettuale, operazione che sarebbe stata resa possibile dall'argomentazione circolare-solida, tipica del sapere teosofico⁴⁸⁴.

Ma torniamo a considerare il testo. Non entrerò filosoficamente nella difficilissima questione del male, tuttavia, le pagine rosminiane dedicate ad essa propongono 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. Nelle pagine della *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»⁴⁸⁵. «La cagione di ogni male» è la finitezza della creatura umana, «a cui non essendo essenziale l'atto dell'essere, può riceverlo imperfettamente», ed essendo la sua «potenza» diversa dall'essere, «può riuscire difettosa e manchevole»⁴⁸⁶. 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»⁴⁸⁷. 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»⁴⁸⁸. 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. Questo uno dei rischi della teodicea rosminiana, che per certi versi sembra rinunciare alla dimensione sapienziale per tentare una giustificazione razionale

⁴⁸⁴ 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”». *Logica*, ENC, Città Nuova, Roma 184, p. 701.

⁴⁸⁵ *Teodicea*, cit. p. 142.

⁴⁸⁶ Ivi, pp. 143-144.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 145.

⁴⁸⁸ 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.

(ma 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 ed indebolirsi: ella «perdette la *vigoria soprannaturale*, perché il peccato nudò affatto l'uomo de' doni soprannaturali» e «perdette anche gran parte della *vigoria naturale*, perché la colpa è cosa anche contro-natura»⁴⁸⁹. 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 mortalità⁴⁹⁰.

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

⁴⁸⁹ Cfr. Ivi, p. 153.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 157.

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 intellettuale 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»⁴⁹¹. 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 ed 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 sciagure⁴⁹².

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

⁴⁹¹ *Ibidem.*

⁴⁹² *Ivi*, p. 235.

limitatezza umana porta il Roveretano a parlare del momento del “negativo” come del passaggio ad un bene maggiore. Nonostante una certa somiglianza, la “logica” qui presente non è quella hegeliana, bensì quella autenticamente cristiana. P. Prini ha affermato che in Rosmini manca una teologia della croce⁴⁹³, 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 momento “negativo” in assoluto e nell’Assoluto, ma come 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»⁴⁹⁴. Questa è la base di tutta la descrizione che Rosmini fa dell’azione provvidenziale nel terzo libro della *Teodicea*⁴⁹⁵: «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 ed «occulto». L’uomo si affatica a 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 troncare 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»⁴⁹⁶. Qui risulta evidente lo stretto nesso tra azione provvidenziale ed 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

⁴⁹³ P. Prini, *Rosmini postumo. La conclusione della metafisica dell’essere*, Armando Editore, Roma 1961, pp. 140-145.

⁴⁹⁴ Cfr. *Teodicea*, cit., pp. 508-509.

⁴⁹⁵ Il Libro terzo, a differenza dei primi due, è un testo della maturità (1845).

⁴⁹⁶ Cfr. *Teodicea*, cit., pp. 509-510.

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»⁴⁹⁷. 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»⁴⁹⁸ 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 vuole⁴⁹⁹.

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” ed “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 ed istinto sono nelle opere ideologiche e psicologiche ben

⁴⁹⁷ Cfr. Ivi, p. 510.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 511.

⁴⁹⁹ Ivi, pp. 511-512.

separati. Bisogna tener presente, quindi, che il pensiero umano è costituito 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 ed imposizione, non è una forza esterna che irrompe e cerca di comandare l'azione, ma è una adesione profondissima e dolcissima 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 ad 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"?⁵⁰⁰.

⁵⁰⁰ Ivi, p. 512.

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 alla necessità del passaggio attraverso il momento del negativo, non tolgono la domande sulla sofferenze del singolo innocente (di «quel singolo», come avrebbe detto Kierkegaard). È 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 agli echi della 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»⁵⁰¹, 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, 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 “sintesismo”, 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, ed in ultima analisi, mentre sembra esaltarla, nega la realtà storica»⁵⁰². 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. 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 sintesistica.

Ma proseguiamo l'analisi del testo. Scrive ancora il Nostro:

⁵⁰¹ *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., pp. 1346-1347.

⁵⁰² G. Lorizio, *Eschaton e storia*, cit., 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 mano⁵⁰³.

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 realizzazione⁵⁰⁴.

Questi riferimenti alla storia e la loro interpretazione aprono un nuovo fronte nella difficile questione della libertà del singolo. La decisione di cui ho parlato sopra nei termini di una “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 ad 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 provvidenziale⁵⁰⁵.

In un altro passo, riferendosi come fa spesso alla storia romana, Rosmini richiama alla vicenda di Costantino. Egli, argomenta il Roveretano,

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

⁵⁰³ *Teodicea*, cit., p. 512.

⁵⁰⁴ *Gen.* 37-41.

⁵⁰⁵ Che comunque, anche in questo caso, il linguaggio con cui si esprime il Nostro porti a ravvisare un residuo di determinismo, appare difficilmente negabile.

pensiero non venuto a Galerio, un pensiero venuto a Costantino; da questo poco allora dipendette il trionfo della Croce, la pace della Chiesa, l'estirpazione dei tiranni che straziavano l'umanità, il racconciamento del romano impero, la fondazione di Costantinopoli, il Niceno Concilio, i grandi lavori dei 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'invisibile pensiero che all'istante mancò a Galerio, e di quell'altro che all'istante non mancò a Costantino, né Galerio, né Costantino lo conosceva; e non potevano perciò essere oggetti di loro scelta; ma lo conosceva bene Iddio, e Iddio solo lo aveva prescelto⁵⁰⁶.

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" ed "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, ad 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 immancabile disegno»⁵⁰⁷. 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 suatore»⁵⁰⁸. Di contro alla difficoltà teoretica dell'argomentazione, questa precisazione teologica mi sembra invece molto acuta, perché permette di togliere 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"⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ *Teodicea*, cit., pp. 513-514.

⁵⁰⁷ Ivi, p. 514.

⁵⁰⁸ Cfr. Ivi, pp. 514-515.

⁵⁰⁹ Certo, il testo della *Teodicea* rimane legato ai temi cari della scolastica e al suo modo di argomentare, ma non alla scolastica deteriorata, bensì a Tommaso. Il riferimento alle cause seconde non è per Rosmini ininfluente 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 ascriversi 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».

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 per raggiungere degli effetti⁵¹⁰. 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»⁵¹¹. 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 provento⁵¹².

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, acciocchè ne faccia di più». La ragione dell'operare del Padre sta nel far sì che gli uomini apportino «il MASSIMO frutto»⁵¹³. Così Rosmini, con una maniera d'argomentare che

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 ad 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». *Degli studi dell'autore*, cit., pp. 18-19.

⁵¹⁰ Cfr. *Teodicea*, cit., pp. 272-273.

⁵¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 310.

⁵¹² *Ivi*, p. 313.

⁵¹³ *Ibidem*. Rosmini fa riferimento a *Gv.* 15,2-6. P. 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

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 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»⁵¹⁴.

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 non riconoscimento del Cristo da parte di molti ebrei come «un male necessario ad 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»⁵¹⁵.

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 possibile⁵¹⁶.

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

massimo e il *minimo* non si riferiscono a valutazioni quantitative». P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, cit., 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 ad una provvidenza calcolatrice e, a mio avviso, ciò significa rischiare di rimanere legati ad una prospettiva “ontica” di Dio e della sua azione.

⁵¹⁴ Cfr. *Teodicea*, cit., pp. 313-314.

⁵¹⁵ Cfr. Ivi, p. 391.

⁵¹⁶ Ivi, p. 428.

degli angeli ribelli⁵¹⁷, sia il peccato adamitico; l'uomo diventa terreno di battaglia, ma la vittoria finale è conseguita mediante il Cristo, vero uomo e vero Dio.

La terza legge che voglio ricordare, anch'essa strettamente legata a quella del minimo mezzo, è «la legge della massima celerità d'azione». Nell'esposizione che ne dà Rosmini si trovano numerose applicazioni alla storia, motivo per cui mi soffermerò più a lungo su di essa, 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' contegni morali, nell'opere dell'uomo e in quelle della natura»⁵¹⁸. 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 ad una gran missione nel mondo». Dopo aver provato la legge con un riferimento alla storia di Roma⁵¹⁹, Rosmini precisa la stretta relazione tra celerità d'azione e legge del minimo mezzo. Come non notare, afferma, che «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»⁵²⁰. 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 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

⁵¹⁷ 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.

⁵¹⁸ Ivi, p. 523.

⁵¹⁹ 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.

⁵²⁰ Ivi, pp. 524-525.

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 complesso⁵²¹.

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 umano troppo 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»⁵²².

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 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»⁵²³. 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 appariscono nella storia dell'umanità» che va riferita. Questi avvenimenti, scrive Rosmini, «si succedono rapidamente: uno non è ancora compito, che l'altro incomincia e l'incalza: ciascuno di essi non ritarda un istante per atteggiarsi [...] a simmetria, od acquistare un finimento regolare»⁵²⁴. Anche questa prospettiva lascia aperte

⁵²¹ Ivi, p. 525.

⁵²² *Is.* 55,8.

⁵²³ *Teodicea*, cit., pp. 525-526.

⁵²⁴ Ivi, p. 526.

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 ed 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»⁵²⁵. 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 furono quasi accidenti negletti a paragone del gran bene inteso nell'alto consiglio. La stessa spada di Maometto fu celere mezzo a cotanto fine⁵²⁶. [...] 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 innanzi⁵²⁷.

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

⁵²⁵ *Ibidem.*

⁵²⁶ *Ibidem.*

⁵²⁷ *Ivi*, p. 527.

scioglie e quasi scucisce i vincoli, chè perderebbesi 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»⁵²⁸. 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»⁵²⁹. 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: purchè 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 VII nell’esilio, sant’Agostino in Ippona assediata dai Vandali, san Francesco Saverio sulle porte della Cina. Altri seminano, altri mietono⁵³⁰.

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; dai libri scritti, il libro sul morale si deduce già, è già comprensibile in tutta la sua portata. 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 ed audace, ma allo stesso tempo non esente a prestare il fianco a numerose critiche. Queste verrebbero più dure che mai dalla filosofia moderna, quella filosofia 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 piuttosto “pesanti”: la prima, il fatto che il Roveretano ha

⁵²⁸ *Ibidem.*

⁵²⁹ *Ibidem.*

⁵³⁰ Ivi, pp. 527-528.

dichiarato sin nella *Premessa* la “non scientificità” della sua trattazione; la seconda, il fatto 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.

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”. 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 più sublimi fossero scritti tanti secoli innanzi al loro avvenimento»⁵³¹. Nelle *Cinque piaghe*, testo d’altro genere e 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»⁵³². In *Antropologia soprannaturale* infine, per citare tre testi di differente carattere, parlando della «simbolica primitiva» contenuta nella Rivelazione, sostiene in modo deciso che essa «sola potrebbe decifrare la storia dell’umanità»⁵³³.

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

⁵³¹ *Filosofia della politica*, cit., pp. 349-350.

⁵³² *Delle cinque piaghe della santa chiesa*, Città Nuova, Roma 1999, p. 99.

⁵³³ Cfr. *Antropologia soprannaturale*, vol. II, cit., p. 133.

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 dei testi in cui Rosmini si spinge all'interpretazione della 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 i testi rosminiani, con il quale dovrebbe chiarirsi maggiormente il ruolo che il 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 potrebbe avvenire a partire da una sua comprensione filosofica, che tenesse conto del sintesi delle forme. L'intuizione per una lettura filosofica degli eventi, svincolata da

un mero realismo e nella direzione del sintesismo, non compare nei testi. 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.

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 disacconcio, 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 bisogno⁵³⁴.

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.

⁵³⁴ *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., 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 Lot⁵³⁵.

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 meglio⁵³⁶.

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 uomini⁵³⁷.

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 familiare.

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 dire 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 Rosmini non è così: ciò che viene prima della storia delle società civili è storia delle "società familiari" 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

⁵³⁵ Ivi, pp. 1300-1301.

⁵³⁶ Ivi, p. 1301.

⁵³⁷ Ivi, pp. 1302-1303.

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 mancan 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'umanità⁵³⁸.

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 significativi scade 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. Le nazioni tutte infatti non compaiono come qualcosa di diverso dalle famiglie originarie, anzi, trovano in esse la ragione dei loro caratteri.

Ogniqualvolta 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

⁵³⁸ Ivi, p. 1303.

succedono portano anch'essi al mondo un elemento proprio, e accidentale in rispetto a noi che noi 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 società⁵³⁹.

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 che ebbero l'Asia, di molta intuizione, aspirarono alla *dominazione assoluta*; i Giapetiti, nei 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 essere 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 poteva la società civile essere divisa dalla proprietà e dal dominio: solamente questi potevano 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 potevano 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 separare per ingegno l'una cosa dall'altra, di distinguere, e d'astrarre rimaneva così proprietà dei figliuoli di Jafet⁵⁴⁰.

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 servire 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.

⁵³⁹ *Ibidem.*

⁵⁴⁰ Ivi, pp. 1303-1304.

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 mai⁵⁴¹.

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 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 regolare. 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 Cina⁵⁴².

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

⁵⁴¹ Ivi, pp. 1304-1305.

⁵⁴² *Filosofia della politica*, cit., pp. 287-288.

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 Americhe⁵⁴³.

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 società civile. Questa diversa situazione nello sviluppo sociale rese possibile la superiorità di un popolo su un altro⁵⁴⁴.

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 vegeeto 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 perfetto⁵⁴⁵.

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

⁵⁴³ Ivi, p. 288.

⁵⁴⁴ *Ibidem.*.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 289.

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 sviluppano 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 istabile durata, hanno la loro sede non nel paese nativo, ma nelle contrade conquistate, come verbigratia 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 vincitori⁵⁴⁶.

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

⁵⁴⁶ Ivi, pp. 289-290.

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 stesso 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»⁵⁴⁷. 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 propagginano 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»⁵⁴⁸.

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'associazione⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ *Teodicea*, cit., p. 192.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

⁵⁴⁹ *Filosofia della politica*, cit., p. 291.

Questa differenza negli esiti politico-sociali tra i popoli del nord-ovest e quelli del nord-est, viene dal Roveretano ulteriormente sviscerata. Secondo il Nostro, mentre questi ultimi furono più fedeli alla tradizione della famiglia, gli altri riuscirono a spezzarne i legami. Inoltre, è da supporre che a migrare a nord-est fossero intere famiglie, mentre a nord-ovest pochi individui soli o associati in forma minima. Questo andare in modo solitario ed isolato è del tutto ipotizzabile e per nulla impossibile in un'età in cui il mondo non era ancora densamente popolato e quindi non erano necessarie conquiste militari che coinvolgessero un numero grande di individui alleati tra loro. Un conto, sostiene 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'Italia⁵⁵⁰. 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, inselvaticchissero.

E cita come fonte Sismondi, da *Les colonies des anciens comparées à celles des modernes*⁵⁵¹:

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'Austrasia⁵⁵².

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, tutto fu greco, tutto appartiene alla novella patria, non all'antica; ma soprattutto l'organizzazione politica fu greca. Quivi solo si vide

⁵⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 292.

⁵⁵¹ 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.

⁵⁵² *Filosofia della politica*, cit., pp. 293-294.

nascere la libertà e l'amor della patria: quivi s'accende la fiaccola che dovea illuminar l'universo⁵⁵³.

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 prischi 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'intelligenza⁵⁵⁴.

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 fugacemente 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»⁵⁵⁵. 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 le «città» in una unione di intenti che mira all'uguaglianza dei cittadini e alla distruzione dei privilegi⁵⁵⁶.

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

⁵⁵³ Ivi, pp. 294-295.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 296.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁵⁶ Cfr. Ivi, pp. 297-298.

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 umano⁵⁵⁷.

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. Perocchè 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, nella seconda la forza; qual sia l'esito della grande e inevitabile lotta, l'incivilimento soprasterà sempre, o vincitore, o vinto⁵⁵⁸.

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

⁵⁵⁷ Ivi, p. 315, nota 93.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 299.

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»⁵⁵⁹. 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.

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

⁵⁵⁹ Ivi, p. 299, nota 74.

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 altretali, 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 piggior 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 dì! Chi potrà in questa lunghissima materia ragionando trovare il fine? O chi potrà destramente e di soppiatto sicchè quello che fra i cristiani non è neanche da nominare come di sfrenato fu raccontando non rappresenti alla immaginazione bruttura che nocchia, o almeno non faccia venire i rossori al viso⁵⁶⁰.

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'umanità 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 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 farti 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

⁵⁶⁰ *Giorno di solitudine*, cit., p. 47.

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 differenze⁵⁶¹.

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 ogni rapporto familiare. In questo calcolo proporzionale delle cattive vicende umane, Rosmini riconosce come nella stessa “santa chiesa” si ritrovino uomini che attuino un pervertimento della sua essenza e si costituiscano quali esempi negativi. Eppure, in un pensiero dal sapore razionalistico, il giovane Roveretano conclude affermando l'esiguo numero di tali uomini, 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 pervertimento 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 però 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

⁵⁶¹ Ivi, p. 57.

imposte arbitrarie senza fine, furono pesti da' proconsoli e pretori e procuratori del popolo romano all'apice della civilizzazione falsa e della mollezza⁵⁶².

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:

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 mondo⁵⁶³.

Tutti i temi trattati nella prima parte ritornano, e ritornano anche quelle 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

⁵⁶² *Esame delle opinioni*, cit., pp. 129-130.

⁵⁶³ *Filosofia della politica*, cit., p. 330, nota 115.

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 umano⁵⁶⁴.

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, 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. Nell'opera, 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.

⁵⁶⁴ Ivi, p. 331.

Ma questo bene nuovo non esisteva né nella natura, né nella società. L'uomo aveva già preso esperienza 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 assicuratosi 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 apparteneva⁵⁶⁵.

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 pone il piacere fisico nel ruolo di bene prossimo e tutto è 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 una espressione divenuta famosa, 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 essa⁵⁶⁶.

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'infinito⁵⁶⁷.

«Conservare l'intelligenza» ricorda la già citata parola di Isaia: «non spegnerà il lucignolo fumante»⁵⁶⁸. L'umanità rappresentata dalla società romana è ridotta ad “esalare”,

⁵⁶⁵ Ivi, p. 332.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 333.

⁵⁶⁷ Ivi, p. 334.

⁵⁶⁸ Is. 42,3.

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.

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 nuovo⁵⁶⁹.

Il cristianesimo, afferma Rosmini, aveva come proprie una «sicurezza di sè» 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»⁵⁷⁰.

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 bambino al sen della madre⁵⁷¹.

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 essi non hanno lì la loro origine. Come ha scritto Origene, di cui

⁵⁶⁹ Ivi, p. 334.

⁵⁷⁰ Ivi, p. 335.

⁵⁷¹ Ivi, pp. 335-336.

Rosmini è lettore e “prosecutore”: «dalla ferita del fianco di Cristo è uscita la chiesa, ed egli ha fatto di lei la sua sposa»⁵⁷²; ed 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»⁵⁷³. L’identificazione 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”⁵⁷⁴.

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 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*.

⁵⁷² Origene, *Esposizione sui Proverbi*, Patrologiae cursus completus. Series graeca, cit., 17,252 A.

⁵⁷³ Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, Sources chrétienne, Cerf, Paris 1942 ss, 153, pp. 258-259.

⁵⁷⁴ *Filosofia della politica*, cit., p. 341.

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, sicchè andassero in pieno accordo con questa, all'incremento di questa servissero, ad essa devote, ad essa spesso sacrificate⁵⁷⁵.

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, acciocchè 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 romana⁵⁷⁶.

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 del diritto*, e siamo ancor più lontani dai tempi del *Giorno di solitudine*, 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.

⁵⁷⁵ *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., pp. 1349-1350.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 1350.

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 coll'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 civiltà⁵⁷⁷.

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 scossa, 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 domestico⁵⁷⁸.

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

⁵⁷⁷ Ivi, pp. 1350-1351.

⁵⁷⁸ Ivi, pp. 1351-1352.

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 comune⁵⁷⁹.

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*. In quest'opera giovanile si rinviene l'idea esposta nel paragrafo precedente, 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 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 rimorso⁵⁸⁰.

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.

⁵⁷⁹ Ivi, pp. 1352-1353.

⁵⁸⁰ *Politica prima*, cit., pp. 816-817.

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 arbitrij 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 civile⁵⁸¹. La ricostituzione e la fortificazione dell'elemento civile in età medievale permette di ritrovare, in una forma diversa, quella dinamica di rottura e superamento tra le due società, decisiva nel processo di incivilimento. 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 cagione, 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 coltura, 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

⁵⁸¹ Cfr. *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., pp. 1354-1355.

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 pesare 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 rigenerata⁵⁸².

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 dirigono 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 suprema 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 vede 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 redentrice⁵⁸³.

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 quella portata sociale del Cristianesimo, che va però distinta

⁵⁸² *Delle cinque piaghe*, cit., pp. 73-74.

⁵⁸³ Ivi, pp. 86-87.

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 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, sgomitolati, 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 apertosi in fra terra dove siasi ritirato il continente⁵⁸⁴.

Questo compito affidato al Clero nel VI secolo non fu privo di effetti negativi su di esso. Come sappiamo, nelle *Cingue 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 chierici⁵⁸⁵.

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 rifiuse 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

⁵⁸⁴ Ivi, p. 87.

⁵⁸⁵ Cfr. Ivi, pp. 87-88.

lui conquistato. Indi venne quello che era ben da aspettarsi, che i capi delle nuove 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 rovesciato⁵⁸⁶.

Il cristianesimo è l'evento inaudito e risolutore di una crisi del genere umano (si noti che qui l'umanità sembra essere ridotta all'Europa). 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». A questa giustizia Rosmini riconduce 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, quasi che la provvidenza chiami loro al compito tradito dalla parte corrotta del Clero. Ma a fronte di questi traditori, rimangono i testimoni della fede. Vi sono pagine in cui il Nostro riconosce all'azione dei Vescovi, dei grandi Vescovi del medioevo, la capacità di aver guidato attraverso la verità e 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 popolo 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

⁵⁸⁶ Ivi, pp. 90-91.

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 cristiani⁵⁸⁷.

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 massimamente opera delle due religioni di s. Francesco e di s. Domenico»⁵⁸⁸. 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

⁵⁸⁷ 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, mostrante 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*.

⁵⁸⁸ Cfr. *Trattato della coscienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 2012, p. 144.

cristiane virtù, i cui esempi vedevano i giovani vivere negli antichi. Vi si custodivano i libri di molti secoli, se 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»⁵⁸⁹. Per quanto riguarda il richiamo rosminiano 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, *conseguentemente*, nell'incivilimento umano.

Nella lettura che Rosmini fa dell'età medievale grande rilievo è dato al feudalesimo. Insinuatosi all'interno della Chiesa, determina quella 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 e nel fare ciò segna in modo quasi destinale i mali a cui 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.

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 domini, 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

⁵⁸⁹ *Delle cinque piaghe*, cit., pp. 101-102, nota 19.

capo libero poi rendesse a suo tempo libere anche le membra, il che è la grand'opera che resta ancora a compire a Roma⁵⁹⁰.

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:

sì, 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 disnoda: 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, spoglia 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 Chiese⁵⁹¹.

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 libertà sua propria. Essa si scopre al servizio del potere temporale:

⁵⁹⁰ Ivi, p. 129.

⁵⁹¹ Ivi, p. 130.

fu la *servitù* degli ecclesiastici beni la deploranda cagione, onde la Chiesa non potè 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 corpo⁵⁹².

Il feudalesimo agendo sulla Chiesa la deforma e, così facendo, la trattiene dal suo potere inciviltore. 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 era una età di vera unità e coesione; solo in quel periodo tutti miravano ad un unico fine con una volontà comune. Il feudalesimo, per sua essenza, si contrappone a questa idea, esso promuove quella dispersione che è 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 Chiesa⁵⁹³.

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.

⁵⁹² Ivi, p. 265.

⁵⁹³ Ivi, pp. 275-276.

Il Roveretano rileva la portata decisiva del ruolo di Gregorio in un tempo di gravi difficoltà sociali. Egli sottolinea, 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 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 Vescovi⁵⁹⁴.

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 nazioni⁵⁹⁵.

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 dell'olio 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. La

⁵⁹⁴ Ivi, pp. 181-182.

⁵⁹⁵ Ivi, pp. 182-183.

Chiesa, 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 irreparabilmente 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.

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 cancrena⁵⁹⁶.

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!⁵⁹⁷.

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.

⁵⁹⁶ Ivi, pp. 188-189.

⁵⁹⁷ Ivi, pp. 189-190, nota 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 sacrifici? 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 primarij 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 fermezza 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 costumatezza 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' costumi⁵⁹⁸.

Il pontificato di Gregorio è decisivo per la Chiesa e quindi (di una necessità quasi logico-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»⁵⁹⁹.

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 una 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 barbarica; 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

⁵⁹⁸ Ivi, pp. 193-193.

⁵⁹⁹ Ivi, pp. 215-216.

“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 trovarlo, 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 forza 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 Cristo⁶⁰⁰.

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 europea⁶⁰¹.

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

⁶⁰⁰ Ivi, pp. 217-219.

⁶⁰¹ *Risposta ad Agostino Theiner*, cit., p. 121.

lui, e dai suoi successori compiuto, possiam meritamente encomiare, e celebrare per sempre qual creatore e fondatore della libertà europea⁶⁰².

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 anche'esse di popoli sottomessi; con che crearono una causa del proprio decadimento⁶⁰³.

Nel comune, quindi, non viene risolta una conflittualità latente che continuamente muta il suo aspetto ed assetto politico. 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 superamento⁶⁰⁴. Questo è il conflitto che produrrà le nazioni moderne.

⁶⁰² Ivi, cit., p. 196.

⁶⁰³ *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., p. 1367.

⁶⁰⁴ 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*.

Dalla descritta lotta, che con varia fortuna si combatté fra l'elemento famigliare ed il civile, uscirono le nazioni moderne. Di vero la provvidenza conducea 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)⁶⁰⁵.

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 famigliare 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 prime stirpi e della rottura delle prime famiglie, ma si deve ribadire che l'incivilimento si presenta in forme sempre diverse perché l'elemento famigliare 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 infatti è sempre in gioco l'antagonismo tra elemento famigliare 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

⁶⁰⁵ Ivi, p. 1371.

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, sopravvissute 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 coesistenti⁶⁰⁶.

2° grado. *Le società civili senza esistenza legale, né ordine, né nome, cominciano ad acquistare ordine e nome tosto che 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 entrarvi⁶⁰⁷.*

4° grado. *Le società civili prima d'esser perpetue furono società temporanee⁶⁰⁸.*

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 storico⁶⁰⁹.

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 essa⁶¹⁰.*

6° grado. *Le piccole società civili si uniscono e rifondono in società civili più estese, e così costituiscono le moderne nazioni di Europa⁶¹¹.*

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 nuove rotture, dunque di nuovi inizi. 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

⁶⁰⁶ Ivi, pp. 1371-1372.

⁶⁰⁷ Ivi, p. 1373.

⁶⁰⁸ Ivi, p. 1374.

⁶⁰⁹ Ivi, pp. 1374-1375.

⁶¹⁰ Ivi, p. 1375.

⁶¹¹ Ivi, p. 1378.

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 provvidenza⁶¹².

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 federale». Nella storia antica questo si verificò, seppur imperfettamente, in Grecia e anche a Roma, dove i vinti venivano considerati come cittadini che ingrandivano la repubblica⁶¹³. Ma questo processo di fusione di due società avvenne in modo particolare nel medioevo e fu in base a questa modalità 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 sì 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 civili⁶¹⁴.

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 amicarono⁶¹⁵.

⁶¹² Cfr. Ivi, pp. 1378-1379.

⁶¹³ *Ibidem*.

⁶¹⁴ Ivi, p. 1379.

⁶¹⁵ Ivi, p. 1380.

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 comuni, le città e le piccole repubbliche si fusero e diedero vita alle «civili nazioni moderne»⁶¹⁶.

Così Rosmini descrive il contributo decisivo delle case sovrane:

era dunque la *forza* che mancava al *governo sociale*: la società intera cercavala 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 ajuto, 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 regnatrici⁶¹⁷.

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 incivilimento⁶¹⁸.

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", in modo particolare protezione dei diritti di tutti, compresi quelli della Chiesa. Le case sovrane si sono fatte

⁶¹⁶ Ivi, pp. 1380-1381.

⁶¹⁷ Ivi, p. 1385.

⁶¹⁸ Ivi, p. 1386.

garanti della libertà della Chiesa impedendo la corruzione in essa: così facendo 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 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 conflitto⁶¹⁹.

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 nazioni⁶²⁰.

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 il cui aiuto mira a ricostruire le tappe fondamentali che hanno condotto alle «prime unioni politiche», vero e proprio «passo

⁶¹⁹ Ivi, pp. 1386-1387.

⁶²⁰ Ivi, p. 1389.

che diede l'incivilimento». Per mostrare come i riferimenti bibliografici utilizzati dal Roveretano lo aiutassero nella elaborazione di una storia filosofica con cui leggere l'incivilimento, riporto per intero il passo citato da Rosmini da *L'economia politica del Medioevo*:

Quando si dovea 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 riformar 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 richiedeansi 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 politici⁶²¹.

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. Si veda come la descrizione degli eventi successivi sia collegata alla lotta tra elemento familiare ed elemento civile caratterizzante l'incivilimento delle società:

successero gli spedienti 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, s'assicurò la esistenza, la pace, la prosperità delle comunanze civili

⁶²¹ Ivi, pp. 1389-1390.

sempre minacciata dal violento egoismo familiare; 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 civile⁶²².

Il Roveretano in nota non esita a esplicitare 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' dì 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 titoli⁶²³.

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.

Ma giunto a questo punto della sua ricostruzione storica 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 della storia della società civile, scrive, «gioverà che noi ci fermiamo a delineare l'*ideale* bellissimo della civil società». 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,

⁶²² Ivi, pp. 1390-1391.

⁶²³ *Ibidem*.

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»⁶²⁴. 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 a un livello di astrattezza nel senso deteriore del termine: la storia ideale della società si compone con gli elementi reali; 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 Nostro, 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;

3.° Colle persone esistenti fuori della società civile saranno osservate a pieno le norme del Diritto di ragione⁶²⁵.

Emerge da ciò che la società civile ideale è basata sul *diritto di ragione e libertà*. Nella parte terza mi proporrò di evidenziare come l'azione del cristianesimo abbia 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 numerava Rosmini:

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ Ivi, pp. 1391-1392.

- 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 mezzi⁶²⁶.

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 aveva ridotto sempre più la cultura alle caste elevate⁶²⁷. 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.

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

⁶²⁶ Ivi, p. 1392.

⁶²⁷ *Filosofia della politica*, cit., p. 304 e nota 78.

riconoscimento di un diritto di ragione che pone le basi dell'uguaglianza e della libertà. Questa idea si trova anche in *Filosofia del diritto*, dove Rosmini evidenzia come due sono 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*»⁶²⁸. 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, «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»⁶²⁹.

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 18°, 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:

⁶²⁸ *Filosofia del diritto*, vol. VI, cit., pp. 1481-1482.

⁶²⁹ Cfr. Ivi, p. 1483.

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 tutto⁶³⁰.

Non risparmia la durezza delle parole, il Nostro, 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 concretizzazioni⁶³¹.

Anche nella *Filosofia della Politica* il Roveretano dedica spazio al 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

⁶³⁰ *Storia comparativa e critica*, in *Principi della scienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 1990, pp. 163-164.

⁶³¹ *Ibidem*.

manifatture⁶³². 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 velocemente. Ora, mentre le società antiche, poste nella medesima situazione, sarebbero 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 progresso⁶³³.

L'operazione del cristianesimo mostra i suoi effetti sulla società civile ma in quanto 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 vittime⁶³⁴.

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 quale suo ultimo atto quell'evento di portata epocale che è la Rivoluzione francese⁶³⁵. 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 rinviene pur ora da un atroce combattimento nel quale se le schiere della virtù hanno portato pieno trionfo, egli fu però atroce e sanguinoso; ed il suo aspetto è simile ad uno spaventevole campo di battaglia sul quale i

⁶³² *Filosofia della politica*, cit., p. 110.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ *Degli studi dell'autore*, cit., p. 29.

⁶³⁵ Per un approfondimento della concezione rosminiana della Rivoluzione francese si veda F. Traniello, *Lecture rosminiane della Rivoluzione francese*, in *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, a cura di G. Campanini e F. Traniello, cit., p. 149 e ss.

gridi della vittoria s'innalzino 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 periti⁶³⁶.

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»⁶³⁷.

Se ci volge 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 pregiato 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 nuovo⁶³⁸.

Ne *La costituzione secondo la giustizia sociale*, pubblicata nel 1848, Rosmini sottolinea che se la Rivoluzione ebbe come 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 avea niente che la limitasse» perché la forza del re era stata annullata⁶³⁹. Come tutto ciò che nasce privo di una base filosofica forte che

⁶³⁶ *Sull'unità dell'educazione*, cit, p. 218.

⁶³⁷ Cfr. *Del miglioramento dell'umanità*, in *Saggi inediti giovanili*, ENC, Città Nuova, Roma 1987, p. 168.

⁶³⁸ Cfr. M. d'Addio, *Il problema della storia nel pensiero politico di A. Rosmini*, cit., pp. 130-131.

⁶³⁹ *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in *Scritti politici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2010, p. 108.

“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’averne 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»⁶⁴⁰.

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.

Ma è certamente nella *Filosofia del diritto* che si trovano riferimenti agli eventi rivoluzionari e all’ascesa di Napoleone, come legati ad alcune delle categorie che Rosmini usa per leggere la storia. Ecco il modo in cui Rosmini individua nella Rivoluzione l’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»⁶⁴¹. Qui, tuttavia, il Roveretano riconosce come dall’interno dello scontro e dalla «sanguinosa esperienza» fosse in grado di sbocciare «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 rivoluzionari, 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»⁶⁴². In queste espressioni Rosmini sembra leggere gli eventi

⁶⁴⁰ 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*.

⁶⁴¹ *Filosofia del diritto*, vol V, cit., p. 1401.

⁶⁴² *Ibidem*.

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 “incivilitore 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 religiose 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 rosmينiana, 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 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 offersero, 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 vita⁶⁴³.

Rosmini vede il “peccato” della Rivoluzione proprio nel traviamiento di un desiderio profondo che animava la società, quello del progresso. 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»⁶⁴⁴.

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 fu un tentativo 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 sociale⁶⁴⁵. 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»⁶⁴⁶. 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 conflitti 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

⁶⁴³ Ivi, pp. 1401-1402.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 1402.

⁶⁴⁵ Cfr. Ivi, p. 1404.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

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 un capitolo 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 letterati⁶⁴⁷.

È, questa, una vera e propria “messa in guardia” 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 cultura. Vi è un progresso scientifico che non può essere tradito dalle ricerche 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. È un vero e proprio inno rosminiano al sapere quello che si legge nelle righe di queste pagine. Scrive ancora:

⁶⁴⁷ *Il Rinnovamento*, vol. I, cit., p. 281.

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 verità⁶⁴⁸.

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 suo 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?⁶⁴⁹.

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, 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?

⁶⁴⁸ Ivi, p. 281.

⁶⁴⁹ *Degli studi dell'autore*, cit., p. 106.

Questo è il “taglio” politico che la questione dell’incivilimento viene 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 cor-relazione 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 di un’epoca 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 nazioni⁶⁵⁰.

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 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 rodevano dall’interno. Così si esprime Rosmini:

e tu sai troppo bene, povera Italia, che più lungamente e più atrocemente d’ogni altra regione esperimentasti 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 discordia⁶⁵¹.

Si deve fermare l’attenzione sull’idea che all’Italia sia riservato un ruolo privilegiato tra le nazioni e da ciò conseguino 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, tenendosi al di fuori di una logica pseudo-

⁶⁵⁰ *Ibidem.*

⁶⁵¹ *Ibidem.*

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»⁶⁵². 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 da essi alla «proprietà», e a tutti coloro che potevano dare del «buono» per l'ordinamento sociale⁶⁵³.

Eppure, con ciò non sarebbe chiarito del tutto il ruolo attribuito all'Italia nell'incivilimento europeo, non si capirebbe il suo esser presa di mira 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»⁶⁵⁴. 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

⁶⁵² Cfr. *La costituzione secondo la giustizia sociale*, cit., p. 239.

⁶⁵³ Cfr. Ivi, p. 242.

⁶⁵⁴ *Sull'unità d'Italia*, in *Scritti politici*, cit., 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 arbitrato 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. *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII Pontefice Massimo*, Soliani, Milano 1831, pp. 108-116.

molto»⁶⁵⁵, 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 italiano sotto la lente dell'azione provvidenziale, e non esita ad esprimere tutta la propria gioia alla notizia delle Cinque giornate di Milano⁶⁵⁶. Come si evince dalle pagine di 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»⁶⁵⁷. 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 nutrì 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 incorruttibili; e una parte di questo divino delle nazioni cristiane è per la giustizia che ogni spazio ed ogni tempo trascende⁶⁵⁸.

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

⁶⁵⁵ Lc. 12,48.

⁶⁵⁶ 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». *E*, vol. X, cit., p. 276.

⁶⁵⁷ *La costituzione secondo la giustizia sociale*, cit., p. 67.

⁶⁵⁸ *Sull'unità d'Italia*, cit., p. 262.

autentiche dell'agire di un'epoca, si capisce il tentativo di elaborare una autentica «filosofia cristiana». Il nesso cristianesimo-incivilimento 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 dell'orgoglio umano, come non si arresta il sole nel suo corso al gracitare delle ranocchie⁶⁵⁹.

⁶⁵⁹ *Le principali questioni politico-religiose*, in *Opuscoli Politici*, cit., 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, in modo irrefutabile, la tesi centrale che vado sostenendo: vero fondamento dell'incivilimento è, per Rosmini, 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 la quale, 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, quell'universalità fondata sulla dimensione ontologica dell'uomo e della società⁶⁶⁰.

G. Campanini, nel suo studio *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, ha opportunamente evidenziato come il rapporto fra cristianesimo e civiltà occupi un posto

⁶⁶⁰ La stessa differenza tra la posizione di Rosmini e quella di Novalis (1772-1801) è stata sottolineata da G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, cit., 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 è il tema dei paragrafi che seguono. Sono del tutto concorde con la tesi secondo la quale 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 si evitano dualismi tra società che non appartengono al pensiero del Roveretano.

peculiare all'interno del pensiero politico cattolico italiano della prima metà dell'Ottocento⁶⁶¹. 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*, 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 di Gioberti⁶⁶². Nella prospettiva rosminiana non solo il papato, ma la Chiesa nella sua interezza si fa portatrice di incivilimento. Come hanno messo in evidenza eminenti studiosi, tra i quali lo stesso Campanini, Traniello e Marangon, è la grande riflessione presente nelle *Cinque piaghe* a mostrare come per il Roveretano se questo compito è proprio della Chiesa, esso riguarda anche quella 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"»⁶⁶³. 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"»⁶⁶⁴.

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 necessario andare alla radice della

⁶⁶¹ Cfr. Ivi, p. 33.

⁶⁶² *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 inoltre AA. VV., *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, a cura di G. Beschin e L. Cristellon, Morcelliana, Brescia 2003.

⁶⁶³ P. Marangon, *Il Risorgimento della Chiesa*, Herder, Roma 2000, p. 285.

⁶⁶⁴ Cfr. G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, cit., 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*.

concezione rosminiana del cristianesimo. Questo mi pare il punto fondamentale: esso non è un fenomeno sociale, come non lo è la Chiesa; per Rosmini, Cristo è ontologicamente “piantato” nell’umanità prima della sua venuta; l’uomo è costitutivamente cristiano per quella intuizione dell’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 teocratica⁶⁶⁵. 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. Di essa 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 società teocratica e ancora la società del genere umano. Di quest’ultima ho parlato avanzando l’ipotesi di un “sintesismo delle società”, riconoscendole un ruolo analogo a quello giocato dall’«essere indeterminato» nel sintesi delle tre forme dell’essere.

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 le pagine della *Filosofia del diritto*. Ora, vorrei cominciare l’analisi della proposta rosminiana riportando le parole che il Nostro, del tutto consapevole delle obiezioni di quelli che vogliono giudicare senza prima aver compreso, scrive:

io so troppo bene quanto mal suoni oggidì agli orecchi di molti la parola che io inscrissi a fronte di questo libro, *Società teocratica*; e l’avrei evitata, chè facilmente

⁶⁶⁵ 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*, cit., 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.

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 lui⁶⁶⁶.

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 pena l’incomprensione, il mancato riconoscimento, l’opposizione esterna ed ancor peggio interna. In queste scelte di autenticità consistono la vita e le opere del Nostro. Rosmini riconosce, dunque, la “scomodità” dell’espressione “società teocratica” nel proprio contesto culturale: la modernità. Egli sa che il pensiero del senso comune corre subito al difficile rapporto di tale società col potere temporale. L’espressione “società teocratica” viene recepita in una prospettiva politica, ma non è questo il significato primo che Rosmini le attribuisce.

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 ed alla sua piena realizzazione»⁶⁶⁷. 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 operano alla sua realizzazione, al suo compimento. Di questa società “divina e umana” possono dirsi caratteri fondamentali: l’unità, l’universalità e la giustizia⁶⁶⁸. 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»⁶⁶⁹. In un altro passo poco oltre: «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

⁶⁶⁶ *Filosofia del diritto*, vol. IV, cit., pp. 848-849.

⁶⁶⁷ Ivi, p. 889.

⁶⁶⁸ Ivi, p. 894.

⁶⁶⁹ Ivi, p. 898.

da altri che da Dio stesso, comunicandosi soprannaturalmente agli uomini, e così ponendo i beni suoi con esso loro in comunione»⁶⁷⁰. E 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*»⁶⁷¹. 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 forme⁶⁷².

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»⁶⁷³. 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

⁶⁷⁰ Ivi, p. 899.

⁶⁷¹ Ivi, p. 901.

⁶⁷² 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 sua gnoseologia ed ontologia 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 società teocratica perfetta, o della Chiesa, è SOCIETÀ FAMILIARE 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 sintesismo il pensare le forme come diversissime tra loro eppure al tempo stesso vicinissime. Unità nella distinzione determinata dall'analogia all'unità di Dio.

⁶⁷³ Cfr. Ivi, pp. 901-902.

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»⁶⁷⁴. 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 Santità 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 rosmينiana, se dicesi persona «un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile», «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*»⁶⁷⁵. 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 è massima perché il bene comune non è un terzo esterno ma è la stessa divinità ed 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

⁶⁷⁴ Cfr. Ivi, p. 902.

⁶⁷⁵ Cfr. Ivi, p. 908.

l'angelo delle tenebre» e tende alla gloria eterna di Dio, raggiunta la quale potrà dirsi «*Chiesa trionfante*»⁶⁷⁶.

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 importante, 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 intellettuale, 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 teocratica⁶⁷⁷.

Se la società si fonda nell'azione divina sull'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 decidersi per 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 Roversano 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 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. Così scrive il Nostro:

⁶⁷⁶ Cfr. Ivi, pp. 912-913.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 918.

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 assicurato⁶⁷⁸.

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»⁶⁷⁹. 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 Chiesa trasforma gli egoismi e gli interessi materiali e li «costringe a servire alla causa del genere umano»⁶⁸⁰.

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»⁶⁸¹. Cioè, 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

⁶⁷⁸ Ivi, p. 925.

⁶⁷⁹ 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.

⁶⁸⁰ Cfr. Ivi, p. 954. Per l'esposizione della portata del cristianesimo nei vari ambiti della società rinvio al cap. 6.

⁶⁸¹ Ivi, p. 940.

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»⁶⁸². 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, purchè a giusto titolo»⁶⁸³. 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 ad 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. Per prima cosa il termine “astratto” è del tutto errato laddove indichi qualcosa di vago e non-definito. In Rosmini si deve piuttosto parlare di “ideale”: la giustizia di cui parla è dunque una giustizia “ideale”. Ma “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 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”»⁶⁸⁴. 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 sintetistica 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 ad una concezione della Chiesa che il Roveretano non ha mai sostenuto, ovvero quale mera organizzazione umana solo umana, con

⁶⁸² Cfr. Ivi, pp. 940-941.

⁶⁸³ Cfr. Ivi, p. 943.

⁶⁸⁴ F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, cit. p. 356.

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»⁶⁸⁵. Sta in ciò l'analogia di essa con Cristo, vero Dio e vero Uomo. Solo analogia tuttavia e non certo identificazione. L'umanità di Cristo consiste nella “realità” 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 umanità⁶⁸⁶.

Per tali caratteristiche, la Chiesa ha uno statuto ed 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»⁶⁸⁷.

⁶⁸⁵ *Delle cinque piaghe*, cit., p. 124.

⁶⁸⁶ Ivi, pp. 124-125.

⁶⁸⁷ Ivi, p. 125.

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 sviluppo 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 «periodo critico»⁶⁸⁸. Se questo periodo negativo non è escluso, anche all'interno della Chiesa è impossibile un perfettismo 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 “realità” 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 non per causa propria ma 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 diventa 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 concreto di ciò, il Roveretano, com'è nello stile delle *Cinque*

⁶⁸⁸ *Ibidem* e nota 17.

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 venia 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 presentiva 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>⁶⁸⁹.

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 ad operare per una santificazione della società civile, ma la componente umana la tira e la muove ad 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, 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 calmarsi⁶⁹⁰. Ritorna così la fruizione di un analogato superiore dato dalla Rivelazione 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 esistenza⁶⁹¹. In ogni tempo, oggi come allora, essa non è lasciata perire; sebbene passi

⁶⁸⁹ Ivi, pp. 126-127.

⁶⁹⁰ Cfr. *Mt.* 8,23-27.

⁶⁹¹ 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

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 pienamente concorde con quanto scrive F. Traniello: «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 nella Redenzione»⁶⁹². 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 devono essere comprese nell'orizzonte complessivo della società teocratica. Non c'è perfettismo interno nelle 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 ed 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

cenno, riporto qui un breve brano tratto da una delle ultime opere, *Il linguaggio teologico*: «Come dunque dice S. Luca nel suo Vangelo che “GESÙ progrediva in sapienza ed età e grazia appresso Dio e appresso gli uomini”. Così si può dire del pari, che anche la Chiesa, fatta ad 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». *Il linguaggio teologico*, ENC, Città Nuova, Roma 1975, p. 53.

⁶⁹² F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, cit., p. 355.

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»⁶⁹³. 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 sostenute dall'elezione del Signore. Per tale carattere, decreto particolare di quella legge è che «QUANTI COMBATTONO CONTRO I GIUSTI DI DIO POSSANO COMINCIARE PROSPERAMENTE MA NON FINIRE»⁶⁹⁴. 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'impocrisia 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»⁶⁹⁵. 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 vera ricchezza. La sua vera ricchezza è farsi simile a Cristo per farsi degna di ripetere la sua parola «OMNIA TRAHAM AD ME IPSUM»⁶⁹⁶. 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

⁶⁹³ *Teodicea*, cit., pp. 209-210.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 211.

⁶⁹⁵ Ivi, pp. 211-212.

⁶⁹⁶ Cfr. Ivi, p. 213.

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 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 soprannaturale 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»⁶⁹⁷. 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. Tanto più per le parole che seguono, nelle quali 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 bruto insensato in mezzo ad universo lucente, che per lui solo riman tenebroso ed inesplicabile, come inesplicabile si rimane egli stesso⁶⁹⁸.

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»⁶⁹⁹. Con essa il pensatore tedesco intendeva dire la contraddittorietà di una filosofia o di un pensare che assumesse come suo presupposto il dato rivelato, quasi che questo potesse inficiare la purezza del pensiero, potesse 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

⁶⁹⁷ Ivi, p. 208.

⁶⁹⁸ *Ibidem*.

⁶⁹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, cit., p. 22.

fondamentale⁷⁰⁰. È solo una volta concluso il movimento regressivo 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 chiude altri che l'Agnello, temo che ci proveremo indarno. Tuttavia si potranno dire utili, cose, dotte ed edificanti»⁷⁰¹. Si avverte quindi un certo disagio da parte del Roveretano di fronte a questo testo straordinario 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 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,

⁷⁰⁰ Cfr. *Teosofia*, vol. 12, cit., p. 106.

⁷⁰¹ *E*, vol. I, cit., 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. *E*, vol. IX, p. 303 e *E*, vol. XIII, p. 207.

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 conflitti⁷⁰².

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. L'analisi delle epoche che le sono proprie e dell'azione provvidenziale su di essa lo hanno confermato. Da ciò si comprende che uno studio sulla storia della Chiesa, o è teologico-sapienziale, 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 vuoto⁷⁰³. Tale prospettiva viene confermata da un altro scritto, composto nel dicembre del 1848 a Gaeta ed inviato alle suore della Provvidenza: *Il cantico di Maria Vergine dichiarato*. È questo un vero e proprio commento sapienziale al *Magnificat*, definito come quel Cantico,

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 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'Adamo⁷⁰⁴.

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,

⁷⁰² *Teodicea*, cit., p. 468.

⁷⁰³ Come ha evidenziato G. 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*, cit., pp. 147-148.

⁷⁰⁴ *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.

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»⁷⁰⁵.

In tali prospettive eminentemente sapienziali si pone, torno a ripetere, la vicinanza di Rosmini ai grandi teologi del Novecento, non solo della Chiesa d'occidente; mi riferisco a quei pensatori che hanno saputo concepire, studiare e vivere la Chiesa come una comunità viva segnata dall'azione dello Spirito, si pensi a Romano Guardini, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, 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'altra⁷⁰⁶.

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;

⁷⁰⁵ Ivi, pp. 197-198.

⁷⁰⁶ *Teodicea*, cit., p. 471.

onde questa prerogativa sfoggia nel principio, e nella fine della Chiesa, e così nel principio e nella fine dell'Apocalisse»⁷⁰⁷. 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 "ripeterà" 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.

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 ed umilia la «natura» che risulta «quasi annientata» al cospetto dell'infinito⁷⁰⁸. 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 ad immolare e ad 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 ed avverrà negli ultimi tempi. È interessante notare che Rosmini non rinuncia ad 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 seguitarono 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»⁷⁰⁹. 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

⁷⁰⁷ *Ibidem.*

⁷⁰⁸ *Ibidem.*

⁷⁰⁹ *Ivi*, p. 472.

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.

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»⁷¹⁰.

Con tale descrizione il Nostro ci consegna degli "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 ed 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 intento del filosofo di Rovereto? Che dire della scansione temporale e storica individuata, cioè calata nella realtà 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

⁷¹⁰ *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 Lorizio 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 Lorizio – 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 allorchè, in contesto polemico, respinge vigorosamente le accuse in tal senso che gli sono rivolte dal Rigler». G. Lorizio, *Eschaton e storia*, cit., p. 120.

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 ed 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 imbalanzito», dice Rosmini, quel XIV secolo che va incontro al giudizio di condanna da parte di Dio. Da tutto ciò risulta che il Nostro intuisce una chiave di lettura, ma più o meno volontariamente non la porta fino alle sue 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.

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»⁷¹¹. 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 ad 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 ad

⁷¹¹ Cfr. *Teodicea*, cit., pp. 473-474.

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 interpretativa. 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*⁷¹². Ho già sostenuto che le piaghe della Chiesa debbano 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,

⁷¹² G. 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 prevalentemente 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*, cit., p. 272. Anche F. Traniello e P. 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 crismorfismo. 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 *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, cit., pp. 475-476. Cfr. anche P. Marangon, *Il Risorgimento della Chiesa*, cit., 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.

è pur vero che la dinamica analogica rilevata può divenire il modo per pensare anche la fine dei tempi⁷¹³.

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»⁷¹⁴. Da quanto mostrato, appare evidente che la questione delle piaghe della Chiesa non riguardi 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 incomprendimento 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 che 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.

Capitolo 6. Cristianesimo e incivilimento

6.1 Cristianesimo come filosofia cristiana

Si parlato in precedenza di cristianesimo come “filosofia cristiana”⁷¹⁵. Viene il tempo di dare giustificazione di tale espressione, che rischia, se non precisata, di creare seri

⁷¹³ F. Traniello ricorda come nelle *Cinque piaghe* sia presente una «vena di millenarismo» perlomeno nel momento in cui Rosmini parla di una «terza età» della Chiesa intesa come epoca di purificazione e liberazione. Per una interpretazione in chiave storica di tale difficile passo rosminiano rinvio alla lettura di F. Traniello, *Le piaghe di Cristo come paradigma della Chiesa*, cit., pp. 481-482.

⁷¹⁴ *Delle cinque piaghe*, cit., p. 90.

⁷¹⁵ L’espressione «cristianesimo-filosofia» è centrale nel pensiero di T. Moretti-Costanzi. 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:

fraintendimenti. Non si ha qui la pretesa di ricostruire l'intera lezione rosminiana sul senso dell'espressione "filosofia cristiana", vorrebbe dire aprire la questione del rapporto federazione o filosofia-rivelazione, che segna tutta la riflessione del Nostro. Tuttavia, è mio desiderio indicare alcuni luoghi significativi in cui emerge la stretta relazione tra filosofia e cristianesimo, e 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 ad un brano presente nel *Giorno di Solitudine*. L'Opuscolo è una raccolta di argomenti in favore della religione cristiana; il giovane Roveretano 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 umana⁷¹⁶. 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 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 AA.VV., *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Calosci Editore, Cortona 1995; *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in AA.VV., *Il linguaggio della mistica*, Edizioni Accademia Etrusca, Cortona 2002.

⁷¹⁶ 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*, cit., 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.

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 uomini⁷¹⁷.

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: certezza, 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 tenebrosi? Eh no; ch'essa vive immortale anche dove ne sono scancellate dall'errore le sue sembianze⁷¹⁸.

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

⁷¹⁷ *Giorno di solitudine*, cit., p. 81.

⁷¹⁸ *Sull'unità dell'educazione*, cit., pp. 220-221.

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 scienze che appartengono alla pratica Filosofica, consiste nella Metafisica, la nobilissima e la certissima delle scienze»⁷¹⁹. 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 ed aver indicato una via che mira ad 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»⁷²⁰. 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 mantentore S. Tommaso⁷²¹.

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.

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

⁷¹⁹ *Del miglioramento della umanità*, cit., p. 173.

⁷²⁰ *Saggio sui divertimenti pubblici*, cit., p. 118.

⁷²¹ *E*, vol. I, cit., pp. 684-685.

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 umanità⁷²².

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 sophon*⁷²³. 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 ancella alla Religione; se ella deve gonfiarci anziché edificarci ed umiliarci⁷²⁴.

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. 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

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ 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 dispregherebbe 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.

⁷²⁴ *E*, vol. II, cit., pp. 340-341.

solida, che somministri le armi valide a combattere le false e temerarie filosofie, e metta i fondamenti di una teologia piena e soddisfacente⁷²⁵.

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 ad 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»⁷²⁶.

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 ed opera efficacissima nell'essenza del nostro spirito, e parte velata ed occulta si fa oggetto venerando della nostra Fede e argomento infinito di tutta nostra speranza»⁷²⁷. Da ciò consegue quell'espressione del Nostro che dice 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»⁷²⁸.

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

⁷²⁵ *E*, vol. III, cit., p. 53.

⁷²⁶ *Nuovo saggio*, vol. I, ENC, Città Nuova, Roma 2003, p. 97.

⁷²⁷ *Ivi*, p. 100.

⁷²⁸ Cfr. *Ivi*, p. 101.

indistruttibile come se stesso; e che introducendosi continuamente più addentro nella società, mette in quella un germe di perfettibilità indefinita⁷²⁹.

Che tutti i temi in precedenza trattati, e che si trovano nelle opere politiche, giuridiche ed ecclesiologiche, vengano compendati 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»⁷³⁰. 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 uomini nella vita presente, e la perfezione sociale, lavorata in occulto, comparisce sulla terra da se medesima⁷³¹.

Il fondamento filosofico di questa posizione si trova nella tesi più volte richiamata secondo la quale, 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 mondo⁷³².

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

⁷²⁹ *Ibidem.*

⁷³⁰ *Ibidem.*

⁷³¹ *Ivi*, p. 102.

⁷³² *Ibidem.*

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»⁷³³.

A tal proposito, ritengo opportuno fare cenno anche ad un'opera di dieci anni più tarda rispetto alle pagine del *Nuovo Saggio*, ma che rivela in modo chiaro ed evidente la totale concordanza di Rosmini con i Padri circa questo punto fondamentale della sua filosofia. 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 ed idea, il Roveretano riflette sul modo «unico» ed «identico» in cui l'essere ideale splende alle intelligenze⁷³⁴. Partendo da una prospettiva strettamente filosofica, Rosmini al par. 824 si confronta con la Rivelazione e nei par. fi 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, ad 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*»⁷³⁵. 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»⁷³⁶. 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

⁷³³ Ivi, p. 108.

⁷³⁴ Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., pp. 447-454.

⁷³⁵ *Gen.* 2,7.

⁷³⁶ Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., p. 455.

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 citare 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 distribuita 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»⁷³⁷. 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 "realtà" 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»⁷³⁸. 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 spiracol vitale, io credo stabilita la legge di cui parlavo di sopra, la legge che congiunge l'essere ideale, lume intelletivo, 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 generati⁷³⁹.

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

⁷³⁷ Ivi, pp. 456-457.

⁷³⁸ Ivi, pp. 434-435.

⁷³⁹ Ivi, p. 458. Rosmini cita ancora di seguito i padri: Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Damasceno.

ciò che non era greco era barbaro, il cristianesimo sfonda questa dimensione e apre ad un pensiero universale, veramente cattolico⁷⁴⁰. 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'amore⁷⁴¹. 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 metafisiche⁷⁴². 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 impor 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 sue⁷⁴³.

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

⁷⁴⁰ Cfr. *Nuovo saggio*, vol. I, cit., p. 105.

⁷⁴¹ Cfr. *E*, vol. III, cit., pp. 471-473.

⁷⁴² Mi pare questo un punto assodato e riconosciuto da tutti i maggiori studiosi del Roveretano. Cito a mo' di esempio P. 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*, cit., pp. 4-5.

⁷⁴³ *Delle cinque piaghe*, cit., p. 60.

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 inciviltore 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 spogiarla 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 studio⁷⁴⁴.

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»⁷⁴⁵. 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» ad 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»⁷⁴⁶. Tra le lettere, però, forse

⁷⁴⁴ Ivi, pp. 104-105.

⁷⁴⁵ Ivi, p. 105.

⁷⁴⁶ E, vol. IV, cit., pp. 502-503.

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, ed oseremo anche dire di più, essa è falsa; poiché la verità migliora sempre l'uomo»⁷⁴⁷. 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 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 *riconosciuta*. È per questo che il Roveretano prende le distanze dalle filosofie che non riconoscono la potenza della Rivelazione e, come *pars costruens*, nella *Teosofia* elabora una deontologia che scaturisce dall'ontologia. Certo, anche qui è nella libertà del lettore il “riconoscimento”, ma il “teosofo” vede con una potenza imprecisata la “necessità” dell'elemento morale. Conoscere il sintesimo 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 virtù⁷⁴⁸. Il Roveretano viene a precisare che il suo riferimento è una «scienza filosofica nel sistema cattolico» perché, scrive, solo nel cristianesimo «l'uomo viene considerato nel suo intero, e non parzialmente»; è considerato nell'intero cioè come «fornito di tutte le sue reali condizioni e relazioni». Queste

⁷⁴⁷ Ivi, p. 603.

⁷⁴⁸ Cfr. Ivi, pp. 604-605.

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 cose⁷⁴⁹.

Che l'accento fatto alla *Teosofia* non sia fuori luogo, lo testimonia Rosmini stesso, che intensificando il discorso sulla Verità e cercando un primitivo sintesi 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»:

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 Pedagogica⁷⁵⁰.

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 solida⁷⁵¹, 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 di 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

⁷⁴⁹ Cfr. Ivi, p. 605.

⁷⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 616.

⁷⁵¹ Sul «circolo solido» rinvio alla nota 484.

fin troppo, ma con un argomento dotato di coerenza interna, il Nostro afferma che la filosofia prima di Cristo «nulla potè a salute delle nazioni» e che lungi dal vincere la corruzione universale, fu vinta da essa⁷⁵². Se verità e virtù non potevano essere viste e praticate nella loro interezza, al mondo antico rimaneva precluso il «concetto [...] pieno ed assoluto della felicità»: «la loro felicità – afferma Rosmini – era un composto, un accozzamento di beni terreni»⁷⁵³.

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. Rimandando sulla concezione del sommo bene, Rosmini non esita ad affermare: «l'età dell'oro descritta da' poeti del paganesimo, la felicità qual seppe ritrarcela la più bell'anima del mondo pagano, Virgilio, non si considera più dalle cristiane nazioni che come una canzone fredda e fanciullesca»⁷⁵⁴. Il Cristianesimo è fecondato dal proprio interno, nella sua essenza, 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»⁷⁵⁵.

Al fine di specificare la nozione di filosofia cristiana, ritengo opportuno il riferimento ad un brano molto pregnante della *Filosofia del diritto*. In esso, il riferimento alla virtù, alla sfera morale, come 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* sì manifesto, 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

⁷⁵² Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 329.

⁷⁵³ Cfr. Ivi, p. 424.

⁷⁵⁴ Ivi, pp. 455-456.

⁷⁵⁵ Cfr. Ivi, p. 456.

Cristianesimo l'aver ammigliorati i costumi, insegnato agli uomini tutte le virtù? Dunque 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*?⁷⁵⁶.

Si debbono apprezzare i numerosi elementi che Rosmini rileva come conseguenza diretta del cristianesimo: esso davvero «fa nuove tutte le cose». La carità come vero principio morale, la libertà, il diritto, le società, tutto si trasforma ed 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»⁷⁵⁷. 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 ed incivilimento, mi fermo a considerare un breve passo di quel testo che è quasi un “testamento filosofico” del Nostro: il saggio *Degli studi dell'autore*. Qui compare l'espressione «filosofo della civiltà» per indicare colui che si occupa della «filosofia civile»⁷⁵⁸. Tale filosofo, scrive Rosmini, ha il compito primario di «risolvere la questione

⁷⁵⁶ *Filosofia del diritto*, vol. IV, cit., p. 854.

⁷⁵⁷ Ivi, vol. VI, pp. 1505-1506.

⁷⁵⁸ 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 oggidì si suol chiamare da alcuni *La Filosofia*

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»⁷⁵⁹. 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*, contenuta nei *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 perfezione» allo «sviluppo dell'intelligenza»⁷⁶⁰. 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 migliore⁷⁶¹. Se le filosofie sensiste

civile. Errano però dannosamente coloro, che di questa sola parte vorrebbero fare il tutto della filosofia». *E*, vol. IV, cit., p. 615, nota 2.

⁷⁵⁹ *Degli studi dell'autore*, cit., p. 82.

⁷⁶⁰ Cfr. *Storia comparativa e critica*, in *Principi della scienza morale*, cit., 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).

⁷⁶¹ Cfr. Ivi, p. 166. Di Guizot (1787-1874), il Nostro cita: *Cours d'histoire moderne. Histoire de la civilization en France depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1789* (1828-30).

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'intellettiva 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 ammiglierino 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 morale⁷⁶². 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 «racogliere la riflessione degli uomini», perduta nei sensi e nella mera erudizione, «nell'elemento morale, il più importante, il più nobile di tutti»⁷⁶³. 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.

Il desiderio di richiamare a questi scritti, non è certo al fine di una loro analisi completa, quanto piuttosto per suffragare la tesi che sto sostenendo, secondo cui 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 l'ontologia, ma è ad esse perfettamente conseguente. Solo se si conosce la teoria dell'essere ideale quale «astratto», «traccia» o, ancora, «crepuscolo» del Verbo divino⁷⁶⁴, 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

⁷⁶² Ivi, pp. 166-167.

⁷⁶³ Ivi, p. 168.

⁷⁶⁴ Cfr. *Nuovo saggio*, vol. I, cit., p. 101.

formularsi in tal modo: «segui, nel tuo operare il lume della ragione»⁷⁶⁵. L'applicazione di questa formula, nota il Nostro, è ad 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»⁷⁶⁶. L'uomo di cui parla 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 cose⁷⁶⁷.

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

⁷⁶⁵ *Principi della scienza morale*, cit., p. 55.

⁷⁶⁶ 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 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.

⁷⁶⁷ Ivi, p. 114.

suo principio dall'oggetto», la Morale, e quella che «trae il suo principio dal soggetto», l'Eudemonologia⁷⁶⁸. 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»⁷⁶⁹. «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»⁷⁷⁰. «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»⁷⁷¹.

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 stessa⁷⁷².

È soprattutto nel *Trattato della coscienza morale* che Rosmini sviluppa tale teoria e giunge ad individuare «i modi di applicare la legge alle proprie azioni particolari, di giudicarle, di formarsene la coscienza morale»⁷⁷³. Ho già riportato quella definizione che il Roveretano dà dell'incivilimento come l'accrescersi dell'essere morale dell'uomo. In relazione a ciò, mi pare indicativo che il Nostro, 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

⁷⁶⁸ Cfr. Ivi, pp. 106-107.

⁷⁶⁹ Ivi, pp. 222-223.

⁷⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 135.

⁷⁷¹ Cfr. Ivi, p. 153.

⁷⁷² *Storia comparativa e critica*, cit., p. 182. Lo stesso concetto si trova espresso nel *Trattato della coscienza morale*, cit., p. 137.

⁷⁷³ Cfr. Ivi, p. 123.

accidentali», quanto piuttosto delle regole fisse che la compongono⁷⁷⁴. 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. Ad 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 «degno 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»⁷⁷⁵. Solo Cristo, con la sua incarnazione, poteva ri-nobilitare l'uomo dopo la caduta adamitica. Egli era il nuovo Adamo su cui l'umanità rinasceva. «Il cristianesimo – scrive il Nostro – rovesciò 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»⁷⁷⁶.

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 peccato⁷⁷⁷. Per questo Rosmini può scrivere che «il sistema della religione cristiana [...] è il completamento della filosofia» o, ancora, che «la filosofia è il

⁷⁷⁴ *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.

⁷⁷⁵ Cfr. Ivi, pp. 261-263.

⁷⁷⁶ Ivi, p. 155.

⁷⁷⁷ Cfr. *Antropologia soprannaturale*, vol. I, cit., pp. 478-479.

disegno, il Cristianesimo è la *fabbrica* dell'umana virtù e dell'umana grandezza»⁷⁷⁸. 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*⁷⁷⁹. 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»⁷⁸⁰. 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 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 condition del soggetto»⁷⁸¹. Nell'affermare ciò, il Nostro sottintende 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 sorgano⁷⁸². 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

⁷⁷⁸ *Storia comparativa e critica*, cit., p. 305.

⁷⁷⁹ 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 Lirinese (scrittore ecclesiastico del V secolo), anche nella *Filosofia della politica*. Cfr. *Trattato della coscienza morale*, cit., p. 148. Cfr. *Filosofia della politica*, cit., pp. 463-464.

⁷⁸⁰ *Antropologia soprannaturale*, vol. II, cit., pp. 172-174.

⁷⁸¹ Cfr. *Trattato della coscienza morale*, cit., pp. 447-448.

⁷⁸² Cfr. Ivi, pp. 459-460.

umano, delle umane società che si sollevano gradatamente da un ordine di riflessioni ad un altro più elevato»⁷⁸³.

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, dell'incivilimento. Credo si possa 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 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 scrive: «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»⁷⁸⁴. 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

⁷⁸³ Cfr. Ivi, pp. 460-461.

⁷⁸⁴ Cfr. *Sull'unità dell'educazione*, cit., pp. 249-250.

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 ed amato Iddio»⁷⁸⁵.

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 medesimo⁷⁸⁶.

Per il Nostro, non c'è altra via alla moralità, dunque al cristianesimo, che l'essere, per quanto la condizione umana di miseria ed 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?⁷⁸⁷.

Tutto il testo è un inno filosofico-teologico alla carità come alla 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 dell'opera stessa, e dove particolarmente risplenda la dilezione dei nemici». A partire da ciò, nota

⁷⁸⁵ *Ibidem*.

⁷⁸⁶ *Antropologia soprannaturale*, vol. II, cit., pp. 185-186.

⁷⁸⁷ *Discorso IV. La Carità*, in *Operette spirituali*, cit., p. 61.

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»⁷⁸⁸.

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. La radice di tale processo viene ritrovato dal Nostro addirittura nel medioevo: si giunse ad 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 della «moderna filantropia»⁷⁸⁹. 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

⁷⁸⁸ Cfr. Ivi, pp. 72-73.

⁷⁸⁹ Cfr. *Delle cinque piaghe*, cit., pp. 283-284. Rosmini, peraltro, si auspica che la vera carità possa tornare ad 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.

(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 forme⁷⁹⁰.

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: «colui che vi manifesterà la verità tutta intera»⁷⁹¹, dice Cristo. Dio come Amore è manifestato dallo Spirito Santo. Solo a partire da queste considerazioni di teologia trinitaria si comprende il carattere "forte" della prospettiva ecclesiologica rosminiana ma anche di quella politica e sociale. Con questo motivo di fondo vanno lette pagine penetranti come questa che riporto:

nella carità v'ha il principio immortale della ristorazione e della riforma non solo della Chiesa, come abbian 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

⁷⁹⁰ *Degli studi dell'autore*, cit., pp. 185-186.

⁷⁹¹ *Gv.* 16,13.

che prima di null'altro ella assicurò di sua propria bocca alla grande scuola da lei aperta, cioè alla Chiesa universale⁷⁹².

Così si comprende non solo il rifiuto rosminiano per una "filantropia laica", ma anche la presa di posizione contro ogni tentativo di secolarizzazione del cristianesimo, che egli vede messo in atto soprattutto ad 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 ed hanno cercato di «promuovere la morale» tenendo conto della sola parte che riguarda l'uomo. Questo ha prodotto una morale «acefala»⁷⁹³. Molto interessante a tal proposito 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 ed Occam, nella sacra dottrina. Questo elemento 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 canonico⁷⁹⁴.

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»⁷⁹⁵. 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, ed al rigore di quella emendata». Tale legge, la legge del razionalismo, dice che non si può parlare di ciò che travalica l'umana ragione⁷⁹⁶. 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 sua forza di agire sulla società. Il cristianesimo non può più essere l'inciviltore dei popoli. Questo fa sì

⁷⁹² *Degli studi dell'autore*, cit., pp. 188-189.

⁷⁹³ Cfr. *Antropologia soprannaturale*, vol. I, cit., p. 243.

⁷⁹⁴ Cfr. *Delle cinque piaghe*, cit., pp. 103-104, nota 25.

⁷⁹⁵ Cfr. *Antropologia soprannaturale*, vol. I, cit., p. 69.

⁷⁹⁶ Cfr. *Il razionalismo teologico*, ENC, Città Nuova, Roma 1992, p. 35.

che per Rosmini non si tratti tanto di polemizzare intellettualmente con una dottrina, egli vede una posta in gioco molto più alta, ovvero i destini dell'Europa, della civiltà europea. Così scrive: «i filosofi del protestantismo, ed 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 viene la verità, dal suo libero arbitrio la virtù»⁷⁹⁷. 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 rivoluzione⁷⁹⁸.

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, ovvero il suo modo di pensare cristiano, 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*⁷⁹⁹.

Il Roveretano denuncia quindi quel tentativo che mira subdolamente 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

⁷⁹⁷ Cfr. Ivi, p. 286.

⁷⁹⁸ Ivi, p. 335.

⁷⁹⁹ *Le principali questioni politico-religiose*, cit., p. 149.

Spinoza, «il manuale delle società segrete». Si cercò così di sostituire lo spirito religioso col sistema dell'ateismo, e di penetrare nel cuore della politica. Eppure questo non poteva riuscire fino in fondo⁸⁰⁰.

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 società⁸⁰¹.

Come ha messo in luce G. 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 iniqua⁸⁰². 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. Nella soluzione con cui Rosmini prova a tenere unita la questione dell'azione provvidenziale con quella dell'ordinamento politico, dev'essere ribadita l'influenza intellettuale di De Maistre. A tal riguardo F. 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 De Maistre nella dottrina politica rosminiana»⁸⁰³. 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 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”»⁸⁰⁴.

⁸⁰⁰ *Ibidem.*

⁸⁰¹ È questo un dato assodato negli studi rosminiani. F. 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*, cit., p. 77.

⁸⁰² Rosmini nelle lettere al Fontana dei primi mesi del 1825 mostra di essere occupato dalla lettura del *De civitate Dei* di Agostino. Cfr. *E*, vol. I, cit., 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.

⁸⁰³ F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, cit., p. 40.

⁸⁰⁴ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, cit., 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

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»⁸⁰⁵. Com’è noto, egli deriva dai rapporti di mezzo e di fine tutti i «vincoli affettivi». L’uomo infatti «avvincola ed unisce a sé tutte le cose che sono fuori di sé e che gli possono servire a qualche uso»; così stabilisce il «*vincolo di proprietà*». Ma «avvincola ed unisce a sé anche le persone, e se stesso ad esse», stabilendo così 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»⁸⁰⁶. Anche qui, tali considerazioni sono comprese nella loro forza solo se lette alla luce dell’antropologia e più in generale dell’ontologia. Perché infatti 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 ad 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 sarebevi [...] né *proprietà*, né *società*, se non vi fosse intelligenza»⁸⁰⁷. 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 si costituisce solo tra intelligenti, l’animale non ha

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.

⁸⁰⁵ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 129.

⁸⁰⁶ Cfr. Ivi, p. 130.

⁸⁰⁷ *Ibidem*.

propriamente società come non vi è società di cose⁸⁰⁸. E così dicasi della proprietà: dove non vi è una intelligenza non vi è proprietà (“proprio di chi”?, si dovrebbe chiedere). Anche l’animale dunque, per sé preso, 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 alla *verità*, all’essere in tutta la sua pienezza contemplato oggettivamente»⁸⁰⁹.

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 infinita⁸¹⁰.

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 morali⁸¹¹.

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 imprescrittibile di nobiltà, questo il

⁸⁰⁸ In modo molto significativo Rosmini scrive: «ciò che annoda la società sono i vincoli invisibili: perocchè le società umane sono unioni di spiriti, non avvicinamenti di corpi». Ivi, p. 330.

⁸⁰⁹ Cfr. Ivi, pp. 137-138.

⁸¹⁰ Ivi, p. 139.

⁸¹¹ Ivi, p. 189.

fonte di sua libertà»⁸¹². 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 massa sociale, come ogn'altra cosa grande e potente, colla sua mole e colla sua materialità⁸¹³.

Il Cristianesimo riesce ad 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 legislazione⁸¹⁴.

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

⁸¹² Cfr. Ivi, pp. 394-395.

⁸¹³ *Filosofia del diritto*, vol. III, cit., pp. 600-601.

⁸¹⁴ *Esame delle opinioni*, cit., p. 158.

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 pravità»⁸¹⁵. 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 brevemente su questi, per passare poi all'opera sul diritto. Gli scritti sul matrimonio nascono su richiesta di M. 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»⁸¹⁶. 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»⁸¹⁷.

Bisogna osservare come il rapporto tra famiglia e società civile abbia avuto sempre un ruolo importante per la questione qui trattata. 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 nucleo, ne è la condizione di possibilità e non il termine. Esso va difeso perché rivelativo 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, più facilmente si dovrebbe riprodurre quell'amore insegnato

⁸¹⁵ Cfr. Ivi, pp. 160-161.

⁸¹⁶ *Scritti sul matrimonio*, in *Scritti politici*, cit., p. 390.

⁸¹⁷ Ivi, p. 431.

da Cristo, da estendersi alla società tutta. Così si capisce la forte presa di posizione 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 costumi⁸¹⁸.

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 matrimonio⁸¹⁹. 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 maestra de' miti ed onesti costumi, e centro gentile ed ornamento della cristiana società!⁸²⁰.

Questa nuova concezione si è resa possibile perchè 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»⁸²¹,

⁸¹⁸ *Ibidem*.

⁸¹⁹ 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 incontenente 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». *Filosofia del diritto*, vol. IV, cit., p. 1087.

⁸²⁰ *Scritti sul Matrimonio*, cit., p. 467.

⁸²¹ Cfr. Ivi, pp. 468-469.

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". Vi è un motivo "forte" per cui esso non può essere distrutto, tale motivo forte è il suo essere analogato inferiore della perfetta relazione tra Chiesa e Cristo; solo così può avere 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»⁸²².

Anche in quest'opera il Roveretano lascia intravedere la possibilità di un progresso della morale nella storia, ovvero di un prender 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 pervenuto⁸²³. 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

⁸²² *Filosofia del diritto*, vol. IV, cit., pp. 994-995.

⁸²³ Cfr. Ivi, pp. 1107-1108, nota 2.

ancora, l'esempio e l'eccitamento a tutte le virtù»⁸²⁴. 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'altro⁸²⁵. 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 orientale⁸²⁶. Bisogna riportare infine su tale argomento, 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 domestica⁸²⁷. 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.

⁸²⁴ *Filosofia della politica*, cit., pp. 351-352.

⁸²⁵ Cfr. *Filosofia del diritto*, vol II, cit., pp. 525-526, nota 4.

⁸²⁶ Cfr. Ivi, vol. IV, pp. 856-857.

⁸²⁷ Cfr. Ivi, p. 1144.

Dopo aver mostrato il modo in cui, per Rosmini, il cristianesimo ha di fatto cambiato il volto della società domestica a partire da una nuova concezione dell'unità coniugale, il matrimonio, desidero soffermarmi sulla portata del cristianesimo sulla società civile. Per far questo prenderò in considerazione prevalentemente le due opere sulla politica, 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 si sofferma sulle 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». Non è cosa disonesta, afferma il Rosmini, 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 ancora, 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»⁸²⁸. 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, proprio nel togliimento delle “resistenze” signorili a favore di un inveramento della società ha lavorato il cristianesimo.

⁸²⁸ Cfr. *Politica prima*, cit., p. 608.

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 costituenti 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*⁸²⁹.

Cristo viene definito come «l'uomo eminentemente sociale» che dà il criterio anche per una corretta teoria della società. Sul suo modello, su una società fondata sul rapporto tra persone e ancor più su una società in cui colui che regna si fa servo, dev'essere costituita la società civile. Egli opera al fine di una «cristificazione della società»; fu Lui ad 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»⁸³⁰. 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»⁸³¹. 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 e 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 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». Nel mondo civile, si deve

⁸²⁹ *Ibidem*. Rosmini si richiama a *Lc.* 22, 25-27.

⁸³⁰ *Fil.* 2,6-7.

⁸³¹ *Politica prima*, cit., pp. 608-609.

operare, secondo Rosmini, una estensione della relazione familiare di padre e figlio. «Quanto il figlio dal padre impara – scrive – comunicalo all'amico: ecco l'unione fra i figliuoli di diverse famiglie». Ed è propriamente Cristo a farlo, nota il Nostro, laddove parla nei termini della relazione di «amicizia»; *«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 Rosmini – la nozione pura del governare». In questa maniera ogni azione di «dominio» viene esclusa, così come viene esclusa ogni possibilità di “usare” la persona dell'altro⁸³². Questi i fondamenti che il Vangelo ha garantito nella costituzione delle società civili; su tali basi 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»⁸³³.

La forza della proposta rosminiana sta nella forza di Cristo; egli infatti non ha dato semplicemente una teoria da applicare, ma egli stesso l'ha attuata 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 nella “donazione”, nel farsi “servo” e nel “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 parole»⁸³⁴. Questo prendere il ministero di Gesù come modello per ogni ministero, anche politico, 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:

⁸³² Cfr. Ivi, p. 610. Il passo evangelico è preso da Gv. 15,15.

⁸³³ Ivi, pp. 610-611.

⁸³⁴ Ivi, pp. 612-613.

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?⁸³⁵

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 ed 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 trarrò a me stesso»⁸³⁶. 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 Roveretano 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»⁸³⁷. Anche qui, per descrivere la situazione della società vera e propria, Rosmini riprende l'analogia delle membra del corpo e afferma che, 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

⁸³⁵ Ivi, p. 625.

⁸³⁶ Cfr. Ivi, p. 626. Le citazioni bibliche sono rispettivamente *Mt.* 5,48; *Gv.* 17,21; *Gv.* 19-32.

⁸³⁷ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 142.

in assenza di un vero e proprio 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 persone⁸³⁸.

Come nella *Politica prima*, anche qui distingue le “opere” che i sudditi possono prestare, dalla loro «personalità», assolutamente inviolabile ed «essenzialmente libera da ogni servitù»; «il diritto sulla personalità – scrive – non esiste, è un assurdo, un iniquo e temerario sogno dell’umanità, che insuperbendo, avvilito e tormenta se stessa»⁸³⁹. Infine recupera l’argomento della «natura insociale» della signoria causata dal «muro di divisione» 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»⁸⁴⁰. 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. E tuttavia nella *Filosofia della politica* emergono delle precisazioni tese a mitigare l’afflato teologico e a specificare la realtà civile; è come se Rosmini si rendesse conto della difficoltà di tradurre in pratica le parole di Cristo. Per questo egli giunge a distinguere tra il concetto di «benevolenza sociale» e quello di «amicizia». Mentre nell’opera giovanile l’«amicizia»

⁸³⁸ *Ibidem*.

⁸³⁹ Ivi, pp. 142-143.

⁸⁴⁰ 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 mortifera⁸⁴⁰. Questa diversità nel concepire la schiavitù, prima dell’ebraismo e ancor più poi del cristianesimo, è possibile 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, nota 101. Si veda anche *Filosofia del diritto*, vol. VI, cit., pp. 1459-1460.

doveva essere la misura dell'operare sociale, nello scritto più maturo non si rinuncia ad essa, ma si specifica come vi sia 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'amico: 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”. Questa precisazione sulla “benevolenza sociale” e il suo statuto, diverso da quello dell’“amicizia”, rende possibile pensare la società civile come retta su di essa, via mediana tra la società signorile e una società di amici⁸⁴¹. La benevolenza sociale 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» si scopre essere 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 realizzarla⁸⁴².

Per completare questo paragrafo, che ha l'intento di mostrare in che modo il cristianesimo abbia influenzato la società civile ed 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»⁸⁴³. Anche la risoluzione di un problema politico, dunque, avviene grazie a quel carattere universale e divino della Rivelazione cristiana, che la particolarità degli interpreti non può corrompere. Scrive Rosmini:

⁸⁴¹ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., p. 152.

⁸⁴² Cfr. Ivi, p. 153.

⁸⁴³ Cfr. Ivi, pp. 346-347.

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 bene⁸⁴⁴.

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 Dio⁸⁴⁵.

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 ad un certo grado di civiltà, ad elaborare delle limitazioni del potere del sovrano per mezzo delle «costituzioni»⁸⁴⁶.

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' privati cittadini, e vi abbia nello stesso tempo una costituzione capace d'impedire o di risarcire tutte le ingiustizie che potesse commettere lo stesso potere governativo⁸⁴⁷.

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

⁸⁴⁴ *Ibidem*.

⁸⁴⁵ Cfr. *Della naturale costituzione*, cit., pp. 181-182.

⁸⁴⁶ *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in *Scritti politici*, cit., pp. 305-306.

⁸⁴⁷ *Ivi*, p. 307.

«eterno nemico della società civile», «veleno mortalissimo», «ingiustizia del potere»⁸⁴⁸. 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». Così il dispotico potere delle signorie si trasformò nel governo delle società civili; eppure queste non vanno immuni di quel pericolo, motivo per cui il cristianesimo e la Chiesa continuamente devono rinnovare la loro missione⁸⁴⁹.

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; così, la monarchia pagana «assoluta» fu trasformata da un'azione lenta e sapiente in monarchia «costituzionale». Per giustificare l'aggettivo, che nell'epoca in cui il Nostro scriveva conteneva ancora in sé l'eco della Rivoluzione di Francia, viene richiamata l'autorità di De Maistre; Rosmini si trova con lui concorde circa l'azione benefica e moderatrice della Chiesa e del papato sui principi europei⁸⁵⁰. La Chiesa di Cristo, prima ammaestrava il popolo infondendo parole di coraggio nei momenti in cui era stretto nella morsa di un potere dispotico, poi ammaestrava i principi ricordando che il giudizio di Dio era più grande del giudizio che era nelle loro mani; essa li indirizzava sulla via della giustizia e della carità⁸⁵¹. Così accadde che in «tutti i troni d'Europa apparvero degli eroi che praticarono tutte le virtù del Vangelo nella loro perfezione»⁸⁵². Rosmini vede questa situazione non come una utopia o un ideale, bensì come un fatto realizzatosi storicamente. Vale la pena, per chiudere questo paragrafo, di riportare le parole con cui 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

⁸⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 310.

⁸⁴⁹ Cfr. Ivi, pp. 319-320.

⁸⁵⁰ Cfr. *Delle cinque piaghe*, cit., pp. 194-195.

⁸⁵¹ Cfr. Ivi, pp. 196-198.

⁸⁵² Ivi, pp. 197-198.

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 regnare⁸⁵³.

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 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. In base a ciò, i popoli agiscono giustamente, e anche nelle nazioni più corrotte è da pensarsi che le azioni giuste superino quelle ingiuste. In tal modo esse passano allo stato dei «costumi» e sono da considerarsi «le prime *espressioni* della legge». Tuttavia, il Nostro rileva che fin da quel momento «presero origine 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*»⁸⁵⁴. Il Roveretano afferma che il cristianesimo subentrò col suo ufficio di Legislatore nel secondo di questi passi, venendo a correggere la «mancanza e falsità de' costumi». 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

⁸⁵³ Ivi, pp. 199-200.

⁸⁵⁴ Cfr. *Politica prima*, cit., pp. 685-690.

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 cristianesimo⁸⁵⁵.

Passo 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 viene pensata sia come interiorità (questo è proprio del cristianesimo, ma 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*⁸⁵⁶.

Vi è dunque un diritto che l'uomo condivide con la società ed 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

⁸⁵⁵ Ivi, p. 715.

⁸⁵⁶ *Filosofia della politica*, cit., p. 168.

quello dell'«ultra-liberismo» e dell'«anarchia»⁸⁵⁷. 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 salutifera: “niuno ha diritto di fare un cattivo uso del proprio diritto”»⁸⁵⁸. Ma la morale cristiana ha fatto ancora di più del semplice indicare limiti, 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 proprio⁸⁵⁹.

Lo stretto legame di cristianesimo e giustizia viene pensato in termini espliciti nella *Filosofia del diritto*. Si ritrova qui quel tratto evangelico che irrorà 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 perfezione⁸⁶⁰.

Il cristianesimo compie, cioè porta alla sua pienezza, quella definizione di giustizia 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

⁸⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 172.

⁸⁵⁸ Cfr. Ivi, pp. 175-176.

⁸⁵⁹ Cfr. Ivi, p. 177.

⁸⁶⁰ *Filosofia del diritto*, vol. I, cit., p. 139, nota 1.

commisurato alla regola, a cui dee essere adeguato e commisurato»; 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 ad 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”»⁸⁶¹. Anche qui il cristianesimo viene concepito da Rosmini come “ciò che dà il criterio”: in questo senso la rivelazione specifica la nozione di giustizia così come fa con la nozione di amore o di bene, di bello, con gli universali insomma. 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 prevennero gli individui di esse»⁸⁶². 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»⁸⁶³ 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 perfezionandole⁸⁶⁴. Il diritto «razionale», afferma, «fu introdotto, o certo perfezionato nel mondo dal Cristianesimo, con sedare le passioni, con rafforzare l'intendimento, e con

⁸⁶¹ *Ibidem*.

⁸⁶² Ivi, vol. II, p. 424.

⁸⁶³ Ivi, vol. IV, p. 851.

⁸⁶⁴ 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*, cit., p. 267. Questa è una posizione “forte” di Traniello, su cui mi permetto una riflessione. 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 a mo' delle esperienze evangelizzatrici nel Nuovo Mondo e fuori dell'Europa, quanto piuttosto di mostrare, filosoficamente, come abbracciando l'unica morale veritativa (in quanto legittimata ontologicamente) sia 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, ad 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 che potevano portarlo a riconoscere un più preciso ambito di autonomia per il momento giuridico». Cfr. Ivi, p. 269.

istabilirvi i principj d'una eterna giustizia, e più ancora di una eterna, soprannaturale virtù con infinita retribuzione». Egli stesso si dichiara 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*»⁸⁶⁵. 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 ed 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 il momento favorevole per riprendere e fecondare la via della giustizia⁸⁶⁶. 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 F. Traniello, che contrariamente a Grozio, Rosmini non poteva concepire un «completo diritto razionale, cioè naturale-sociale, del tutto slegato da premesse religiose»; il Nostro ne formula i principi a partire dai «fondamenti dottrinali del cristianesimo, quale si incarna nella società per eccellenza, la società stretta tra Dio e gli uomini», la società teocratica⁸⁶⁷.

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

⁸⁶⁵ *Filosofia del diritto*, vol. III, cit., pp. 674-675.

⁸⁶⁶ Cfr. Ivi, pp. 851-852.

⁸⁶⁷ Cfr. F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, cit., p. 263.

rompersi della chiusura tipica della società domestica e il passaggio graduale alla società civile⁸⁶⁸. Come si è visto, per Rosmini solo il cristianesimo riesce ad abolire la schiavitù; e tuttavia anche nei teorici moderni molto spesso schiavitù e sudditanza si confondono. Rousseau, in particolare, nel suo affermare che «l'uomo è nato libero e da per tutto è ne' ferri», non colse la distinzione fra «il *potere sui diritti* e il *potere sulla moralità dei diritti*»⁸⁶⁹. È proprio invece di una società civile, dove appunto l'incivilimento ha fatto il suo corso, operare questa distinzione. Ciò permetterebbe una drastica diminuzione del “comando”, le disposizioni, infatti, emergerebbero quasi per via naturale⁸⁷⁰.

Ora, nella prospettiva aperta da Rosmini, la società civile non coincide con la società in generale; per questo motivo, ricordando che la società teocratica comprende anche le altre due società, bisogna 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 necessarj al fine di essa», «così il Diritto sociale-civile riceve anch'egli alla sua volta varie modificazioni, quando gli uomini entrano nella società teocratica; giacchè 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»⁸⁷¹. In questa maniera, per il Nostro, il cristianesimo non agisce sulla giustizia umana solo dall'esterno, come teoria, ma propriamente dall'interno, nel suo essere società teocratica, Chiesa. Essa «emenda le civili legislazioni» in diverse maniere. Innanzitutto respinge ciò che nelle leggi degli uomini va contro la rivelazione divina. Nel fare ciò, dice Rosmini, non rifiuta soltanto, ma “crea” l'uomo, nel senso che lo “rigenera”, mostrando il suo carattere essenzialmente divino, vero criterio che deve muovere all'azione. La Chiesa poi riforma quelle «*leggi facultative o permissive*» con cui la società civile solitamente si oppone alla moralità e alla religione⁸⁷². 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»⁸⁷³.

⁸⁶⁸ Cfr. *Filosofia del diritto*, vol. V, cit., pp. 1283-1284.

⁸⁶⁹ Cfr. Ivi, vol. VI, pp. 1451-1452.

⁸⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 1521.

⁸⁷¹ Ivi, p. 1546.

⁸⁷² Cfr. Ivi, pp. 1547-1548.

⁸⁷³ Ivi, p. 1548, nota 7.

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. I «Vicari» di Gesù Cristo ebbero così grande potere in quanto detentori di quella sapienza evangelica che indicava il vero esemplare di ogni giustizia. Come ricordato nel paragrafo dedicato ad incivilimento e politica, i regnanti vennero educati a pensare che sopra le loro leggi vige la legge eterna di Dio. I sovrani europei furono sovrani cristiani, la loro sovranità in qualche modo “divenne sacra” perchè testimone dei principi divini del cristianesimo⁸⁷⁴. 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 matrimonio⁸⁷⁵.

Dopo vent'anni, anche nella *Filosofia del diritto*, il Nostro insiste sul ruolo inciviltore del cristianesimo. Alle considerazioni già fatte, aggiunge quelle sul concetto di «pena» (di cui viene ricostruita una sorta di storia attraverso le età del mondo) e sul modo in cui le pene devono essere scontate. A tal riguardo, egli sostiene che solo all'interno della prospettiva cristiana si comprende perchè la «prigione» non solo possa ma anche debba essere «luogo di educazione e di morale miglioramento». Per raggiungere un tale scopo, rileva il Nostro, s'impiegarono «mezzi negativi» e «mezzi positivi»: da un lato il «sistema cellulare», dall'altro, l'«influenza religiosa». Nel descrivere l'azione di quest'ultima, mi paiono emblematiche le parole usate: «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 penitenziarij»⁸⁷⁶.

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

⁸⁷⁴ Cfr. *Panegirico*, cit., pp. 106-107.

⁸⁷⁵ Cfr. Ivi, pp. 114-117.

⁸⁷⁶ Cfr. *Filosofia del diritto*, vol. VI, cit., p. 1579.

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 economiche in quanto 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 esso⁸⁷⁷. Dall'altro lato, Rosmini non manca di leggere avidamente le opere degli economisti del proprio tempo. Per quanto concerne la sua "cultura economica", C. Hoevel ha compiuto una esplorazione sistematica dei testi; per questo abbiamo in mano il quadro dettagliato delle fonti economiche primarie e secondarie fruite. Oltre ai grandi economisti quali Adam Smith, Mathus e Say⁸⁷⁸, Rosmini aveva letto ed era stato influenzato soprattutto dagli economisti della tradizione italiana: 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, ed 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

⁸⁷⁷ 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*.

⁸⁷⁸ 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 famoso *Traité d'économie politique* (1803).

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 tesi⁸⁷⁹.

Ora, l'esperienza vissuta e le letture si traducono ben presto in pagine scritte. Per citare 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, 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 il 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 vedrà, 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 considera il modo in cui l'economia si rapporta alla politica, e compaiono le tematiche *del lavoro e della proprietà*⁸⁸⁰ 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 colpisce⁸⁸¹.

Come per ciò che riguarda la questione politica e quella giuridica, anche per ciò che concerne l'economia il cristianesimo sparge il suo influsso benefico per il tramite della sua prospettiva morale. Applicata al campo dell'economia politica, tale morale «scemò il pericolo

⁸⁷⁹ 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, Huskisson in Inghilterra, Colbert, Guizot, Necker e Sully in Francia.

⁸⁸⁰ Per un quadro esaustivo della presenza delle tematiche economiche in tutte le opere rosminiane rinvio alle primissime pagine dell'intervento di C. Hoevel, *Rosmini e l'economia*, trascrizione della "videocattedra Rosmini" sul tema. Cfr. www.cattedrarosmini.org.

⁸⁸¹ *Politica prima*, cit., p. 98.

che veniva dalle ricchezze nell'uso de' piaceri»; essa, scrive Rosmini, «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 è proprio delle nazioni cristiane. Le guerre altresì di conquista sono sparite: in loro luogo successero quelle di commercio: la sola forza è anche stata destituita della opinione»⁸⁸². La ricchezza non viene più considerata come fine, ma come mezzo; essa si sostituisce alla forza e alla violenza, che tante morti hanno procurato 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 ed accade nelle nazioni cristiane⁸⁸³. Tenendo conto del secondo costitutivo delle società civili, la proprietà, Rosmini sottolinea come il cristianesimo permetta una nuova concezione di essa. Il Roveretano, si può dire con 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»⁸⁸⁴.

Il tema della ricchezza è presente in un altro scritto giovanile, l'*Esame delle opinioni del 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 l'intelligenza, e per mezzo della virtù hanno condotte le umane ricchezze, in una parola hanno migliorati gli uomini⁸⁸⁵.

L'azione del cristianesimo ha buon fine perché compie una rivoluzione profonda nella concezione dell'uomo: esso penetra sino alla sua radice, l'intelligenza. Come ho più volte sostenuto, questo 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:

⁸⁸² Ivi, p. 372.

⁸⁸³ Il tema è lungamente trattato in *Della naturale costituzione della società civile*, cit., pp. 200-306.

⁸⁸⁴ Cfr. F. Traniello, *Società religiosa e società civile*, cit., p. 79.

⁸⁸⁵ *Esame delle opinioni*, cit., p. 138.

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 ordine⁸⁸⁶.

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 già richiamato 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 eroe, la virtù del quale è attesa ad essere intesa e premiata assai più da Dio, che dagli uomini⁸⁸⁷.

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,

⁸⁸⁶ *Politica prima*, cit., p. 379.

⁸⁸⁷ *Ibidem*.

all'utilitarismo e alla morale edonistica del proprio tempo⁸⁸⁸. 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 esprime forti resistenze alle politiche economiche degli inglesi e degli italiani (tra i quali alcuni membri della *Biblioteca italiana*) come Gioia che legano il progresso sociale al progresso economico⁸⁸⁹. 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 spinge al progresso l'umanità⁸⁹⁰. Ora, se per tale filosofia «la civilizzazione» si accresce aumentando «l'intensità e il numero de' bisogni»⁸⁹¹, per Rosmini l'incivilimento consiste nell'«accrescere l'essere morale dell'uomo» seguendo l'insegnamento della sapienza cristiana⁸⁹². 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 nazione⁸⁹³. 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 ciò che 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 ed ogni

⁸⁸⁸ «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 ad 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*, cit., p. 62. Per una ricostruzione storico-genetica della polemica Rosmini-Gioia si veda G. Solari, *Studi rosminiani*, cit., pp. 229-254.

⁸⁸⁹ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, cit., p. 20.

⁸⁹⁰ Cfr. *Politica Prima*, cit., p. 133.

⁸⁹¹ *Ibidem*, nota 72.

⁸⁹² Cfr. Ivi, p. 363.

⁸⁹³ Cfr. *Esame delle opinioni*, cit., p. 129.

godimento⁸⁹⁴. 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 al 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 ed ordinato progresso col movimento qualsiasi». Per il Nostro è moralmente (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. Gioia pensa che l'incivilimento sia garantito da questo agire e il Roveretano ribadisce la propria netta opposizione a tale modo di pensare. Se la virtù «trae seco la quiete dell'animo» e il vizio «vi mette l'inquietezza ed i desideri smoderati» significa che la regola dei teorici del movimento, oltre ad essere «disumana e crudele» per il tormento arrecato agli uomini, è essenzialmente «immorale»⁸⁹⁵. 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»⁸⁹⁶.

A partire dalla critica al Gioia e al sistema dei bisogni, Rosmini giunge ad 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 in quanto appena avviati «sul cammino della civiltà», o, infine, che sono «sì 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»⁸⁹⁷. Vi deve essere un giusto rapporto tra i popoli se la concorrenza vuol essere proficua e al tempo stesso benefica, non solo in campo economico,

⁸⁹⁴ Cfr. G. Solari, *Rosmini inedito*, cit., p. 20.

⁸⁹⁵ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., pp. 426-427.

⁸⁹⁶ 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 incamminino per la via d'una lodevole industria, come si suppone». Ivi, pp. 433-434.

⁸⁹⁷ Cfr. Ivi, p. 446.

ma per l'incivilimento in generale. Così ritorna anche in queste pagine 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»⁸⁹⁸.

Alle ricette del sistema dei bisogni e di una "concorrenza socialmente sleale", che pensano di produrre civiltà attraverso meccanismi "antagonisti", Rosmini torna a ribadire 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»⁸⁹⁹.

Anche nelle opere più mature Rosmini ribadisce con forza l'azione salutare del cristianesimo per il miglioramento della società attraverso l'economia. Così, nella *Filosofia della politica* sottolinea come «solo il cristianesimo» ponga in «piena luce» la distinzione «fra il bene assoluto ed i beni relativi». Il cristianesimo mostra agli uomini che vi è un solo «bene assoluto» in grado di appagare «tutti i desideri della persona e della natura umana»; ed 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»; ciò che invece nega, è che in questi beni e piaceri vi possa risiedere l'umano appagamento⁹⁰⁰. 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,

⁸⁹⁸ Ivi, p. 448.

⁸⁹⁹ *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 ad 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». *E*, vol. XIII, cit., p. 278.

⁹⁰⁰ Cfr. *Filosofia della politica*, cit., pp. 204-205.

avente in sé infinito pascolo dell'intelligenza». Solo questo è vero «fine», gli altri sono «semplici mezzi» per il fine⁹⁰¹. Nelle parole del Roveretano 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 infinite⁹⁰².

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 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. Zamagni⁹⁰³. 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, essenza del *Deus-Trinitas* (primissima comunità di Persone che si donano). Forse anche questa prospettiva rimane implicita in Rosmini, ma una volta abbracciato il metodo

⁹⁰¹ Cfr. Ivi, pp. 350-351.

⁹⁰² Ivi, p. 353.

⁹⁰³ La bibliografia sull'*Economia di Comunione* è ormai vastissima. Ricordo qui solo un testo: C. Lubich, *L'economia di Comunione. Storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2001. Tutte le pubblicazioni si possono trovare nel sito: www.edc-online.org.

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 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»⁹⁰⁴. Il rapporto tra coltura 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»⁹⁰⁵. Il giovane Roveretano si scaglia contro tutti coloro che cercano di bloccare il pensiero, gli uomini piccoli, triviali, che amano restringere l'intelligenza umana ed anzi spegnerla. La reazione del Roveretano è così veemente perché nella sua prospettiva,

⁹⁰⁴ *Politica prima*, cit., p. 468.

⁹⁰⁵ Cfr. *Galateo de' letterati*, cit., 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.

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 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»⁹⁰⁶.

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, ed incadaveriscono ciò che toccano»⁹⁰⁷. 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 presenza 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 caligine⁹⁰⁸.

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, questo nuovo senso della realtà, questa redenzione della natura insieme coll'uomo, che Cristo ha liberato dalla diffidenza di un antico malinteso.

⁹⁰⁶ M. A. Raschini, *Rosmini e l'idea di progresso*, Marsilio, Venezia 2000, p. 34.

⁹⁰⁷ Cfr. *Galateo de' letterati*, cit., p. 248.

⁹⁰⁸ Ivi, pp. 245-246.

L'abbandono del paganesimo avviene dunque nell'arte attraverso un ritorno alla verità della rappresentazione poetica»⁹⁰⁹. Di qui i frequenti richiami rosminiani al ruolo delle «belle arti» nelle società che hanno raggiunto un certo grado di sviluppo e al corretto 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 componimenti⁹¹⁰.

Da ciò si capisce che anche il bello e la lingua favoriscono l'incivilimento solo nella misura in cui non si riducono ad uno specialismo fine a se stesso, ma vengono vissuti nella loro portata universale. Essi devono 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»⁹¹¹. 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 devono 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 una «inclinazione di amore verso quest'ordine»⁹¹². 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»⁹¹³.

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:

⁹⁰⁹ P. Prini, *Storia e arte nel «Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana» di Antonio Rosmini*, in *Rosmini e la storia*, cit., p. 9.

⁹¹⁰ *Politica prima*, cit., 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*.

⁹¹¹ Cfr. Ivi, p. 412.

⁹¹² Cfr. Ivi, pp. 412-413.

⁹¹³ Ivi, p. 414.

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 mente⁹¹⁴.

Ed 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 esercizio⁹¹⁵.

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 senso⁹¹⁶.

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 distingue 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»⁹¹⁷. 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 comune⁹¹⁸. Questo non deve leggersi come un desiderio di

⁹¹⁴ Ivi, pp. 478-479.

⁹¹⁵ Ivi, p. 479, nota 67.

⁹¹⁶ Ivi, p. 454.

⁹¹⁷ Ivi, p. 455.

⁹¹⁸ Cfr. Ivi, pp. 457-458.

omologazione, quanto piuttosto come 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»⁹¹⁹. La bellezza si scopre essere “via per la pace”.

Il tema, seppur presentato in altri termini, si ritrova nel *Saggio sui divertimenti pubblici*. Non solo il livello delle arti o della lingua, infatti, ma anche i piaceri e i divertimenti pubblici possono essere un criterio di lettura per lo stato di una società.

Il piacere, sebbene cosa frivola in apparenza, pure è una di quelle forze che affettano e sospingono le nazioni; e il filosofo civile dee osservare acutamente le leggi con che adoperano tutte le forze, le quali conferiscono a muovere le umane comunanze abbandonate a se stesse, cioè lasciate operare secondo loro natura.

Suo compito è quello, una volta conosciute queste leggi, di regolare il loro corso naturale⁹²⁰. Ma anche all'interno di questa lettura della storia della civiltà a partire dai piaceri irrompe l'evento del Cristianesimo. Il Cristianesimo ha la capacità di nobilitare gli oggetti dei piaceri, di renderli sempre più «moralì e sacri», lavorando quindi, attraverso di essi, al processo dell'incivilimento⁹²¹.

Il rapporto tra incivilimento e cultura ricorre in modo abbondante nelle opere pedagogiche. Esse consentono una valutazione complessiva circa la posizione rosminiana sul tema. 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»⁹²². 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, quindi, 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 culturali⁹²³.

⁹¹⁹ Cfr. Ivi, p. 446.

⁹²⁰ Cfr. *Saggio sui divertimenti pubblici*, cit., p. 50.

⁹²¹ Cfr. Ivi, p. 53.

⁹²² *Della libertà di insegnamento*, in *Scritti pedagogici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009, p. 155.

⁹²³ Cfr. Ivi, pp. 156-157.

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 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 società⁹²⁴.

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 [...] 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 mansuete⁹²⁵.

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»⁹²⁶. 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.

⁹²⁴ *Del miglioramento dell'umanità*, cit., p. 165.

⁹²⁵ *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 225.

⁹²⁶ Cfr. Ivi, p. 229.

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 educazione⁹²⁷.

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 pensata dal filosofo di Rovereto quale “scienza particolare” o “secondaria”, e rientrerà in quel sistema che ha nella nuova ontologia, l'ontologia teosofica, il proprio fondamento.

⁹²⁷ *Ibidem*. L'idea giovanile che l'educazione cristiana sia di per sé una educazione della interezza dell'uomo, di contro alla parzialità dell'educazione 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. *Filosofia della politica*, cit., p. 496.

CONCLUSIONE

Mi propongo, in sede conclusiva, di riferirmi in modo sintetico alle tre parti che hanno composto il presente lavoro mettendone 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»⁹²⁸.

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 nuovi⁹²⁹. 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, ma 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 definita 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, piuttosto il suo 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. È il perfettismo ad essere preso di mira, 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 inaccettabile⁹³⁰.

⁹²⁸ *Teodicea*, pp. 215-216.

⁹²⁹ Cfr. Ivi, pp. 216-217.

⁹³⁰ Cfr. Ivi, pp. 217-218.

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 nazionale⁹³¹. 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, 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»⁹³². Se così è, se attraverso queste prove l'umanità deve passare necessariamente, senza possibilità di salto (perché nella sua limitatezza l'errore e la ripetizione le sono costitutivi), si capisce perché molti secoli siano necessari per il suo affinamento.

Questo riferimento alla facoltà di astrarre non deve far dimenticare che essenziale è il suo bilanciamento con 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 società, dunque vero e proprio incivilimento. Si potrebbe 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. È forse possibile 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 d'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

⁹³¹ Cfr. Ivi, pp. 219-220.

⁹³² Ivi, pp. 220-221.

poesia, si potrebbe dire del Bello in generale. Viene quasi naturale pensare alla famosa espressione di Dostoevskij: «la bellezza salverà il mondo»⁹³³. 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 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”⁹³⁴. Su questa base allora, la risposta di una rinnovata facoltà d'astrarre potrebbe condurre a un più alto livello di civilizzazione.

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 consenta 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, poste 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

⁹³³ F. Dostoevskij, *L'idiota*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 478.

⁹³⁴ 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.

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, 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 Generale

Opere di Antonio Rosmini

Epistolario completo, Casale Monferrato 1887-1894, 13vv. [=E].

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, Milano 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

AA. VV., *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940.

AA.VV., *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, a cura di P. Pellegrino, Stresa-Milazzo 1986.

AA.VV., *Rosmini e l'illuminismo*, Atti del XXI corso della Cattedra Rosmini, a cura di P. Pellegrino, Sodalitas, Stresa 1988.

AA.VV., *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, a cura di G. Campanini e F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993.

AA.VV., *Il sacro e la storia*, Atti del III corso dei simposi rosminiani, Stresa 28-31 Agosto 2002, Edizioni rosminiane, Stresa 2002.

AA. VV., *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, a cura di G. Beschin e L. Cristellon, Morcelliana, Brescia 2003.

AA.VV., *Sulla Ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

M. d'Addio, *Il problema della storia nel pensiero politico di A. Rosmini* in *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini, a cura di P. Pellegrino, Stresa-Milazzo 1986.

M. d'Addio, *Il concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini* in *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, a cura di G. Campanini e F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993.

C. Bergamaschi, *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1970.

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 *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, a cura di M. Dossi e M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.

L. Bulferetti, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999.

G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, EDB, Bologna 2006.

G. Campanini, *Stato e società civile in Antonio Rosmini*, in *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, a cura di G. Campanini e F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993.

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 AA. VV, *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940.

S. Cotta, *La teoresi politica nella "Filosofia della politica" di Antonio Rosmini*, in *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini a cura di P. Pellegrino, Stresa-Milazzo 1986.

G. Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica nelle «Cinque piaghe della santa Chiesa» di A. Rosmini*, in *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini a cura di P. Pellegrino, 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.

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.

G. Lorizio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1988.

H. Maier, *Posizioni cattoliche dopo la Rivoluzione francese*, in *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, a cura di G. Campanini e F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993.

P. Marangon, *Rousseau, Gioia e il giovane Rosmini. Un confronto su incivilimento ed educazione*, in *Le parole del pensiero. Studi offerti a Nestore Pirillo*, ETS, Pisa 2013.

P. Marangon, *L'educazione civile in Rosmini*, in *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, a cura di M. Dossi e M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.

P. Marangon, *Il risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle «Cinque piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000.

P. Marangon, *La «Divina Provvidenza» nella storia. Una chiave di lettura delle Cinque piaghe di Antonio Rosmini*, in *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, a cura di G. Beschin, A. Valle, S. Zucal, Morcelliana, Brescia 1999.

M. Moschini, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in AA.VV., *Il linguaggio della mistica*, Edizioni Accademia Etrusca, Cortona 2002.

M. Nicoletti, *Sul rapporto tra Stato e Chiesa nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, a cura di M. Dossi e M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.

M. Nicoletti, *Genesi e sviluppo dell'idea di un «Tribunale politico»*, in *Il pensiero di Antonio Rosmini*, voll. 2, Morcelliana, Brescia 1999.

- M. Nicoletti, *Aspetti teologici del pensiero politico di Antonio Rosmini*, in *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, a cura di K. H. Menke e A. Staglianò, Morcelliana, Brescia 1997.
- M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, a cura di G. Campanini e F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993.
- S. Nicolosi, *Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana in Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini a cura di P. Pellegrino, Stresa-Milazzo 1986.
- P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.
- P. Piovani, *Rosmini e Vico*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXX, 1953, serie III.
- P. Prini, *Storia e arte nel «Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana» di Antonio Rosmini*, in *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra-Rosmini a cura di P. Pellegrino, 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.
- 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, *Lectures rosminiane della Rivoluzione francese*, in *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, a cura di G. Campanini e F. Traniello, Morcelliana, Brescia 1993.

F. Traniello, *Le piaghe di Cristo come paradigma della storia della Chiesa secondo Rosmini*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, 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 e 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, *Sulle orme del Lamennais in Italia*, 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 e 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 AA.VV., *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.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il professor Paolo Marangon per aver sostenuto il progetto di tesi e per avermi guidato nel lavoro con preziosi consigli.

Ringrazio Eleonora Bressa per avermi agevolato nella consultazione dei testi presso la Biblioteca Rosminiana di Rovereto.

Grazie di cuore agli Amici, Volti di pace *ad immagine* del Consolatore. Grazie a Chiara, che con mitezza e dolcezza non ha temuto di prendermi per mano. Grazie ai miei Cari, presenze silenziose ed insostituibili.