

## Il problema della democrazia in Antonio Rosmini

di

**Markus Krienke**

(Facoltà di Teologia di Lugano)

### **abstract**

*This article deals to apply a new method of interpreting Rosmini's texts – the so-called IV<sup>th</sup> phase – on the problem of his opinion on democracy. Rosmini's critical interpretation of democracy as a form of State consists in the argument that democracy would undercut the political-ethic dimension of individual and freedom. Therefore he distinguishes between liberalism and democracy, founding the first one on a personal-ethic concept of freedom and relegating the latter one on the "inner side" of society: on the political-ethic consideration about the political-juridical conditions for the realization of a democracy which avoids the despotic risks if reduced to a mere form of State. In Rosmini's argumentation democracy solely is not a guarantee for the realization of politics corresponding to human dignity, as long as it's not framed by a constitution realizing human dignity and freedom. In this dimension, the democratic-critical political thought of Rosmini reveals today its actuality for the question how to legitimize ethically the democratic structures. The article tries to point out how to get the positive ethical argumentation, also for the actual application, from Rosmini's denial of democratic form, conditioned by the circumstances of the political situation and thought in his epoch.*

«È stato detto che la democrazia è la peggior forma di governo, eccezion fatta per tutte quelle altre forme che si sono sperimentate finora».  
(W. Churchill)

«Noi siamo persuasi altamente che tutto ciò che è giusto sia anche possibile».  
(A. Rosmini)<sup>1</sup>

### **1. Considerazioni preliminari**

Da alcuni anni i tentativi di "fondare"<sup>2</sup> le istanze del nostro mondo politico liberale contraddicono alla tesi postmodernista di un continuo, più o meno silenzioso, ma irreversibile processo di indebolimento delle nostre capacità di pensiero e di teoresi: si parla della tarda modernità, della post-secolarizzazione, del ritorno del religioso. Tale interesse è stato senz'altro catalizzato da quel cambiamento politico dopo l'89 che non consente più al discorso liberal-democratico di accontentarsi con il suo argomento *ex negativo* anti-collettivista e anti-comunista, ma che si interroga sul fondamento delle nostre istituzioni liberali stesse. Ed è tanto più interessante osservare che questa "sfida" non viene imposta dall'alternativa socio-politica del comunismo ma si pone nella situazione in cui le alternative non ci sono più – infatti, questa situazione causa la domanda imbarazzante del *perché* del sistema liberale nei

1

<sup>1</sup> A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in: id., *Scritti politici*, a c. di U. Muratore, Stresa 1997, 43-249, qui 126.

<sup>2</sup> "Fondazione", in questo senso, significa trovare la giustificazione etica delle istituzioni politiche in modo universale e necessario. Mentre la metafisica pre-moderna non conosceva il problema fondazionistico perché pensava la società a partire da una comprensione di *essere* che manifestava un complesso di senso e di significato, il problema nasce nella modernità quando il soggetto, attraverso il dubbio metodico, cerca quel criterio davanti al quale le istituzioni si devono giustificare. Questo criterio, in quanto scoperto dalla ragione e non dalla fede, aveva perciò le dimensioni di universalità e di necessità. In campo etico e politico tale istanza si trova collocata nella persona in quanto soggetto.

confronti del pluralismo ormai relativista delle forme sincretiste politico-giuridico-sociali attualmente presenti nel mondo<sup>3</sup>. Questa "sfida" nasce quindi solo apparentemente per la "minaccia" del mondo islamico: piuttosto è una sfida che emerge all'interno della nostra cultura stessa e che ci costringe a riflettere fundamentalmente sul *perché* del nostro ordinamento liberal-democratico. Come si evince subito, la domanda "etica" dei nostri sistemi non è – secondo chi scrive – tanto la quadratura del cerchio impossibile ai nostri ordinamenti funzionalizzati, burocratizzati e rispondenti ai propri imperativi tecnici, bensì la domanda tanto semplice quanto fondamentale sulla ragionevolezza di questi sistemi stessi. E più questa ragionevolezza scopre l'uomo come criterio, più si concretizza la domanda etica. In questa chiave, riteniamo che Rosmini ci indichi un percorso di riflessione di carattere di etica politica.

Al centro di questa riflessione poniamo direttamente la forma di governo appropriata al liberalismo politico ossia la democrazia. Ma già nel tentativo di definire "oggettivamente" il termine si incontra una plurivocità caratteristica che segnala i diversi contesti storico-culturali in cui esso assume dei significati spesso difficilmente conciliabili, per cui la sua comprensione comune si restringe al "minimo etimologico" del termine: ossia la forma dello Stato che a differenza di monarchia ed aristocrazia basa le decisioni politiche sul principio di maggioranza dei cittadini con diritto al voto, realizzato o attraverso un meccanismo rappresentativo o in modo diretto. Evidentemente, in quanto forma dello Stato cioè di gestione di potere politico, questo concetto esige una precisa riflessione politico-etica. Infatti, se Rosmini certamente non si annovera tra i "padri", "teoretici" ed "ispiratori" moderni del concetto di "democrazia", egli svolge però delle considerazioni fondamentali proprio per la "sfida" accennata, nel senso che pone la domanda dei fondamenti etici di un'attuale riflessione politico-etica sulla democrazia.

Partendo dalla "definizione minima", cioè dalla forma di governo per la quale i governati partecipano all'esercizio del governo e quindi del potere politico e sono quindi il sovrano del potere politico, si evince perché la democrazia vale come la forma politica più appropriata al liberalismo moderno. Davanti a quest'orizzonte ci si pone a maggior ragione la domanda perché nella filosofia politica e del diritto di Rosmini non si trovi un'affermazione chiara e decisiva a favore di questa forma di Stato. Cercando di dare una risposta a questa domanda, questo saggio vuole al momento stesso presentare in quale senso si può trovare in Rosmini lo stesso un contributo attuale e valido alla discussione sulla democrazia – oggi – in crisi. Così si lasciano desumere dalla sua critica alla democrazia come forma politica alcuni ragionamenti etici che possono servire alla riflessione attuale sulla "fondazione" ossia sulla "ricomprensione" della democrazia oggi. Tale metodo di ricerca non intende per niente riconoscere in Rosmini un democratico dove invece non c'è. Infatti, al contributo importante di Rosmini allo sviluppo del "diritto" e del costituzionalismo non corrisponde un'altrettanta attenzione alla "democrazia", e così egli si avvicina piuttosto alle riflessioni tedesche, nella scia di Kant od Hegel, confluenti nella concezione del *Rechtsstaat*, che non all'attenzione francese per la democrazia. Questo fatto non sorprende se si considera che all'inizio dell'*iter* filosofico-teologico del Roveretano stanno domande di educazione e di politica. In quest'ultimo caso, Rosmini partiva dalla domanda della problematicità della costituzione dell'ordine politico post-rivoluzionario, dell'esito della rivoluzione – che fundamentalmente considera un dato storico-politico importantissimo – nel terrore giacobino, e della difficoltà ovvia di formulare una costituzione duratura dato che le costituzioni post-rivoluzionarie in Francia, fino al 1848, duravano, secondo il calcolo di Rosmini, di medio cinque anni e cinque giorni<sup>4</sup>. Ma proprio tale riflessione giuridico-politica in Rosmini, come si realizza perlopiù nelle considerazioni circa la "tirannia della maggioranza" ed il rischio del "perfettismo", ha anche le sue ripercussioni specifiche per lo stesso concetto di democrazia.

<sup>3</sup> «Sembra insomma che nel mondo post-comunista, dove non ci sono effettivi rivali per la democrazia liberale, si riproponga esattamente il problema del fondamento della legittimità liberale e democratica e che, proprio quando ogni alternativa plausibile e praticabile appare venuta meno, venga sfidata la sua pretesa universalistica di essere la miglior forma politica finora prodotta dalla storia umana» (A.E. Galeotti, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Roma-Bari 2010, 8).

<sup>4</sup> Cfr. A. Rosmini, *La costituzione*, 47.

Da questa problematizzazione si evince chiaramente che il nostro studio non intende tanto presentare dei brani fin ora sconosciuti o apportare argomenti che nella sostanza pretendessero essere nuovi – penso che per quanto riguarda questi due punti, gli studi sulla politica rosminiana hanno svolto un lavoro di alta qualità –, bensì di riconsiderare il pensiero politico-giuridico rosminiano con un criterio che fin ora la ricerca rosminiana evitava di apportarci, ossia quello della “democrazia”. Infatti, il concetto di “democrazia” non costituisce ancora un punto sistematico-positivo di approccio al pensiero politico di Rosmini – le poche volte che gli studi sul pensiero politico di Rosmini ne accennano si trovano all’interno di considerazioni a partire dal “diritto”, della “società”, o in qualunque altro contesto più ampio. D’altronde, lo stesso Rosmini non ha mai trattato questo termine – neanche in quanto da lui rifiutato – in modo sistematico, per non parlare del fatto che in effetti non appare mai in nessun titolo o sottotitolo. Questo punto di partenza determina senz’altro il carattere delle seguenti considerazioni con le quali cercherò di sviluppare, nonostante i limiti e le riserve accennate, una considerazione sul pensiero politico di Rosmini *attorno al concetto di democrazia*. In questo modo, cerchiamo di svolgere un’indagine tipica della *IV fase* degli studi rosminiani, ossia ripensare il pensiero del Roveretano alla luce dei problemi socio-politici attuali. Per questo compito – che tra l’altro ha animato i più grandi pensatori di ispirazione rosminiana ossia nel campo politico-giuridico quale Minghetti, Lampertico o Sturzo – evidentemente si tratta di oltrepassare il giudizio letterale di Rosmini sulla “democrazia” – che sarebbe quello di un netto rifiuto – per ricavare le ragioni fondamentali-etiche che Rosmini esprime con questo rifiuto e per applicare queste stesse ragioni al discorso di oggi. In questo modo, si fa “risuonare la voce di Rosmini oggi”, si rende incisivo il suo pensiero in modo sistematico e attuale, invece di pietrificarlo dogmaticamente. Proprio per il termine della *democrazia*, questo compito ci sembra essenziale per una riflessione politica nello spirito rosminiano *oggi*.

Se con questo compito ci rivolgiamo agli scritti di Rosmini, risultano – per il metodo specifico appena delineato – i seguenti compiti: (1) dare uno sguardo complessivo e panoramico su tutti gli aspetti del pensiero politico di Rosmini che si lasciano valorizzare nella prospettiva del dibattito attuale sul concetto di “democrazia”; (2) dato che tale prospettiva non si può basare sull’analisi di uno scritto preciso del Roveretano, si tratta di raccogliere i rispettivi elementi utili dalle varie parti del suo pensiero. Per questo punto di partenza, evidentemente, il risultato non sarà una “dottrina politica” o una “definizione” del concetto, bensì l’insieme di alcune considerazioni nell’interesse di una riflessione attuale e costruttivo-critica sulla democrazia dalla prospettiva dell’etica sociale cristiana.

Evidentemente, le dimensioni di un articolo costringono in molti punti ed aspetti a rimanere alla superficie; e inoltre tale impresa risulterebbe completamente impossibile se non si potesse appoggiare agli studi già accennati, e oltremodo validi sulla politica di Rosmini che hanno sufficientemente rilevato e analizzato i concetti centrali delle seguenti considerazioni. Esplicitamente mi riferisco a Mario D’Addio<sup>5</sup>, Francesco Traniello<sup>6</sup>, Michele Nicoletti<sup>7</sup>, Christiane Liermann<sup>8</sup>, Salvatore Muscolino<sup>9</sup>, Francesco Mercadante<sup>10</sup>, Pietro Piovani<sup>11</sup>, Paolo Armellini<sup>12</sup> ed Evandro Botto<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. M. D’Addio, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Roma 2000.

<sup>6</sup> Cfr. F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini* (Bibliotheca Rosminiana, 8), Brescia 1997.

<sup>7</sup> Cfr. M. Nicoletti, *L’idea di libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, in: A. Autiero / A. Genovese (edd.), *Antonio Rosmini e l’idea di libertà*, Bologna 2001, 171-203.

<sup>8</sup> Cfr. C. Liermann, *Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F., 108), Paderborn et al. 2004.

<sup>9</sup> Cfr. S. Muscolino, *Genesis e sviluppo del costituzionalismo rosminiano* (Bibliotheca, 32), Palermo 2006.

<sup>10</sup> Cfr. F. Mercadante, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Milano 1981.

<sup>11</sup> Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, premessa di F. Tessitore, postfazione di G. Cantillo (Bibliotheca Rosminiana, 6), Brescia 1997.

<sup>12</sup> Cfr. P. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Roma 2008.

<sup>13</sup> Cfr. E. Botto, *Modernità in Questione. Studi su Rosmini*, Milano 1999.

## 2. La democrazia nella sistematica del pensiero politico rosminiano

Come forma dello Stato e quindi legittimazione del governo politico, la democrazia viene trattata da Rosmini non al livello della stessa *società civile*, ma a quello dello Stato che non si identifica con quest'ultima ma si colloca al suo "lato esterno" – appunto quello istituzionalizzato. L'espressione propria di Rosmini è «*società esterna*», in quanto è il livello dei «mezzi necessari» che realizza la società effettivamente, ossia con «l'uso di mezzi esterni, di persone e di cose»<sup>14</sup>. Tutto sommato, la forma di questa istituzionalizzazione sono le istituzioni governative della stessa società, e in questa la «parte esterna» si differenzia dalla «parte interna o spirituale».

Rosmini pensa la società, in generale e in tutte le sue dimensioni, interna ed esterna, come un «vincolo [...] formato da più persone cospiranti in un fine, e aventi la consapevolezza e volontà di cospirare congiuntamente nel detto fine»<sup>15</sup>. La «società», nella sua natura che è «un'unione che si stringe fra più individui a fine di conseguire un dato bene»<sup>16</sup>, e nelle sue funzioni di autogestione ed autogoverno, è quindi, di sostanza, «libera dal dominio» (*herrschaftsfrei*). Infatti, l'elemento «signorile», come precisa Rosmini, fa parte del concetto di Stato – non di società –, in modo tale che fenomenologicamente abbiamo a che fare, parlando di "Stato", di un «oggetto misto ed incerto» che è l'insieme dell'«elemento sociale ed il signorile»<sup>17</sup>. Per precisare, Rosmini riserva «l'appellazione di *Società civile* a quello che veramente significa secondo la proprietà della parola, vale a dire, una *pura società*, astraendo da ogni elemento *signorile* che non entra nell'essenza delle società, come abbiám veduto, e che ha natura opposta all'*elemento sociale*»<sup>18</sup>.

Quindi la società civile non si trova né nell'elemento di sottomissione (elemento signorile) in cui i cittadini cedono i loro diritti per ricevere in ricambio la garanzia istituzionale della loro personalità (Stato), né nella semplice organizzazione della società (governo), ma essa consiste veramente e propriamente in ciò che «le persone che la compongono tengano in essa la dignità personale di fine, e che questo elemento morale è inerente ad ogni società»<sup>19</sup>. Esiste quindi una sostanza morale-ideale della società<sup>20</sup> che per Traniello assomiglia alla «leibniziana repubblica degli spiriti»<sup>21</sup>, e – si potrebbe aggiungere – anche al «regno dei fini» della *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant, in cui non vigono i meccanismi dei «mezzi» ma dove le persone si riconoscono come «fini» e nel quale, pertanto, non esistono le relazioni di legislatore e suddito. Non esistendo in questa sfera rapporti di subordinazione e di «signoria», come dice Rosmini, è solo in questa sfera interna e morale che Kant riesce a collocare una coincidenza della volontà singolare con quella generale e quindi quel meccanismo che il singolo si trova nel tutto come soggetto e non come suddito, ossia appunto il meccanismo della *volonté générale* di Rousseau. A ben vedere, anche per Rosmini «[l]e persone associate non formano adunque tutte insieme che una persona morale: il bene che colla società si procaccia, e che è il fine della società stessa, è bene di questa persona morale, della quale le persone individue non sono che parti»<sup>22</sup>. Ma come Kant,

<sup>14</sup> A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a c. di R. Orecchia (Ediz. Naz., 35-40), Padova 1967-1969 (d'ora in poi: *FD*), IV, 1231 (II, 1668).

<sup>15</sup> *FD* II, 725 (II, 34).

<sup>16</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, a c. di M. D'Addio (Ediz. Crit., 33), Stresa-Roma 1997 (d'ora in poi: *FP*), 155 (II, I, 7); cfr. id., *Compendio di etica e breve storia di essa*, a c. di M. Manganelli (Ediz. Crit., 29), Roma-Stresa 1998, 451.

<sup>17</sup> *FD* V, 1208 (II, 1595). «Daremo adunque il nome di *Stato* alle società civili tali quali esistono in fatto con tutti quegli elementi signorili, che più o meno ritengono nella loro costituzione» (ibid. V, 1208 [II, 1597]). Come esempi di società caratterizzate dal solo elemento sociale, Rosmini apporta la Svizzera e San Marino, storicamente rimanda all'Impero Romano. Infatti, «l'elemento signorile che s'intromise nella *società romana*, non distrusse mai del tutto l'elemento sociale, la *società*» (*FP* 241, nota 2 [II, III]).

<sup>18</sup> *FD* IV, 1209 (II, 1598).

<sup>19</sup> *FP* 135 (II, I, 2).

<sup>20</sup> Traniello dimostra come affermazioni del giovane Rosmini che tendenzialmente identificava la persona individuale nel suo stato civile con la società, dopo la distinzione tra "lato interiore" ed "esteriore" ossia tra società "interna" ed "esterna", rimane applicabile soltanto alla prima delle due (cfr. Traniello, *Società religiosa*, 96s.).

<sup>21</sup> Traniello, *Società religiosa*, 97; egli utilizza qui le parole dello stesso Rosmini da *FP* 178 (II, I, 13).

<sup>22</sup> *FP* 131 (II, I, 2).



anche Rosmini non applica questo modello, che parla di un meccanismo morale, alla società civile nel suo lato "esterno", per cui in Rousseau la stessa autonomia giuridica della persona si conforma alla *volontà generale* e la persona si risolve nella società civile. Kant, per evitare questa conclusione, ha trasferito questo meccanismo nella dimensione trascendentale dell'uomo: nel regno dei fini la persona è riconosciuta nella sua dignità, e siccome questo "regno" è radicato nella dimensione noumenale dell'uomo, si realizza in quel "lato interno" che costituisce la base e la sostanza dei diritti realizzati a livello sociale: «la parte corporea ed esteriore della società si dee considerare come il mezzo di perfezionare la parte interiore e spirituale, nella quale esiste propriamente l'uomo, e risiede il diletto e la perfezione di cui egli è suscettibile: in questa dunque dee consistere anche il fine ultimo di ogni società»<sup>23</sup>. A ben vedere, in questa citazione che non è desunta dalla *Filosofia del diritto* ma dalla *Filosofia della politica*, Rosmini non utilizza il binomio "interno/esterno", ma quello "interiore/esteriore", intendendo quest'ultimo comunque anche nel significato del primo binomio<sup>24</sup>. Nonostante la ampia coincidenza dei significati dei due binomi, la differenza fra i due e l'utilizzo di quello "interiore/esteriore" nella *Filosofia della politica* segna il metodo diverso d'argomentazione nelle due opere in esame: mentre nella *Filosofia del diritto* Rosmini s'interroga sul rapporto della persona come «diritto umano sussistente» al livello istituzionale-sociale, per cui il lato della società civile rivolto alla persona risulta quello interno, mentre quello istituzionale e di governo risulta come quello esterno. Nella *Filosofia della politica*, invece, come abbiamo visto in questa citazione, il Roveretano focalizza il discorso politico e lo riconnette strettamente all'antropologia e alla psicologia. In questa prospettiva, la società risulta piuttosto come il «corpo» (parte «esteriore») e la dimensione della persona appare, in riferimento a quest'ultimo, come la parte «spirituale» (o «interiore») che indica il «fine ultimo» dell'intera sfera politica<sup>25</sup>.

Queste due prospettive confluiscono nella determinazione del «fine» della società ossia nella distinzione tra il «fine prossimo» («fine civile») e il «fine remoto» («fine sociale»): quest'ultimo è interno ed è immediatamente il bene della persona. Rosmini lo chiama il «vero bene umano» che consiste nell'«appagamento dell'animo»<sup>26</sup>. La determinazione del fine esteriore, quello prossimo, invece è definita difficile da Rosmini; come esempio egli annovera la sicurezza, e intende la realizzazione istituzionale dei diritti di tutti, secondo una comune modalità<sup>27</sup>. Ma in quanto questi diritti fondamentali dell'uomo, che esprimono la sua libertà, vengono determinati a partire dall'individuo e da quelle società che precedono la società civile (come la Chiesa e la famiglia), essi non possono essere assorbiti o definiti dalla società. I diritti a livello sociale, quindi, vengono a realizzare «l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà»<sup>28</sup>.

Se Rosmini, con la sua concezione della *persona* e della *società civile*, da un lato, si rivolge con Kant contro Rousseau, dall'altro lato, e allo stesso momento, si rivolge anche contro Kant e costituisce, quindi, una vera e propria posizione originale di filosofia politica. La grande e decisiva differenza tra Rosmini e Kant, nella quale è quindi sempre compreso il suo distacco da Rousseau, in ultima analisi, è da trovare nella fondazione antropologica della società: mentre per Rosmini il "lato interno" della *società civile* non è disgiunto dal suo aspetto reale e consiste di persone concrete, che in questa loro concretezza sono ognuno per sé il «diritto umano sussistente»<sup>29</sup>, per Kant il *regno dei fini* è trascendentale, quindi di

<sup>23</sup> FP 190 (II, II, 1); cfr. 239 (II, III); FD V, 1249 (II, 1733).

<sup>24</sup> Cfr. FP 178-188 (II, I, 13s.).

<sup>25</sup> Evidentemente, come sarà ancora specificato, questa differenziazione non è netta ma segnala piuttosto due aspetti – quello istituzionale e quello antropologico – dello stesso argomento. Pare che Rosmini abbia specificato meglio questa distinzione solo dopo aver composto la *Filosofia della politica*, in quanto in essa i due binomi costituiscono ancora dei sinonimi; cfr. ad es. FP 178 (II, I, 13).

<sup>26</sup> FP 206 (II, II, 6).

<sup>27</sup> FP 239 (II, III).

<sup>28</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, a c. di G. Vidari, Roma-Bari 2006<sup>9</sup>, 34s.

<sup>29</sup> «Convien dunque dire, volendo parlare esattamente, che "la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente": quindi anche l'essenza del diritto» (FD I, 191 [I, 49]).

carattere noumenale (e in questo senso puramente «interiore»). Infatti, per Rosmini la natura, il "lato interno", della società consiste nell'«insieme dei rapporti che *sussistono* fra gli individui e dei vincoli fra questi e le cose [...]: la società *sussiste* in virtù della ragione, ma nello stesso tempo è la condizione necessaria perché la stessa ragione possa esprimersi e svilupparsi»<sup>30</sup>. La società civile è quindi radicata in modo individual-personalistico e perciò il «lato interiore» si esprime, per lui, sempre come «lato interno» in quanto questo non è assolutamente non-reale o non-visibile. "Lato interno", per Rosmini, in questo senso vuol dire la società civile che trova nella sua reale organizzazione il "lato esteriore" che poi negli Stati moderni, de facto, è misto con l'elemento di dominio e di signoria.

La società civile nel suo "lato esteriore" viene poi definita da Rosmini «l'unione di un certo numero di padri, in quali consentono che la modalità de' diritti da essi amministrati venga regolata perpetuamente da una sola mente e da una sola forza (sociale), alla maggior tutela, e al più soddisfacente uso de' medesimi»<sup>31</sup>. Come il Roveretano stesso precisa, questa formulazione non deve essere intesa in modo tale che «le mogli e i figliuoli non possano anch'essi considerarsi come membri di essa»<sup>32</sup>, il che contraddirebbe alla sua definizione iniziale di «società» nella *Filosofia della politica*. Qui, nella *Filosofia del diritto*, e introducendo la «società civile», Rosmini pensa invece sin dall'inizio alla domanda organizzativa e quindi di rappresentanza di questi diritti originali e inalienabili della persona nelle varie società concrete e quindi nella loro organizzazione sociale. Si tratta, qui, quindi del "lato esterno" della società, nelle sue istituzioni e realizzazioni. Fatto sta, che la persona in quanto tale è il diritto originario e che la società ha come «fine prossimo» il «*regolamento della modalità de' diritti*»<sup>33</sup>. Ma questo caratterizza la sfera esterna della società. L'individuo di per sé si realizza nel perseguimento dei suoi beni – quello personale e quello naturale – non nella società civile, nemmeno al suo "lato interno" ma soltanto al suo "lato interiore" che poi si realizza, ancora prima della società civile, nella *società teocratica* e nella *società domestica*. La società civile, quindi, anche nella sua natura interna, è preceduta da due società che realizzano il bene della persona. In questo modo Rosmini riesce a concepire la società civile in modo completamente sussidiario rispetto alla società teocratica (realizzata dalla Chiesa) e alla società domestica (alla famiglia): «Or dunque, se la società *teocratica* e la *domestica* hanno per fine prossimo i beni (oggetto de' diritti); e la civile solamente la *più utile ed opportuna modalità* di essi; apparisce che quelle due prime società in paragone di questa terza hanno la ragion di fine, e questa terza quella di mezzo; o in altre parole, la civile dee essere, secondo lo spirito della sua istituzione e la sua propria natura, una mera inserviente alle due prime»<sup>34</sup>. Perciò, alla società civile, anche al suo "lato interno", non conviene una vera e propria "essenza" che la farebbe sussistere al di là della dignità dei singoli, dei loro legami sociali e delle due prime società – teocratica e domestica – che partecipano alla dignità dell'individuo nel modo in cui realizzano i beni fondamentali dell'individuo in quanto soggetto naturale e in quanto persona.

La società civile per Rosmini è quindi reale e sussidiaria; essa rimanda ad un esplicitarsi reale e sussistente dell'individuo la cui dignità non rimane astratto-trascendentale, ma si realizza relazionalmente e in due prime società (teocratica, domestica). Così nel suo "lato interno" si apre e si esplicita il "lato interiore" che è quello della persona. Per Kant invece, la dignità trascendentale costituisce la sfera noumenale, essa non si realizza in società concrete e quindi in forma relazionale. In questo caso, il "lato inte

<sup>30</sup> M. D'Addio, *Libertà*, 86; corsivo M. K.

<sup>31</sup> *FD V*, 1214 (II, 1612).

<sup>32</sup> *FD V*, 1214 (II, 1613).

<sup>33</sup> *FD V*, 1214s. (II, 1615); cfr. *V*, 1215 (II, 1616); *V*, 1223 (II, 1643).

<sup>34</sup> *FD V*, 1206 (II, 1589). «Ogni Governo sociale, grande o piccolo, non è istituito se non per supplire a ciò che non possono fare e non fanno le famiglie e gli individui, che compongono la società a cui presiede. Non ha dunque né il diritto né l'ufficio di impedire l'attività dei governati, ma di supplire a quello a cui essa non può giungere e di regolarla affinché non nascano collisioni e danni. Deriva da ciò che i Governi devono lasciare illesi e proteggere tutti que' diritti che sono per loro natura anteriori ad essi» (A. Rosmini, *Le Principali Questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, in: id., *Opuscoli politici*, a c. di G. Marconi [Ediz. Crit., 37], Roma 1978, 123-244, qui 217).

riore", noumenale, non diventa civile, ossia, si potrebbe dire, non diventa "lato interno" appunto della società civile. Perciò il concetto di dignità in Kant resta formale-astratto. Esso non è indirizzato alla realizzazione sociale ma il concetto di "Stato" deriva direttamente da essa, per cui il concetto di "società civile" rimane, in questa concezione kantiana, senza propria "natura" o significato costituzionale, cioè senza "lato interno" e si realizza esclusivamente nella polarità individuo–Stato. Per Rosmini, al contrario, la "natura" ossia il momento costituzionale-sussidiario della società civile – e in questo senso la sua «essenza» – non consiste in una propria consistenza di dignità (essa non ha un proprio "lato interiore o spirituale", come la dignità umana, come la società teocratica e quella domestica, in quanto il suo "lato interiore" è la stessa dignità umana, la società teocratica e domestica), bensì nel "lato interno" ossia nella realtà di essere il vincolo sociale tra le persone sussistenti nella loro dignità. La "società civile", in Rosmini, quindi non è pensata in riferimento allo Stato, ma essa è sussidiaria rispetto alla persona. Così, essa non si risolve nello Stato; infatti, partecipando, anche se solo sussidiariamente, alla dignità dell'individuo, essa è una delle tre società che non si concepiscono nei termini di "signoria" o di "dominio" e quindi attraverso la logica dello Stato. Da ciò risulta, che la società civile, per esistere, non ha bisogno del potere signorile. Quest'ultimo costituisce semplicemente un fatto contingente.

In quanto tale, la «esterna società somministra il *principio*, il *mezzo* ed il *fine* dell'interna perfezione: il principio sono gli spiriti, e di questi ella procaccia lo sviluppo nelle loro diverse facoltà; i mezzi sono gli oggetti reali [...]; il fine sono le persone, la società stessa»<sup>35</sup>. In questo senso, la "società esterna" deve conciliarsi con la "libertà" quale caratteristica centrale della persona e quindi anche della natura della "società civile" stessa<sup>36</sup>. Con questi termini è già delineato il campo concettuale all'interno del quale Rosmini declina il problema etico della democrazia – come si può evincerne subito, il concetto "Stato" ci gioca un ruolo abbastanza marginale. Infatti, il termine "Stato" è poco usato da Rosmini e inoltre praticamente sempre con accezioni negative<sup>37</sup>: siccome, per Rosmini, più c'è Stato, meno c'è società, per lui "democrazia" si radica nella società e non nello Stato. Anzi, la "democraticità" di uno Stato, si potrebbe dire con Rosmini, è la misura nella quale in esso è realizzata la *società*.

Per Rosmini è importante rilevare che l'uomo è persona come «diritto umano sussistente» già prima di entrare in società; non cede diritti né riceve la sua personalità soltanto dalla società. La democrazia, poi, è la forma di gestione e di organizzazione dello Stato che garantisce che gli interessi dei cittadini, nella loro costituzione come giuridicità originale e inviolabile della società, si rispecchiano al "lato esterno" della società. Da questo presupposto segue immediatamente, che la democrazia si realizza, in questo senso, nella realizzazione dell'organizzazione e della gestione della società secondo i diritti originali degli individui per il conseguimento dei loro beni, senza l'uso della forza e degli elementi signorili. «[L]uomo quando diventa socio di una compagnia non cessa né può cessare di essere uomo: egli ha veramente de' *diritti inalienabili* inerenti alla dignità umana [...] ogni uomo non mette mai tutto se stesso in una società che fa con i suoi simili, né pure nella società civile; ma se ne riserba una parte, colla quale egli non è socio, egli si trova in stato di natura»<sup>38</sup>. In questo senso, Rosmini e Kant convergono piuttosto nel rilevare una forma di democrazia come l'ha definita Dewey: «Una democrazia è qualcosa di più di una forma di governo. E' prima di tutto un tipo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata. L'estensione nello spazio del numero di individui che partecipano a un interesse, in tal guisa che ognuno deve riferire la sua azione a quella degli altri e considerare l'azione degli altri per da

<sup>35</sup> FP 182 (II, I, 14). Al di là della differenza osservata – l'utilizzo del binomio interno/esterno nella *Filosofia del diritto* ed interiore/esteriore nella *Filosofia della politica* – in questo passaggio si vede che Rosmini spesso usa entrambi i binomi come sinonimi e de facto in ambedue le opere. Evidentemente i due binomi non segnano due ambiti separabili l'uno dall'altro bensì due aspetti – quello antropologico e quello istituzionale – dello stesso argomento etico-politico: che il «fine remoto» della società è il fine della persona e che il «fine prossimo» della società è indirizzato a quello.

<sup>36</sup> FD II, 129 (II, 747s.).

<sup>37</sup> Cfr. il commento di D'Addio, in: FP 124, nota 3.

<sup>38</sup> FP 168 (II, I, 11).

re un motivo e una direzione alla sua, equivale all'abbattimento di quelle barriere di classe, di razza e di territorio nazionale che impedivano agli uomini di cogliere il pieno significato della loro attività»<sup>39</sup>.

Mentre Kant riduce, però, la base etica della democrazia al regno trascendentale dei fini, per cui l'elemento democratico sparisce dalla società e quindi dal suo "lato esterno" e dalla gestione del "potere politico", Rosmini riesce, tramite la concezione della persona come «diritto umano sussistente», ad assegnare un valore etico-normativo alla dignità umana al "lato interno" della società, dove essa diventa il criterio etico per la forma del governo stesso. Siccome per Kant la dignità trascendentale si realizza immediatamente nella concezione giuridica dello Stato – tramite il diritto –, per cui egli affida allora allo Stato la concretizzazione giuridica del criterio trascendentalmente stabilito; in Rosmini, al contrario, la dignità caratterizza realmente la società che si qualifica come umana, per cui la sua realizzazione non viene delegata ma si svolge democraticamente nella gestione del potere politico.

La concezione rosminiana della *società civile* non solo è rivolta contro Rousseau e si profila nel confronto critico con Kant, ma in quanto esclude l'aspetto di "dominio" e si costituisce quindi sulla base della libertà personal-individuale<sup>40</sup>, essa prende le distanze anche da de Maistre e dai pensatori restauratori al quale la *politica roveretana* ancora è debitrice: riferendosi alla sistematica da San Tommaso, Rosmini sottolinea che il *subjecto civilis* non è un *subjecto servilis*<sup>41</sup>. Tale critica alla restaurazione emerge nel momento in cui Rosmini scopre il significato dell'istituzione del "diritto" – soprattutto nella sua dimensione etica – ossia precisamente durante le riflessioni della *politica milanese* le quali saranno poi il punto di ripartenza per la *Filosofia della politica* e la *Filosofia del diritto*<sup>42</sup>: la persona umana costituisce per tutti gli altri un dovere morale primordiale di rispetto. Come deriva immediatamente da questo approccio, l'individualismo liberale di Rosmini non si riduce ad una concezione liberista o libertinista, ma è autenticamente personalistico in quanto la relazione agli altri è di carattere morale di rispetto della dignità. In questo modo, la società civile si erige per Rosmini sulla base morale della relazionalità di individui uguali in dignità<sup>43</sup>. Rosmini, con questa determinazione dell'essenza della società civile – del suo "lato interiore" –, ha elaborato una fondazione morale dell'organizzazione politica dello Stato, e quindi anche per la nostra riflessione sulla base etico-politica della democrazia.

Traniello ha evidenziato come il modello rosminiano della *società civile* è la risposta del Roveretano alle sfide della secolarizzazione della politica e quindi del problema della legittimazione della politica nella modernità. Il tratto specifico del pensiero politico, con il quale egli si distinguerebbe anche dalla grande parte del pensiero cattolico, consisterebbe nel trattare questo problema non al livello del potere – della sovranità o dello Stato – ma nella sfera della società<sup>44</sup>. Se questa secolarizzazione, come precisa Traniello, significa la de-sacralizzazione del potere politico, allora essa è il risultato del Cristianesimo stesso nel suo influsso sulla civilizzazione occidentale. Ma se essa viene compresa come il distacco della politica dai valori cristiani della persona, allora in questo punto Rosmini si oppone veementemente ad una tale comprensione della politica. Il Roveretano analizza minuziosamente come da questo distacco risulta un'assolutizzazione (a sua volta moralizzata) dello Stato e di tutte le forme dispotiche e tiranniche che da esso risultano.

Se qualsiasi potere politico si legittima eticamente nei confronti della dignità della persona, risulta come prima conseguenza la struttura sussidiaria della società, perché non riconosce soltanto l'individuo

<sup>39</sup> J. Dewey, *Democrazia e educazione* [1916], Milano 2004, 95s.

<sup>40</sup> «[L']azione di tutte altissima e vastissima, l'azione che appartiene propriamente alla *persona* dell'uomo, è quella che procede dalla libertà umana. [...] L'uomo con l'atto libero esce dal circolo di se stesso soggetto, diventa arbitro fra tutto ciò che è soggettivo, e tutto il resto dell'essere quanto ve n'ha, il che è quanto dire, diventa arbitro fra il finito e l'infinito, fra sé e Dio. [...] Anzi può dirsi di più, che questo solo principio di azione, la libertà, formi tutta la potenza e l'attività dell'uomo; perché in esso solo, per dirlo nuovamente, sta il vero agire della persona» (FP 384s. [II, IV, 6]).

<sup>41</sup> Traniello, *Società religiosa*, 93; cfr. anche E. Botto, *Rosmini interprete della Rivoluzione Francese e di Rousseau*, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 81 (1989) 559-575, qui 570.

<sup>42</sup> È proprio con la *politica milanese* che egli lascia il livello di riflessione restaurativo della sua *politica roveretana*.

<sup>43</sup> «La ragione di tutti gli avvenimenti sociali si trova nell'uomo, elemento della società» (FP 452 [II, IV, 21]; cfr. FD I, 46).

<sup>44</sup> Cfr. F. Traniello, *Einführende Bemerkungen zu Antonio Rosminis Philosophie der Politik*, in: A. Rosmini, *Philosophie der Politik*, tr. ted. da Christiane Liermann, Innsbruck-Wien 1999, 19-34, qui 24.



astratto come criterio, ma anche le due relazionalità fondamentali dell'individuo stesso come ambiti etici ossia istituzionali nelle quali lo stesso Stato non può intervenire, che non può né creare né distruggere, e rispetto alle quali egli deve ridursi a regolarne la modalità dei diritti. In quanto tale, alla società civile ossia allo Stato spetta di regolare tutto ciò che riguarda la modalità dei diritti, in questo senso nessuna società particolare – famiglia o Chiesa – si sottrae a quel che non è semplicemente una prerogativa ma un vero e proprio dovere dello Stato. Lo Stato ha il compito di regolare la società civile, e in quanto alla modalità dei diritti, essa comprende anche la famiglia e la religione. Ma allo stesso momento tale regolamento della modalità dei diritti è la barriera assoluto per lo Stato che non può interferire nel bene della persona, nel suo fine. Riguardo alla realizzazione del "bene" della persona, le due «società» della famiglia e della religione (Chiesa) hanno la prerogativa che deriva dalla dignità della persona. Concretamente, il regolamento della modalità dei diritti viene esplicito da Rosmini in questi compiti: «difendere i propri diritti, comporre i litigi, modificare l'esercizio de' diritti de' singoli in modo che a ciascuno si risparmi il danno che ne verrebbe senza tale modificazione, o s'ottenga un vantaggio che avere non potrebbe ove ciascuno esercitasse i diritti senza riguardo a quelli degli altri»<sup>45</sup>. Né la società civile, né lo Stato hanno per termine diretto il diritto (il bene delle persone). Per questo, Rosmini formula nell'*Introduzione alla filosofia* che la società civile è una società particolare appunto non universale, perché l'universalità deriva dall'autorità della dignità umana. Al contrario, spetta allo Stato di regolare la modalità dei diritti e di tutelare gli stessi.

Questa sistematica di situarsi a livello del "mezzo" e del "regolamento della modalità dei diritti" è confacente a quanto è stato rilevato come i «principi della giustizia e della virtù morale» della società e della sovranità. Sulla base di questa sistematica, la forma del regolamento della modalità è solo secondaria<sup>46</sup>. In questo senso è da considerare la dottrina ossia piuttosto la critica rosminiana alla democrazia sotto il segno della relatività o neutralità della questione della "forma" di Stato per Rosmini. Il Roveretano colloca la sua concezione di democrazia quindi all'interno del «principio dell'etica del governo e della neutralità valoriale della forma di Stato»<sup>47</sup>. Una comprensione della democrazia basata sul valore etico della dignità umana non comincia, quindi, dall'interrogativo sulla forma di Stato, ma dall'individuo e dalla sua inalienabile dignità: il diritto è libertà morale. In quanto il diritto è libertà, allora la definizione rosminiana di *democrazia*, in un primo momento, si misura al criterio se essa consente la realizzazione massima della libertà morale dei cittadini.

### 3. Il potere politico della società civile in Rosmini

Dopo la fondazione del concetto della dignità della persona al "lato interiore" della società, sono da rilevare le conseguenze che ne derivano per la comprensione della democrazia al "lato esterno": quello del governo e dello Stato. In effetti, solo in questo passaggio si decide in ultima analisi la rilevanza politica e non solo etica di questo fondamento. Con il termine della *società civile* Rosmini si inserisce senz'altro nella riflessione politica moderna, in quanto il concetto – non a caso – acquistava il suo spessore attraverso le riflessioni di Rousseau, Kant ed Hegel, ma soprattutto per la riflessione anglosassone di Hobbes, Locke e Tocqueville. Infatti, mentre i pensatori continentali riflettono sulla *società civile* soprattutto nella prospettiva dello Stato, è un momento caratterizzante di quelli anglosassoni di declinarla come sfera che non riceve la sua ragion d'essere dallo Stato, ma dagli individui e dalla loro libertà. È quindi grazie a quest'ultima tradizione che esso si collega con il concetto di libertà e sussidiarietà. Rosmini, che nei suoi scritti politici ed economici raccomanda più volte di prestare più attenzione ai pensatori inglesi e scozzesi, sicuramente deve anche gran parte della sua riflessione sulla *società civile* a questa tradizione. E in questo momento, la sua teoria della società e della democrazia comincia a di

<sup>45</sup> FD V, 1419 (II, 2130).

<sup>46</sup> FP 219s. (II, II, 13).

<sup>47</sup> Liermann, *Rosminis politische Philosophie*, 331.

scostarsi non solo da Rousseau, ma definitivamente anche da Kant.

Rispetto alla società civile la prospettiva etica viene indicata dal suo «fine remoto» ossia dal fine «ultimo ed essenziale» che è il «vero bene umano», «l'appagamento dell'animo umano»<sup>48</sup>. Questo approccio individuale si media poi a livello sociale tramite l'istituzione del «contratto» sociale<sup>49</sup> che legittima lo Stato a partire dalla libertà individuale. Se questa sistematica storicamente si realizza per la prima volta attraverso la Rivoluzione Francese, allora ciò è per Rosmini l'aspetto storicamente positivo ed epocale della sua valutazione critica della stessa<sup>50</sup>: con essa vengono a realizzarsi i presupposti affinché possa svilupparsi l'ideale di una società civile in cui gli uomini hanno ragione di fine. L'unità della società civile, perciò, deriva dal fatto che essa è l'espressione di intelligenza e volontà degli individui, le quali sono fondate sull'idea dell'essere: quindi non c'è una sostanzialità ontologica della società in quanto tale, ma la sua unità deriva da quel principio ontologico sul quale sono fondati gli individui<sup>51</sup>.

Con questa struttura, qualsiasi collettivizzazione della società civile è esclusa<sup>52</sup> – l'approccio rosminiano parte dall'individuo ed è anticonstruttivista: «[non] può recare alcuna meraviglia che l'individuo non sia più nulla, quando il governo è tutto»<sup>53</sup>. Corrispondentemente alla negazione di tale struttura sopraindividuale dello Stato, la società civile, quindi, non ha una "essenza" meta-individuale che sia diversa o a un livello superiore rispetto a quella interiore ossia della dignità degli individui. Infatti, Rosmini parla dell'"essenza" della stessa non in senso metafisico, ma soltanto nel senso della sua "definizione": «[l']essere costituito un potere che amministri la modalità de' diritti d'una certa massa di uomini». Questa struttura della società civile si basa quindi sul riconoscimento e sul controllo del governo da parte dei cittadini che sono i "soggetti" della società. Questa struttura diventa più chiara nel momento in cui Rosmini sceglie il modello di una società per azioni per descrivere la società civile: come primo aspetto, il Roveretano desume da questo modello l'errore nel ritenere che tutte le persone – in quanto «*persone reali*» – dovrebbero essere «necessariamente uguali»<sup>54</sup>. Mentre sulla problematica dei contributi sarà ancora da ritornare, risulta importante, a questo punto, che Rosmini concepisce il governo innanzitutto come «amministrazione»: «[l']amministrare di natura sua è un diritto inerente ai sozzi che compongono la società»<sup>55</sup>. Per sottolineare la mera funzione amministrativa che ha il «ministro» ossia il «presidente», per Rosmini potrebbe essere in teoria anche una persona straniera a rivestire questo compito.

Il Roveretano precisa che solo in questo momento si può parlare di "potere" e di "Stato": se «potere, in quant'è unico e supremo, si chiama *sovranità*»<sup>56</sup>, allora è chiaro che la sovranità appartiene sì alla «società civile», ma al suo "lato esterno". La sovranità, allora, nasce soltanto nel momento in cui gli individui costituiscono la società e la sua forma di governo. La sovranità è un caratteristico della società e

<sup>48</sup> FP 190-202 (II, II, 1-4).

<sup>49</sup> Cfr. FD IV, 1276s., 1293 (II, 1788, 1833).

<sup>50</sup> «Dove è passione, ivi è confusione d'idee. Il movimento del 1789 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 famigliare e signorile: le idee dovevano dunque essere e furono orribilmente confuse. Dopo la sanguinosa speranza, dopo tanta discussione di principj esausta, si può dire, per quella età; noi possiamo ora portarne tranquillo giudizio; ed accordiamo senza pericolo, che dentro all'abisso della malignità, s'agitava per sbucciare un germe buono e salutare» (FD V, 1401 [II, 2088]). Nelle Cinque Piaghe, questa valutazione è rovesciata: aspetto principale la valutazione positiva della riforma che spazzava via gli «abusi universalmente invalsi e inveterati», anche se sono da rammaricare grandi sacrifici (A. Rosmini, *La cinque piaghe della Santa Chiesa*, a c. di A. Valle [Ediz. Crit., 56], Roma-Stresa 1998<sup>2</sup>, 102). Anche responsabilità della Chiesa che questo evento produsse così tanti sacrifici (FD V, 1401 [II, 2089]).

<sup>51</sup> Cfr. M. D'Addio, *Politica e diritto in Antonio Rosmini*, in: G. Beschin / A. Valle / S. Zucal (edd.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli della nascita*, 2 voll. (Bibliotheca Rosminiana, 11), Brescia 1999, qui 437.

<sup>52</sup> Goisis evidenzia che «Rosmini sottolinea come ci sia una certa finzione astrattiva nel riferirsi a concetti collettivi senza un'anima personale» (G. Goisis, *Il pensiero politico di Antonio Rosmini e altri saggi fra critica ed Evangelo*, San Pietro in Cariano 2009, 57s.).

<sup>53</sup> A. Rosmini, *Il Comunismo ed il Socialismo*, in: id., *Opuscoli politici*, a c. di G. Marconi (Ediz. Crit., 37), Roma-Stresa 1978, 81-121, qui 99.

<sup>54</sup> FP 157 (II, I, 9).

<sup>55</sup> FP 158 (II, I, 9).

<sup>56</sup> FD V, 1257 (II, 1742).

non ha luogo se si parla di individui. Ma allorché essi si associano nella società civile, essa viene delegata da questi individui al governo – sempre in quanto si trovano insieme e costituiscono la società. Allora non è il governo da cui scaturisce la sovranità, ma dalla società civile – ed essere ammaestrati non vuol dire «sottomissione» o «servitù»<sup>57</sup>. E siccome Rosmini non "ipostatizza" la società civile metafisicamente, la sovranità non si basa neanche in uno di questi elementi. Sono in ultima analisi sempre gli individui che rimangono il criterio diretto della *sovranità* – e qui il discorso sulla società civile si rifà a quello sul "lato interno" della società. Ma in tale prospettiva la posizione di Rousseau risulta una seconda volta problematica in quanto egli non considera la costituzione della sovranità a livello della società civile un momento a sé stante, ma la identifica direttamente con la società civile.

Rosmini precisa, però, allo stesso momento, che da questa considerazione non segue che il popolo è anche il padrone dell'amministrazione; anzi l'amministratore, come precisa Rosmini, non è "socio", in quanto in questo modo, evidentemente, non sarebbe mantenuta l'uguaglianza tra i soci. E soprattutto egli deve corrispondere ad un'ulteriore legittimazione che non sia semplicemente l'accordo dei soci, ma che significa i limiti etico-giuridici del suo governo.

Per Rosmini, allora, la società civile si basa su individualità e libertà dei soci, che predeterminano un assetto etico-politico per la società civile che limita la politica e conferisce legittimità all'amministratore. I diritti fondamentali significano allora «la dignità morale, che nasce dall'intuizione dell'essere, e dall'inclinazione verso di lui»<sup>58</sup>, anche se il singolo non ne è cosciente: infatti essa gli spetta per il fatto di essere uomo. Ora, una volta assicurata in questo modo la base etica della società, il suo «fine remoto», l'organizzazione dell'ordinamento politico-sociale può essere descritta anche in chiave di vantaggio e utilità<sup>59</sup>, appunto di una "società per azioni". Questo non significa che la società viene ridotta a un mero consorzio di interesse, da cui seguirebbe una concezione utilitaristica od economicista dello Stato. Tale conclusione misconoscerebbe il fatto che il regolamento vantaggioso e utile della modalità di tale ordinamento avviene sempre per il fine di favorire il più possibile la realizzazione del «vero bene umano». Siccome questo fine remoto è il bene degli individui, allora è nell'orientamento ad esso che lo Stato diventa titolare di sovranità a tutti gli effetti<sup>60</sup>. La sua esercitazione particolare si deve misurare, poi, nei confronti di questo fine: così Rosmini nella *Costituzione* aggiunge nel regolamento dei mandatarî che la loro funzione non può essere costituzionalmente predeterminata, in quanto si possono sempre mettere d'accordo su regolamenti anche differenti. In questi momenti, variabili nei confronti del fine della società, si realizza, quindi, il momento del *contratto* come principio costitutivo della società.

Nella società, tutti i soci si auto-obbligano a contribuire a quel *bene comune* che è il vero bene di tutti, e che perciò coincide con il *bene personale*: questo non è l'interesse soggettivo, bensì la determinazione personalistica del bene dell'uomo in quanto tale. Evidentemente, esso non è raggiungibile dall'individuo solo, e perciò non costituisce neanche la *somma* dei beni individuali. Il *bene comune* può essere raggiunto solo nella società civile, ma non costituisce un *bene pubblico* al di là del bene persona

<sup>57</sup> «Né questa ubbidienza è una *servitù*; perocché non si tratta di ubbidire all'*arbitrio* di un uomo, ma di sottomettersi all'*ordine sociale* che viene stabilito dall'amministrazione della società; e questa *sottomissione* non è a pro' d'altri, ma de' sozi medesimi, i quali sono fine, e non mezzi, come sarebbe rose ubbidissero per titolo di servitù. Tanto è lungi adunque che l'*ubbidire* all'amministratore della società sia un rendersi *mezzo*, che anzi niun socio può esser fine se non a condizione di essere *ubbidiente*» (FP 160 [II, I, 9]).

<sup>58</sup> FD I, 190 (I, 43).

<sup>59</sup> Cfr. Rosmini, *La Costituzione*, 233.

<sup>60</sup> D'Addio sottolinea che secondo Rosmini lo Stato non è per niente «ridotto a una grande società o azienda commerciale: Rosmini non ha una concezione utilitaristica o economicistica dello Stato e tanto meno della politica. Lo Stato è titolare della "sovranità", cioè della ragione, della volontà e della forza con le quali si definiscono, si dichiarano e si fanno valere le modalità del diritto: la sua "essenza" consiste proprio nel riconoscere, nel dichiarare il diritto, formulandone le modalità e rendendole obbligatorie per tutti gli associati, secondo il principio e la comune esigenza della giustizia» (D'Addio, *Libertà*, 287).

le dei soci. Sta in questa sua natura, che la *società civile*, come Rosmini afferma sin dall'opera *Della naturale costituzione*, è solo società parziale, e mai universale: essa abbraccia solo «quella parte di moralità che riguarda la giustizia esterna fra gli uomini»<sup>61</sup>.

Da questa distinzione tra "lato interno" e "lato esterno" della società, segue per Rosmini soprattutto una separazione tra il potere esecutivo e il potere giudiziario, che non è una semplice separazione di tipo montesquieuano, secondo il quale anche Rosmini la concepisce tra il potere esecutivo e legislativo. Nel caso del potere giudiziario, invece, abbiamo a che fare con una vera e propria separazione dagli altri, in quanto viene istituito parallelamente al parlamento – Rosmini parla di «due sommi poteri indipendenti, ma armonici»<sup>62</sup> –, anzi gli viene conferita un'importanza praticamente superiore a quella del potere legislativo. Rosmini descrive dettagliatamente perché questa separazione segue dalla costituzione della società civile stessa come fin'ora è stata ricapitolata. In sostanza, si tratta di due scopi diversi: mentre il Governo realizza socialmente l'utilità, il Tribunale garantisce la giustizia sociale. Questa separazione, che sarà ancora analizzata meglio, è la conseguenza istituzionale dalla distinzione tra "lato interno" e "lato esterno" della società civile. Attraverso questa istituzione del potere giudiziale, Rosmini intende realizzare un ordinamento sociale che non si rivela fragile come quella istituita dalla costituzione francese, senza sacrificare i vantaggi che la Rivoluzione ha portato nella comprensione dell'esigenza democratica. In questo senso, Rosmini scopre, come del resto anche Kant, il vero problema nella concezione di Rousseau: egli metterebbe a rischio non solo la divisione dei poteri ma non riconosce, innanzitutto, che prima di essere politicamente rappresentato, l'individuo è radicato in un fondamento etico che deve istituzionalmente garantire la sua individualità e dignità al di fuori e prima dello Stato – e così entrambi, sia Rosmini che Kant, si esprimono in modo chiaro e forte, con ragioni etiche, contro una concezione rousseauviana che vuole realizzare libertà e giustizia politicamente e non in maniera etico-giuridica, attraverso una totalizzazione della politica e non attraverso la sua limitazione. Il rischio della democrazia, quindi, sta per Rosmini come anche per Kant nella tendenza che la determinazione diretta del potere pubblico da parte del popolo scavalca il fondamento etico dell'ordinamento politico che è la persona umana. In questo senso, nella "democrazia" moderna si cristallizza un rischio caratteristico della società civile che diventa oggetto di un'attenta analisi da parte del Roveretano.

#### 4. Il rischio della libertà della *società civile*

Proprio nelle concezioni di Hobbes e di Rousseau, Rosmini analizza un rischio specifico della società civile, che si verifica nel momento in cui essa non è impostata sussidiariamente a partire dal suo «fine remoto», quindi secondo il criterio social-etico di "legittimità". In questo modo, tali concezioni non distinguono tra i diritti fondamentali, «*extra-sociali*» (come li chiama Rosmini per indicare la loro originalità e la loro consistenza che non è la società a conferire) e la modalità dei diritti. Secondo Rosmini, è la funzione più propria della costituzione definire questa distinzione attraverso i modi e le istituzioni necessari. Qualora essa non viene rispettata, si delinea il pericolo del *dispotismo* che Rosmini concepisce come il vero rischio di ogni forma politica. In altre parole, la sua concezione della *società civile* è scettica nei confronti di qualsiasi modello che profila la "democrazia" *tout court*, soltanto in contrapposizione a "monarchia" o ad "aristocrazia", ma che proprio tramite questa definizione adombra e scavalca le necessarie distinzioni social-etiche. Per Rosmini, però, non è la domanda "chi" governa che risolve il pro

<sup>61</sup> A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, Rovereto 1887 (un Frammento, datato del 1848, di questo scritto pubblicato postumo, è stato pubblicato da S. Cotta in: A. Rosmini, *Filosofia della politica*, a c. di S. Cotta, Milano 185, 661-696; fin quando possibile, viene citata da questa edizione), 65.

<sup>62</sup> *FD VI*, 1603 (II, 2661). D'Addio, nelle sue analisi molteplici e approfonditissime, interpreta questa separazione rosminiana ancora nella linea del principio di Montesquieu, mentre opterei per un'interpretazione più discontinua: mentre per la divisione dei poteri, non solo tra quello amministrativo e quello legislativo, ma anche di quello giudiziario rispetto ad essi, Rosmini riprende senz'altro Montesquieu, lo realizza quando si tratta della separazione-distinzione tra potere giudiziale e amministrativo o legislativo rispettivamente.



blema dell'abuso del potere da parte dell'amministratore che così trasforma la società in dispotismo, ma quali sono i suoi limiti e come possa essere assicurato l'esercizio più responsabile possibile di questo potere. Proprio nella riduzione della questione politica a quella sul "chi" deve governare, Rosmini rivela, rifacendosi evidentemente a Tocqueville, in quanto in tutte e tre le forme dello Stato si può realizzare il pericolo del *dispotismo*: «Il dispotismo non si coglie se non si prescinde dalla forma di governo e non lo si raggiunge nel suo originale covile, il quale è la società civile stessa qualunque forma ella si abbia. La società civile stessa deve essere purgata dal dispotismo, cioè deve essere sottoposta al suo vero diritto, e non foggata sopra un diritto preteso, che le dà piena balia di fare tutto ciò che può e vuole»<sup>63</sup>. La legittimazione etica del governo non dipende, quindi, dalla domanda in quante mani sta la sovranità, ma nell'equilibrio tra sovranità (i diritti sociali) e diritti extra-sociali. La sovranità può essere dispotica anche nelle mani di tanti: «non differisce punto l'errore di quelli che vogliono dedurre tutte le leggi dalla volontà del capo della società, *a rege lex*, dall'errore di quelli che non vogliono riconoscere altro fonte delle leggi se non la volontà popolare»<sup>64</sup>.

In altre parole, il dispotismo si realizza qualora lo Stato si arroga della sfera finalistica del diritto e pretende di poter definire quel «fine remoto» delle persone che invece è realizzabile soltanto dagli individui liberi stessi. In questi termini si realizza il pericolo che il *bene pubblico* diventa «il tiranno» del *bene comune*<sup>65</sup>. In chiave attualizzante, Pietro Piovani trova in Rosmini non solo la diffidenza verso la tendenza che lo Stato democratico potesse minare il "lato interiore" della società in quanto sfera della dignità umana, e sostituirla con una politica dei mezzi; la stessa posizione rosminiana egli rivela anche nei confronti dello Stato assistenzialista<sup>66</sup>.

Siccome la dimensione finalistica del diritto, riconnessa alla dignità della persona, si realizza attraverso il riconoscimento sussidiario delle due società che esprimono la stessa dignità umana, allora il riconoscimento della Chiesa e della famiglia sono per Rosmini i due momenti principali per evitare il dispotismo: «[l]a 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»<sup>67</sup>.

Come ulteriore elemento della sua analisi, secondo Rosmini in una tale democrazia diretta si realizzerebbe una «inaudita intolleranza»<sup>68</sup>, in quanto l'ordine sociale si ridurrebbe «ad un individuo-tipo ed alla uniformità prevedibile dei suoi bisogni ed azioni»<sup>69</sup> e non lascerebbe libertà alla pluralità. Proprio in questa dimensione Rosmini riconosce il comune problema in Rousseau, nel giacobinismo e nel socialismo. Invece di «intolleranti», si potrebbe definire queste posizioni anche "antidemocratiche", proprio perché capovolgono l'intuizione fondamentale della democrazia nel suo contrario. In questo ragionamento, che si evince tra le righe di Rosmini, possiamo trovare un'ulteriore prova per la sua argomentazione che insiste sul fatto che proprio nella fondazione dei diritti fondamentali si trova la base per una democrazia stabile e duratura. Nell'interesse come un concetto critico di *democrazia* oggi possa imparare dalla lezione rosminiana, si potrebbe quindi concludere che nessuna democrazia si può definire una forma per sé immune dal pericolo dispotico ossia dal pericolo di ledere la dignità umana. Anzi, proprio per questo, essa deve essere integrata con un sistema costituzionale che fa sì che l'individuo non può essere in nessun modo reso a disposizione del potere dello Stato, anche se un tale atto si legittimerebbe dalla maggioranza dei sudditi.

<sup>63</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 671. Tocqueville aveva formulato: «Per me, quando sento la mano del potere appesantirsi sulla mia fronte, poco m'importa di sapere chi mi opprime, e non sono maggiormente disposto a infilare la testa sotto il giogo solo perché un milione di braccia me lo porge».

<sup>64</sup> FP 171s. (II, I, 11).

<sup>65</sup> FD V, 1226 (II, 1657).

<sup>66</sup> Nella sua interpretazione del pensiero politico-giuridico rosminiano, Piovani definisce lo Stato benefattore «più pericoloso, per l'individuo, dello Stato oppressore: la malizia del dispotismo sociale può essere all'individuo più dannosa della violenza del dispotismo regio dell'antico regime» (Piovani, *La teodicea sociale*, 149).

<sup>67</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 670.

<sup>68</sup> Rosmini, *Sul Comunismo*.

<sup>69</sup> Piovani, *La teodicea sociale*, 321.

La distinzione del concetto rosminiano di *società civile* dalla signoria ha proprio questo senso, di separare il fine della politica non solo come sottratto, ma come lo stesso suo criterio remoto, in quanto il governo è istituito per rendere possibile a tutti il conseguimento del loro bene personale-naturale. Dalle leggi devono essere imposti quindi i limiti invalicabili per l'azione del governo perché «difficilmente un Governo si mette un limite da se stesso, e qualunque ne sia la forma, c'è l'appetito sfrenato di comandare, e di comandare in tutto e per tutto, di quello che si sa e di quello che non si sa, e che per allora, e per ora, non c'è davvero altro che portare pazienza»<sup>70</sup>.

Non per ultimo, proprio su questa base Rosmini si fa fautore della dottrina liberale della proprietà privata, in quanto, come ha dimostrato Kant, è il suo riconoscimento che nella modernità assicura l'indipendenza sociale dell'individuo dallo Stato. Ovviamente, in tale prospettiva, la proprietà acquisisce un'importante dimensione etica: «noi non limitiamo la parola proprietà a solo indicare con essa il dominio sulle cose esterne; ma la prendiamo nella sua estensione originaria e nativa, nella quale significa tutto ciò che la persona ha sé congiunto come parte di sé, ossia come suo»<sup>71</sup>. Così, libertà e proprietà si rivelano i fondamenti dell'ordinamento libero e democratico. «Tutti i diritti, non esclusi quelli sulla propria persona e sui propri atti, non escluso il legame dell'uomo con Dio, sono riducibili alla libertà e proprietà: quella è proprietà in potenza; questa è libertà in atto»<sup>72</sup>. Se la libertà esprime socialmente, come già accennato, la dignità umana, così la proprietà privata ne segnala la prima conseguenza a livello sociale e quindi il primo diritto che spetta all'individuo in quanto individuo<sup>73</sup>. Ma contrariamente alla concezione kantiana, in Rosmini non avviene una riduzione del concetto di "proprietà" al "possesso" dei beni materiali (e non), ma esso ha il significato antropologico del diritto originale della persona di svilupparsi ed esprimersi, di realizzarsi e di segnare così un ambito del "suo". Perciò la "proprietà" per Rosmini diventa la chiave della libertà individuale ed espressione della sua dignità, in quanto segna lo spazio dinamico della sua realizzazione. «Tutti gli uomini in quanto persone, cioè individui dotati di un principio sostanziale intelligente, sono "originariamente" proprietari, hanno lo *status* di proprietari, in quanto tutti hanno una propria sfera di azione in cui si esprime la loro libertà giuridica»<sup>74</sup>. Infatti, il concetto contrario a questo termine antropologico di "proprietario" non è "nullatenente" o "povero", ma "servo". Non si può, quindi, ridurre materialisticamente il significato di "proprietà" – come avviene nelle concezioni socialiste.

In questo modo esso diventa la base etico-sociale dell'ordinamento liberale che lo Stato deve riconoscere<sup>75</sup>. Il momento cruciale in questa dimensione è che tale esercizio di "libertà" e "proprietà" è strettamente personale e non può essere trasferito dall'individuo allo Stato. Per questo, l'individuo, secondo Rosmini, deve essere fondato in una relazionalità che oltrepassa la dimensione dei rapporti sociali. Infatti, abbiamo già rilevato questa dimensione nel radicamento trascendente della persona. Perché dotata con l'intuizione dell'*idea dell'essere*, essa è autorità originaria, e la società è sussidiaria rispetto ad essa. Si realizza fundamentalmente nella proprietà, e lo Stato non deve immettersi in questa sfera di dignità personale.

Questa dinamica, basata sull'*idea dell'essere*, questa teleologia umana di realizzare il suo bene, fonda una struttura morale per cui è sempre l'uomo che in quanto individuo libero tende alla sua perfezione, che può raggiungere, però, in ultima analisi solo nella prospettiva escatologica. Infatti,

<sup>70</sup> A. Rosmini, *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, Casale Monferrato 1888-1892, XII, 110.

<sup>71</sup> *FD I*, 159.

<sup>72</sup> G. Solari, *Studi Rosminiani*, a c. di P. Piovani, Milano 1957, 178.

<sup>73</sup> «Indi, se noi consideriamo la persona sola, senza aggiungervi null'altro, ella non ci può strettamente fornire il concetto di *proprietà*, attesa la semplicità sua, ma solo ci può fornire il concetto di *libertà*. [...] Dal che parimenti s'intenderà meglio, come il principio supremo de' diritti fu da noi posto nella persona o sia nella *libertà* personale; là dove quando cercammo il diritto della derivazione e determinazione de' diritti, ricorremmo al concetto della *proprietà*» (*FD 194* [I, 64s.]).

<sup>74</sup> D'Addio, *Libertà*, 148.

<sup>75</sup> «Rosmini, in sostanza, accoglie la tesi di Montesquieu che la proprietà privata è la "pietra angolare" delle libertà politiche e civili, in quanto conferisce al suo titolare un potere reale di disporre in un determinato ambito, definito e garantito dalle leggi e dai tribunali, e con ciò stesso limita il potere del sovrano, che non può "perseguire" il suddito nella sfera della sua proprietà, se non con una procedura complessa e lunga» (D'Addio, *Libertà*, 207).

l'"antiperfettismo" rosminiano non significa "antiperfettibilismo" della persona. Anzi proprio l'incivilimento, adoperato dal Cristianesimo, ha aperto la prospettiva della perfettibilità dell'umana natura, irraggiungibile con mezzi contingenti, e perciò bisognoso della grazia. In quanto tale, è poi questa perfezione della persona e della natura umana, attraverso il Cristianesimo, che ha le sue caratteristiche conseguenze anche per l'ambito politico. Da questo approccio risulta, come precisa Rosmini, che l'istanza della perfezione è sempre l'individuo e non può essere trasferita alla società. In questo punto si realizza la massima distanza di Rosmini alle concezioni di Rousseau, dei giacobini e dei socialisti. Per il Roveretano, il protagonista della storia è l'uomo, e la società è sussidiaria alla persona. Essa tende solo nel secondo momento al bene della persona, in quanto la realizzazione del bene comune si deve misurare ad esso. Qualsiasi sistema politico che tende direttamente e senza rispetto del limite che gli è imposto dalla dignità umana e dai suoi diritti fondamentali, realizzerà una forma di dispotismo. Questa considerazione si traduce nell'«antiperfettismo» politico rosminiano. «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, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere [...]. In certo ragionamento, io parlai del gran principio *della limitazione delle cose* e ivi dimostrarai, che vi sono de' beni la cui esistenza sarebbe al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali»<sup>76</sup>. La conseguenza più caratteristica di questo perfettismo, per il concetto di "democrazia", è che esso non riesce a concepire il valore delle minoranze qualificate. Ecco il principale difetto che Rosmini analizza nelle costituzioni moderne; così esso assegna al governo e alla sua politica una dimensione dispotico.

Al contrario, dalla critica rosminiana a questa comprensione di "democrazia" e quindi come criterio etico di un'odierna riflessione critica, risulta il divieto di abbassare la personalità dell'uomo ad un'unità di voto, ma di riconoscerla nella concretezza della sua libertà individuale. Per questo, affinché la "democrazia" si possa realizzare in modo etico-personale attraverso il diritto fondamentale del voto politico, ciò si deve basare sul riconoscimento costituzionale di spazi di libertà per tutti. Questi "spazi di libertà" possono realizzarsi solo nella società civile e nei gruppi intermedi che sussidiariamente vengono riconosciuti. Infatti, per Rosmini solo in queste associazioni intermedie anche le minorità riescono ad esprimersi e quindi a sviluppare autorità politica, mentre nel voto universale spariscono nel risultato che assegna il potere politico solo al partito vincente: «[l]e Costituzioni moderne [...] non rendono giustizia a tutti, perché contro il potere politico le minorità e gl'individui non hanno alcun giuridico richiamo: non avvi tribunale a cui possano ricorrere nel caso di violata giustizia. Il potere legislativo si suppone infallibile, e perciò può esser violata anche nella formazione delle leggi». Come gruppo intermedio più importante, perché non solo un'"associazione" ma quella fondamentale società che è radicata nella relazione esistenziale della persona stessa all'assoluto trascendente e che quindi assicura il fondamento extra-sociale, assoluto di tutti gli individui, Rosmini riconosce la Chiesa, e prosegue: «[p]er la ragione la libertà e i diritti della Chiesa rimangono sacrificati in tutte le Costituzioni altrettanto, se non anco più, che nei poteri più assoluti»<sup>77</sup>.

Soltanto attraverso una concezione non-perfettista, che lascia la libertà alla società civile, si può formare quel che è l'autentico processo democratico, ossia la formazione libera dell'opinione pubblica: «[r]ea e falsa è quella politica che impedisce ai popoli i mezzi di acquistare uniformità d'opinioni circa la giustizia politica, 1° perchè la detta *uniformità* è ciò che conduce alla loro somma perfezione le società civili; 2° perchè i governati hanno un inalienabile diritto di usare tutti i mezzi conducenti a tanto scopo; 3° perchè l'impedire io mezzi i giungere a sì desiderabile uniformità non può mai essere l'opera della società che essenzialmente tende ad essa e incessantemente la brama, ma solo d'un *partito* che vuol dominare con tirannia sulla società, o d'un *signore* che non conosce i suoi doveri: quest'uniformità è la

<sup>76</sup> FP 104s. (II, I, 14); nell'originale parzialmente in maiuscole; cfr. in questo merito S. Muscolino, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto* (La Rosminiana, 2), Soveria Mannelli 2010.

<sup>77</sup> Rosmini, *La costituzione*, 50.

conciliazione di tutti gl'interessi, è la pace: l'impedirla è un fomentare la guerra, un rinunciare al pacifico componimento de' litigi, dovere di tutti; 4° perchè la detta *uniformità* non può recare alcun timore o sospetto ragionevole al *governo sociale*, anzi ella sola gli somministra le norme certe, seguendo le quali non può sbagliare nelle sue provvidenze»<sup>78</sup>. Ho riportato l'intero paragrafo, non solo perché nei primi due punti Rosmini ci dà un riassunto della sua visione costituzionale della società moderna secondo i diritti fondamentali e secondo la giustizia sociale, ma anche perché nei punti tre e quattro egli smentisce due sospetti che possono venire a chi fin ora ha seguito il ragionamento sulla costituzione, ossia di una staticità sociale, di concepire il problema politico solo attraverso il diritto e di ricadere, implicitamente, in una concezione premoderna se agli individui è concesso solo un loro *status* giuridico, ma nessuna competenza politico-attiva. Tutt'al contrario, Rosmini nel terzo punto riportato riprende una concezione che egli ha preparato in chiave teoretica già in altri scritti e che in chiave politica è stato introdotto nella *Filosofia della politica* ma che viene ripresa esplicitamente nella *Filosofia del diritto* ossia la «legge dell'antagonismo»<sup>79</sup>, per cui la società – in questo aspetto Rosmini concorda con la concezione di società civile di Hegel – è caratterizzata dal contrasto e dei conflitti, appunto perché gli individui si incontrano come persone che entrano in concorrenza. Per Rosmini il problema non sta nella situazione concorrenziale che egli anche nella sua dottrina economica apprezza come mezzo per l'ottenimento del «vero bene umano», fin quando non si prende il conflitto e l'antagonismo per l'essenza della società ma come mezzo – nella sua «funzione maieutica»<sup>80</sup> – di trovare il consenso sociale e quindi il modo come regolare la «modalità de' diritti». Per questo Rosmini critica tutti i meccanismi che impediscono che tale lotta possa essere compresa come un "mezzo" indirizzato a realizzare il «vero bene umano» nella società e che invece rendono l'antagonismo la legge stessa della società civile. Rifiutando quindi, implicitamente ma decisamente, la sistematica hegeliana della società civile<sup>81</sup>, egli critica i partiti politici in quanto, appunto, contribuiscono alla formazione dell'opinione politica pubblica non in prospettiva al fine della persona, ma secondo gli interessi del partito, e quindi secondo interessi parziali<sup>82</sup>. Proprio nella sua critica ai partiti si rispecchia nuovamente come Rosmini vede basata la politica sulla società intera caratterizzata per l'uguaglianza di dignità e di diritti di tutti; e in quanto i partiti politici tendono alla particolarizzazione, alla parziale, e quindi a favorire gli interessi nei confronti del bene dell'uomo, egli li rifiuta. In questa loro dinamica, essi non indirizzano l'opinione politica pubblica verso l'unità; e ciò impedisce, come esplicita Rosmini nel quarto punto, che esse possano preformare il consenso sociale come preparazione sociale per il compito politico di determinare la «modalità de' diritti».

Anche in queste differenziazioni si evince l'importanza della differenziazione rosminiana tra piano sociale ("lato esterno") e piano personale (che non significa "individuale", ma il "lato interiore" della società). Qualsiasi confusione dei due piani conduce necessariamente a riduzionismi: nella riduzione al "lato interno" si perde quella prospettiva della politica che Max Weber chiamava "etica della responsabilità", riducendo la politica ad un agire morale. Nella riduzione al "lato esterno", si generano però i dispotismi

<sup>78</sup> FD VI, 1482 (II, 2306).

<sup>79</sup> Cfr. FD V, 1371, 1414s. (II, 2023, 2121).

<sup>80</sup> D'Addio, *Libertà*, 162. D'Addio ricorda come questo principio non è soltanto un principio del pensiero politico rosminiano, ma anche della sua Teodicea dove egli lo giustifica nella prospettiva della provvidenza divina che non realizza il bene senza basarlo sulla libertà dell'uomo. Solo così l'uomo è riconosciuto come "immagine di Dio" e come "provvidenza a se stesso"; cfr. anche M. Krienke, *Postfazione. Rosmini: persona, libertà e legge del "minimo mezzo"*, in: Muscolino, *Persona e mercato*, 109-126.

<sup>81</sup> Per i tratti fondamentali del confronto di Rosmini con i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel cfr. M. Krienke, *Famiglia e sussidiarietà. Un confronto tra la Filosofia del diritto di Rosmini e le Grundlinien der Philosophie des Rechts di Hegel* (di prossima pubblicazione).

<sup>82</sup> Rosmini interpreta, in questo senso, i partiti come elementi atti a disturbare il processo dinamico democratico: «[c]oniossiaché i partiti sono formati da uomini che non si prefiggono nel loro operare né quello che è giusto, né quello che è moralmente onesto e virtuoso: altramente essi non si direbbero appartenere ad un partito, ma al novero de' probi cittadini, il cui partito, se così potesse chiamarsi, non è che la società stessa tutta intera» (FP 231 [II, I, 15]).



di cui una forma è anche la "tirannia della maggioranza" nella democrazia. Entrambi i riduzionismi non risolvono il problema della legittimazione etica del potere politico. Infatti, secondo Rosmini Rousseau semplicemente trasporta il problema del "male" a livello sociale ma non lo risolve<sup>83</sup>.

## 5. Le forme di delegazione del principio di sovranità (della facoltà di regolare le modalità dei diritti)

Se infatti per Rosmini il vero problema, nei confronti della democrazia, non è l'evitare la monarchia o l'aristocrazia, ma il dispotismo che come pericolo è trasversale rispetto a queste forme dello Stato, allora non meraviglia più di tanto se Rosmini non scrive un trattato teoretico sulla democrazia, analizzando minuziosamente le sue teorie e le sue forme. Invece, egli considera i suoi elementi all'interno del suo progetto, di delineare una politica stabile e soprattutto una costituzione duratura che riesca a realizzare la pace nelle società europee dopo la Rivoluzione Francese. Quello che sta a cuore a Rosmini è impedire il dispotismo, quel perfettismo di una teoria di stato che si impadronisce del potere pubblico per realizzare questo ideale perfetto, ma sacrificando gli individui. Siccome, a tal fine, è di prima importanza assicurare la libertà degli individui, a Rosmini interessa piuttosto la costituzione della società secondo la *giustizia sociale*, e quindi la domanda della costituzione. Il contributo di Rosmini alla teoria della democrazia, sta infatti in questo, che una democrazia senza una cornice costituzionale, non si lascia realizzare *secondo la giustizia sociale*, ossia in modo personal-etico.

"Secondo la giustizia sociale", vuol dire, in questo contesto, secondo i principi etico-giuridici che derivano dalla personalità dell'uomo. Infatti, nel radicamento dello Stato e del governo nella persona in quanto «diritto umano sussistente» e nella rispettiva limitazione della politica in questo sostrato etico-apriori della società, Rosmini ha esplicitato la sua prima critica che egli aveva avanzato nei confronti delle costituzioni post-rivoluzionarie, ossia «che non è garantita in esse la giustizia politica». Anche se non abbiamo ancora considerato in quale istituzione concreta consiste questa garanzia della personalità della personalità e le conseguenze per il governo e per lo Stato, la questione della "rappresentanza politica" ci conduce primariamente alla sua seconda critica ossia «che non sono favorite egualmente tutte le proprietà». Come abbiamo già considerato, il tema della proprietà per Rosmini è connessa alla personalità dell'uomo e quindi incide sulla domanda del fondamento costituzionale della società. Tale è il caratteristico di concezioni liberali; infatti anche i *Principi metafisici della dottrina del diritto* di Kant cominciano, nella prima parte sul "diritto privato", con la domanda «del mio e del tuo esterno in generale».

Nella sua teoria della rappresentanza politica, Rosmini non concepisce il suffragio universale e il voto politico come diritto fondamentale della persona. Anzi, egli parla del «vizio additato del voto uguale dato agli elettori, per il quale avviene che i Deputati che fanno le leggi della finanza e stabiliscono i tributi, non sono interessati a proteggere tutte egualmente le proprietà». Rosmini, innanzitutto, non nega il suffragio universale per una ragione ideologica, ma partendo dalla considerazione della gestione dello Stato secondo la «giustizia sociale». In questa chiave, secondo lui, la proposta moderna del «voto universale non merita questa denominazione perché è falsissimo che quel sistema accordi a tutti i cittadini il diritto elettorale, egli inganna colla speciosità del nome»<sup>84</sup>. Secondo Rosmini questo diritto "democratico" del voto individuale «distrugge[] l'uguaglianza fra cittadini, quest'uguaglianza che venne sì solennemente proclamata: l'uguaglianza di diritto»<sup>85</sup>.

Nel tentativo di comprenderne la sistematica, bisogna sottolineare che nella questione del voto pro

<sup>83</sup> Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a c. di F. Evain (Ediz. Crit., 24), Stresa-Roma 1981, 689.

<sup>84</sup> Rosmini, *La costituzione*, 105.

<sup>85</sup> Rosmini, *La costituzione*, 122. E prosegue: «Noi l'abbiamo già detto, la legge fondata sull'uguaglianza costitutiva, come è quella del diritto elettorale uguale, distrugge l'uguaglianza giuridica; il che è quanto dire distrugge la giustizia» (ibid. 122s.).

porzionale si tratta quindi di questioni di gestione politica, che avvengono nel "lato esterno" della società e non incidono sulla dignità e sul bene della persona, che in ogni caso deve essere assicurata in quanto fondamento della democrazia<sup>86</sup>. Un tale grave intervento si avvererebbe, al contrario, così l'accusa fondamentale di Rosmini, attraverso il suffragio universale. Questa affermazione sorprende, senz'altro, ma si spiega se si tiene presente che il diritto di voto per Rosmini non appartiene al "lato interno" della società ma solo a quello "esterno", ma che un suo fraintendimento sul "lato esterno" causa delle ricadute anche a quello "interno".

Nell'analisi particolare, bisogna innanzitutto rilevare che per assicurare la giustizia sociale, secondo Rosmini, «la mancanza principalmente della seconda condizione [della proprietà] esclude dalla rappresentazione attiva i non proprietari»<sup>87</sup>. In questa sfera, secondo il modello della "società per azioni", entrano quelli che sulla base dei loro contributi esprimono concreti interessi rispetto all'utilità del loro contributo. Per questo, effettivamente, sono rappresentate solo le posizioni di proprietà, non gli individui. Rosmini stabilisce quindi, che il voto deve essere proporzionato al «reddito alle gravezze dello Stato»<sup>88</sup>. Non è quindi la proprietà di per sé che determina il peso del voto, ma la quota del contributo che l'individuo dà alla gestione della società.

Questo tratto nel pensiero politico di Rosmini oggi ci sembra fra quelli più inattuali, in cui Rosmini pare di essere rimasto troppo prigioniero della mentalità della sua epoca. Ma forse determinati da questa reazione di stupore e di incomprendimento, tanti l'hanno anche frainteso e mal interpretato. Esempio per un tale fraintendimento è l'interpretazione di Brunello che ha rimproverato a Rosmini di essere legato al «vecchio carattere patrimoniale» della concezione di Stato come si trova nei tradizionalisti come ad esempio in von Haller, che Rosmini nella sua politica giovanile ha largamente recepito<sup>89</sup>. Questa accusa di Brunello, tra l'altro, non è per niente nuova – anzi si doveva confrontare già lo stesso Rosmini con quest'argomento, sollevato dai suoi «amici carissimi» che lo ricordarono di ledere in questo modo un importante diritto fondamentale della modernità<sup>90</sup>. Riflettendo molto su questa obiezione, e confrontandosi con questi consigli dei suoi amici, Rosmini era quindi tutt'altro che ignaro né del problema sistematico né della gravità e serietà della domanda sistematica, né, del resto, della situazione politico sociale. Infatti, Traniello ha dimostrato a sufficienza che il problema della proprietà in Rosmini non riguarda il concetto di diritto e quindi di libertà – solo se fosse così l'accusa di Brunello coglierebbe nel segno –, e quindi non la concezione della società bensì quella di Stato<sup>91</sup>.

Ma anche chiarito questo dettaglio, non è ancora superata un'altra critica di Brunello che rimprovera a Rosmini di concepire una «aristocrazia della proprietà o della ricchezza»<sup>92</sup>. Questo secondo argomento di Brunello, però, non incide per una duplice ragione: innanzitutto il proporzionale del voto non dipende dalla proprietà ma dai contributi che il singolo dà alla società – e quindi solo di conseguenza e non direttamente dalla proprietà. Inoltre, l'argomento di Brunello non riconosce la vera essenza etico-democratica del ragionamento rosminiano: di aristocrazia non si può parlare, perché, come spiega Cotta, "aristocrazia" è connessa alla dottrina del perfettismo che Rosmini ha sistematicamente confutato e decostruito; e significativamente è proprio sulla base di questo chiarimento che Cotta chiama il realismo politico «essenzialmente democratico»<sup>93</sup>. Questa definizione di Cotta non risulta affatto casuale, in

<sup>86</sup> Cfr. Rosmini, *Della naturale costituzione*, 88. Traniello sottolinea l'importanza di aver presente questa differenziazione quando si parla del problema della "rappresentanza" in Rosmini: «Appunto sulla distinzione tra diritto e sua "modalità" si regge il principio rosminiano della "rappresentanza", che, come si è detto, costituisce la regola della società civile» (Traniello, *Società religiosa*, 110).

<sup>87</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 88.

<sup>88</sup> Rosmini, *La costituzione*, 104. Concretamente, Rosmini concepisce due camere che si distinguono per l'elettorato: la «prima Camera viene eletta dai proprietari maggiori; la seconda dai proprietari minori» (Rosmini, *La costituzione*, 57).

<sup>89</sup> B. Brunello, *La filosofia politica di Antonio Rosmini*, Città di Castello 1932, 134.

<sup>90</sup> Cfr. M. D'Addio, *Introduzione*, in: Rosmini, *Scritti politici*, 19-42, qui 31.

<sup>91</sup> Traniello, *Società religiosa*, 111.

<sup>92</sup> Brunello, *La filosofia politica*, 152; cfr. D. Zolo, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Brescia 1963, 263, nota 75; cfr. in modo relativizzante e critico nei confronti di quest'ultimo Muscolino, *Genesi*, 136.

<sup>93</sup> S. Cotta, *I limiti della politica*, Bologna 2002, 421.

quanto, come si può dimostrare con D'Addio e Muscolino, nella dottrina della proprietà e del voto proporzionato si intravede la piena attenzione di Rosmini ad assicurare la libertà e i diritti a tutte le persone della società. Ciò si evince dalla prova contraria, di tornasole, che proprio nel suffragio universale Rosmini riconosce il primo passaggio verso il socialismo e quindi verso la rovina della costituzione sociale che deve assicurare a tutti una partecipazione alla vita pubblica caratterizzata di *chances* uguali – e questa si può realizzare, per Rosmini, anche se la rappresentanza politica alle decisioni del parlamento risulta limitata. Infatti, Cotta sottolinea che la vera base della democrazia, la sua "essenza", si trova al livello dei diritti fondamentali ed inalienabili della persona.

Probabilmente, Cotta in questa formulazione del realismo politico rosminiano come «essenzialmente democratico» si rifà ad un passo dell'opera *Le Principali Questioni politico-religiose della giornata*, nella quale Rosmini sottolinea che a livello "esterno", dove appunto non si tratta della "rappresentanza essenziale", ma dell'utilità del governo rispetto al *bene comune*, sarebbe da preferire la «rappresentanza reale» a quella «personale» in quanto quest'ultima devierebbe dal compito del governo di regolare le modalità ed utilità dei diritti, sfociando in una mera lotta di interessi: «Questa distinzione – precisa Rosmini allora – è necessaria, perché la rappresentanza può essere illusoria o effettiva. E' una ricerca di alta politica quella del modo, nel quale si possono avere rappresentanze politiche effettive e non di puro nome, e finora non fu sciolto il problema, almeno nella pratica. La nostra opinione si è, che sono effettive le sole rappresentanze reali, e che sono illusorie le rappresentanze meramente personali. In altre parole: sono effettive quelle rappresentanze che rappresentano gli interessi, e non sono tali quelle che rappresentano le persone»<sup>94</sup>. Queste rappresentanze reali portano però all'utilità pubblica soltanto se non sopprimono gli individui o le minoranze; e perciò, come sarà ancora da evidenziare, presuppongono la limitazione di questa rappresentanza stessa al livello "esterno", della "modalità" dei diritti, ma certamente non a quello della loro essenza<sup>95</sup>. In questo senso, in Rosmini si collegano i valori di personalità e libertà, da un lato, con l'effettività ed utilità della politica, dall'altro, che deve realizzare il *bene comune* come il più efficiente regolamento della «modalità de' diritti». Questa sistematica viene formulata in una delle definizioni rosminiane centrali per capire il suo pensiero politico: «La giustizia è superiore alla politica: questa è falsa e ingannevole se non è dedotta da quella. La politica cerca l'utilità, ma l'utilità vera e compiuta nasce dalla giustizia applicata rigorosamente fino alle sue ultime conseguenze, a tutti gli accidenti sociali. L'utilità parziale non è vera utilità, non è quella utilità che conviene alla natura umana, la quale aspira al bene compiuto e perfetto. Il bene della società civile deve essere il bene umano [...]. Riconosciuto che il bene umano è quella utilità a cui dee tendere unicamente anche il governo civile, se n'ha la conseguenza che l'utilità stessa s'immedesima colla giustizia, e però il principio supremo da cui vuol dedursi la Costituzione naturale della società umana è ugualmente giustizia e utilità»<sup>96</sup>.

In questo senso, il suffragio universale porterebbe al fatto che i non-contribuenti potrebbero decidere, attraverso il voto, sui contributi che derivano da parte dei proprietari. Ma ciò sarebbe una conseguenza che – nella dottrina sulla proprietà – la tradizione cristiana ha sempre negato e che anche il Roveretano contesta nella sua lotta contro lo statalismo e contro il comunismo. Al contrario, il valore cristiano del creato e quindi della gestione responsabile e parsimoniosa dei beni della terra esige la proprietà privata, anche se essa non è mai proprietà individualistica ma deve riconoscere la dimensione della solidarietà e del bene comune<sup>97</sup>. E' la proprietà che implica la solidarietà e la responsabilità sociale – quindi allo stesso momento essa non deve realizzare la situazione che i proprietari vivono ai costi dei nullatenenti.

<sup>94</sup> Rosmini, *Le Principali Questioni*, 215.

<sup>95</sup> Cfr. *FP* 398 (II, IV, 10).

<sup>96</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 669, nota 4. E nella stessa opera Rosmini afferma: «questa persuasione che sembra sottomettere la giustizia all'utilità, e rendere quella amabile per amore di questa, è una nuova prova, che l'umanità nella sua generalità si va migliorando, e che diventa più suscettibile dei sentimenti morali» (ibid. 685).

<sup>97</sup> Cfr. *Summa theologiae*, II/II 66.

Questa esigenza etica viene realizzata nella *Costituzione* rosminiana se la tassazione viene concepita solo ed esclusivamente sulla proprietà, mentre viene rifiutata la tassazione diretta in generale e quella sui consumi, in particolare<sup>98</sup>. Da questo quadro risulta, di conseguenza, che persone che vivono al di sotto della soglia minima d'esistenza sono esente dalle tasse<sup>99</sup>.

Certamente, in questa conclusione Rosmini non si differenzia dalle dottrine liberali moderne. Il Roveretano, in altre parole, concepisce i diritti fondamentali liberal-individuali, ed anche quelli fondamentali-sociali, ma certamente non i diritti fondamentali politici<sup>100</sup>. Proprio in questa costellazione si contraddistingue il suo modello politico-costituzionale. Ne segue immediatamente, che la democrazia come forma politica non si trova radicata in quella sfera della persona che è stata definita il «diritto umano sussistente»: infatti, qualora non si concepisce la partecipazione politica come un diritto fondamentale, allora non rimane nessun argomento valido perché i non contribuenti dovrebbero decidere sulla proprietà altrui. Anzi, il diritto di voto deve sembrare, in questa prospettiva, come un elemento socialista. Ma a questo punto, si potrebbe mettere in discussione persino la possibilità di parlare di un concetto di democrazia in Rosmini, se la rappresentanza politica non viene intesa come un diritto fondamentale. Da ciò risulta la sfida dell'interpretazione della *IV fase*, di ricavare dalla concezione rosminiana quel criterio etico che ancora oggi si evince valido nella teoria politico-costituzionale.

Una prima indicazione sottolinea Muscolino: mentre Tocqueville considera la democrazia di per sé sufficiente per parare il socialismo, Rosmini invece scopre nella democrazia stessa il primo passaggio verso la collettivizzazione e quindi il misconoscimento del fondamento personalistico-liberale della società<sup>101</sup>. Per Rosmini non è il meccanismo democratico, il suo aspetto formale, ad assicurare la "libertà" di un sistema politico, se con quest'ultimo termine si vuole intendere il riconoscimento del valore personal-individuale di ciascun cittadino e quindi il sistema politico che è il più adatto ad assicurargli le dimensioni etiche della sua libertà. In questa chiave Muscolino rileva come Rosmini distingue tra democrazia e liberalismo, e colloca solo nella fondazione etica di quest'ultimo la base dello Stato moderno: «Vi ha un error profondo in questi governi, error non meno *giuridico* che *politico*, il qual consiste nello stabilire che "ogni osa si debba decidere a pluralità di voti". Quant'è specioso questo principio, altrettanto egli è falso. [...] qualora poi [...] si ammetta, ad unificare le volontà, il solo mezzo della pluralità di voti, come si usò di fare fin qui, esse debbonsi necessariamente cangiare in un conflitto continuo de' varj partiti sociali»<sup>102</sup>.

A questo argomento – forse il più decisivo contro il concetto rosminiano di politica e di democrazia – si può trovare nei testi rosminiani una duplice risposta: da un lato, Rosmini non concepisce la politica in chiave di "partecipazione" al governo, almeno nel modo in cui oggi siamo abituati di declinarla. In questa dimensione, come ha evidenziato Liermann, Rosmini non pone il problema della sovranità nella formula "quis iudicabit?", in quanto tale domanda, per Rosmini, non coglie il vero problema: non l'istanza *umana*, sia di un monarca, di un'aristocrazia o del popolo, può risolvere il problema della sovranità<sup>103</sup>, ma solo la domanda sistematica come evitare l'arbitrio e come fondare la sovranità sul diritto e sulla morale. Questa domanda viene risolta da Rosmini con la limitazione costitutiva della sfera del

<sup>98</sup> Secondo Rosmini, la tassazione dei consumi va soprattutto a svantaggio delle famiglie (cfr. Rosmini, *La costituzione*, 127). E se lo Stato volesse tassare il consumo di lusso, così il ragionamento di Rosmini, perché lo ritiene un minaccio alla moralità, allora egli deve anche segnalarlo come tale – e quindi multarlo – anziché nascondere questo atteggiamento chiamandolo "tassa" (cfr. *ibid.* 129).

<sup>99</sup> I salari medio-bassi non sono tassati non per un provvedimento specifico ma come risultato dal sistema generale rosminiano: essendo eliminate le tasse dirette e quelle sui consumi, e non essendo tassato lo stipendio minimo.

<sup>100</sup> Cfr. G. Bonafede, *Il dialogo*, Palermo 1967, 96.

<sup>101</sup> Muscolino colloca la differenza della considerazione della democrazia in entrambi i pensatori cristiano-liberali nella loro esperienza diversa della realtà politica, rispettivamente in America e in Europa: «Il giudizio positivo sulla democrazia [in Tocqueville] deriva ovviamente dall'aver Tocqueville conosciuto profondamente la democrazia americana, esperienza, invece, preclusa a Rosmini. Questa circostanza può spiegare il differente modo di intendere il rapporto democrazia-socialismo tra i due pensatori» (Muscolino, *Genesi*, 116s., nota 88).

<sup>102</sup> *FD III*, 789s., nota 1 (II, 274, nota).

<sup>103</sup> Cfr. Liermann, *Rosminis politische Philosophie*, 427.



governo al "lato esterno" della società: sulla sostanza dei diritti e quindi sulla persona umana la politica non ha nessun accesso. Questo è il limite costituzionale della politica. In questo senso, anche i nullatenenti sono costitutivamente rappresentati nella politica, perché attraverso il loro diritto fondamentale al minimo esistenziale, essi costituiscono un dovere nei confronti del governo. Come sarà ancora da evidenziare, questa rappresentanza costitutiva si svolge attraverso il voto fondamentale per un'altra istituzione, il *Tribunale politico*, di cui sarà ancora da ragionare.

Perciò, assicurati i valori fondamentali della persona, al "lato esterno" della società si tratta, di conseguenza, di una politica relativizzata, come si potrebbe dire. Perché assicurati i limiti e i profili fondamentali della politica, allora all'interno di questi fini definiti, la politica concreta ha a che fare con l'impegno più intelligente delle risorse a disposizione. Questa sistematica conferma il fatto che Rosmini considera la politica in termini di utilità: devono regolare le modalità dei diritti quelli che sono "più qualificati", sotto l'aspetto della loro proprietà, in quanto il Roveretano presuppone che essi hanno pure più "intelligenza" nella gestione della stessa<sup>104</sup>. Ma questa utilità non significa, appunto, arbitrarismo, perché «l'utilità vera e compiuta nasce dalla giustizia applicata rigorosamente fino alle sue ultime conseguenze, a tutti gli accidenti sociali»<sup>105</sup>. In questo modo essa è relativa alla domanda della *giustizia sociale*, che si radica nella dignità umana e nei suoi diritti fondamentali ed inalienabili.

Questa relatività del "lato esterno" della società e quindi sia della politica concreta che del governo nella concezione rosminiana, viene confermata da Muscolino: «La società civile, in sostanza, negli scritti maturi viene contemplata proprio come società di interessi, fermo restando che l'interesse materiale non può violare la sfera morale e personale dell'individuo»<sup>106</sup>. Inoltre Muscolino falsifica l'ipotesi rosminiana per la quale una maggiore proprietà sarebbe un indicatore per una maggiore intelligenza, ma non contro Rosmini ma con Rosmini stesso, in quanto trova nella *Politica prima* una presa di posizione contraria, dello stesso Rosmini.

Al di là di questa valutazione giustamente critica, bisogna constatare che Rosmini elaborò la sua teoria del voto proporzionato all'imposta come risposta ad un problema che egli aveva individuato nella costituzione francese, ossia il rapporto, a suo avviso non chiarito, tra potere politico e ricchezza. Secondo Rosmini, questo mancato rapporto era uno delle ragioni per cui la costituzione francese non riusciva ad appacificare la convivenza politica. Quindi, il ricollegamento della rappresentanza alla proprietà in Rosmini non avviene in modo irriflesso o ideologico, ma si basa su una valutazione ben precisa – anche se questa valutazione oggi ci sembra dubbia: per Rosmini un diritto universale di voto correrebbe il rischio di sciogliere le proprietà, di portare de facto ad un egualitarismo dei beni materiali, non dei diritti individuali. Di questo tipo sarebbe per Rosmini una rappresentanza universale che decide sulla proprietà dei contribuenti, mentre metterebbe a rischio le libertà fondamentali dell'individuo nei confronti dello Stato e marcherebbe il primo passaggio verso il comunismo<sup>107</sup>. E' quindi il latente pericolo di il-liberalismo, come si è rivelato dall'esperienza della Rivoluzione Francese, ad indurre Rosmini alla sua «avversione alla democrazia»<sup>108</sup>, intesa come il suffragio universale. In questo senso, il diritto universale

<sup>104</sup> Rosmini solleva, nella *Filosofia della politica*, il problema che il metodo democratico non può assicurare che sono sempre i «più intelligenti» ad occuparsi delle questioni politiche, in quanto la democrazia prescinde dalle differenze naturali e parte dal presupposto che «tutte le intelligenze sono uguali». In questo modo, così Rosmini, questo sistema politico si rende incline alla demagogia; cfr. *FP* 347, nota 136 (II, III, 17).

<sup>105</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 669, nota 4.

<sup>106</sup> Muscolino, *Genesi*, 111, nota 71.

<sup>107</sup> «Il socialismo ed il comunismo è conseguenza logica del voto universale ed uguale nell'elezione de' deuptati. Poiché se questo diritto elettorale è giusto, è giusto altresì che chi non ha nulla od ha poco metta la mano nella borsa di chi ha molto e disponga di ciò che vi trova a suo pieno arbitrio senza controllo o riscontro di sorta. Se questo è giusto, è giusto altresì che si pareggino tutte le proprietà togliendole dove ve ne ha più e mettendole dove ve ne ha meno: è giusta qualunque disposizione vogliano fare i minimi püroprietarii e i proletarii delle ricchezze de' cittadini più doviziosi di loro. Questo è in sostanza il socialismo ed il comunismo» (Rosmini, *La costituzione*, 113s.).

<sup>108</sup> Muscolino, *Genesi*, 117, n. 90.

di voto significherebbe una sorta di redistribuzione sociale da parte di quelli che ottengono la maggioranza. E per tale metodologia potrebbe anche risultare che i nullatenenti, se ottengono la maggioranza, dispongono delle proprietà degli altri<sup>109</sup>. Muscolino conferma, per l'altro, che la principale ragione per cui Rosmini si è rivolto contro il suffragio universale era il pericolo del comunismo: «Questo però [...] ci pare un giudizio storicamente discutibile, perché il suffragio elettorale in nessun paese ha portato l'instaurazione del comunismo»<sup>110</sup>.

Rosmini, come abbiamo già analizzato, è cosciente della difficoltà che questa sua concezione avrebbe suscitata ed era sicuro che avrebbe incontrato dei problemi nell'accettazione: «Non dee far meraviglia che molti non intendano la giustizia e l'utilità del voto proporzionale: prima d'intenderla conviene che succeda nelle teste una gran metamorfosi, opponendosi egli ai pregiudizi più inveterati»<sup>111</sup>. Su questa base sarebbe ancora una volta da chiedere quale era la ragione precisa che l'ha mosso in ultima analisi di formulare questa sua teoria – ed è precisamente la stessa base etica per cui intendiamo oggi la "democrazia" la forma di Stato più appropriata alla dignità della persona: ossia la possibilità che l'individuo si realizzi in personalità e libertà. Perciò, in tutti gli aspetti che riguardano la "dignità" dell'uomo, Rosmini "recupera", per così dire, quei momenti che oggi sono gli elementi istituzional-democratici. E proprio per questo, le considerazioni etico-politiche di Rosmini, nonostante il rifiuto della "democrazia", possono aiutarci oggi a riflettere sulle basi social-etiche della stessa. Ma tale passaggio dalla critica alla forma della democrazia al "lato esterno" della società, e il fondamento etico al suo "lato interno", si può intravedere già nello stesso Rosmini che «in via di principio [...] non sembra condannare in toto il suffragio elettorale universale»<sup>112</sup>, in quanto per l'assemblea costituente Rosmini non restringe il voto alla proprietà, ma parla del «voto universale uguale»<sup>113</sup>. Con questo trasferimento della democrazia dal "lato esterno" della società al suo "lato interno", l'accezione positiva della "democrazia" per Rosmini non sta nell'essere essa forma dello Stato, ma nel caratterizzare la società secondo diritto e libertà. L'idea del voto proporzionale quindi non era di abolire la partecipazione universale di tutti gli uomini alla società – anzi al suo "lato interno", al livello reale e della realizzazione della società deve essere assicurata la piena rappresentazione della dignità individual-personale. A questo livello, rappresentanza e partecipazione sono i momenti essenziali dello svolgimento e dell'esplicitarsi della personalità a livello sociale. Per non impedire questo bene, che è il massimo bene sociale per la persona, Rosmini doveva escludere con i mezzi della *Costituzione* la realizzazione di statalismo e comunismo. Ecco perché il Roveretano era dell'opinione che l'ammissione del "voto universale" avrebbe distrutto i diritti fondamentali e l'uguaglianza fondamentale. Per Rosmini, l'uguaglianza non si realizza materialmente, ma essa è l'uguaglianza nella dignità individuale della persona, che solo giuridicamente può essere assicurata tramite la costituzione e i diritti fondamentali. A partire dalla propria sistematica della distinzione tra "società interna" e "società esterna", Rosmini non è tenuto a considerare il diritto di voto un diritto fondamentale, in quanto è situato al livello "esterno" della società, e quindi non rientra nel catalogo dell'ambito della personalità e libertà individuale.

Riassumendo, Rosmini non si esprime direttamente contro il voto democratico di per sé, ma egli intende, nel senso di una riflessione etica su questo stesso, di *limitarlo* e di *regolarlo*, secondo i principi della giustizia sociale. Questo lo conduce ad un'esclusione del voto democratico per le camere legislative. Invece, Rosmini trasferisce il pensiero democratico al livello giudiziale, e riconosce la sua realizzazione nella libertà e personalità dell'individuo. Sono quindi i diritti individual-liberali ad esprimere pure

<sup>109</sup> «E' chiaro pertanto che il Rosmini non vuole affatto sottoscrivere a quella forma di democrazia che porta al comunismo; dare un ugual voto elettorale a tutti, equivale a dare il potere legislativo in mano ai nullatenenti, e ciò non altro significa che, lasciando da parte i molti pretesti che si oppongono, togliere le proprietà a quelli che le hanno facendo in modo che passino in virtù di un artificioso organismo delle società nelle mani di coloro che non le hanno» (Brunello, *La filosofia politica*, 147; cfr. 167).

<sup>110</sup> Muscolino, *Genesi*, 112.

<sup>111</sup> Rosmini, *Epistolario completo*, X, 336.

<sup>112</sup> Muscolino, *Genesi*, 113.

<sup>113</sup> Rosmini, *La costituzione*, 194, nota 61.

una dimensione politica, come alla fine ne esprimono anche una sfera sociale: dimensione di responsabilità di quelli che posseggono per la società civile. Questa sistematica non trasferisce tutte le competenze individuali allo Stato, come tende a fare il sistema democratico, ma si basa sulla sussidiarietà e sulla libertà dell'individuo, e ritiene che – proprio secondo il senso etico della democrazia – alcune competenze devono rimanere a livello della società civile stessa.

Il sostegno dei nullatenenti, secondo questa concezione, non è di competenza originaria dello Stato, in quanto esso, in entrambe le sue dimensioni – di giustizia e di beneficenza – sono incentrate sulla *persona*. Innanzitutto essa è il principio, soggetto e fine della giustizia distributiva che non si orienta a meriti personali o a virtù individuali, ma al criterio etico della dignità umana. La persona è l'istanza fondamentale della giustizia sociale e del diritto. Quel sostegno che le è dovuto come conseguenza di questa sua dignità e quindi dei suoi diritti fondamentali, non fa parte della beneficenza, ma del dovuto alla persona singolare. Anche da questa costellazione risulta, che per Rosmini il problema della politica parte rigorosamente dall'individuo come persona, e quindi come diritto e libertà: questo è l'assetto della *giustizia sociale*.

Nel nome di questa giustizia Rosmini si vedeva, alla sua epoca, costretto di limitare la rappresentanza universale al "livello esterno" della società. Ciò è confermato anche da Piovanì nel suo giudizio alquanto chiaro e inequivocabile: «[t]endenzialmente antidemocratico è infatti il liberalismo del Rosmini, il quale è tra i pochi pensatori politici che abbiano saputo evitare la indistinzione di liberalismo e democrazia»<sup>114</sup>. Il liberalismo si articola attraverso la persona come criterio etico, non direttamente attraverso la forma politica che però ne è la conseguenza e si deve misurare nei confronti di dello stesso. Ulteriore conferma per il fatto che questa concezione di Rosmini deve essere interpretato per i suoi argomenti sistematici, e non per il suo rifiuto apparentemente univoco della "democrazia", si evince dal fatto che Rosmini – per le ragioni analizzate in questo capitolo – esclude i non-contribuenti sì dal diritto di voto attivo, ma non da quello passivo «affinché possano essere eletti per i loro meriti e le loro capacità nel trattare questioni attinenti agli affari pubblici»<sup>115</sup>.

## 6. Limiti della democrazia secondo Rosmini

Rosmini riconosce che nella modernità la democrazia nasce come reazione legittima all'aristocrazia che si è formata sin dal tardo medioevo. Infatti, in questo senso egli considera la Rivoluzione Francese un momento importante e iniziale per qualsiasi etica politica che vuole pensare ad una legittimazione del governo a partire dalla persona. In questo senso, per lui le "costituzioni" sono come una «vendetta» della modernità al medioevo. Il popolo ha di per sé, così Rosmini, una tendenza naturale al «vero bene sociale» e sarebbe da escludere che esso vuole permanentemente il proprio male. Ma anche se questo non significa che ogni espressione della volontà del popolo ne corrisponde, si articola una visione ottimistica che ora, nella modernità, si può finalmente realizzare al livello della costituzione della sfera politica. Per questo si verifica la grande attenzione di Rosmini alle costituzioni e la preoccupazione come si potrebbe assegnare ad esse una forma stabile, duratura.

Anzi, se prendiamo sul serio l'analisi secondo la quale il Roveretano considera la democrazia, come anche le altre forme di governo, proprio nella chiave del pericolo del dispotismo, allora questa osservazione significa, rivolta in positivo, che la democrazia, nella sua realizzazione concreta, spesso ostacola proprio il fatto che la vera volontà popolare si possa liberamente esprimere. In questo aspetto Rosmini rivela il pericolo di questa forma dello Stato, ossia un suo aspetto che mette a rischio la libertà. Perché chi pone tutto il peso di legittimazione sull'aspetto democratico, non ha più mezzi e meccanismi per assicurare se tale processo non avviene (1) contro i diritti fondamentali e inalienabili e (2) probabilm

<sup>114</sup> Piovanì, *Rosmini e il socialismo risorgimentale*, 87.

<sup>115</sup> D'Addio, *Libertà*, 209.

te anche contro l'effettiva volontà del popolo stesso. Per la tutela, in questo senso, dei diritti individuali e dei "veri interessi del popolo", Rosmini decisamente mette la fiducia nei diritti e nella libertà della persona, non nella democrazia.

Tale attenzione alla correzione della democrazia mediante i diritti è il risultato rosminiano dalla sua analisi della Rivoluzione Francese. Le costituzioni post-rivoluzionarie non si sono dimostrate in grado di assicurare il quadro di ordinamento pubblico nella misura in cui la volontà del popolo è stata sacrificata dalle concezioni rousseauviane, giacobiniste e socialiste. In questa situazione, il Roveretano riconosce il fondamento più forte nella divisione della sfera pubblica in una parte dell'insindacabilità dei diritti inalienabili, che poi deve realizzarsi istituzionalmente, nell'altra parte, in chiave di giustizia sociale. Tale concezione si fonda nell'individualità forte di una persona che riconosce il suo fondamento nella trascendenza. In questo modo, forti individui danno un assetto sociale più giusto e più stabile quanto l'universale "sovranità popolare": quest'ultima, di per sé, genera sempre il problema sporgente perché la sovranità viene stabilita prima della società civile. In questo modo, appunto, così la critica di Rosmini, non si ottiene altro che «trasportare l'antico despotismo dal re al popolo»<sup>116</sup>, perché questa decisione sull'apporto valoriale della base della società non viene fondata in modo etico-personalistico. La sovranità, però, non nasce con la natura dell'uomo, e neanche con il re, ma con le relazioni sociali, ed è quindi eticamente subordinata al criterio della dignità individuale e sociale (società teocratica e domestica). Rosmini distingue sempre il livello della natura dell'uomo, la persona, dal livello sociale, l'organizzazione politica della sovranità.

Un elemento che si forma nella democrazia, per trasmettere gli interessi dagli individui alla sfera politica, per raccogliarli e per renderli trattabili nella politica, sono i partiti: Rosmini assume una posizione assai critica nei loro confronti, in quanto essi non hanno di mira la giustizia ma i propri interessi particolari<sup>117</sup>. In questo senso, essi rafforzano la tendenza di perdere di mira i fini e di perdersi nei mezzi della politica; ossia di trasferirla completamente al "lato esterno", dimenticando che la sua base valoriale è sul "lato interno". Interessante, che il rosminiano Minghetti cercava di difendere, nello spirito rosminiano, i partiti<sup>118</sup>. Secondo lui, è la pubblica utilità l'elemento che li giustifica. Infatti, quest'ultimo ha visto un momento storico molto diverso dall'esperienza rosminiana e ha sviluppato ulteriormente, adattato al suo tempo, l'insegnamento politico rosminiano, mantenendo la validità dello stesso anche attraverso le riflessioni e gli adattamenti. Infatti, in questo modo Minghetti è riuscito a trasferire la dottrina rosminiana sui partiti in un criterio etico per i partiti, in un momento storico in cui essi si sono definitivamente affermati: e se la critica rosminiana si basava sulla preoccupazione che essi farebbero valere a livello politico unicamente la dimensione degli interessi, a scapito del bene comune e della *giustizia sociale*, allora Minghetti trasforma questa considerazione etica di Rosmini nel criterio etico-politico per i partiti stessi. E' questa l'interpretazione, quindi, che sta alla base del nostro ragionamento della *IV fase* sull'apporto etico di Rosmini alla discussione sulla democrazia oggi.

In questo senso, si può ricavare dalle opere rosminiane che il Roveretano si esprime fermamente contro qualsiasi forma di "democrazia" che strutturalmente esclude la dimensione etico-personalistica. Innanzitutto egli si rivolge contro i limiti del sensismo e del materialismo che stavano alla base delle teorie democratiche nella sua epoca<sup>119</sup>. Così mentre Tocqueville si limita a non escludere la possibilità che la democrazia in America fallisca, Rosmini ne prevede il crollo<sup>120</sup>. Attraverso questi dettagli si intravede nuovamente il concetto rosminiano di democrazia, che secondo lui nella sua epoca è ancora realiz

<sup>116</sup> A. Rosmini, *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*, a c. di C. Gray (Ediz. Naz., 24), Milano 1952, 124.

<sup>117</sup> Infatti Rosmini definisce il partito «un certo numero di uomini, che s'associano espressamente o tacitamente per influire con forze unite sulla società civile e farla servire al proprio vantaggio» (FP 236).

<sup>118</sup> Cfr. M. Minghetti, *I partiti politici e la ingerenza loro nella giustizia e nell'amministrazione*, Napoli 1881.

<sup>119</sup> Da qui anche le posizioni reazionarie e restaurative della politica giovanile di Rosmini.

<sup>120</sup> Cfr. Liermann, *Rosminis politische Philosophie*, 347.



zata male in quanto considerata in chiave materialistica ma non personalistica. Per questo egli critica incessantemente le interpretazioni di sfumatura socialista, fino ad abbandonare il termine di "democrazia" stesso, stabilendo la garanzia sociale nella realizzazione della giustizia sociale<sup>121</sup>. In questo senso, la Rivoluzione francese come rivoluzione democratica non avrebbe ancora ottenuto il risultato che avrebbe potuto ottenere ossia «le guarentigie sufficienti ad assicurare i diritti di tutti»<sup>122</sup>.

Proprio nell'interesse di evitare gli abusi, Rosmini concepisce una combinazione della democrazia con gli elementi di una monarchia costituzionale come inquadratura precisa degli elementi legittimi della democrazia. Ad alcuni potrebbe sembrare, a questo punto, che come Hegel egli preferisse una monarchia costituzionale come la forma più razionale dello Stato, in quanto riassume in sé i processi razionali di governo e di amministrazione, mentre la democrazia sarebbe esposta alle ideologie. Ma una tale impressione, che si può basare sulla *Costituzione della giustizia sociale* dove Rosmini definisce che lo «Stato è retto da un governo monarchico temperato dalle leggi»<sup>123</sup>, non considera che con il suo pensiero sarebbe compatibile anche un presidente della repubblica<sup>124</sup>, e inoltre non si accorge che Rosmini concepisce un sistema non solo di divisione dei poteri, ma di una propria concezione "parlamentare" del giudiziale. La democrazia necessita un sistema di diritti, perché la natura dell'uomo non solo attrae i singoli gli uni agli altri e li associa, ma crea anche disgregazione e tensioni: «i nostri riformatori ci parlino dell'attrazione passionata, che dee unire mirabilmente fra loro gli uomini, dimenticando che le passioni producono egualmente l'attrazione e la repulsione, e che le opposte attrazioni si collidono e guerreggiano insieme a morte, né un centro può attrarre a sé i circostanti elementi senza dividerli ed allontanarli da altri centri che li vorrebbero retterne o del pari attrarre»<sup>125</sup>.

Rosmini distingue tra etica individuale ed etica sociale: nonostante l'indubitabile necessità dell'etica individuale, a livello politico-sociale questa etica individuale non può sistematicamente influire, ma solo indirettamente. Infatti, per Rosmini il problema della democrazia è proprio il fatto che tramite essa, il problema della corruzione morale degli individui si trasferisce direttamente nella ragione sociale della politica<sup>126</sup>: Rosmini accusa quindi la democrazia – almeno in quella forma che ha di fronte lui – poco spessore etico-sociale e quindi poche assicurazioni contro il suo abuso. Proprio su questo versante, la teoria odierna politico-etica della democrazia si accorda molto più confacentemente alle analisi rosminiane. Generalmente, per una tale considerazione etico-sociale risulta che nel caso della democrazia – come per tutte le altre forme di Stato – l'«assolutismo nel governo» è nocivo non per la teoria, ma per il fatto della mancante infallibilità umana: «Se i governatori fossero infallibili, il governo assoluto non avrebbe alcuno inconveniente, Ma l'infalibilità è solo propria di Dio, e però a Dio solo spetta senza inconvenienza il governo assoluto»<sup>127</sup>. Questo vale anche per la democrazia – per quella forma in cui i «governatori» sono tutti i cittadini.

Proprio nella dimensione dell'inquadratura etico-sociale (costituzionale) della democrazia, Rosmini trova nel «liberalismo [...] una vera e propria demistificazione della supremazia della volontà popolare e della maggioranza, considerate bensì come gli strumenti più adeguati per raggiungere le decisioni

<sup>121</sup> Come sottolinea Buscemi, in questo sta l'unica critica di Rosmini a Tocqueville; cfr. M. Buscemi, *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*, Palermo 2004, 92.

<sup>122</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 689. In questo modo, il popolo pagherebbe il dazio per la sua coscienza ancora poco sviluppata, di che cosa significa l'istaurare la «libertà» evitando l'«assolutismo del governo» (ibid. 688-690).

<sup>123</sup> Rosmini, *La costituzione*, 53.

<sup>124</sup> Cfr. D'Addio, *Introduzione*, 23s.

<sup>125</sup> Rosmini, *Il Comunismo*, 94.

<sup>126</sup> Rosmini descrive come nella democrazia se «le masse corrotte non cessano d'eludere le leggi, e di sforzare il governo a certe disposizioni irregolari, eccessive, e producesti uno stato penoso, arbitrario e in nessun modo durevole» per cui «le stesse masse corrotte [...] devono spingere direttamente lo stato alla sua ultima rovina, riversando quanto esse hanno di vizi, d'ignoranza e di brutali istinti nelle stesse leggi e pubbliche disposizioni», mentre in forme non democratiche «le masse escluse dal potere non influiscono direttamente, ma solo indirettamente colla loro passività e invincibile resistenza» (FP 301).

<sup>127</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 687.

comuni [...], ma non come gli oracoli di una verità assoluta e incontrovertibile [...], per la meditata convinzione che in politica, come in ogni altra attività mondana, nessuno può pretendere di essere il depositario della verità»<sup>128</sup>. E' quindi il liberalismo morale, che si realizza attraverso le leggi, che Rosmini considera la cornice etico-sociale necessaria per la democrazia che non la esclude in quanto forma di Stato ma in quanto è stata resa veicolo del materialismo sociale – perfettismo, escatologismo immediato, uguaglianza materiale, esclusione della dimensione trascendente<sup>129</sup> – delle concezioni socialiste, ad analisi di Rosmini. Infatti, laddove per Tocqueville bastava la democrazia come forma di Stato, Rosmini analizza ancora il rischio del dispotismo; in quanto essa è solo una forma di Stato, secondo Rosmini rimanda a quel fondamento che è la libertà morale della persona, ossia quella giustizia anteriore allo Stato che significa libertà.

## 7. Il Tribunale politico

Per Rosmini, la democrazia, in quanto forma di Stato, trova il suo limite – che è al contempo la sua realizzazione, in quanto ricollegamento della sovranità politica alle persone governate – nella categoria del diritto: «[l]a maggioranza sociale per se stessa non è giudice de' diritti e de' doveri de' sozzi»<sup>130</sup>. Questa sistematica rimanda, quindi, nuovamente a quel "lato interno" dal quale è partita la nostra indagine. Ancora è rimasto aperto in quale istituzione Rosmini scopre la risposta positiva all'analisi che nelle costituzioni post-rivoluzionarie non sarebbe «guarentita [...] la giustizia politica». Infatti, il compito di trovare questa istituzione esige di riflettere sul fondamento di "democrazia" a livello della dignità umana e quindi del "lato interno" della società.

Rosmini istituisce il *Tribunale politico* per la garanzia dei diritti fondamentali degli individui – della loro personalità etico-giuridica – nei confronti degli atti invasivi del governo. Come sottolinea Rosmini, questo compito oltrepassa la semplice divisione dei poteri – «[l]'indipendenza dell'ordine giudiziale è riconosciuta universalmente» –, in quanto «esercita una specie di vigilanza e di censura sullo stesso potere legislativo»<sup>131</sup>. Con questa istituzione Rosmini realizza costituzionalmente che «la giustizia sta sopra tutto, sopra lo stesso potere politico». Non si tratta di un semplice sistema di tribunali, ma il *Tribunale politico* è organizzato come una camera legislativa<sup>132</sup>: infatti i suoi membri non sono necessariamente giudici di professione e vengono eletti dal popolo. In quanto, in questo caso, tutti i governati hanno il diritto di voto, e si tratta non delle questioni politiche di interesse o di utilità, ma dei fondamenti di dignità della personalità di tutti i membri della società, il giudice «non rappresenta la maggioranza, ma rappresenta tutti i membri, niuno eccettuato; o per dir meglio, egli rappresenta la ragione e

<sup>128</sup> Cotta, *I limiti*, 422.

<sup>129</sup> Per l'importanza fondativa della dimensione trascendente della persona per le istituzioni della società moderna, basata su diritto e libertà, cfr. M. Krienke, *Giustizia sociale e carità. Il liberalismo della Caritas in veritate*, in: *Rivista Teologica di Lugano* 15 (2010) 27-52 (anche su internet all'indirizzo [www.cattedrarosmini.org](http://www.cattedrarosmini.org)).

<sup>130</sup> *FP* 162. Rosmini aggiunge: «se non nel caso che tutti abbiano compromesse in essa con patto espresso le proprie ragioni, e che così sia stata eletta unanimemente per giudice. In caso contrario, la maggioranza non è giudice» (ibid.).

<sup>131</sup> Rosmini, *La costituzione*, 233.

<sup>132</sup> «La suprema Corte di giustizia politica ha un numero di giudici pari a quello di una Camera: sono nominati dal popolo con voto universale ed uguale fra gli eleggibili alle Camere che abbiano almeno 40 anni compiuti. Ogni dieci anni sarà consultato il popolo se vuole rinnovare l'elezione. Il potere legislativo può consultarlo anche prima di dieci anni facendo precedere un decreto in forma di legge» (Rosmini, *La costituzione*, 234). Mentre in *Della naturale costituzione* Rosmini prevedeva ancora «un numero di membri pari alla metà dei membri di una Camera» (id., *Della naturale costituzione*, 692), allora nella *Costituzione* Rosmini ha realizzato anche numericamente l'idea che il *Tribunale politico* non è di secondo rango nella concezione dello Stato, ma che il suo peso fondamentale-democratico, giuridico, è pari a quello del parlamento. Concretamente, sono previste due istanze di Tribunali politici e la suprema Corte di giustizia come terza istanza che interviene se le due prime istanze sono difformi.

la giustizia impersonale, a cui tutti i membri, tutti i governi e tutte le società debbono *ubbidire*<sup>133</sup>. Come Rosmini precisa poco dopo – e anche in questo il Tribunale si differenzia da un potere politico – la sua forza deve essere esercitata secondo la giustizia e non secondo la maggioranza<sup>134</sup>. In questo senso, compito di questo Tribunale politico è – paragonabilmente al Senato dell'Impero Romano<sup>135</sup> – quello dell'autorità che contrabbilancia il potere politico del parlamento e del governo. Infatti, ne *Le Principali Questioni* e già in *Della naturale costituzione* Rosmini ha sostenuto che bisogna superare il principio di rappresentanza personale in politica, trasportandola al Tribunale politico, e lasciare alla politica legislativa la mera rappresentanza reale<sup>136</sup>. In questi elementi consiste, quindi, l'etica politica di Rosmini.

In questo modo Rosmini assicura istituzionalmente il fatto fondamentale che l'uomo quando diventa cittadino (o generalmente «sozio»), egli non cessa «di esser uomo»<sup>137</sup> e non può essere assorbito da una volontà generale democratica. Si tratta, quindi, di una democrazia non come forma politica dello Stato, ma in quanto realizzata nell'esistenza umana pre-statale, nella "società interna" che si basa sull'uguaglianza delle persone come «diritto umano sussistente». Infatti, conferma Traniello: «Carattere fondamentale del tribunale politico è la sua democraticità, come è democratica, dice il Rosmini, la giustizia ch'esso deve realizzare»<sup>138</sup>. Per questo motivo, ribadisce Rosmini, una democrazia che si basa semplicemente sul motto *one man, one vote*, riduce l'uomo al cittadino e confonde l'essenza del diritto che è personale con la modalità dei diritti, che deve essere regolata dalla società. Ma così si confonde la "società esterna" con la "società interna" e si misconosce che a livello della società hanno luogo le competizioni, gli interessi, le utilità. Per questo, il concetto di democrazia in Rosmini è da cercare, nella sua dimensione fondamentale e più profonda, quindi sul "lato interno" della società e nel meccanismo della imposizione e difesa dei diritti della persona. In quanto il diritto è personalisticamente fondato, Rosmini presenta, in questo modo, una concezione etica della democrazia i cui presupposti sono la ragione e la libertà giuridica<sup>139</sup>.

A questo Tribunale politico qualsiasi cittadino può fare appello in qualsiasi caso in cui sono lesi i suoi diritti fondamentali. E se le elezioni per questo Tribunale sono universali, Rosmini concepisce quindi in questo caso il suffragio universale, perché evidentemente esso concerne quel momento personale della società che riguarda tutti i suoi membri: l'uguaglianza universale nei diritti degli individui. Mentre l'amministratore non bisogna essere determinato universalmente cioè da tutti, nel caso del giudice questo diventa una necessità etica. Così il Tribunale politico realizza una dimensione che la democrazia di per sé non è in grado di garantire: «[e]gli è dunque necessario, che a canto all'amministrazione governativa sia innalzato un venerabile e sacro Tribunale politico, dove l'altissima delle potenze, l'eterna, l'immutabile giustizia chiami d'innanzi a sé gli uomini tutti e come uguali li giudichi, senza accettazione di persone o di corpi: dove trovi un asilo il povero contro il ricco, il debole contro il forte, le minorità contro le maggioranze»<sup>140</sup>. Questa dimensione democratica risulta oltretutto palese se si considera che i suoi membri non vengono determinati dai partiti, ma eletti con voto universale. Perciò esso consiste non di giudici diplomati, ma da persone giurate. Mentre l'amministrazione della società esige l'esperta ossia l'intelligenza pratica, la garanzia della giustizia richiede invece l'uomo nella consapevolezza del

<sup>133</sup> FP 162.

<sup>134</sup> Infatti, «[s]e la maggioranza avesse il torto, e la minoranza avesse la ragione, il legittimo uso della forza, secondo il diritto sociale, appartiene a quest'ultima» (FP 163).

<sup>135</sup> Cfr. in merito H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in: ead., *Tra passato e futuro*, introduzione di A. Dal Lago, Milano 1999<sup>2</sup>, 130-192, qui 168s.

<sup>136</sup> Cfr. Rosmini, *Della naturale costituzione*, 301s.

<sup>137</sup> FP 168.

<sup>138</sup> Traniello, *Società religiosa*, 122.

<sup>139</sup> FD II, 1803.

<sup>140</sup> FD II, 2673. Cfr. la determinazione della "sacralità" di questo Tribunale con le analoghe venerazioni per il "diritto" da parte di Kante e di Hegel (cfr. I. Kant, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, II, 460 [Akademie-Ausgabe, XXVII, 415]; G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 30). Solo che per quest'ultimi il diritto stesso ha l'aurea del sacro, mentre Rosmini non si spinge mai fino a questa affermazione, ma ricollega la giustizia personalisticamente. In questo senso, essa può essere realizzata solo tramite persone e tramite un tribunale.

significato sociale – e non semplicemente morale – di “persona”.

In questa dimensione, allora, al “lato interiore” e non “esteriore” della società, si può dire che è democratica la giustizia – e perciò Rosmini riconosce nel Tribunale politico la vera istanza di democrazia: «[q]uesto Tribunale adunque non forma un’*aristocrazia*, ma è, se può dirsi così, *democratico* a quel modo che è democratica la Giustizia: poiché questa esige, come vedemmo, che tutti gli uomini e tutte le persone morali si considerano eguali quando vengono ad essa innanzi per essere giudicate: è democratico perciò, non in quel senso che tutti gli uomini vi abbiano parte, ma in quel senso, che tutti gli uomini vi possano aver parte»<sup>141</sup>. La democrazia, quindi, per Rosmini non è un concetto politico ma giuridico. Così il Roveretano esprime e fonda la grande importanza che egli attribuisce al significato – non politico ma antropologico – della “democrazia”. È proprio questa dimensione personalistica che secondo Rosmini mancava alla costituzione francese. Con il riconoscimento dei diritti della persona, e con il ricollegamento della democrazia a questa dimensione, Rosmini dà – dopo il voto proporzionato all’imposta – il suo secondo correttivo nei confronti della costituzione francese<sup>142</sup>.

La democrazia allora è fondata eticamente a quel livello dove si trova l’uomo, la sua essenza e la sua dignità. Essa è riconnessa alla dignità umana, che – come già accennato – non si realizza soltanto astrattamente ma in relazionalità: anche nella società teocratica e in quella domestica. Allora, da questa impostazione di Rosmini segue che proprio in queste due istituzioni, la Chiesa e la famiglia, la democrazia deve essere realizzata in modo piuttosto esemplare<sup>143</sup>. Ciò significa che gli elementi di dominio e di signoria, quindi, non si devono trovare in essi. Ecco perché Rosmini sottolinea che il messaggio centrale del Cristianesimo, il suo immagine di uomo in libertà e giustizia, si realizza soprattutto attraverso le famiglie<sup>144</sup> – e la Chiesa viene anche definita la «società familiare nell’ordine soprannaturale»<sup>145</sup>. Anche attraverso questa considerazione si nota come per Rosmini la democrazia, nella sua forma etica, si rifà all’individuo – che non si realizza solo individualisticamente bensì nella relazione fondamentale “familiare” in senso naturale e soprannaturale – e si deve giustificare a partire da esso.

In questo senso, si può interpretare il Tribunale politico anche nella chiave di essere la realizzazione del farsi storia, ossia dell’incisività dell’immagine cristiana dell’uomo sulla società e sulla sua costituzione: «il Tribunale politico è una sorta di secolarizzazione costituzionale della teoria dell’incivilimento ad opera del Cristianesimo»<sup>146</sup>. E siccome, all’interno della sistematica rosminiana, nella religione avviene la integrazione della ragione universale, Rosmini colloca il luogo per l’elezione del Tribunale politico nelle parrocchie: «[l]a giustizia è affine alla Religione, che ne costituisce la sanzione suprema. Convien dunque che queste elezioni vengano compiute sotto la tutela della Religione»<sup>147</sup>. Analizzando questo passaggio della *Costituzione secondo la giustizia sociale*, Nicoletti rileva che esso è stato aggiunto e che non fece parte dell’originale del ’48. Da ciò si può concludere che in queste righe si esprimono le riflessioni e le esperienze di Rosmini *dopo* gli avvenimenti di quegli anni<sup>148</sup>: dalla quale risulta che urge nella società rilevare il bisogno di un concetto forte di libertà, fondata sulla trascendenza, per poter reggere i grandi sconvolgimenti della società che ancora non erano passati ma le cui sfide perdurano fino ad oggi. E, rifacendoci alle analisi iniziali di questa nostra indagine, possiamo rilevare che mentre in Kant la categoria della secolarizzazione costituzionale del Cristianesimo è il «regno dei fini» trascendentale – il significato noumenale, “invisibile” della giustizia «eterna» come dice Rosmini –, nel realismo politico

<sup>141</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 331s.

<sup>142</sup> Muratore giudica: «Si trattava di due correzioni assolutamente nuove e originali, che – se accettate – avrebbero comportato una radicale trasformazione, meglio ancora un’autentica rivoluzione di tutte le carte costituzionali cui allora ci si andava assuefacendo» (U. Muratore, *Presentazione*, in: Rosmini, *Scritti politici*, 5-17, qui 7).

<sup>143</sup> Cfr. Liermann, *Rosminis politische Philosophie*, 350.

<sup>144</sup> *FD IV*, 854 (II, 496); *IV*, 1181-1185 (II, 1554-1559).

<sup>145</sup> *FD IV*, 985 (II, 966); nell’originale in maiuscole.

<sup>146</sup> Muscolino, *Genesi*, 133; cfr. M. Nicoletti, *Genesi e sviluppo dell’idea di un “Tribunale politico”*, in: Beschin/Valle/Zucal (edd.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, 499-510, qui 505.

<sup>147</sup> Rosmini, *La costituzione*, 228.

<sup>148</sup> Nicoletti, *Genesi e sviluppo*, 504.



di Rosmini, «essenzialmente democratico» (Cotta), questa dimensione si concretizza in un'istituzione reale della *Costituzione secondo la giustizia sociale* e proprio in questa dimensione sta il plusvalore democratico di Rosmini rispetto a Kant, senza sfociare in una «assoluta democrazia»<sup>149</sup> rousseauviana.

Se nella concezione rosminiana ci si può individuare un elemento che a livello sociale può essere criterio della pretesa della piena e "perfetta" realizzazione del quadro costituzionale, ciò non si trova al lato esterno della società, ma è il diritto nella sua essenza. Chi si arroga di poterlo perfezionare nella sua modalità o di realizzare lo Stato perfetto, cade nel perfettismo, come è stato già rilevato. Secondo Rosmini, il tribunale è la prima e più affidabile istanza proprio contro quel dispotismo che può derivare dalla democrazia e che nel versante del terzo potere viene chiamato da Rosmini «dispotismo legale»<sup>150</sup>. Per assicurare la sua funzione per la società – essere fondativa della democrazia –, il Tribunale politico come organo di controllo non deve agire con la stessa forza esecutiva della politica, ma dispone della forza morale, che giuridicamente si impone. Qui diventa palese, che il Tribunale politico è, nei rispetti della sovranità politica, *autorità*. La politica può spazzarlo via con la sua forza. Ma infatti, la sua forza non è quella fisica, ma l'autorità morale del diritto, oppure, a livello etico-sociale, l'autorità della dignità della persona. Solo in questa dimensione si perfeziona la visione istituzionale della società e della democrazia in Rosmini.

Evidentemente, anche questa istituzione del Tribunale politico è stata criticata, negli stessi termini in cui è stato contestato il concetto rosminiano del voto proporzionale. Questa volta è Danilo Zolo che per il carattere liberale dell'impostazione rosminiana sospetta che «al fondo del pensiero e della sensibilità rosminiana c'è la negazione della questione sociale come problema politico e giuridico», mentre «al fondo della posizione socialista c'è l'affermazione del diritto di ogni persona e di ogni classe ad una completa cittadinanza politica e civile», per concludere con il bilancio: «la posizione rosminiana presuppone una società di persone libere e proprietarie; la posizione socialista vuole realizzare, a suo modo e non senza gravi contraddizioni, una società di persone fornite del necessario vitale e personale e, almeno in questa misura, libere di una concreta, materiale libertà»<sup>151</sup>. In parallelo alla critica di Brunello, anche Zolo ribadisce che Rosmini affermerebbe una società aristocratica dei ricchi sorvolando sui problemi dei nullatenenti e dei socialmente svantaggiati. Così Rosmini cementerebbe una società statica, basata sul mero rispetto dei diritti individuali, soprattutto di proprietà. In questo contesto, anche il Tribunale politico si rivelerebbe solamente negativo in quanto «è rivolto sempre a *difendere* e mai ad *offendere*»<sup>152</sup> e non può realizzare concretamente, distributivamente la giustizia materiale. A questo punto, rispondendo a Zolo, c'è da sottolineare che Rosmini non concepisce lo Stato onnipotente e che proprio per il bene degli uomini tutti, e a pro dell'aiuto spontaneo e misericordioso tra le persone, le competenze dello Stato devono essere limitate alla giustizia sociale, come è stata definita da Rosmini. E questa, in effetti, è una giustizia democratica, che considera gli uomini tutti, e definisce quei limiti sostanziali alla politica (parlamento, governo) entro i quali queste istituzioni possono regolarne e realizzarne le modalità<sup>153</sup>. Ma che cosa significa questo per la "giustizia distributiva" nello Stato e quindi per la risposta all'obiezione di Zolo?

Per Rosmini, l'uguaglianza della dignità personale si realizza a livello sociale nell'ordinamento giuridico, non in una politica distributiva o assistenzialistica. Infatti, Rosmini si chiede se la beneficenza possa essere compito dello Stato e nega in linea in principio questa idea: la beneficenza è opera della «spontaneità», mentre il governo agisce tramite «le sue ordinanze, le sue leggi, [che] sono sancite dalla forza» e quindi contrariamente alla «spontaneità»<sup>154</sup>. Bisogna ricordare quanto abbiamo già analizzato, ossia che Rosmini esplicitamente esclude da questa domanda quegli atti sussidiari del governo rivolti al minimo d'esistenza delle persone, in quanto questo problema è un problema di diritti fondamentali e

<sup>149</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 686.

<sup>150</sup> D'Addio, *Libertà*, 202.

<sup>151</sup> Zolo, *Il personalismo*, 254.

<sup>152</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 321.

<sup>153</sup> Per questa risposta a Zolo, e per ulteriori considerazioni in merito, cfr. Muscolino, *Genesi*, 136-139.

<sup>154</sup> A. Rosmini, *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in: id. *Scritti politici*, 271-328, qui 299-302.

non di «mera beneficenza». Solo se questi atti diventano un'espressione della volontà di tutti (i contribuenti) e quindi della loro auto-imposizione complessiva, Rosmini si dichiara favorevole a tali atti. Altrimenti, di per sé, «[l]a società civile è istituita unicamente per la tutela e il regolamento de' diritti di tutti i cittadini». Con la conseguenza, che le opere di beneficenza siano lasciate «alla liberalità de' singoli cittadini e alle private associazioni»<sup>155</sup>. Da ciò segue, che l'ordinamento secondo la *giustizia sociale* realizza la giustizia secondo i principi di solidarietà e sussidiarietà nel loro rimando reciproco ossia nella loro dimensione etico-giuridica: non c'è mera solidarietà, perché lo Stato non è «spontaneo», ma c'è la solidarietà tramite la sussidiarietà dell'ordinamento pubblico – ossia come categoria giuridico-costituzionale. Solo *dopo* questa, c'è anche la beneficenza, ma come atto individuale-spontaneo, e solo se questa spontaneità dell'intera nazione si trasmette immediatamente nell'azione del governo, quest'ultimo può realizzare una *giustizia distributiva* che vada oltre quella *sociale* dell'ordinamento politico.

Dopo queste considerazioni sul *Tribunale politico* segue per il problema della democrazia in Rosmini che la sua concezione costituzionale è democratica in quanto indirizza il governo nei termini della giustizia e della libertà a tutti quanti che sono governati; essa rende il governo un governo *of the people* e *for the people* – questi due elementi della *Gettysburg-Address* vengono realizzati dal concetto rosminiano, quel aspetto che manca e di essere un governo *by the people*: «Infatti i governi ed i governanti non sono istituiti a loro pro, o a pro delle loro famiglie, ma unicamente a pro della moltitudine che governano»<sup>156</sup>.

## 8. Conclusione

Come è stato rilevato, il concetto di "democrazia" in Rosmini non si riduce ad un termine che indica una forma od organizzazione del potere politico, ma viene riferita – appunto come concetto (idea) e non come termine (definizione) – all'organizzazione della costituzione secondo la giustizia sociale, per la quale la dignità personal-etica della persona è l'uguaglianza ontologica che deve essere realizzata nella società liberale e moderna. Perciò, la "democrazia" deve essere compresa all'interno della sistematica costituzionale rosminiana, la quale il Roveretano riassume all'inizio della *Costituzione secondo la giustizia sociale* con le seguenti parole: «[t]utti i diritti degli uomini si riducono a due gruppi, al gruppo di quelli che si raccolgono sotto il nome di *libertà*, e sono il libero onesto esercizio di tutte le facoltà, e al gruppo di quelli che si raccolgono sotto il nome di *proprietà*. [...] Le Costituzioni moderne difettano per l'uno e per l'altro capo. Esse non rendono giustizia a tutti, perché contro il potere politico le minorità e gl'individui non hanno alcun giuridico richiamo»<sup>157</sup>. Rosmini riconosce queste mancanze soprattutto nella costituzione francese<sup>158</sup> e cerca di contrapporre un modello alternativo.

Questo modello realizza la "democrazia" al fondamento personalistico della società, attraverso una camera *sui generis*, il *Tribunale politico*. Assegnando ad esso un valore superiore delle due camere legislative, per le quali, per evitare il comunismo, hanno diritto elettivo attivo solo i contribuenti cioè i proprietari (ma non in chiave aristocratica, ma per il fatto social-etico espresso nella dottrina sociale sulla proprietà che essa viene gestita meglio sotto la chiave della proprietà), essa relativizza effettivamente la politica e le antepone il valore della giustizia sociale che si basa sulla dignità inalienabile della persona, immagine di Dio, e chiamata essa a non nascondersi in un sistema politico in cui la responsabilità viene delegata ad un parlamento eletto, ma ad impegnarsi attivamente nella società, anche nella formazione dell'opinione politica pubblica che poi conferisce alle due camere legislative la base indispensabile per poter svolgere il suo contributo ossia regolare «la modalità de' diritti». Nella sua critica rosminiana alla "democrazia" dello Stato moderno e nell'effettiva rinuncia a questo termine, Rosmini

<sup>155</sup> Rosmini, *La Costituente*, 301s.

<sup>156</sup> Rosmini, *Della naturale costituzione*, 674.

<sup>157</sup> Rosmini, *La costituzione*, 50.

<sup>158</sup> «I due vizi radicali dunque delle Costituzioni di tipo francese sono: 1° che non è garantita in esse la giustizia politica; 2° che non sono favorite egualmente tutte le proprietà» (Rosmini, *La costituzione*, 51).

propone quindi un modello in cui viene rivalorizzato la società civile e il suo contributo politico – e in questa chiave egli recupera il concetto di “democrazia”, senza poterla terminologicamente rivalutare nella situazione politica e di idee politiche nel suo tempo: ossia la formazione dell’opinione politica pubblica, e lo sforzo di trovare consensi nella società stessa. Rosmini diffida dei partiti, in quanto tendono a ostacolare questo processo, che egli ritiene fondamentale per il funzionamento dello Stato moderno. Come presupposto, Rosmini sottolinea che bisogna tornare a considerare la politica piuttosto nella chiave dei “mezzi”, di “utilità”, anche di “interessi”, se questo serve a ricordarci che in quanto tale, la politica è indirizzata al consenso di questi “mezzi”, “utilità” ed “interessi” nel bene comune che è la persona umana stessa. Infatti, lotta, antagonismo e concorrenza non sono da evitare o da interpretare come un male: anzi per Rosmini sono costruttivi, alla condizione che si muovono all’interno della cornice forte della giustizia sociale: solo se è assicurata la libertà morale degli individui, la loro individualità e quindi la giustizia sociale basale della convivenza, è stabilito il quadro entro il quale lotta, antagonismo e concorrenza si possono realizzare umanamente<sup>159</sup>. E’ proprio per questo che Rosmini trasferisce l’attenzione dalla politica al diritto, alla persona e ai principi sociali che da essa derivano. In questo senso, Rosmini può fornire anche oggi un notevole contributo alla “oggettivizzazione” (*Sachlichkeit*) della politica: la legittimità della forza politica non è il numero, ma la giustizia<sup>160</sup>. La vera uguaglianza, così Rosmini, è quella giuridica; solo così si ha in mani un rimedio al pericolo del socialismo e del comunismo. Questa dà alla politica una prospettiva finalistica che quest’ultima in parte pare stia riscoprendo. In tale chiave, come sottolinea Botto, si lascia senz’altro riproporre il pensiero politico rosminiano<sup>161</sup>. E secondo Ronald Dworkin «l’istituzione dei diritti è cruciale, perché rappresenta la promessa della maggioranza alla minoranza che la sua dignità ed eguaglianza saranno rispettate. Quando le divisioni tra i gruppi sono molto violente, allora questa promessa, se si vuol far funzionare il diritto, dev’essere ancor più sincera»<sup>162</sup>.

In questo senso, si possono riassumere le nostre considerazioni ed analisi in questo modo: «[i] liberalismo di Rosmini [...] introduce a una democrazia ad alto potenziale etico e giuridico. Si tratta di una forma di vita e di governo in cui i diritti del cittadino presuppongono quelli dell’uomo e hanno una rigorosa corrispondenza in precisi doveri. Il principio, il perno, di questa democrazia, è sempre la persona nella sua interezza spirituale e fisica, nella sua dignità di creatura dotata di intelligenza e di volontà»<sup>163</sup>. In questo senso, della democrazia come concetto (ideal), essa richiede un «tirocinio alla liber

<sup>159</sup> Infatti, Rosmini insiste molto su questa precisazione: Niuno certo più di noi amico della libera concorrenza a tutti i beni, purché non si fraintenda questo vocabolo, a dir vero indeterminato ed equivoco di *concorrenza*. Non siamo mica noi amici di quella concorrenza che si erige ad unico fonte e principio di giustizia: siamo amici solamente di quella, che invece di essere causa della giustizia, non è che un effetto di essa, l’effetto di una giustizia che precede al diritto di concorrenza, e precedendo lo determina” (*FP* 444 [II, IV, 20]). “il massimo antagonismo [è il] mezzo indispensabile alla massima loro perfezione” (A. Rosmini, *Teodicea*, a c. di U. Muratore [Ed. Crit., 22], Roma-Stresa 1977, 725, 730).

<sup>160</sup> «L’uso della forza, in generale parlando, non appartiene né alla società tutta intera, né alla maggioranza de’ sozî, né alla minoranza, né a’ singoli sozî: l’uso della forza non appartiene se non a quella parte dalla quale sta la giustizia. Se la maggioranza avesse il torto, e la minoranza avesse ragione, il legittimo uso della forza, secondo il diritto sociale, appartiene a quest’ultima. Potrebbe aversi un solo membro contro tutti gli altri: se tutti gli altri insieme si fossero uniti per far torto ed ingiustizia a quel solo, l’uso della forza apparterebbe a questo contro tutti» (*FP* 163 [II, I, 9]).

<sup>161</sup> «Se la filosofia politica odierna, almeno in alcuni dei suoi filoni più rappresentativi, riprende coscienza dell’imprescindibile dimensione onto-teleologica della politica, si può ritenere che i tempi siano ormai maturi anche per una riscoperta della filosofia rosminiana della politica», e perciò Rosmini sarebbe «estremamente pertinente al dibattito attuale e perciò meritevole di una rinnovata attenzione» (E. Botto, *Ripensare la politica. La prospettiva rosminiana e il dibattito contemporaneo*, in: E. Butturini / G. Canteri [edd.], *Le ali del pensiero: Rosmini e oltre. Le sfide della modernità*, Verona 2009, 111-122, qui 117).

<sup>162</sup> R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, tr. it. di F. Oriana, Bologna 1982, 292.

<sup>163</sup> E. Guccione, *Politica e diritto tra fede e ragione. Problematiche del 19. e 20. secolo*, Torino 2001, 58s.

tà»<sup>164</sup>, come formulava Tocqueville; e Rosmini, pur rifiutando la "democrazia" come forma di governo basata sul suffragio universale, ci somministra le riflessioni fondamentali-etiche per questo "tirocinio" di cui oggi, per la sopravvivenza della democrazia come forma politica, c'è bisogno urgente<sup>165</sup>. Tutto questo Rosmini colloca in una considerazione filosofica che costituisce forse, come rileva Cotta, l'ultima «analisi filosofica di che cosa sia o si debba intendere per politica» fino ad oggi<sup>166</sup>.

Analizzando questa concezione rosminiana della democrazia, si può facilmente accorgersi che Rosmini può essere considerato un vero precursore della Dottrina sociale della Chiesa come essa si è formata tra il Concilio Vaticano II e la *Centesimus annus*, fino all'attuale *Caritas in veritate*: «la Chiesa riconosce che, mentre la democrazia è la migliore espressione della partecipazione diretta dei cittadini alle scelte politiche, essa ha successo soltanto nella misura in cui è basata su una corretta comprensione della persona umana»<sup>167</sup>. Rosmini si contraddistingue per il suo grande coraggio di ripensare la società, a partire dall'immagine cristiana dell'uomo e dalle implicazioni politiche fondamentali del Cristianesimo<sup>168</sup>. In questo sta la sua importanza attuale, e per questo le sue riflessioni ci forniscono ancora oggi intuizioni fondamentali per affrontare le problematiche attuali.

<sup>164</sup> «Non lo si ripete mai troppo: non c'è niente di più fecondo di meravigliosi risultati dell'arte di essere libero: ma non c'è niente di più duro del tirocinio alla libertà» (A. de Tocqueville, in: id., *Scritti politici di Alexis de Tocqueville*, II, a c. di N. Matteuci, Torino 1968, 285).

<sup>165</sup> Buscemi, di cui abbiamo desunto la citazione di Tocqueville, giudica proprio su questa base per la concezione rosminiana di "democrazia": «Alla democrazia anche Rosmini non chiude innanzi le porte, ma sembra indicarle un miglior futuro, segnalando la via morale e costituzionale da lui conosciuta. In certo qual modo se ne può parlare come di una adesione implicita, né urlata né affrettata, ma svolta secondo un passo speculativo propenso a cercare percorsi sicuri, sì da non smarrire, con la libertà, l'uomo che ne è il custode e i fini di bene comune e di giustizia sociale che dal "politico associamento" possono trarsi» (Buscemi, *Rosmini e Tocqueville*, 119s.).

<sup>166</sup> S. Cotta, *La teoresi politica della "Filosofia della Politica"*, in: P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e la Storia*, Stresa-Milazzo 1986, 159-188, qui 170.

<sup>167</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *La partecipazione dei cattolici alla vita politica*, n. 3.

<sup>168</sup> Paradigmatico per questa intuizione di ripensare la società a partire dai suoi fondamenti, e di non strumentalizzare il pensiero per le aspettative del tempo o per la giustificazione di strutture esistenti, è la seguente affermazione in cui Rosmini critica quei pensatori a lui contemporanei che «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 filosofica» (*FD V*, 1341s. [II, 1956]).