

MARKUS KRIENKE

«NIUNO HA DIRITTO DI FARE
UN CATTIVO USO DEL PROPRIO DIRITTO»¹
STUDI SUL LIBERALISMO DI ROSMINI

«Accade troppo sovente, che chi sa di avere un diritto,
si dia a credere di poter usare di quel suo diritto
senza limite ed a capriccio» (Rosmini 1997: 175).
«[P]rivare l'uomo della libertà:
egli è privo di tutti i beni» (Rosmini 1978a: 88).

1. *Introduzione*

Il problema del liberalismo di Rosmini, da tempo dibattuto, non ha finora trovato un accordo tra gli studiosi, e ancora non è del tutto chiaro se si possa riconoscergli un'autentica posizione all'interno del pensiero politico liberale. Di fronte a tale situazione, è certamente lecito chiedersi se il problema sia posto correttamente in quanto, semmai si voglia "concedergli" tale etichetta, per Rosmini questo termine esprimerebbe sempre una cosa diversa da come esso si trova comunemente definito. Così, molti attribuiscono a Rosmini un "liberalismo sui generis", ma ovviamente, anche in questo caso, solitamente esimendosi da un'analisi più dettagliata di che cosa significhi per lui la "libertà". E sebbene – data la mancanza di risultati universalmente accettati – i dibattiti riguardo al problema del "liberalismo di Rosmini" si siano ormai placati, la domanda circa la dimensione politica della libertà nel suo pensiero viene riproposta anche da esponenti del liberalismo che all'interno del pensiero politico si trovano di fronte all'esigenza di rassicurarsi sui motivi e sulla dimensione etica della libertà stessa. Proprio in tale ambito, il pensiero di Rosmini torna a nuova attualità ed è capace di aiutare a porre alcune questioni appropriate rispetto a domande specifiche della società contemporanea. In questo contesto si inserisce il tentativo di ribaltare il problema iniziale e ricavare una nuova prospettiva

¹ Rosmini (1997: 176).

sul liberalismo grazie al pensiero di Rosmini. In sintesi, si potrebbe dire che egli si oppone ad una comprensione del “liberalismo” (nella sua epoca la parola non era ancora molto diffusa) che identifichi i suoi ingredienti principali nell’“utilitarismo” e nel “laicismo”. Nella tradizione del giusnaturalismo moderno, egli ricollega invece la libertà ad una giustizia presupposta allo Stato e alla dimensione politica in generale. Tale giustizia ha per lui dimensioni morali e religiose (cristiane). Tutte le istituzioni della *Filosofia del diritto* sono funzionali a dare realtà a questa giustizia garante della libertà dell’individuo (diritti individuali, proprietà privata, le tre società con i “limiti” della società civile, la limitazione del governo al regolamento della modalità dei diritti, il principio di concorrenza sociale). Mentre insieme al *Saggio sul comunismo e sul socialismo* questa opera funge difatti come base per indagare sul liberalismo di Rosmini, meno considerata è la sua *Filosofia della politica* che, insieme alla *Naturale costituzione della società civile*, indaga sulla natura della *giustizia sociale* la quale – nel senso rosminiano, non odierno o “moderno” del termine – definisce questa sfera di giustizia funzionale a descrivere la realtà morale-sociale della persona che precede lo Stato e nella realizzazione della quale la politica trova il suo “fine”. Per questo motivo, il liberalismo di Rosmini può essere adeguatamente definito come «personalismo liberale» (Antiseri, Baldini 1997).

Con la sua attenzione alle basi etiche del liberalismo e il suo legame con la religione, Rosmini si discosta da ciò che sarebbe diventata, specialmente con Mill, la definizione classica del liberalismo, trovando forse solo in Tocqueville un punto di riferimento contemporaneo. Ma di fatto egli pensa il liberalismo in un modo che assume maggior rilievo proprio oggi, in cui le libertà senza riferimento a tali sfere vengono “divorate” dalle dinamiche postdemocratiche, consumistiche, intolleranti e populiste che per la trasformazione digitale si evolvono con rapidità e forza sociale. Così, la crisi delle istituzioni politiche è oggi profondamente una crisi della libertà². Dopo lunghe

² Cantillo inserisce la prospettiva su Rosmini all’interno della constatazione della «situazione di insicurezza o di indifferenza, che nasce dall’assunzione del “politeismo dei valori” portato fino alle sue estreme conseguenze sia teoriche

analisi, risulta che lo stesso liberalismo non abbia saputo mantenere la promessa di assicurare risorse morali e, a tali mancanze, la politica ha posto rimedio con mezzi unicamente paternalistici³. Si ripete anche qui una sorta di “antropodicea sociale” di stampo rousseauviano per sopperire all’origine della crisi dei nostri tempi che è – come previsto da molti intellettuali novecenteschi – una “crisi della ragione”⁴. I suoi sintomi sono, come molti osservano, una esplicita soggettivizzazione e individualizzazione nella cultura della libertà, per quanto riguarda i diritti (si comprendono i diritti individuali sempre più come «pretese»⁵), l’economia (le libertà diventano consumismo e «capitalismo della sorveglianza»⁶), e infine la democrazia (populismo e «suicidio delle élite» come effetti della «democrazia del narcisismo»⁷). Non ha torto Augusto Del Noce quando afferma che «[l]eggendo la *Filosofia della politica* di Rosmini [...] noi abbiamo i criteri per giudicare i difetti della società contemporanea» (Del Noce 2016: 151), proprio perché egli tematizza all’inizio di quella modernità, che oggi produce determinati cortocircuiti della libertà, le problematiche all’interno della sua istituzionalizzazione politica.

che pratiche, [e che] conduce inevitabilmente al prevalere, nell’orientamento effettuale dell’agire individuale e collettivo, di spinte irrazionalistiche, di motivazioni puramente emotive, oppure al prevalere di una razionalità puramente strumentale e utilitaristica, al servizio di interessi particolaristici, sostanzialmente priva di pathos morale e pienamente sottomessa alla volontà divenuta sovrana» (Cantillo 1999: 239-240).

³ «Si è arrivati a teorizzare persino un ossimorico *paternalismo liberale* che oggi vediamo essersi rovesciato, nonostante le supposte *buone* intenzioni, in prevaricazione illiberale sulle ragioni dell’altro, in nome di roboanti *soluzioni politiche* e pratiche emergenziali da contrapporre a chiunque avanzi critiche in nome della competenza» (Felice 2021: 15).

⁴ Secondo Muscolino, quella postmoderna si configura come «una Ragione che considera il mondo come destinatario di una logica di dominio, di consumo e di sfruttamento, una Ragione che risulta in ultima istanza cieca di fronte al grande tema della distinzione bene/male e incapace, in un’epoca come la nostra in cui il nichilismo è diventato la “cifra” della nostra esperienza, di sperimentare il “positivo” andando oltre la logica del “frammento”» (Muscolino 2019: 79).

⁵ Possenti (2017: 100).

⁶ Zuboff (2019: 20-21).

⁷ Orsina (2018: 79); cfr. Campati (2022).

A tale livello fondamentale, il discorso sulla libertà per Rosmini pone le domande sulla sua dimensione etica e, all'interno di essa, circa il suo rapporto con la religione, da declinare senz'altro in modo laico, e dunque all'interno della prospettiva politica. In questo senso, tale discorso non va condotto come "difesa" di una determinata morale o religione, ma come problema intrinseco della dimensione politica che fu individuato già da Sergio Cotta – non a caso attraverso una lettura di Rousseau – nel bisogno di trovare «una definitiva soluzione dell'inquietante problema di fondo dell'esistenza – come liberarsi del male?» (Cotta 2002: 282). Non a caso, infatti, Rosmini formula il suo *antiperfettismo* – quale tema principale del suo liberalismo⁸ – in chiave di una valutazione sbagliata della natura umana nel suo rapporto con il male: «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 dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente [...]. In certo ragionamento, 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» (Rosmini 1997: 104-105). Per Rosmini, il liberalismo si contraddistingue per il riconoscimento dei limiti della politica nei confronti del male, e questi limiti sono perduti nella misura in cui non viene riconosciuta la sua dimensione morale e il suo rapporto con la religione. Rosmini realizza quindi un programma in fin dei conti anti-rousseauviano, se quest'ultimo finisce col far emergere da «un radicale pessimismo sull'individuo [...] un altrettanto radicale ottimismo sulla società», e che si rispecchia nei fenomeni "di crisi" della libertà di oggi tra populismo e consumismo. Il perfettismo come negazione dei limiti politici ed economici nell'affrontare i mali sociali ritiene infatti che l'individuo possa esser liberato da ogni male, recuperando «la perfezione *nella società e per opera della società*» (Cotta 2002: 418)⁹. Ora,

⁸ Tale tema dovrebbe poi essere anche la chiave d'incontro con il liberalismo di Tocqueville; cfr. Buscemi (2020: 174-179).

⁹ Per Rosmini, il perfettismo di Rousseau è conseguenza del suo *astrattismo*; cfr. D'Addio (2000a: 86), e dunque di una concezione filosofica di base troppo

mentre Rosmini concorda esplicitamente con Rousseau nel contrastare il *perfettismo illuministico* – questo elemento non entra nel giudizio di Del Noce e di Cotta – egli non condivide certamente la sua soluzione politico-collettivistica, in quanto la perfettibilità è sempre dell'individuo.

Non a caso, come ricorda Botto, a segnare il passaggio al suo pensiero politico maturo è il saggio sulla divina Provvidenza del 1825, poi confluito nella *Teodicea*, con cui Rosmini si stacca dalla teologia politica di De Maistre, che fa a meno dell'individuo e della sua libertà (cfr. Botto 1989: 569). Ed è al fine di consentire una politica della responsabilità che si articola lo specifico liberalismo di Rosmini. Per lui è chiaro che «ogni società si muove tra questi due stati [di *massima perfezione* e *massima imperfezione*] [...]: limiti che ella non attinge mai, per quantunque vi s'accosti» (Rosmini 1997: 98). Proprio per questo l'arrogarsi di trasformare questi due limiti in alto e in basso alla politica significa cercare di superare ideologicamente tali limiti "naturali". "Antiperfettismo" significa dunque non tanto giustificazione del male, quanto garantire libertà e responsabilità delle proprie azioni a ogni singolo cittadino e non esautorarlo nel nome di un'ideologia collettiva. Non a caso, infatti, Rosmini si distanzia dai «politici-moralisti» per i quali la politica si riduce «principalmente ad insegnare il modo di dirigere la pubblica opinione» (ivi: 103). Tutt'al contrario, specialmente nei confronti degli autori del socialismo utopico, ma poi anche analizzando il primo Marx, Rosmini si rende conto che «l'individuo non sia più nulla, quando il governo è tutto» (Rosmini 1978a: 99), e analizza negli utopisti, e specialmente nei sansimoniani, la finalità di «costituire un governo ricchissimo, potentissimo, il quale sia incaricato di ordinare e di aggruppare tutti gli uomini nel modo il più perfetto» (ivi: 95).

Ciò a cui una politica che si riconosce nei propri limiti deve mirare è, secondo Rosmini, l'*appagamento* degli uomini e delle

debole al loro comune giudizio (che è la loro comune critica all'idea illuministica di progresso) che il progresso sociale va misurato in chiave morale che deve affrontare il rischio che la società finisca in barbarie (cfr. Baggio 2016: 73; Traniello 1997: 85; Piovani 1997: 385).

donne. In tale concetto si potrebbe infatti identificare il nucleo specifico del suo liberalismo politico. Secondo il Roveretano, l'introduzione di ampie libertà soggettive non bastava a realizzare davvero una più grande felicità per tutti, proprio perché in questo modo si perdevano di vista i beni oggettivi individuali e anche collettivi quali fini proprio di una politica liberale. In tal modo, egli esprime – in chiave liberale – una «[c]ritica ante litteram della presente società edonistica. Bisogna distinguere i piaceri dall'*appagamento*», così annotò Del Noce nelle sue lezioni su Rosmini (Del Noce 2016: 166), dando un'idea circa la sua attenzione per l'individuo concreto all'interno del pensiero politico come base della libertà.

2. *L'etica universale della libertà come base della società*

Non si può comprendere la libertà nel suo rapporto con la morale e la religione senza collocarla nel vincolo sociale che disegna la sua realizzazione: «le persone in quanto sono sozیه, sono libere», portando questo assunto di base sino alla conseguenza che, pertanto, proprio per amore della libertà, le società dovrebbero essere più ampie, e appunto non più piccole come molti liberali suggerirebbero¹⁰. L'impegno politico personale di Rosmini per il *Risorgimento* è senz'altro da comprendere anche per questo motivo, prima ancora che per le ragioni patriottiche e, proprio oggi, potrebbe fornire qualche spunto interessante per ciò che riguarda la situazione attuale dell'Unione europea. Infatti, se la libertà, per essere il più possibilmente articolata e realizzata deve anche essere universale, questo per Rosmini non è solo una conseguenza diretta del cristianesimo, ma si lascia senz'altro trasformare in un ragionamento etico-politico per organizzazioni giuridiche sovranazionali. Essendo «un bene naturale la libertà» (Rosmini 2013-2014: II, 78 [I, 244]), essa si realizza nel suo ultimo orizzonte nella «società universale del genere umano» (che ovviamente non è di carattere politico), e la progressiva abolizione della schiavitù gli è «l'esempio luminoso» (ivi: III, 241 [II, 868]) per la forza irresistibile del suo universalismo.

¹⁰ «La libertà di cui godono le persone associate è tanto maggiore e più perfetta, quanto è più ampia e più perfetta la società» (Rosmini 1997: 154).

Mentre a tale livello, essa non gode però di nessuna istituzionalizzazione, nemmeno in modo parziale nell'«assoluto» dello Stato – come fa Hegel –, Rosmini identifica in tale società universale la realizzazione dei «beni supremi» dell'essere umano e quindi una rivendicazione *moralmente* assoluta dei diritti umani, e ciò in maniera molto più forte ed articolata rispetto, ad esempio, a Kant: «[i]n quanto dunque l'uman genere ha in que' beni [nei beni supremi che sono lo scopo della società universale e il massimo oggetto dei diritti e doveri umani] il massimo suo diritto, ogni attentato contro a que' beni, è un'ingiuria commessa contro lo stesso genere umano, che rimane offeso ne' suoi supremi ed essenziali diritti» (ivi: III, 178 [II, 659]). Sta in ciò l'esplicazione della definizione della persona come «diritto umano sussistente», che è la massima sintesi della sua etica liberale del diritto (ivi: II, 25 [I, 49]). Al dubbio che in questo approccio non si può escludere che l'individuo libero si «propone a fine [un bene] non [...] onesto», il Roveretano oppone la domanda su quale sarebbe «un bene meno che onesto», e risponde che ciò «non è mai altro se non la violazione della dignità personale: non è se non l'usare come mezzo quella persona che deve rispettarsi siccome un fine» (Rosmini 1997: 135)¹¹. È questo ragionamento che nella *Filosofia del diritto* confluisce nel prerequisito del diritto quale «dovere giuridico» come «quella obbligazione che ha un uomo, in corrispondenza al *diritto* d'un altro; ossia è quel dovere che impone ad un uomo di rispettare, di non turbare o guastare la podestà giuridica d'un altro uomo» (Rosmini 2013-2014: I, 191).

Questa etica della persona umana costituisce per Rosmini l'etica del diritto e della dimensione sociale che quindi è un'etica della libertà autonomamente – laicamente –

¹¹ Rosmini precisa, nella *Filosofia della politica*, la sua definizione della persona data nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, «un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene egli in sé un principio attivo, superiore incommunicabile», distinguendola proprio dal significato di «individuo»: «l'individuo di una data natura non viene chiamato persona se non a cagione di un elemento sublime che è in lui, di quell'elemento cioè, pel quale "intendendo opera" [...]: in una parola, l'elemento *personale* che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente*, per la quale egli diventa autore delle sue proprie operazioni» (ivi: 137).

realizzata. Essa consiste in un'azione non contraria alla legge morale che sia buona, ossia utile al soggetto, e che rispetti l'azione di tutti gli altri a loro volta non contrari alla legge morale (cfr. *ivi*: I, 178). All'interno di queste condizioni definite dall'etica della persona e quindi dai diritti fondamentali, moralmente deve quindi vigere il principio della tolleranza. Ciò segue dal fatto che il dovere giuridico di rispettare tutti gli altri è *indipendente* dai presupposti morali del diritto e vale dunque unicamente in riferimento alla libertà (cfr. *ivi*: I, 192). L'universalità della libertà è quell'etica che apre poi alla prospettiva «che se tutte le persone fossero associate, e la società in tal modo si rendesse veramente universale, tutte le persone sarebbero rispettate, e non ve ne avrebbe alcuna, la dignità della quale potesse essere violata» (*ibidem*). Sta in ciò una «dimensione utopica della visione rosminiana», come sospetta Campanini, perché pensa una società «liberata [...] di ogni componente dispotica o servile»? (Campanini 1997: 63) Rosmini vede però nelle dinamiche politiche del suo tempo e nel forte imporsi dello Stato moderno una sfida che nel nome della libertà e dei valori della stessa persona umana bisogna affrontare con concetti chiari. Allo stesso momento, è nella medesima etica di una libertà incondizionata della persona che sta per Rosmini l'impedimento dell'anarchia, in quanto situa la relazione sociale nella dimensione della libertà disegnata dallo «stato extra-sociale» (Rosmini 2013-2014: II, 536 [I, 1936])¹². Anzi, per Rosmini, le singole forme di governo – monarchica, aristocratica, democratica – sono relative¹³,

¹² «L'errore di quelli che esagerano il diritto sociale a distruzione del diritto extra-sociale, trae seco l'assolutismo, come l'errore di quelli che esagerano il diritto extrasociale a distruzione del diritto sociale tra seco l'ultra-liberalismo e l'anarchia» (Rosmini 1997: 220).

¹³ Cfr. Botto (1992: 190). In questo aspetto Rosmini non solo anticipa la futura Dottrina sociale della Chiesa – andando oltre l'ufficiale dottrina dello Stato ai suoi tempi – ma concorda soprattutto con Kant che nella *Pace perpetua* afferma che le «forme di uno Stato [...] possono essere suddivise o secondo la distinzione delle persone che detengono il supremo potere statale, o secondo il *modo di governo* da parte del popolo per mezzo del suo capo, qualunque esso sia», e mentre il primo criterio suddivide a secondo del numero dei governanti (solo uno, alcuni o tutti), il secondo «riguarda il modo, fondato sulla costituzione [...], in cui lo Stato fa uso dei suoi pieni poteri; ed è sotto questo riguardo o *repubblicana* o *dispotica*» (Kant 2007: 171-172).

mentre il criterio etico se sono moderate anziché dispotiche «non dipende dal trovarsi nelle mani di molti più tosto che in quelle di uno solo, ma dipende dall'essere fondato su principi di giustizia e di virtù morale» (Rosmini 1997: 220, nota 29). Coloro che dunque cercano – in una prospettiva rousseauviana – di «deriva[re] tutti i diritti dalla società civile, la rendono essenzialmente dispotica» (Rosmini 1887: 6)¹⁴. Rileva infatti Christiane Liermann come risultato di questa analisi che Rosmini non assegna alla democrazia – diversamente da Kant e Tocqueville – alcun potenziale di opporsi *meglio* al dispotismo delle altre forme di governo e che anzi per la manipolabilità del popolo per quanto riguarda la sua naturale capacità di realizzare l'appagamento, egli ritiene la democrazia addirittura più suscettibile di deviare da tale fine (cfr. Liermann 2004: 335-337). Un'istituzionalizzazione visibile di tale società universale la trova piuttosto nella Chiesa – ed è certamente su quest'asse argomentativo che si sposta il dibattito circa il liberalismo di Rosmini.

Le società postrivoluzionarie, così Rosmini, rischiano di ridursi a “massa” che conosce come logica soltanto quella di aumentare il “bene eudaimonologico” che si differenzia tra piaceri, interessi, utilità e si realizza in maniera completamente autonoma dalla questione morale. Ecco dove per Rosmini sta il vero rischio della libertà nella società moderna: se si perde la consapevolezza morale nella società, la libertà risulta già sacrificata sull'altare del presunto progresso. Nella misura in cui il cristianesimo coltiva un'intelligenza diversa nella società, che fa comprendere che la “felicità” non è necessariamente la stessa cosa dell'“appagamento”, esso diventa nella sua ottica un fattore importante nell'abbattere i dispotismi e nel garantire la libertà della persona: «[i]n tutti gli errori risguardanti la felicità, l'uomo commette sempre un giudizio temerario, col quale afferma precipitosamente, senza sperienza né ragione, e solo perché vuole così, che quel bene che gli s'affaccia e che il solletica, dee essere l'oggetto appunto della cercata felicità. La radice

¹⁴ E prosegue precisando che «il dispotismo non è soltanto nelle persone, può essere nella forma di governo, può essere nel governo stesso, e finalmente può essere nella stessa società civile» (Rosmini 1887: 6).

profonda di questo temerario giudizio non è solo il bisogno di non essere infelice, ma più la speranza superba di poter da sé medesimo elegger l'oggetto che il debba felicitare [...]. Rifinito e annoiato l'uomo dall'abuso delle esteriori cose, egli giunge talora a veder il suo inganno; e tuttavia accade che invece di ritornare al vero, s'abbandoni ad un inganno novello [...], che felicità non sia né in questa né in quella cosa, ma in una perpetua agitazione, in un continuo rimutamento. Allora dice seco stesso [...] che non si dà vera e reale felicità, ma che si dà della felicità una breve illusione [...]. Non sembrerebbe possibile quest'ultimo stato dell'animo umano, se l'esperienza nol dimostrasse in molti uomini; se non si vedessero fin ancor seguiti in politica questi principi» (Rosmini 1997: 484)¹⁵. In questo modo, Rosmini ha esplicitato il suo concetto di «libertà morale» che nasce, come esplicita nella *Filosofia del diritto*, «nell'opposizione dell'oggetto al soggetto» (Rosmini 2013-2014: I, 106). Di tale concetto sta costitutivamente al centro l'idea che deve essere l'individuo a realizzarla e che essa non può mai diventare oggetto di programmi politici.

A partire dalla dimensione realizzativa della libertà nella «società» a differenza del «dominio» o della «signoria», Rosmini riconosce dunque in ogni forma di socialità una dimensione etica di base. Infatti, la signoria per Rosmini è il contrario della società, non i *magna latrocinia* di agostiniana memoria (in quanto pure essi rappresentano una qualche dimensione di giustizia). Consiste in ciò «l'autenticità della morale della politica, il suo esser presente nell'interiorità» alla quale si riferirebbe Rosmini a differenza di Kant, secondo l'analisi di Sergio Cotta, una «relazione esistenziale di cui i partecipi della società politica hanno consapevolezza» e che emerge a prescindere della dimensione individuale della morale, pur riferendosi anch'essa alla dimensione dell'«interiorità» (Cotta 2002: 520). Questa caratteristica dell'analisi della società nella *Filosofia della politica*, darà poi in effetti la struttura del diritto in «individuale» e «sociale»: «il diritto degli uomini in

¹⁵ Armellini commenta questo passaggio annotando che la «libertà è diversa dall'appagamento, perché è piuttosto la cornice che lo rende possibile, senza la quale cioè gli individui non si sentono ragionevolmente realizzati. Ma da sola la libertà non è sufficiente» (Armellini 2012: 74).

società prov[iene] parte dalla natura umana essenzialmente individuale, parte dal fatto della società» (Rosmini 1997: 175). È sempre però l'ambito politico da ricondurre al singolo uomo, e ciò costituisce appunto la base liberale del suo pensiero: «[l]a ragione di tutti gli avvenimenti sociali si trova nell'uomo elemento della società. Tutto ciò che nasce nelle nazioni sopra una scala più grande e con altre proporzioni preesiste in germe nella mente degli individui che le compongono» (ivi: 357). Per questo Rosmini concepisce uno «stato di dissociamento» (Rosmini 2013-2014: II, 19 [I, 24]) dell'essere umano ma non uno *stato di natura*, e in questo ragionamento si avvicina molto alla visione kantiana: per entrambi «voler cavare il naturale diritto dai soli elementi fisici dell'uomo, non può essere il modo acconcio di stabilirlo, ma solo quel di annientarlo» (Rosmini 1997: 150). Così, «[l]a morale della *libertà* è quella che riconosce un bene assoluto accessibile all'uomo, e che per conseguenza ravvisa nell'uomo individuo un elemento di assoluto valore. La morale della *schiavitù*, all'opposto, è quella che non fa entrare nel suo calcolo se non de' beni relativi e limitati, dai quali l'uomo non può attingere quell'inviolabile dignità che sola il fa libero» (Rosmini 1990: 440). Come ricorda Piovani che riporta questa citazione, non sono dunque l'opposizione alla monarchia oppure la difesa della libertà della Chiesa i motivi per il liberalismo rosminiano. Esso si basa su un autentico presupposto etico-antropologico (cfr. Piovani 1997: 249). Questo si traduce nel quadro giuridico con cui Rosmini garantisce a ogni individuo la massima realizzazione possibile della sua libertà, compatibile con la legge morale come essa si esprime. Infatti, egli afferma che il «liberalismo, di cui parliamo, è un sistema di diritto e insieme di politica, il quale assicura a tutti il prezioso tesoro di loro giuridiche libertà» (Rosmini 1978a: 87-88).

Rosmini è preoccupato di salvare questa dimensione morale della società dai fraintendimenti secondo i quali la libertà è ridotta a scelta, come nell'utilitarismo, e che, quindi, essa venga scambiata con la soddisfazione dei desideri, anche se ciò costituisce l'inizio e l'imprescindibile presupposto della libertà: «fin a tanto che all'uomo non venissero presentati se

non beni soggettivi, quantunque di varia specie, non si vedrebbe sufficiente cagione per la quale nelle sue operazioni dovesse apparire una scelta veramente libera» (Rosmini 1981: 369 [655]). Ciò significa senz'altro una valorizzazione diversa della dimensione corporeo-soggettiva nella dinamica della realizzazione della libertà che, per Kant, costituisce il regno dell'eteronomia. Proprio nella sua analisi dei vari stadi della società Rosmini vede a questo punto la legittima e "naturale" «ragion pratica delle masse» indirizzata all'acquisto dei beni necessari alla sua sussistenza e crescita. In conclusione, alla *Filosofia della politica*, egli ricorda che «[o]gni governo civile [...] influisce oltre ogni credere su tutto ciò che riguarda i desideri de' membri della società: non vi ha forse una sola disposizione governativa qualunque ella sia, che non produca un effetto buono o cattivo sugli animi de' sozi, rispetto a' desideri che la filosofia del governo dee prevedere e calcolare» (Rosmini 1997: 509). Per individuare meglio il giusto modo di governare, bisogna dunque distinguere i desideri in «inesplebili», desideri di «beni finiti» senza i quali l'essere umano non raggiunge il suo appagamento, «assoluti» che solitamente vengono facilmente soddisfatti, e «desideri morali» che devono essere promossi dal governo (ivi: 508-509).

Molto importante per comprendere il liberalismo rosminiano è il fatto che egli non consideri l'economia moderna come un segno di "rovina" della società, in quanto mezzo che possa allontanarla dalla morale, cioè dall'inseguimento dei suoi fini che ovviamente non sono di natura economica. Anzi, per lui, è un ottimo strumento per aumentare la statura morale stessa della società. Infatti, essa fa parte della *ragion pratica delle masse*, ossia delle dinamiche della società civile, mentre l'individuazione dei fini politici (cioè morali) è compito dell'*intelligenza speculativa degli individui* – rispecchiando in ciò senz'altro una lettura alternativa – liberale – alla distinzione tra la società civile e lo Stato in Hegel. Ora, mentre l'ultima è indispensabile per una "buona politica" che conduca la società verso il suo fine e la preservi dalla rovina, la prima non è affatto di per sé antagonista rispetto a tal fine. Analizzando quattro «età sociali» che, oltre ad essere "epoche" di una società nella sua evoluzione storica, rappresentano «quattro fini

che si propone la ragion delle masse» (per cui dunque non si tratta per niente di “necessità storiche”) (ivi: 275), nella terza – quella della realizzazione di un’economia di mercato – accade proprio che «il governo civile po’ rendersi forte e disporre le cose con viste universali senza trovare insuperabili difficoltà da parte delle famiglie», cioè come nella società civile di Hegel l’affermazione del principio individuale come presupposto affinché nel suo mezzo si costituisca «un fonte perpetuo d’intelligenza» che è «lo stesso governo civile» quando «il popolo si governa da se stesso», e ciò grazie al fatto che la popolazione si è resa adatta al governo. Ciò era possibile considerando il fatto che «governare è riflettere e calcolare» per cui «governi universali, e liberi di tendere al bene comune, non compariscono in quelle nazioni ristrette all’acquisto delle ricchezze mediante le industrie manifattrici; perocché queste non producono un uso d’intelligenza bastevole a rompere i ceppi della famiglia, [...] e fare della città un corpo compatto e dominante su tutti gli interessi privati. Il solo commercio esercitato in grande produce una dose d’intelligenza che può bastare a ciò» (ivi: 284-285). Tale tendenza, certamente, rischia di rovinare la stessa libertà nell’«ultima età» in cui la libertà si riduce al «godere la maggior abbondanza possibile di godimenti sensuali» per cui «l’operare dell’istinto sensuale è interamente privo [...] dell’intelligenza» (ivi: 275). Sembra molto rilevante in quest’analisi il fatto che Rosmini assegni alle dinamiche economiche della società, ma non alla democrazia, la capacità di “mediare” tra i sozi la miglior realizzazione possibile dell’appagamento. Da qui emerge anche la sua teoria della “rappresentanza reale” sulla quale si tornerà in seguito. Anzi, la democrazia, per Rosmini, è tendenzialmente un impedimento a tale fine: «la volontà di una società, o de’ sozi che la compongono, non è vera, ma solo apparente, ogni qualvolta ella non tenda al bene sociale, e per dirlo con più generalità, al vero bene umano, al vero umano appagamento» (ivi: 200). Il motivo sta nel fatto, come rileva Liermann, che essa intende realizzare l’appagamento tramite una promessa di uguaglianza che non sa mantenere, per cui essa produce piuttosto una «demoralizzazione della società», che si esprime tramite «invidia sociale» e «odio delle élite» (Liermann 2004: 340, trad. it.

mia), e pertanto la decadenza che nella quarta era incombe sulla società, egli la ritiene sommamente pericolosa ed essa può essere addirittura considerata come il problema specifico che Rosmini intravede nella “democrazia liberale” intesa come espressione della *massa* che il Roveretano critica sempre aspramente: «[s]e per utilità pubblica s’intende l’utilità della maggioranza, in tal caso le minorità sono del tutto sacrificate, il debole è immolato in olocausto al più forte, come al dio Moloch, senza speranza di redenzione» (Rosmini 1997: 220-221). Per Rosmini, come rileva Mercadante, «il vero nemico» della libertà «non è il bene comune, bensì il pubblico. Il massimo di bene comune col minimo di bene pubblico: questa la legge di equilibrio tra i due fattori preponderanti dell’incivilimento» (Mercadante (1974: 146-147).

3. *Il liberalismo rosminiano attraverso alcune interpretazioni del suo pensiero*

Nonostante tanti elementi caratterizzanti il liberalismo di Rosmini, Raimondo Cubeddu sostiene che di un interesse di Rosmini al *liberalismo* si può parlare soltanto in una prospettiva molto ristretta, perché lo stesso Roveretano non si orienta verso autori del liberalismo *tout court*, ma semmai ai cristiani come Tocqueville (già fanno esclusione Constant e Bastiat), mentre «critica e rifiuta gli sviluppi dell’Epicureismo applicato alla teoria del soddisfacimento dei bisogni» che per Cubeddu costituisce un elemento centrale del liberalismo, per cui «Rosmini non era un liberale, perché della tradizione liberale condivide soltanto alcuni aspetti che, per di più, come nel caso dell’importanza attribuita all’istituzione della proprietà, ritrova anche in altri pensatori precedenti alla ‘formalizzazione’ della dottrina liberale» (Cubeddu 2021: 12). Certamente Cubeddu ha ragione nel rilevare che Rosmini non pensava mai ad una soluzione economica dei problemi politici, ma mentre Muscolino ritiene la posizione rosminiana avvicicabile a quella di Bastiat (Muscolino 2017: 132), Hoevel sottolinea che il progetto rosminiano consiste nel «salvare l’economia politica liberale» attraverso un ripensamento originario (Hoevel 2016: 65).

La specificità del liberalismo di Rosmini è da comprendere, come evidenzia Nicoletti, a partire dalla dinamica morale dell'azione individuale che per lui non si esaurisce mai nella scelta, ma realizza un "dare inizio", cioè una libera iniziativa: «[n]on dunque spazio, ma attività, anzi principio di attività, fonte di quelle azioni che sono propriamente "iniziative"» (Nicoletti 2019: 95). Sin dall'*Antropologia*, Rosmini identifica il culmine della persona nell'atto della libera volontà a partire dalla quale la società si stabilisce in un modo senz'altro complesso come rileva Christiane Liermann, che intravede in Rosmini la combinazione di una teoria, riconducibile fino ad Aristotele, organicistica della società – cioè come un corpo o «un tutto vitale» – con una visione, che fa capo a Hobbes, di intenzionalità artificiale nella costruzione della società come «meccanica sociale» (Liermann 1999: 513, trad. it. mia). Rosmini inserisce dunque con l'atto libero della volontà la dimensione legittimante all'interno di una visione della società che, come unità organica, realizza anche una dimensione positiva della libertà. Antonio Messineo aveva utilizzato già negli anni '50 tale argomento per negare il carattere liberale del pensiero rosminiano. Se «la società e l'uomo diventano una sola cosa», allora sembra abbastanza utopico poter individuare qui una posizione di liberalismo (Messineo 1955: 53)¹⁶, e proprio per questo non va sottovalutata la dottrina rosminiana delle "tre società" la quale impedisce che tale "inserimento" dell'individuo nella società possa diventare totalizzante. Per questo, si può senz'altro concordare con Muscolino secondo il quale, per Rosmini, il tema della libertà attraversa tutto il suo pensiero politico e «l'attenzione al problema della libertà individuale è sicuramente centrale in ogni pagina delle sue opere» (Muscolino 2006: 101), per cui si lascia «dimostrare la legittimità dell'inserimento di Rosmini nella famiglia dei pensatori liberali» (Muscolino 2010: 21). Tuttavia, egli problematizza la dimensione della libertà individuale in una maniera diversa dal liberalismo classico. È proprio qui che influisce l'istanza

¹⁶ Per Morpurgo Tagliabue (1933: 66) Rosmini sarebbe addirittura «statolatrico», tesi decisamente confutata da Traniello per il quale la «categoria della socialità è sempre strettamente correlativa nel Rosmini a quella della razionalità individuale» (Traniello 1997: 258, nota 31).

religiosa del suo pensiero¹⁷. Anche Tommaso Valentini nota una «particolare declinazione del liberalismo: si tratta di una “filosofia liberale” incentrata sulla *dignitas personae* e perciò ricca di spiritualità ebraico-cristiana e tesa verso la solidarietà sociale»¹⁸.

Nessuno può infatti mettere in dubbio ciò che Pietro Piovani aveva chiaramente affermato, ossia che «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» (Piovani 1997: 384-385). A tal fine, il progetto rosminiano della *teodicea sociale* consisterebbe nella «giustificazione delle insufficienze che si trovano nella società, anche in quelle in cui c'è un più alto grado di incivilimento e in cui ha operato lo spirito del Cristianesimo» (Armellini 2008:

¹⁷ Come ha formulato Christiane Liermann giustamente, Rosmini «[e]ra d'accordo con la tesi liberale di base secondo cui ogni persona compie una scelta razionale con le sue decisioni e azioni quando sceglie di fare o avere qualcosa che gli appare come qualcosa di buono e come un bene in grado di aumentare il suo appagamento, la sua felicità, la sua soddisfazione. E così valeva anche (analogamente alla teoria di Hegel) per la comunità politica nel suo complesso. Tuttavia, Rosmini utilizzava argomenti storicisti per prendere le distanze dai liberali. Era convinto che i criteri di giudizio in relazione alla questione se una cosa fosse buona, utile, vantaggiosa e dovesse quindi essere oggetto dei propri sforzi non fossero insiti nell'uomo in modo naturale, immutabile, in ogni momento, ma che fossero variabili e contingenti. Riconosceva che erano il risultato di un processo complesso che coinvolgeva il libero arbitrio, ma anche la pressione sociale a conformarsi» (Liermann 2020: 81, trad. it. mia).

¹⁸ Valentini (2019: 42). Valentini sembra qui fare un cenno ad un aspetto rilevato specialmente da Cantillo ossia che il riconoscimento incondizionato della dignità di tutti i cittadini, nella linea kantiana, affermerebbe un «ideale etico di società civile a dir poco “rivoluzionario” rispetto alla realtà economica, sociale e politica del tempo», proprio in quanto Rosmini sosterebbe l'esigenza di una distribuzione dei beni «in base a una legge di uguaglianza e nel senso che nell'organizzazione della società vanno superati l'alienazione e lo sfruttamento del lavoro», per cui egli conclude che c'è «qui indubbiamente qualcosa di più anche rispetto al liberalismo; c'è sicuramente l'adesione alle teorie più autentiche del socialismo cristiano» (Cantillo 1999: 266). Ora, siccome Valentini fa subito riferimento ad Antiseri e Baldini e la loro teoria del *personalismo liberale* in Rosmini, c'è il dubbio che egli abbia voluto affermare una tale tesi. Rimane però il fatto che la lettura di una tale affermazione di “solidarismo” in Rosmini, nella luce dell'interpretazione di Cantillo, solleva con ulteriore radicalità la questione sulla natura del liberalismo in Rosmini.

139), per cui Rosmini distingue, come già visto, tra mali evitabili ed inevitabili, per non delegittimare la dovuta «aspirazione verso una società meglio ordinata», anche perché ciò corrisponde «secondo Rosmini, [a] l'individuo e la società sotto la spinta del cristianesimo, cui ogni stasi appare incompatibile con la dinamica della vita spirituale, che deve essere acquisto e conquista in ogni suo aspetto, sociale non meno che individuale, eudemonologico non meno che strettamente morale» (Piovani 1997: 242 e 357-358). Infatti, come sottolinea Ghia, qui si tratta «di comprendere se, in ultima istanza, il principio di individualità messo in luce, in chiave filosofica e politica, dal pensiero liberale non trovi forse una delle sue fondazioni più profonde, anche grazie alle indicazioni dell'abate roveretano, nel confronto con il religioso» (Ghia 2014: 48). Se, infatti, è il progetto dell'opera rosminiana *Teodicea* quello della «“fondazione” dell'individuo [...] in termini bensì metafisici, ma nell'ambito di una teologia della storia» (Traniello 1997: 249), allora si comprende che il compimento teologico dell'individuo non è appunto di carattere politico ma avviene in una prospettiva di storia della salvezza la quale matura, per l'ambito politico, dalle conseguenze eminentemente liberali. Rosmini accettò dunque la provocazione radicale di Rousseau che secondo Piovani «ha la benemerenzza di aver collocato il problema [della teodicea] al centro dell'etica e della politica» (Piovani 1997: XXI). Infatti, nella prospettiva della corruzione della società, Rosmini sembra aver uno dei – alla fine non pochi – elementi in comune con il pensiero del ginevrino¹⁹. Rosmini sostiene quindi un liberalismo complesso che si basa – come molti altri liberalismi – su un'etica della libertà, identificata con la dimensione del diritto, che assume però una precisa dimensione storica e spirituale, la quale si compie solo nella dimensione religiosa. Ecco perché, per Rosmini, il liberalismo non si può affermare senza associare ad esso immediatamente

¹⁹ Rosmini, come rileva Baggio, s'avvicina «al filosofo ginevrino non tanto per una comune linea filosofica, quanto piuttosto per certi singoli temi» [...] 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» (Baggio 2016: 29).

una teodicea sociale che però non va compresa solo come giustificazione della società nei confronti dei mali – quale realizzazione dell’antiperfezionismo rosminiano –, ma anche come *teologia politica*, ossia giustificazione del liberalismo stesso in una ottica superiore. In altre parole, ciò che da una prospettiva liberale o anche in chiave attuale può sembrare una “condizione religiosa” della libertà, per Rosmini, al contrario, significa l’apologia più assoluta della libertà in quanto tale. Il “dare inizio” o “essere iniziativa”, per riprendere le parole di Nicoletti, rimanda dunque il soggetto oltre se stesso, e tale dimensione spirituale della libertà, che è profondamente apolitica, non è tuttavia senza conseguenze per le istituzioni politiche al servizio della libertà. Ciò significa naturalmente che la libertà non può essere identificata con la sua dimensione soggettiva. In tale aspetto Rosmini resta un interlocutore acuto e scomodo proprio nei tempi odierni della “crisi della democrazia”.

Tale nesso della questione politica con l’orizzonte teologico è stato approfondito nella vasta opera di Francesco Traniello il quale evidenzia come proprio nel rifiuto dell’utilità pubblica della religione Rosmini si metta dalla parte di Constant (cfr. Traniello 1997: 161-162) (il quale altrimenti viene duramente criticato), e che per Rosmini, nei meandri del suo liberalismo, sta sempre «una visione della Chiesa come società perfetta che riflette la propria presenza, permettendo di rinviare a essa le soluzioni delle antinomie giudicate irresolubili dalla politica, proprio perché in essa la giustizia si identifica con la carità» (ivi: 279). All’interno di questo orizzonte, certamente, Rosmini analizza la società nel suo «processo storico, attraverso il quale l’elemento civile emerge su quello signorile o familiare», e pertanto «è segnato da una lunga serie di conflitti sociali» (ivi: 255). Nella medesima prospettiva storica, Luciano Malusa difende il concetto «liberalismo rosminiano» contro la tesi di Dino Cofrancesco che, invece, inserisce il Roveretano tra i tradizionalisti avversi al principio della libertà, evidenziando che «si può essere liberali in diversi modi» (Malusa 2008: 45), sottolineando tuttavia l’importanza che questo termine non debba affievolirsi in equivocità contraddittorie. Certamente, il «fallimento» della proposta rosminiana di congiunzione tra «fede e

libertà» a livello storico-politico nel *Risorgimento* (Malusa 2012: 48) – la già accennata dimensione utopica del suo pensiero (Campanini) – influisce sull’inserimento di Rosmini tra i pensatori liberali. Mentre per Malusa il difetto del liberalismo rosminiano sta nel non valorizzare le istanze democratiche moderne, Paolo Armellini definisce Rosmini addirittura «sostenitore di un liberalismo con molte idee di carattere sociale non contrarie a istanze democratiche» (Armellini 2012: 69), dando motivi alla riflessione cattolica per comprendere come abbia sempre espresso una cultura della libertà alla quale abbia pertanto sempre costitutivamente contribuito, come dimostrano Antiseri e Felice proprio in riferimento al pensiero rosminiano²⁰.

4. *Il ruolo morale della religione per la libertà*

Una delle maggiori preoccupazioni di Rosmini era senz’altro la crescente incompatibilità tra le istanze culturali della libertà moderna e la religione. L’esigenza di trovarne una nuova sintesi era per lui il modo di interpretare il compito culturale perenne del cristianesimo in tutti i tempi²¹. A tal fine, i desideri devono essere coltivati per non essere distruttivi della libertà, o per non essere strumentalizzati contro di essa. In questo senso, il cristianesimo svolge un ruolo politico-sociale indispensabile: «[c]ome se in una macchina di ferro non si ungono le ruote, queste stridono, e per l’attrito che hanno insieme si logorano e si consumano mutuamente; così nella macchina sociale fanno le due grandi ruote del diritto sociale e del diritto extra-sociale, se non vengono unite, per cos dire, e allinite di continuo, dall’olio della morale obbligazione e dal grasso della virtù» (Rosmini 1997: 175). Il cristianesimo, in tale prospettiva, insegna, secondo Rosmini, quella «*virtù perfetta*» che giova al buon

²⁰ Cfr. gli studi di Antiseri (2010) e Felice (2014). «Tutti quei cattolici che, magari motivati dalle più nobili intenzioni, si sono scagliati contro la proprietà privata dovrebbero tornare a leggere le pagine della *Filosofia del diritto* di Antonio Rosmini» (Antiseri 1997: 34).

²¹ Con la realizzazione di una “sintesi positiva” bisogna innanzitutto, così Rosmini, impedire che il «liberalismo adunque de’ nostri signori si manifesta sempre più: tutto finisce in una intolleranza religiosa» (Rosmini 1978a: 205).

funzionamento della «macchina sociale». Esso rafforza gli individui, e questo è per Rosmini la vera preoccupazione politica nella società moderna. Come ha rilevato Marta Ferronato, se il diritto in Rosmini caratterizza la «società invisibile», cioè il «lato interno» della società, a differenza delle leggi quale struttura della «società visibile» o esterna, allora questo discorso per Rosmini non può reggere senza il collegamento di tali diritti con una considerazione degli «affetti sociali» (Ferronato 2022: 98)²², cioè delle virtù civili, e con l'ambito di ciò che Rosmini chiama l'appagamento come fine remoto della politica²³. Come in Kant²⁴, anche per Rosmini la religione risulta connessa con la perfezione morale della persona, e attraverso questa autorealizzazione, essa contribuisce all'etica della libertà. Sebbene non sia necessario che con l'«obbligazione morale» nell'uomo appaia anche «un Legislatore *distinto* dalla legge stessa», per cui Rosmini non mette in dubbio la dimensione laica della morale, egli ritiene che la dimensione religiosa non si limiti al solo «*modo*» delle azioni (attraverso doveri negativi, lasciando l'uomo libero di come determinarle) ma riguardi anche «le *azioni stesse*» che realizzano nell'uomo e nella donna la felicità (Rosmini 2013-2014: I, 154 e 168). Pur criticando l'identificazione tra morale e religione in Kant, egli dunque vede la religione esercitare «presupposti motivazionali» per la realizzazione delle libertà civili in modo solidale e partecipativo (Habermas 2008: 27).

Pur separando politica e religione, e anche diritto e religione, Rosmini, dunque, non pensa ad una *neutralità* dello Stato in materia religiosa. Ciò non è per lui un pregiudizio sulla li-

²² Per questo, è senz'altro corretto affermare che secondo Rosmini, «esplorando la natura del diritto e dei diritti di cui ogni uomo è titolare, ci si mette nella condizione di capire più in profondità la natura della società civile e di indirizzarla in maniera più proficua verso il fine che le è proprio adottando i mezzi più idonei» (Ferronato 2022: 99).

²³ Che «si scinde la politica dalla morale, [...] è precisamente ciò che Rosmini tenta di scongiurare attraverso il nesso fra società visibile e società invisibile» (Armellini 2008: 64).

²⁴ È molto significativo che Rosmini sembra riconoscere all'idea kantiana del rapporto tra religione e politica un significato positivo, quando critica i sansimoniani per il loro concetto di un «Dio umanizzato e naturalizzato», considerando la «deità Kantiana [...] non un Dio vero, almeno una radice ultima delle cose» (Rosmini 1834: 118).

bertà, tant'è vero – come egli afferma nel suo trattato contro Constant – che si può anche essere liberali e ciononostante disconoscere le libertà²⁵. Al contrario, non è l'elemento religioso quello che pregiudica il liberalismo. Anzi, Rosmini sottolinea che il cristianesimo rivoluzionò le società rivolgendosi proprio agli individui. La salvezza passa tramite la «ragione degli individui, e non mediante quella delle masse» (Rosmini 1997: 344). Proprio per il fatto che il cristianesimo concepisce la società non a partire dalle famiglie ma dagli individui, esso opera un “restringimento”, cioè un ridimensionamento dell'elemento familiare della società, a favore dell'“individualismo metodologico”: «onde, come osservammo, le più forti e splendide società civili non furono formate da famiglie accozzate insieme, ma da individui scapoli; i quali ebber più a cuore le nuove città che fondavano, che le proprie famiglie» (ivi: 345). Siccome il cristianesimo dà a ogni cittadino «una tessera di verità a cui confrontare l'insegnamento de' particolari maestri» (ivi: 347), esso ha fornito alla società il mezzo più efficace per limitare il potere, ossia il senso critico che non nasce dalla negazione della verità, ma dal fatto di potersi rivolgere ad una verità più alta che funga da criterio per “misurare” chi governa in termini di “giustizia”. In questo senso, è chiaro come Rosmini veda nel cristianesimo un'istanza imprescindibile della società (qui non più come istituzione ecclesiastica) per porre un *limite* al governo e per resistere al “despotismo” o – come si potrebbe dire oggi – al “populismo”²⁶.

Se le libertà moderne vanno dunque – in prospettiva laica – limitate dalla morale e dal diritto, allora la prima rimanda all'istituzione della Chiesa (che non è parte della società civile)

²⁵ Tale è per Rosmini l'indagine sulla «ragione ulteriore» del sentimento religioso in Constant: «questa è una di quelle limitazioni che mette il liberalismo scientifico del nostro autore al sapere umano; perciocchè anche una tale specie di liberalismo ha le sue limitazioni, le sue proibizioni» (Rosmini 1934: 84).

²⁶ D'Addio svolge questo discorso liberale del Cristianesimo come limitazione e pertanto garante della libertà in modo ampio: «[I]l Cristianesimo, in virtù del bene infinito, sovrannaturale, che propone, limita sia il potere della società sugli associati, sia quello del governo sui governati, sia quello delle maggioranze sulle minoranze, ed è la vera garanzia della libertà sostanziale di tutti gli uomini, come della loro uguaglianza, perché tutti chiamati a quel bene assoluto» (D'Addio 1997: 29).

come rappresentante dell'umanità, mentre la seconda trova la sua assicurazione nel *Tribunale politico*. Attraverso entrambe le istituzioni emerge come Rosmini non si fidi delle promesse della democrazia moderna. Per questo egli analizza, insieme a Tocqueville, il problema della tirannia della maggioranza: «quando anche noi supponessimo la più assoluta democrazia, quale né pure è possibile che si concepisca, ancora saremmo nello stesso caso, potrebbe sempre la maggioranza dei cittadini [o la presunta tale] tiranneggiare la minorità» (Rosmini 1887: 23). Dinamiche moderne come populismo o consumismo per Rosmini sono il veleno della libertà. Quando i diritti non vengono compresi in una prospettiva morale allora la società si disgrega per «l'insubordinazione e la ribellione al governo», da un lato, e la «prepotenza e il dispotismo», dall'altro (Rosmini 1997: 175).

Il cristianesimo, dunque, da una parte esclude il machiavellismo politico, mentre dall'altra insiste sui doveri di carità dei cittadini. La libertà viene stabilita attraverso gli individui e trova proprio qui il suo riferimento, ma anche il suo bisogno di un'integrazione religiosa. Croce ha riconosciuto ciò affermando – del resto in modo molto simile – che «la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità» (Croce 1993: 38-39). Così, secondo Rosmini «questa *uguaglianza* e questa *libertà* cristiana è il più saldo fondamento su cui si reggono le società moderne, e quello che le rende legittime» (Rosmini 1997: 345). L'aspetto morale del cristianesimo nella sua funzione stabilizzante degli individui è talmente forte che Rosmini – affermando certamente il diritto di libertà dell'associazione – non prevede una funzione di «società intermedie» per rispondere ai «rischi» della democrazia. E mentre le «civil società dell'antico mondo 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» (Rosmini 1997: 332), si evince su-

bito come con l'influsso del cristianesimo, che rafforza l'intelligenza degli individui, dia alla società l'aiuto decisivo – che per Rosmini è una garanzia – a non perire, non solo perché individua il bene da perseguire in modo equilibrato, evitando di perdersi nei beni immediati di consumo, ma anche perché rafforza proprio così il legame sociale. Il «piacere fisico», come Rosmini afferma, è essenzialmente individualistico e non in grado di dare luogo al legame sociale che è – come in precedenza evidenziato – essenzialmente di carattere morale. Entrambe le razionalità devono convergere per realizzare ciò che per Rosmini è l'appagamento²⁷.

Oltre alla dimensione morale e storica che il cristianesimo oppone all'assolutizzazione del potere politico, c'è anche il limite istituzionale. Concependo la *società civile* solo come una *forma* di “società” e dunque non identica ad essa, è la contemporaneità di altri due tipi di società – antecedenti – a sancire il suo carattere soltanto sussidiario alla realizzazione della persona, la quale basa il suo appagamento sui legami naturali della famiglia e sovranaturali della religione. La *società teocratica* – la Chiesa – pone dunque un limite istituzionale alla politica che – secondo il giudizio del Roveretano – è molto più efficace di quello che il “popolo” potrebbe porre, per parlare in termini sturziani. Il motivo per cui Rosmini vede nella Chiesa un limite più deciso al dispotismo, è il fatto che egli riconosce in essa – qualora attraversi la riforma proposta dalle *Cinque piaghe* – maggiori garanzie nei riguardi della persona, che è alla fine essa stessa il limite *tout court* alla politica.

Mentre, alla condizione della costituzione, la società moderna riesce a realizzare un grado di giustizia superiore a quelle premoderne, Rosmini vede proprio nella Chiesa la garanzia per impedirne il deterioramento. E se proprio nella Chiesa si realizzano modi governativi in cui l'elemento democratico si concilia con quello liberale e quello gerarchico, egli

²⁷ Secondo Armellini, «nell'ordine secolare della politica, lo scopo è il raggiungimento di una forma di felicità pubblica che è politicamente parlando l'appagamento, un fine cioè sovraeconomico inteso come compito del politico, che non si riduce alla ricerca della somma dei piaceri sensibili e materiali, ma non si può neanche far coincidere con la finalità religiosa della salvezza eterna o beatitudine, da raggiungere oltre la vita terrena» (Armellini 2019a: 32).

può pensare che la sua riforma – non modernizzazione – è quell'elemento che stabilisce le libertà moderne definite nella *Costituzione secondo la giustizia sociale*, alla quale corrisponde non a caso l'opera di riforma della Chiesa delle *Cinque piaghe*. Solo una Chiesa povera può essere credibile nel mondo moderno, e solo come liberata da ogni logica feudale può anche dare il proprio contributo affinché la dimensione cristiana sia a vantaggio della dimensione politico-liberale moderna. Pertanto, secondo Campanini, «Rosmini non attribuisce al cristianesimo o alla stessa Chiesa una funzione *direttamente inciviltatrice*. Anzi, paradossalmente, il cristianesimo costruisce le civiltà e opera per il loro fiorire non in quanto eserciti la sua presa, o addirittura il suo dominio, sulla società civile ma in quanto sia capace di rimanere puramente e semplicemente se stesso» (Campanini 1997: 82). Per questo, la preoccupazione di Rosmini non è quella di una protezione politica della Chiesa ma, al contrario, la sua libertà dall'ingerenza delle logiche politiche. La «Religione cattolica non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma di libertà: ha bisogno che sia protetta la sua libertà e non altro» (Rosmini 2010b: 67)²⁸. Ciò implica però, per Rosmini, che la Chiesa non sia intralciata nelle sue attività sociali e, inoltre, essa sia riconosciuta anche nelle questioni politiche in Italia, nelle quali «gli acattolici vi si trovano come un'eccezione, come una frazione minima. Ora una nazione cattolica, coerente alla sua fede, è uopo che la munisca di guarentigie e ne mantenga inviolata la libertà come il più prezioso suo bene» (*ibidem*). Certamente, la *riforma della Chiesa*, progettata nelle *Cinque piaghe*, è indispensabile affinché la Chiesa possa svolgere il suo ruolo nella società moderna, producendo in essa rafforzamento morale degli individui e sostegno dei bisogni di solidarietà legittima²⁹. Per l'essenzialità degli stessi due elementi, Rousseau aveva affermato la necessità della religione civile, e in questa prospettiva l'impegno argo-

²⁸ E nelle *Cinque piaghe* Rosmini aveva affermato che la «Chiesa primitiva era povera, ma libera: la persecuzione non le toglieva la libertà del suo reggimento [...]. Ella non aveva vassallaggio, non protezione, meno ancora tutela, o avvocazia» (Rosmini 1998: 229).

²⁹ «Rosmini pensava che con il mancato fondamento della religione non sarebbero state garantite le autentiche caratteristiche del vivere sociale» (Malusa 2008: 54).

mentativo di Rosmini contro Rousseau diventa ancor più comprensibile. Per il Roveretano, infatti, tali dimensioni non possono essere assicurate da una razionalità morale generale, che egli denuncia come *astrattismo*. Ed *astrattismo* è il meccanismo della società consumistica che nell'aumento dei beni accidentali perde di vista la promozione del bene essenziale. Entrambi sono modi, secondo Rosmini, di escludere il discorso morale dalla politica. Nel primo caso, perché la politica si identifica con essa, nel secondo, invece, perché ne viene completamente separata. In altre parole, sono due estremi che negano ciò che per Rosmini è l'«unico suo ufficio» del governo ossia «difendere il diritto che ha ciascuno di sua natura alla propria felicità, e l'agevolargliene i mezzi» (Rosmini 1997: 210).

In questo modo, come sottolinea Traniello, Rosmini evita le «secche del cattolicesimo sociale a sfondo teocratico, che a lungo avrebbero segnato la cultura cattolica ottocentesca» (Traniello 1997: 279). Infatti, era Piovani a comprendere che qui sta una tentazione del pensiero cattolico-sociale, ossia l'accettare il fraintendimento di Rousseau – cioè che «per salvare la giustizia di Dio, sembra non esserci altro mezzo che distruggere le disuguaglianze sociali» (Piovani 1997: XXIII), con le conseguenze estremamente antiliberali per il pensiero politico stesso. Piovani vedeva proprio per questo motivo Rosmini «in contrapposizione al cattolicesimo sociale» (Armellini 2008: 141). Tuttavia, interpretando la *Dottrina sociale della Chiesa* in un'ottica liberale, in quanto nasce dall'emancipazione sociale dei cristiani dai vari scenari di *Kulturkampf* (scontro culturale tra cattolicesimo e Stato moderno), Rosmini può essere compreso – contrariamente all'idea di Piovani – come precursore della formazione della coscienza cattolica laica e, non a caso, Luigi Sturzo si è principalmente ispirato al pensiero rosminiano. Quando, infatti, Rosmini formula il principio dell'antiperfettismo, egli afferma che «la stessa Provvidenza divina, sebben sapientissima e onnipotente, è necessitata da questo eterno principio ontologico» (Rosmini 1997: 105) che è il rispetto delle libertà individuali degli uomini. Dunque, il leibniziano *migliore dei mondi possibili* è trasformato da Rosmini nella «legge del minimo mezzo» che caratterizza l'agire governativo divino

rispetto al mondo: *a maggior ragione*, dunque, ciò deve determinare e quindi *limitare* anche il governo politico. Mosso dalla preoccupazione che «un'illiberale proposta di redistribuzione dei beni temporali posseduti dalla società civile alteri la natura, si potrebbe dire, naturalmente liberale della società stessa» (Piovani 1997: 261), Rosmini rovescia chiaramente ogni teologia politica e afferma, a partire dalla sua prospettiva religioso-cristiana, un liberalismo che a tutti gli effetti merita di essere chiamato tale.

Resta tuttavia, come giustamente annota Nicoletti, «una questione teorica irrisolta nel pensiero rosminiano» tra «una prospettiva di acquisita laicità dello Stato e una prospettiva in cui non solo di fatto, ma di diritto la società civile viene considerata come una società *tout court* cristiana» e, oltre il problema teorico di non aver risolto entrambe le prospettive, si esprime comunque qui l'innegabile «tentativo pratico di far convergere nel disegno di rinnovamento della società italiana le diverse e talvolta confliggenti aspirazioni di parte laica e cattolica» (Nicoletti 2019: 105-106). Dunque, per quanto il liberalismo di Rosmini fosse autentico, esso dipese comunque dall'«opzione cattolica» di base. Come dimostra in particolare l'ultimo periodo del suo pensiero, egli poteva anche distaccarsi dagli ideali del liberalismo, precisamente qualora essi realizzassero piuttosto un'opzione «ideologica», quando il discorso della libertà diviene «assurdo», cioè cancella gli stessi presupposti morali su cui deve basarsi. Una radicale laicità dello Stato che si contrappone nettamente alla Chiesa, per il Roveretano sicuramente non è espressione di liberalismo, sebbene ne sottolinei la distinzione – senza la quale di liberalismo non si potrebbe parlare – tra i due. Rosmini si considerò, però, proprio in tale momento, veramente libero e liberale. È proprio per questa sua dimensione particolare che è necessario focalizzarsi sulla questione etico-giuridica della libertà.

5. *La dimensione etico-giuridica della libertà*

Secondo Capograssi, il problema del liberalismo moderno è «di non aver visto i rapporti profondi tra la libertà e il diritto,

nel non aver colto, approfondito e svolto nella sua essenza il diritto» (Capograssi 1969: 78). In questa prospettiva, si comprende bene il contributo di Rosmini all'evoluzione del pensiero liberale moderno e più precisamente alla cultura ottocentesca del *cattolicesimo liberale*, che è meno identificabile in una dottrina, ma si ricollega tuttavia a nomi e volti concreti quali Balbo, Rosmini, Manzoni e Gioberti, i quali condivisero l'essere «nemico dell'assolutismo e sostenitore delle teorie costituzionali», senza tralasciare «l'importanza della religione, ed il rilievo primario della verità accanto alla libertà» (Falchi Pellegrini 2012: 81). Dal loro cattolicesimo, dunque, emersero le convinzioni liberali ed etiche³⁰, senza che essi fossero perciò confessionali. Essi contribuirono a formare quella cultura e coscienza cattolica dell'800 che avrebbe poi consentito la «conciliazione» tra tradizione religiosa e modernità – evitando dunque conflitti fondamentalistici – e, dunque, il Concilio Vaticano Secondo.

«Chi dunque non vede l'eccellenza del *vincolo sociale*, la quale è tanta, che là dove egli è, non vi ha ingiustizia, e comincia l'ingiustizia là dove egli non è?» (Rosmini 1997: 132). Con queste parole, Rosmini esprime «quanto sia cosa essenzialmente *morale* l'umana associazione» (ivi: 148), che viene dalla Chiesa rafforzata. Per questo conviene allo Stato, così Rosmini, riconoscere i diritti della Chiesa: «se il Governo è saggio temerà assai più se stesso che non la Chiesa inerme, la quale gli oppone una forza morale a maggior utilità e maggior dignità di lui medesimo, ché la Chiesa non vuole già il decadimento dello Stato, ma ne vuole la perfezione» (Rosmini 1978b: 233), perché se «il massimo ben soggettivo, o meglio, l'unico bene soggettivo della persona umana trovasi nell'uso dell'umana libertà», allora essa è realizzabile per Rosmini solo «nel territorio della moralità» (Rosmini 1997: 385): «[q]uesta Religione è essenzialmente libera anche sotto il ferro, ed ella

³⁰ «Liberalismo questo del Rosmini adunque anti-individualista ed anti-assolutista ad un tempo, anche se tale conclusione può sembrare paradossale. Può sembrare, ma non è, se si consideri come lui la giustizia meta comune alla Politica e al Diritto, orientata la prima nella direzione del secondo, ed orientato questo verso la morale pura, ossia verso la giustizia integrale in ogni rapporto: e non già viceversa» (Gray 2004: 294-295).

sola dà al suo seguace *la vera indipendenza e il coraggio dell'uomo libero*» (Rosmini 1978b: 177). Essa si esplicita istituzionalmente in due processi. Mentre, da un lato, bisogna defeudalizzare Chiesa e società, dall'altro, invece, bisogna evitare che le libertà moderne diventino astratte, e ciò vale innanzitutto per il diritto alla proprietà privata, alla libertà religiosa e al voto.

La dimensione sociale della giustizia, infatti, si realizza tramite la dimensione morale e non può essere “politicizzata” per Rosmini. Sta in questo aspetto un ultimo importante elemento del suo liberalismo, che dà una ragione liberale sia all'istituzione del diritto censitario e alla sua criticità nei confronti dei partiti politici, che all'astensione dello Stato dalla redistribuzione sociale. Da questi tre elementi emerge il suo liberalismo nei tratti più caratteristici: né liberal-democratico, né social-liberale.

Rosmini suddivide la rappresentanza politica dei cittadini in due aspetti, assegnati a due istituzioni diverse: l'una, politico-parlamentare (suddivisa in due camere), per le leggi riguardo all'amministrazione delle ricchezze, e l'altra, il *Tribunale politico*, per l'assicurazione dei diritti fondamentali di libertà per tutti. Infatti, tra utilità e libertà, libertà “analogica” e libertà “univoca”, si articola il suo concetto complesso di giustizia. Entrambe le camere «costituiscono un modo di rappresentare il pari col pari e il dispari col dispari» (Mercadante 1974: 210-211; cfr. Nicoletti 2019: 20). Si tratta, in altre parole, di evitare una considerazione solo formalistica della democrazia che, esonerando i ricchi dalle loro responsabilità verso i più poveri, non sarebbe altro che presupposto di ulteriori rivoluzioni (cfr. Caroniti 2022: 71; 2023: 231). Dunque, il fatto che la rappresentanza politica sia articolata secondo la quota di contribuzione di ogni cittadino – motivo per il voto censitario in Rosmini e per il fatto che i nullatenenti sono esclusi dal voto politico – non delimita la libertà dei singoli secondo il Roveretano, perché qui si tratta unicamente della dimensione dell'*utilità* nella società che solo insieme alla *giustizia* forma il criterio per la «costituzione secondo la giustizia sociale». Per il tribunale politico che difende i cittadini nei loro diritti, infatti, ognuno ha uguale diritto di voto. Tale giustizia per Rosmini

non è però politica, nonostante il nome di tali tribunali rimandi anche qui a una “rappresentanza”, appunto quella morale-universale delle libertà. Essa trova infatti l’ultima sua ragione nell’insieme dell’umanità, da un lato, e nella Chiesa come istituzionalizzazione della religione, dall’altro.

Nonostante la sua aspra critica ai partiti politici in quanto «non vi ha nulla di più infausto alla conservazione e al naturale andamento della società civile, de’ partiti politici che si generano nel suo seno» (Rosmini 1997: 232)³¹, Rosmini ne riconosce comunque la necessità³². Al contempo, però, egli è preoccupato di delimitarne la spinta a prevaricare con il proprio interesse egoistico sugli altri, impedendo in questo modo il perseguimento del bene comune. Inoltre, egli afferma, bisogna «tenerli il più possibile moderati» (Rosmini 1997: 236). Questa etica del liberalismo viene anche qui riferita, in ultima analisi, alla divina provvidenza.

Per quanto riguarda il rapporto della politica con la sfera economica, Rosmini non solo afferma il principio di concorrenza come garante primario della libertà nella società civile, ma è anche contrario alla redistribuzione sociale secondo il principio della solidarietà. Anche in questo caso, i motivi sono variegati e hanno innanzitutto lo scopo di impedire che l’amministrazione della libertà (in questo caso sociale) diventi astratta e affidata a meccanismi amministrativi. La giustizia, per Rosmini, deve rimanere una responsabilità dei cittadini benestanti verso i poveri, e per il funzionamento di tale solidarietà la Chiesa assume nuovamente un ruolo principale. D’altronde, un mercato funzionante funge come redistributore più adeguato ad una società liberale, e il compito della politica non è quello di governare il mercato ma di assicurarne il rispetto delle regole, «di modo che sotto la più ferma autorità si conservi a ciascuno l’esercizio della maggior possibile libertà giuridica» (Rosmini 1978a: 96). Se Rosmini chiama questa formula «il vero e sano

³¹ «Partito dunque ed equità, giustizia e virtù, sono cose opposte» (Rosmini 1997: 236).

³² «Rosmini non ha mai proposto o sostenuto l’esclusione o l’abolizione dei partiti: non è fautore di una democrazia diretta ed egualitaria alla Rousseau» (D’Addio 2000b: 202).

liberalismo», allora egli si colloca molto vicino ad una concezione liberale che nel XX secolo si sarebbe chiamata *ordoliberalismo* e poi *economia sociale di mercato*. Da un confronto con tale proposta emerge che l'esigenza di conciliare la mancanza di finalismo nell'economia con il finalismo del rispetto per la persona, non è affatto un'esigenza che debba escludere un pensatore di cultura cattolica dal liberalismo. Ciò che avvicina Rosmini, infatti, alla tradizione tedesca che porta a tale concetto (Kant, Hegel), è la connessione della *proprietà privata* alla volontà e, proprio per questa ragione, alla dimensione morale. In questo aspetto, egli si differenzia in maniera fondamentale dalla tradizione lockeana del liberalismo, e lo inserisce in un approccio istituzionalista, contrariamente anche alla tradizione austriaca – con la quale, però, Muscolino evidenzia comunque molti tratti comuni³³.

In entrambi gli aspetti della rappresentanza, quello politico e quello economico, Rosmini ricongiunge quindi la dimensione reale dell'utilità con quella ideale della giustizia (dignità della persona), caratterizzando così le due dimensioni più importanti – quella politica e quella economica – della società civile. Al di là di tale differenziazione, la società civile per lui è soltanto «una società parziale» (Zolo 1963: 126). Infatti, accanto ad essa, Rosmini individua una società teocratica e una società domestica, nei confronti delle quali quella civile è l'unica «artificiale» – e, dunque, non può identificarsi in quanto tale con la *giustizia*. Anche qui è la dimensione del limite a conferire al suo liberalismo la specifica dimensione etica. Proprio in quanto limitata (accanto ad essa si trova una società «naturale» e una «sovrannaturale» nelle quali la società civile non deve interferire) essa non può abbracciare tutte le dimensioni sociali della persona umana³⁴: «la società civile il [diritto delle società anteriori ad essa] dee rispettare: se volesse invaderlo,

³³ Partendo dalla convinzione che Rosmini «abbia recepito molto dalla scuola morale scozzese», da una prospettiva rosminiana si può però anche annotare che Hayek «assolutizza il ruolo del mercato come sistema di libertà» (Muscolino 2010: 66 e 107).

³⁴ «La società civile, ogni qualvolta violò i diritti della Chiesa o quelli della famiglia, esercitò la tirannia e una tirannia più funesta di tutte quelle dei tiranni, perché radicale e coperta sotto lo scudo di una dottrina politica ingannosa e perfidissima» (Rosmini 1887: 7).

sarebbe usurpatrice e violenta. La società civile, ogni qualvolta violò i diritti della Chiesa o quelli della famiglia, esercitò la tirannia e una tirannia più funesta di tutte quelle dei tiranni, perché radicale e coperta sotto lo scudo di una dottrina politica ingannosa e perfidissima» (Rosmini 1887: 7).

6. *Conclusion*

In alternativa ai termini *liberalismo cattolico* e *cattolicesimo liberale*, ritenuti da molti ormai anacronistici, si è cercato di trovare appellativi differenti quali «cattolicesimo conciliatorista» (Traniello), «personalismo politico» (De Lucia 2012: 53) o «personalismo liberale» (Antiseri, Baldini 1997). Probabilmente, è da preferire quest'ultimo in quanto caratterizza il punto di riferimento principale della libertà politica per Rosmini, ossia la persona. Qualora si accetti che la persona si articola in una dimensione morale e religiosa, in quanto esse esercitano delle conseguenze per la comprensione della libertà, allora Rosmini rientra nella scuola liberale, contrapposta all'altra che ha caratterizzato la letteratura italiana dell'800 secondo Croce (1913: 399), ossia quella democratica. Se "liberale" significa, come suggerisce Armellini (2019b: 93), «permette[re] di salvare le costituzioni dalla tendenza delle maggioranze a diventare assolute. Prima della riforma politica bisogna riformare la religione», allora Rosmini è *liberale tout court*. È un liberalismo politico con molte istanze simili all'ordoliberalismo, che tematizza positivamente e non solo astrattamente il legame al presupposto morale della libertà, delineando la possibilità di collocare la Chiesa cattolica come garanzia della moralità senza che ciò vada a scapito della libertà. Un tale liberalismo, proprio oggi, esprime molti vantaggi, in quanto nella società *post-secolare* (Habermas) tale rapporto viene nuovamente affrontato in modo esplicito, e non solo da Rawls e Habermas. In questo senso, Rosmini può senz'altro essere letto come punto di riferimento per un liberalismo politico che, da un lato, riconosce l'esigenza di tematizzare anche in una società secolare il rapporto tra politica e religione (religioni), mentre, dall'altro, intende superare la riduzione del cittadino

ad individuo nella filosofia politica moderna, recuperando la dimensione del desiderio e il problema dell'appagamento.

La dimensione religiosa si contrapporrebbe al liberalismo solo se ciò comportasse degli obblighi dello Stato nei suoi confronti. Le *Cinque piaghe* sono proprio il documento emblematico in cui Rosmini esclude qualsiasi richiesta in tal senso. Bisogna dire che, al contrario di molti pensatori liberali moderni, Rosmini non assegna allo Stato dei compiti di garanzia nei confronti della religione. Il suo liberalismo, infatti, si differenzia proprio su questo punto. Sebbene, per Rosmini, la libertà senza la religione non disponga delle necessarie garanzie, lo Stato non ha nessuna prerogativa in merito. Per questa ragione, il pensiero politico di Rosmini è da identificare come liberale. Anzi, con le *Cinque piaghe*, Rosmini esonera lo Stato da quella domanda che più mette in dubbio il suo carattere liberale: ossia se la religione è importante per la libertà, allora è lo Stato a dover prendere provvedimenti per la sua protezione? La convinzione rosminiana è chiara: dopo la riforma della Chiesa, essa non ha più bisogno che lo Stato si assuma un tale compito. Rosmini, in altre parole, sembra “meno liberale” solamente perché – all'interno del liberalismo moderno – ha realizzato, come Tocqueville, un'analisi della sua crisi presentando «alcuni fondamentali elementi di risposta a questa crisi» (Nocerino 2015: 144), come sottolinea Giulio Nocerino analizzando l'interpretazione di Augusto Del Noce.

Se, secondo Craiutu (2002: 290), è il merito dei pensatori liberali del XIX secolo di «aver cercato di comprendere i presupposti culturali e istituzionali della vita politica e di aver ragionato circa i molteplici modi secondo cui fattori sociali e morali condizionano il funzionamento delle istituzioni politiche» (e la religione *di fatto* costitutiva per molti di loro un principale fattore per impedire l'ingerenza dello Stato nella sfera individuale di libertà), allora Rosmini si annovera tra i maggiori dei loro esponenti. Ciò che sicuramente è il maggiore impedimento, fino ad oggi, nel considerarlo un “liberale” *tout court*, è il fatto che egli abbia teorizzato il suo liberalismo con mezzi che ormai erano antiquati rispetto ai suoi tempi. Rifiutando l'utilitarismo e basandosi su un giusnaturalismo “aggiornato” ha formulato un pensiero che non si inseriva

concettualmente nei liberalismi della propria epoca. Il riferimento alla religione non fa parte di tali elementi, in quanto è una caratteristica costante del «liberalismo classico» (Campagna 2018: 42). Con il liberalismo condivide i valori di base, e con l'anacronistica tematizzazione della libertà nel suo legame con la sfera religiosa sicuramente ha colto un tema antiquato per il suo tempo, ma oggi di grande attualità. Anche per questi motivi, sicuramente il termine *personalismo liberale* rende più la caratteristica del suo pensiero. Per noi contemporanei, ciò corrisponde all'idea che la radicalizzazione del principio democratico non è la soluzione: «[u]na democrazia rigorosa non ha forse mai esistito, ed è impossibile che possa sussistere, almeno a lungo, perocché il potere civile ha bisogno di una forza prevalente, che in tale democrazia non si trova senza una perfetta concordia rara a formarsi, più rara a durare a lungo costantemente» (Rosmini 2013-2014: IV, 314 [II, 1824]). La radicalizzazione oggi prende proprio quelle forme delineate da Rosmini quando si esercita in modo che il Roveretano avrebbe chiamato «egoismo nazionale». Secondo Rosmini viviamo in un «tempo dell'*egoismo nazionale*» (ivi: IV, 643 [II, 2683]), e il moralismo crescente e l'intolleranza sempre più corrosiva della democrazia emergono proprio da un atteggiamento da egli descritto con le seguenti parole: «[q]uando voi vedete alcuno che stride e schiamazza contro il dispotismo di un Governo, non correte subito a crederlo un grandissimo liberale: badate piuttosto se il dispotismo che egli abborre cotanto nel Governo esistente, lo abborra ugualmente per se stesso: questo è quello che è difficile a rinvenirsi: il vero liberalismo sta nell'infrenare il dispotismo proprio, più ancora che l'altrui» (Rosmini 2010a: 316).

Bibliografia

ANTISERI DARIO, 1997, *I cattolici e la «questione morale»*, in Angelo M. Petroni (a cura di), *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia: Marsilio, pp. 31-50.

_____, 2010, *Il liberalismo cattolico italiano. Dal Risorgimento ai nostri giorni*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

- ANTISERI DARIO – BALDINI MASSIMO, 1997, *Il personalismo liberale di Antonio Rosmini*, in Antonio Rosmini, *Personalismo liberale*, a cura di Dario Antiseri e Massimo Baldini, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, pp. 5-15.
- ARMELLINI PAOLO, 2008, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Roma: Aracne.
- _____, 2012, *Il pensiero politico di Rosmini fra tradizionalismo e costituzionalismo*, in Giuseppe Giunta (a cura di), *La politica tra storia e diritto. Scritti in memoria di Luigi Gambino*, Milano: FrancoAngeli.
- _____, 2019a, “Ecclesiologia e laicità nella teologia della storia di Rosmini”, in *Res publica*, 24, pp. 9-40.
- _____, 2019b, *La democrazia e il rapporto Rousseau-Rosmini*, in Salvatore Azzaro, Rosalia Azzaro Pulvirenti (a cura di), *Del Noce legge Rousseau. La simmetria con Rosmini*, Moncalieri (TO): CNR-IRCrES, pp. 87-94.
- BAGGIO ALBERTO, 2016, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Trento: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia.
- BOTTO EVANDRO, 1989, “Rosmini interprete della Rivoluzione francese e di Rousseau”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 81, pp. 559-575.
- BOTTO EVANDRO, 1992, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Milano: FrancoAngeli.
- BUSCEMI MAURO, 2020, *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- CAMPAGNA NORBERT, 2018, *Der klassische Liberalismus und die Gretchenfrage. Zum Verhältnis von Freiheit, Staat und Religion im klassischen politischen Liberalismus*, Stuttgart: Franz Steiner.
- CAMPANINI GIORGIO, 1997, *Politica e società in Antonio Rosmini*, Roma: AVE.
- CAMPATI ANTONIO, 2022, *La distanza democratica. Corpi intermedi e rappresentanza politica*, Milano: Vita e Pensiero.
- CANTILLO GIUSEPPE, 1999, *Persona e società nella filosofia morale di Antonio Rosmini*, in Giuseppe Beschin, Alfeo Valle, Silvano Zucal (a cura di), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, vol. I, Brescia: Morcelliana, pp. 239-267.
- CAPOGRASSI GIUSEPPE, 1969, *Il diritto dopo la catastrofe*, in Id., *Incertezze dell'individuo*, a cura di Sergio Cotta, Milano: Giuffrè.
- CARONITI DARIO, 2022, “Francesco Mercadante interprete di Antonio Rosmini”, in *Magisterium. Rivista di filosofia, letteratura e arti*, 1, pp. 55-74.
- _____, 2023, *La rappresentazione degli interessi in Antonio Rosmini*, in Claudia Giurintano (a cura di), *Potere e forme del consen-*

so nella storia del pensiero politico (Storia e Politica, 34), Pisa: ETS, pp. 231-242.

CRAIUTU AURELIAN, 2003, *Liberalism under Siege. The Political Thought of the French Doctrinaires*, Lanham et al.: Lexington.

CROCE BENEDETTO, 1913, *Saggio sullo Hegel*, Bari: Laterza.

_____, 1993, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in Id., *La mia filosofia*, a cura di Giuseppe Galasso, Milano: Adelphi.

CUBEDDU RAIMONDO, 2021, *Nota editoriale alla Filosofia della politica di Antonio Rosmini*, in Antonio Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di Fernando Bellelli, Siena: Cantagalli, pp. 5-18.

D'ADDIO MARIO, 1997, *Introduzione*, in Antonio Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio (*Ediz. crit.*, 33), Roma-Stresa: Città Nuova, pp. 11-37.

_____, 2000a, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Roma: Studium.

_____, 2000b, "Sturzo e Rosmini", in *Il politico*, 65, pp. 169-208.

DE LUCIA PAOLO, 2012, "Oltre il liberalismo. La speculazione rosminiana e il suo esito politico", in *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 106, pp. 50-53.

DEL NOCE AUGUSTO, 2016, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di Salvatore Azzaro, Brescia: La Scuola.

FALCHI PELLEGRINI MARIA ANTONIETTA, 2012, "Il Cattolicesimo liberale tra religione e politica", in *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 106, pp. 79-82.

FELICE FLAVIO, 2014, *Personalismo liberale e Vaticano II*, in Gianni Picenardi (a cura di), *Rosmini e Newman padri conciliari. Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II*, Stresa: Edizioni Rosminiane, pp. 231-250.

_____, 2021, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Morcelliana: Brescia.

FERRONATO MARTA, 2022, *Politica e passività. Percorsi nel pensiero di Antonio Rosmini* (Biblioteca di *lex naturalis*, 27), Milano: Kluwer-CEDAM.

GHIA FRANCESCO, 2014, "«Non intratur in veritatem nisi per caritatem». Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovanini", in *Rosmini Studies*, 1, pp. 39-48

GRAY FRANCESCO, 1930, "Sulla teoria degli equilibri in Rosmini", in *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 4, pp. 283-295.

HABERMAS JÜRGEN, 2004, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in Id., Joseph Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di Michele Nicoletti, Brescia: Morcelliana, pp. 21-40.

- HOEVEL CARLOS, 2016, *L'economia del riconoscimento. Persona, Mercato e Società in Antonio Rosmini*, trad. it. di Salvatore Muscolino Milano-Udine: Mimesis.
- KANT IMMANUEL, 1997, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, pp. 163-207.
- LIERMANN CHRISTIANE, 1999, «Begriffe» della Filosofia della politica di Antonio Rosmini, in Giuseppe Beschin, Alfeo Valle, Silvano Zucal (a cura di), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, vol. I, Brescia: Morcelliana, pp. 511-528.
- _____, 2004, *Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N.F. 108), Paderborn et al.: Schöningh.
- _____, 2020, "Antonio Rosminis Vorstellung von Fortschritt und Gedanken zu der Frage, inwieweit Rosminis Überlegungen für das Europa der Gegenwart relevant sein könnten", in *Rosmini Studies*, 7, pp. 73-92.
- MALUSA LUCIANO, 2008, *Antonio Rosmini si può considerare un pensatore liberale?*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, vol. III, 2: L'Età contemporanea, a cura di Fabio Minazzi, Antonio Quarta, Daniela Rügge, Gabriella Sava, Galatina: Congedo, pp. 43-63.
- _____, 2012, "Si può parlare di Cattolicesimo liberale?", in *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 106, pp. 44-49.
- MERCADANTE FRANCESCO, 1974, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Milano: Giuffrè.
- MESSINEO ANTONIO, 1955, *Libertà e socialità nel pensiero di A. Rosmini*, in AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Roma: Bocca, pp. 41-55.
- MORPURGO TAGLIABUE GUIDO, 1933, "La filosofia della storia di A. Rosmini", in *Archivio di storia della filosofia*, 2, pp. 59-70.
- MUSCOLINO SALVATORE, 2006, *Genesis e sviluppo del costituzionalismo rosminiano*, Palermo: Palumbo.
- _____, 2010, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto* (La Rosminiana, 2), Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.
- _____, 2017, *Libertà e mercato. Riflessioni su capitalismo, società e cristianesimo*, Milano-Udine: Mimesis.
- _____, 2019, *Tra immanenza e trascendenza. Saggi teologico-politici "su" e "oltre" Carl Schmitt*, Milano: AlboVersorio.
- NICOLETTI MICHELE, 2019, *Il governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, Bologna: Il Mulino.

- NOCERINO GIULIO, 2015, *Che cosa significa la libertà? Una prospettiva rosminiana*, in Vincenzo Parisi (a cura di), *Rosmini nella prospettiva europea*, Stresa: Sodalitas, pp. 125-145.
- ORSINA GIOVANNI, 2018, *La democrazia del narcisismo. Breve storia dell'antipolitica*, Venezia: Marsilio.
- PIOVANI PIETRO, 1997, *La teodicea sociale di Rosmini* (Bibliotheca Rosminiana, 6), II ed., Brescia: Morcelliana.
- POSSENTI VITTORIO, 2017, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.
- ROSMINI ANTONIO, 1834, *Frammenti di una storia della empietà*, Roma: Paravia.
- _____, 1887, *Della naturale costituzione della società civile*, Rovereto: Grigoletti.
- _____, 1978a, *Il Comunismo ed il Socialismo*, in Id., *Opuscoli politici*, a cura di Gianfreda Marconi (*Ediz. crit.*, 37), Roma-Stresa: Città Nuova, pp. 81-121.
- _____, 1978b, *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, in Id., *Opuscoli politici*, a cura di Gianfreda Marconi (*Ed. crit.*, 37), Roma-Stresa: Città Nuova, pp. 123-244.
- _____, 1981, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di François Evain (*Ediz. crit.*, 24), Roma-Stresa: Città Nuova.
- _____, 1990, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in: id., *Principi della scienza morale*, a cura di Umberto Muratore (*Ed. crit.*, 23), Roma-Stresa: Città Nuova, pp. 161-459.
- _____, 1997, *Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio (*Ediz. crt.*, 33), Roma-Stresa: Città Nuova.
- _____, 1998, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di Alfeo Valle (*Ediz. crit.*, 56), Roma-Stresa: Città Nuova.
- _____, 2010a, *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in id., *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore, II ed., Stresa: Sodalitas, pp. 267-324.
- _____, 2010b, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in: id., *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore, II ed., Stresa: Sodalitas, pp. 37-245.
- _____, 2013-2014, *Filosofia del diritto*, 4 voll., a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia (*Ediz. crit.*, 27-28A), Roma-Stresa: Città Nuova.
- TRANIELLO FRANCESCO, 1997, *Società religiosa e società civile in Rosmini* (Bibliotheca Rosminiana, 8), II ed., Brescia: Morcelliana.
- VALENTINI TOMMASO, 2019, "Il 'personalismo liberale' di Antonio Rosmini: interpretazioni e motivi di attualità", in *Res publica*, 24, pp. 41-68.

ZOLO DANILO, 1968, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico della Rstaurazione*, Brescia: Morcelliana.

ZUBOFF SHOSHANA, 2019, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. it. Paola Bassotti, Roma: Luiss University Press.

Abstract

«NIUNO HA DIRITTO DI FARE UN CATTIVO USO DEL PROPRIO DIRITTO». STUDI SUL LIBERALISMO DI ROSMINI

(«NIUNO HA DIRITTO DI FARE UN CATTIVO USO DEL PROPRIO DIRITTO». STUDIES ON ROSMINI'S LIBERALISM)

Keywords: Rosmini, Liberalism, Civil Society, Liberty and Right, Liberty and Religion.

This essay investigates the question whether Rosmini's political philosophy can be considered liberal. It discusses the positions held for and against, considers the motives of those who believe we should speak of a "liberalism *sui generis*", and asks whether it still makes sense to speak of "liberal Catholicism". While sharing all the fundamental elements of liberalism, Rosmini opposes its synthesis with modern utilitarianism and believes that the relationship between freedom and religion is indispensable for liberalism. Such a position seems anachronistic in the 19th century but reveals an unexpected topicality today that allows his political thought to be affirmed as a liberal *tout court* that can be specified as "liberal personalism".

MARKUS KRIENKE
Faculty of Theology of Lugano
krienke@rosmini.de
ORCID: 0000-0003-4599-2747

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.11