



FRANCESCO GHIA

«NON INTRATUR IN VERITATEM NISI PER CARITATEM»

ROSMINI FILOSOFO DEL DIRITTO NELLA LETTURA DI CAPOGRASSI E PIOVANI

This paper compares Giuseppe Capograssi and Pietro Piovani's interpretations of Rosmini's Philosophy of Right. According to Rosmini, the entire question of right is contained within the concept of person. Capograssi considers this identification of 'person' with 'right' to be the most original aspect of Rosmini's philosophy of right: the power of an individual life, through its activity, becomes the source of subsistent right. Emotions, enjoyment and personal intimacy are therefore at the root of juridical life. The characteristics of legal institutions can be traced back to the vital reality of individual personal lives. It is because they are free that people connect things with themselves. Thus Piovani considers the historicity of the juridical experience to be what best validates it as the crux of a moral philosophy that seeks to perceive the ideas within the ethos of a society.

Una celeberrima sentenza di Fichte ci avvisa che «was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch ist», la filosofia che si sceglie dipende dall'uomo che si è. Non è azzardato, alla luce di questa sentenza, andare dunque alla ricerca di affermazioni che, utilizzate da un filosofo per scandagliare il pensiero di un altro filosofo, ci parlino altrettanto bene dell'interprete quanto dell'interpretato.

Così, le seguenti parole di Giuseppe Capograssi su Rosmini sono tagliate sulla foggia sì del Roveretano, ma anche del filosofo nato a Sulmona il 21 marzo 1889 e morto il 23 aprile 1956. Scrive Capograssi:

Rosmini meditando sul diritto è assolutamente cosciente di meditare su cosa da cui dipende la vita la sorte la fortuna l'esistenza stessa dell'uomo, e perciò ogni sua posizione o conclusione è dominata da una carità presente e vigile, che si immedesima col suo pensiero che è anzi il suo pensiero. Soprattutto qui nella 'filosofia del diritto' si vede con ogni chiarezza. Noi meditiamo invece senza carità. A noi riesce incomprensibile che pensiero e carità siano la stessa cosa. In definitiva a noi non importa nulla, quando meditiamo, degli effetti della nostra meditazione sulla vita degli uomini: sarà quello che sarà. E



per ciò siamo in una condizione di spirito opposta a quella che sostiene tutto il pensiero di Rosmini¹.

«Non intratur in veritatem nisi per charitatem»: la nota frase di Agostino vale sia per Rosmini sia per il suo interprete Capograssi. Il suo più fedele e acuto allievo, Pietro Piovani, ha descritto questo aspetto rosminiano (agostiniano e francescano) della carità del pensiero nei seguenti termini:

In fondo, la seducente originalità di Capograssi uomo era tutta qui: nel suo saper essere sempre veramente a fianco di ogni altro individuo, per addolorarsi con lui nel dolore, per rallegrarsi con lui nella gioia: a rigore, non faceva che applicare semplicemente la semplice ricetta paolina della carità: il fatto è che pochi uomini hanno la capacità, forse la vocazione, di applicarla integralmente: la grandezza di Capograssi era proprio nella fedeltà a questa sua capacità o vocazione, nella quale non pochi finivano per sospettare (e continuano a sospettare) la segreta presenza di una grazia santificante. Vivere, per atto di amore, la vita degli altri, nei loro dolori e nelle loro gioie, nei dolori ben più frequenti delle gioie vere è fatica sovrumana: forse l'egoismo di tutti, di quasi tutti, non è che una difesa istintiva da questa torturante, insopportabile fatica, che era la fatica, anche fisica, anche fisicamente palese, che Capograssi sopportava nel suo corpo minuto, nel suo pallore consunto, nelle sue mani nervosamente febbrili: non si resiste a lungo alla fatica di adottare il dolore degli altri come nostro dolore, per aggiungerlo alla quantità che ne è già data a ciascuno di noi².

Ora, a ben guardare è proprio la «fatica sovrumana» dalla carità a sospingere tanto Rosmini quanto Capograssi verso l'attività che più sembra entrare in contraddizione con il dettato di una vita agapica: l'attività del diritto.

Con parole che ancora una volta possono attagliarsi perfettamente sia a Capograssi, a cui sono dedicate, sia a Rosmini, Piovani descrive tutto ciò nei termini di una dialettica tensiva tra libertà dell'azione e forza coattiva del diritto, tensione che da ultimo si traduce in una salvifica purificazione dell'azione stessa, in una sorta di *List der juridischen Vernunft* mercé la nozione di esperienza (che è qui tanto *Erfahrung* quanto *Erlebnis*):

la severità dura e coattiva del diritto grava sull'azione, le pesa, sembra tenerla prigioniera nelle maglie dei molteplici obblighi giuridicamente imposti; ma questa oppressione è liberatrice: l'azione così è salvata; è sottratta dall'esperienza giuridica alla volubilità del passeggero volere ed è costretta ad un'esistenza che è convivenza con altre azioni nell'esperienza giuridica, in quella esperienza in cui le azioni possono giuridicamente esistere solo se possono coesistere: e questa possibilità di coesistenza non è un adeguarsi a un principio universale che sia fuori dell'esperienza, superiore a essa, ma è un obbligatorio, necessario rispettare la stessa esperienza, i suoi principi costitutivi, quei principi per cui, nelle varie sue forme, si costituisce quale è. Tale rispetto è tanto più sicuro quanto più è irriflesso: nasce, in fondo, da un'azione che non sa di essere quello che effettivamente è, quello che è indotta a essere dalla

¹ G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini* (1940), in Id., *Attualità e inattualità di Rosmini*, a cura di V. LATTANZI, Roma-Stresa 2001, p. 23.

² P. PIOVANI, *Itinerario di Giuseppe Capograssi* (1956), in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. TESSITORE, Milano 2010, pp. 1078-1079.

mediazione, dalle eteronomia del diritto, che è una vera e propria astuzia della ragione giuridica³.

Ora, la visione della vita rosminiana si dispiega, agli occhi di Capograssi, come il costante tendere dell'uomo verso l'altro uomo, una «tendenza affettuosa» la cui caratteristica saliente è di avere quale propria cifra costitutiva la fiducia, la pace, la mancanza di sforzo, l'abbandono confidente alla ricchezza inesauribile del concreto della storia. È, sostiene Capograssi, una «manzoniana semplicità» a guidare l'orientamento di Rosmini verso la storia, la politica e la società: secondo le parole della rosminiana *Filosofia del diritto*,

ad esser buoni, noi non abbiamo quasi a far altro che esser passivi al vero, e seguitar la natura; ad esser cattivi ci conviene dispiegare un'infelice attività, ed andare contro al vero che sta pure in noi e immoto e in se stesso inespugnabile⁴.

Naturalmente, lontanissima dall'indulgere alla *naïveté* dell'anima bella, la filosofia di Rosmini sa troppo bene come questa passività all'ascolto del vero debba piuttosto lasciare il passo all'attivismo titanico, alla forza e alla coazione. Il diritto si configura così come quanto di più apparentemente e fenomenicamente distante dal regno francescano dell'amore e della letizia. Dunque, si chiede Capograssi,

come in questa visione del mondo può entrare e farne parte integrante il diritto, questa necessità di lotta, di pretese, di opposizioni, di legami, di coazioni, di sanzioni penali, questa specie di etica della repressione e della forza che, nel mondo francescano dell'amore che Rosmini disegna, dovrebbe rappresentare e rappresenta uno scandalo?⁵.

Rosmini avrebbe forse potuto qui cavarsela facilmente ricorrendo alla distinzione classica, pure presente nel suo pensiero, tra uno *status naturae integrae* e uno *status naturae lapsae*, tra cioè un diritto naturale assoluto (lo stato di Adamo prima della caduta) e un diritto naturale relativo (lo stato di Adamo dopo la caduta). In realtà, tuttavia, secondo Capograssi, Rosmini compie un'operazione più raffinata e complessa: quella di affidare cioè al diritto la funzione di un sistema di logica della vita morale. In fondo, l'idea che il diritto (o, per meglio dire, la filosofia del diritto) rappresenti l'inveramento autentico dell'etica è già presente in Hegel e si potrebbe dunque ipotizzare che qui Rosmini ne segua le tracce. Ma se in Hegel questo inveramento avviene in funzione del fatto che l'*ethos* oggettivizza le coscienze realizzandole nella loro essenza, ossia dando a esse un luogo (la società e i suoi istituti) che ne autentica le finalità, nel contempo

³ ID., *Capograssi e il problema della scienza del diritto* (1962), ivi, p. 117.

⁴ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Tomo I, a cura di M. NICOLETTI e F. GHIA, Città Nuova, Roma 2013, p. 127 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 27].

⁵ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 24.

custodendole e proteggendole⁶, per Rosmini ciò avviene, vichianamente, per una sorta di ‘eterogenesi dei fini’. Nella mente dell’uomo molte sono infatti le cose che nascono senza che egli se ne formi coscienza: è nell’azione, nell’attività diretta e concreta che si realizza quanto di sommerso (oggi noi diremmo ‘quanto di sub-conscio’) è presente nella mente umana. Così, le menti e i passi dei legislatori sono guidati segretamente «dalla profonda ragione che è la logica della vita concreta», ossia dal «sentimento della natura umana che produce da sé i costumi» e che poi i legislatori si peritano di tradurre in leggi e norme scritte:

Tutte le passioni e la stessa perversità umana vengono ad alterare i sistemi legislativi, ma sotto di essi Rosmini intravede e ricerca i “preziosi avanzi” di questa ragione concreta, i “rottami”, come egli dice con parola vichiana, di questa vivente logica della vita. Così le istituzioni e i fatti che compongono la ossatura delle legislazioni storiche Rosmini le vede come il vero e non simulato sistema di una logica della vita morale profonda del soggetto che regge la sua azione e si manifesta in essa⁷.

È l’attesa e non la fretta o l’ansia di informare l’essere al dover essere a caratterizzare la nozione filosofica del diritto secondo Rosmini. Non vi è in lui alcuna intenzione di fondare una scienza astratta del diritto naturale o di costruire un diritto razionale che incarni l’essenza del diritto «come deve essere»⁸. La sua posizione, sottolinea Capograssi, è, ancora una volta, per un verso affine a quella di Hegel, muoventesi cioè dalle determinazioni concrete e fattuali, storiche, per altro verso distante da lui, nella misura in cui il filosofo della scienza della logica si serve dell’essere per ricrearlo a proprio modo. No,

a Rosmini questo sembra una profanazione. Egli ha il senso del valore sacro dell’essere e perciò il suo originario e originale atteggiamento è l’osservazione. E perciò è continuamente vigile a non sostituire la propria ragione e le proprie vedute alla mente e al cuore dell’uomo nella loro vera e diretta intimità. Il suo atteggiamento è insomma sempre l’atteggiamento di chi sta attento ad ascoltare le chiamate dell’essere, di chi sta in attesa delle iniziative che incessantemente vengono dal seno dall’essere. *Bonum est praestolari cum silentio salutare Dei*⁹.

Praestolari e subsistere, attendere e soffermarsi su ciò che resta, sul *porro unum*, sono i due verbi che Capograssi vede inscindibilmente uniti nel pensiero rosminiano. Sono verbi che so-

⁶ Su ciò cfr. P. PIOVANI, *Incidenza di Hegel* (1970), in ID., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. GIANNINI, Napoli 2006, p. 101.

⁷ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 26.

⁸ Che Rosmini sia alieno da una identificazione ontologica e monistica tra essere e dover essere, *Sein und sollen*, è un elemento costante dell’interpretazione capograssiana ripreso poi anche, e portato fino alle più estreme coerenti conseguenze della strutturazione di una teodicea sociale, da Piovani. In ciò sta il nucleo fondante, a bene vedere, della critica rosminiana al perfettismo.

⁹ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 26.

stanziano, evidentemente, la nozione rosminiana di Provvidenza e nei quali riecheggia potentemente il passo di *Is* 30, 15 («Nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza, nell'abbandono confidente sta la vostra forza»), riattualizzato filosoficamente, nel Novecento, dalla heideggeriana «*Gelassenheit zum freien Hören*», la 'docile calma del libero ascoltare', e non a caso utilizzato da Piovani per dedicare «in silentio et in spe» al maestro scomparso il suo *La teodicea sociale di Rosmini*. Un'attesa e un soffermarsi silenziosi che, per parafrasare ancora parole piovane, non hanno motivo di rinnovare o di rinnegare la speranza perché, *in gurgite tacito*, già la includono¹⁰ e che consentono a Rosmini di 'ritrovare' l'individuo «in tutta l'azione e nella sua storia, in tutto il concreto e nella storia del concreto»¹¹, ossia proprio là dove, come sostiene Capograssi, «le speculazioni che partivano dal concreto»¹² non riuscivano più a trovarlo.

L'individuo per Rosmini è persona e tutto il problema del diritto è racchiuso nel concetto di persona. La persona è per Rosmini «l'individuo nei suoi atti culminanti di vita come atto di amore, avidità di unione, volontà di affermazione»¹³, è «connessione profonda tra individualità empirica e infinito»¹⁴, è «slancio *intimior intimo meo*»¹⁵, è, infine, «volontà che afferma nella vita individuale e come vita individuale le ragioni dell'eterno e la speranza dell'infinito»¹⁶. Ora, è questa forza di vita individuale che si dischiude all'imperativo dell'eterno a costituirsi, nella sua attività, come il diritto sussistente. La novità fondamentale della filosofia del diritto rosminiana sta per Capograssi proprio in questo suo personalismo giuridico, in questa identificazione tra persona e diritto:

la persona, essendo la forza da cui sgorga la vita in tutte le sue manifestazioni, raccoglie in sé la realtà, la fonte stessa di tutte le realtà umane; ed essendo l'apparizione dell'eterno e del divino nella realtà empirica, l'affermazione dell'infinito voluta dal soggetto dal proprio slancio di amore, raccoglie in sé l'indeclinabile necessità della destinazione morale della vita e insomma la fonte stessa di tutte le necessità morali, della verità e dei valori della vita¹⁷.

È stato Georg Jellinek, a inizio Novecento, a vedere i prodromi dell'idea cardine di ogni personalismo giuridico, ossia che «il principio fondamentale di ogni rapporto giuridico è il ri-

¹⁰ P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, nuova edizione a cura di F. TESSITORE, Brescia 2010, p. 115.

¹¹ *Ibidem*.

¹² CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 27.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 28.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 29.

¹⁷ *Ivi*, p. 30.

conoscimento del singolo come persona»¹⁸, nella «visione vetero-germanica, mai spentasi del tutto, di una priorità del diritto individuale che lo stato non crea, ma si limita a riconoscere»¹⁹. Ora, un tale riconoscimento è per Jellinek il principio cui deve attenersi anche ogni etica sociale, se è vero, secondo quanto si legge nel saggio del 1878 sul significato etico-sociale del diritto, dell'ingiustizia e della pena, che

pure l'etica sociale dovrà, in un certo senso, prendere le mosse dall'individuo. Pertanto, se essa non vuole perdersi nelle speculazioni vacue della prima metà del nostro secolo e che, benché apparentemente si appoggino al saldo terreno delle ipotesi scientifico-naturali, cedono un poco ai denigrati eccessi della filosofia idealistica, deve cominciare dalla persona umana quale appare già, in sé, nelle sue disposizioni corporee e spirituali, ossia sempre quale prodotto di un lungo susseguirsi di forze naturali²⁰.

Non risulta che Jellinek abbia letto Rosmini; nondimeno, si tratta di affermazioni che possono trovare, *ad oculos*, paralleli evidenti nel Roveretano. E si tratta, a ben vedere, del principio che informa la capograssiana filosofia del *diritto attivo* (Capograssi che subisce positivamente l'influenza jellinekiana anche e ben più di quanto non dichiarato *explicitis verbis*) fondata sulla analisi dell'esperienza comune, tale per cui la giustizia non afferisce a una scienza del diritto astratta o meramente tecnica, ma mira, tramite la tutela dell'individuo, al riconoscimento degli interessi autenticamente vitali della società. Ora, riprendendo Vico, Capograssi sa, come ha scritto Fulvio Tessitore,

che «la realtà è composto concreto di attività ed attività singole» e che però questa attività non è muta e alogica, perché è retta da un principio che le è intrinseco, cioè la tensione che la fa essere quella che è²¹.

Una tale tensione attiva all'essere, questa centralità – che in Capograssi ha tratti inequivocabilmente blondeliani, ma anche, almeno in parte, fichtiani – dell'idea dell'azione assume in Rosmini una curvatura particolare, quella curvatura cioè che gli consente

l'audacia di prendere il sentimento della persona come il segno e la prova del diritto: in via positiva il sentimento come piacere, in via negativa il sentimento come dolore della violazione, segnano il di-

¹⁸ G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre* (1900), Dritte Auflage, Siebenter Neudruck, Darmstadt 1960, p. 419.

¹⁹ Ivi, p. 411.

²⁰ ID., *Die soziaethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Wien 1878, Olms, Hildesheim 1967, p. 16.

²¹ F. TESSITORE, *L'origine della concezione capograssiana dello stato tra idealismo e 'storicismo'*, in G. MORETTO – D. VENTURELLI (eds.), *Filosofia Religione Nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli 1988, p. 585.

ritto e l'esistenza del diritto²².

La vita giuridica, in quanto luogo concreto nel quale si realizzano le forme della convivenza effettiva tra le individualità personali, è colta «in queste sue radici profonde di sentimento, di godimento, di intimità personale». Le determinazioni e le caratteristiche delle istituzioni e delle formazioni giuridiche sono così rintracciate dentro la realtà più viva della vita personale individuale, così da risultare giustificata l'affermazione di Rosmini secondo cui quanto maggiore è la cognizione del bene, tanto maggiore è anche la libertà giuridica della persona.

L'esistenza della persona, il suo bene più proprio, è la libertà. È in virtù della sua libertà che la persona connette a se stessa le cose e gli enti della creazione. Ora questa connessione, che per Rosmini è la *ratio cognoscendi* della libertà e del diritto su di essa fondata, altro non è che la proprietà:

questa presa di possesso delle cose che è la proprietà, non è che un amare, col proprio amore personale, che è anche ricerca di appagamento, la cosa; è un amore della cosa, della cosa come amabile più che delle cose come sfruttabile: ogni utilizzazione si fonda su questo amore, non è che una forma particolare e insomma secondaria di questo sentimento. Nella sua segreta e finale sostanza la proprietà non è che questa connessione amorevole con la quale la persona stringe a sé l'essere²³.

L'allievo di Capograssi Piovani vede dunque, e *pour cause*, nella nozione rosminiana di proprietà, un profilo antropologico:

tutta la giustificazione rosminiana della proprietà, volta a scoprirne l'interiore verità, vale soltanto rispetto ad una proprietà che sia veramente se stessa, che non sia stata alterata nella sua spontanea natura: ma questa spontaneità è assicurata soltanto dal libero sviluppo dell'espansione della *persona* verso le *res*: la persona si realizza nelle *res*, si oggettivizza negli *oggetti* che domina per quel tanto che riesce ad espandersi: tutta la lotta sociale, *lato sensu* intesa, culmina in questa capacità di espansione²⁴.

Insomma, chiosa Piovani, se si volesse stabilire da quali suggestioni è influenzata la trattazione rosminiana in materia si dovrebbe andare

assai oltre gli influssi settecenteschi e ottocenteschi per risalire addirittura a Platone, a quel *principio del proprio – to eautou* – che, genialmente accennato e discontinuamente svolto, serpeggia (pur senza effetti nel campo giuridico e politico) nella *Repubblica* e in molta parte dell'opera platonica²⁵.

Per tornare a Capograssi, esempio mirabile per cogliere, nel concreto dell'applicazione,

²² CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 33.

²³ *Ibidem*.

²⁴ P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997 (I edizione Cedam, Padova 1957), p. 181.

²⁵ *Ivi*, p. 196.

che cosa ne vada con il suo personalismo giuridico, è quello dell'amore coniugale. Capograssi ricorre a questo esempio mediante un fugace confronto con Kant che, se pure avrebbe forse avuto bisogno di un maggiore approfondimento, è comunque paradigmatico nella sua lapidarietà. Il matrimonio è per Rosmini la piena unione in cui si riassume ogni legame di affezione che l'uomo può avere con un suo simile e culmina nel puro amore, ovvero nell'«amore che ama se stesso», «che ama di essere amato e di amare». È chiaro, sottolinea Capograssi, «che al fondo di questo concetto del matrimonio c'è tutta una concezione della realtà, della vita, dell'individuo, della persona»²⁶; una concezione che appunto mette capo all'azione e alla relazionalità, al sentimento di fruizione e all'intimità. Se si pone in sinossi questa concezione della unione coniugale di Rosmini con quella che si legge al §25 della kantiana *Metaphysik der Sitten* si coglie molto chiaramente lo slittamento su una posizione che vede nell'unione coniugale l'effetto di un contratto che solo nel suo essere reciproco può limitare la riduzione a cosa della persona 'acquistata' mediante l'atto contrattuale. La concezione kantiana, chiosa Capograssi, «è coerentissima: questo è l'unico matrimonio possibile tra gli individui kantiani»²⁷, il che qui implica, nel linguaggio capograssiano, tra individui atomistici. L'individuo rosminiano, invece, si salva dall'atomismo in quanto fonde, nella nozione dell'amore, «l'universale e l'individuale che Kant faceva eterogenei»²⁸.

Se per Kant il diritto è l'ordine che, secondo le celebri espressioni del saggio sulla pace perpetua, anche un popolo di diavoli, purché intelligenti, si darebbe, in quanto forma di una razionalità pura priva, agli occhi di Capograssi, di amore, se per Hegel il diritto viene di fatto a coincidere con la storia e con la forza che ne personifica la vitalità, ossia lo Stato, per Rosmini il diritto è invece libertà,

la vita dell'individuo liberamente e spontaneamente vissuta nella sua sinfonia e infinita complessità, nel suo bisogno di felicità, e nel suo bisogno di assoluto. A Kant Rosmini contrappone l'amore come essenza dell'individuo, anzi della ragione, a Hegel la individualità personale come essenza e fonte della storia²⁹.

A provvedere immediatamente a sgombrare il campo da ogni possibile tentazione di bollare una tale concezione come 'irenismo' perviene in Rosmini l'interpretazione metafisica della teoria del risentimento giuridico, tema classico della scuola storica del diritto (basti pensare a Jhering). Per Rosmini il risentimento giuridico è, così lo definisce Capograssi,

il gemito puro della pura personalità dell'individuo che vede, nella rottura della sua connessione vitale con l'essere, ferito il suo sostanziale e originale atto di libertà³⁰.

²⁶ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 37.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 48.

²⁹ *Ivi*, p. 49.

³⁰ *Ivi*, p. 34.

È cioè quel risentimento che l'uomo dimostra quando si sente persuaso che siano violati propri diritti fondamentali; è, potremmo dire parafrasando Jaspers, quello stato rivelativo della coscienza che rende palese la germinatività in essa della dimensione giuridica: per questo Piovani, nelle sue *Linee di una filosofia del diritto*, può richiamarsi a questa teoria del risentimento giuridico come alla teoria che più di tutte appunta l'attenzione sul momento primigenio in cui il diritto si forma, il momento cioè in cui

l'individualità si sente offesa in quell'espandersi che è la sua vita, il suo personale compiersi, storicamente, nell'esistenza, con l'esistenza³¹.

La storicità dell'esperienza giuridica è la dimensione che più ne autentica il suo qualificarsi come dimensione etica, come momento culminante di una filosofia della morale che realizza lo «sforzo di cogliere la vita delle idee realizzata nell'*ethos* di una società»³². Sono parole, queste ultime, che Piovani ha dedicato a Gioele Solari accostandolo alla tradizione dello storicismo etico di Troeltsch, Cassirer e Meinecke. Piovani non fa certo di Rosmini uno storicista, ma certamente condivide, con Solari, la volontà di cogliere Rosmini

nell'originario sviluppo del suo meditare, dal quale, certamente le fondamentali preoccupazioni etico-religiose non sono ignorate, ma sono spiegate e confermate nella compartecipata presenza di altri, cooperanti atteggiamenti spirituali³³.

In tal modo, Piovani dimostra come infondata la critica che Sciacca muove a Solari (e implicitamente anche, se non di più, a Piovani stesso) di aver eccessivamente 'laicizzato' la mente di Rosmini: gli studi solariani sulla formazione giovanile di Rosmini mostrano infatti come l'«intima modernità di Rosmini» è nel suo essere esposto a emozioni ideali senza le quali

non sarebbe stato nella condizione di comprendere, come nessun altro, Manzoni e di esser compreso, come da nessun altro, da Manzoni. Non si ascende al *duplice vertice* della spiritualità italiana del Risorgimento se non si ripercorrono le vie seguite dai due grandi nel corso della loro diversa, e diversamente laboriosa, formazione intellettuale³⁴.

Si tratta di un approccio metodologico che Piovani non ha remore a definire «liberale» o, ancora meglio, «liberale-religioso». Naturalmente, l'applicazione della nozione di 'liberalismo religioso' al pensiero di Rosmini non risponde alla volontà improvvida di aggiungere un ulteriore 'ismo' alla già non esigua schiera di categorie storiografiche presuntivamente euristiche,

³¹ In PIOVANI, *Per una filosofia della morale*, cit., p. 554.

³² ID., *Ancora su Rosmini e Solari* (1957), in ID., *Indagini di storia della filosofia*, cit., p. 491.

³³ Ivi, p. 493.

³⁴ Ivi, p. 494.

ma vuole unicamente tentare di comprendere se, in ultima istanza, il principio di individualità messo in luce, in chiave filosofica e politica, dal pensiero liberale non trovi forse una delle sue fondazioni più profonde, anche grazie alle indicazioni dell'abate roveretano, nel confronto con il religioso. L'individuo infatti, nel suo costituirsi come persona capace di libertà, non può eludere il confronto con le domande più radicali che da sempre ne tormentano la coscienza, le domande cioè sul senso dell'esistere, sull'essenza del mondo, sul male e sulla disuguaglianza dei destini (le domande della 'teodicea'). In quest'ottica, il 'liberalismo religioso' aspirerebbe a unificare, sul piano politico, per richiamare una feconda intuizione filosofica di Giovanni Moretto, 'principio speranza' e 'principio uguaglianza' e a dare così fondamento al nesso tra religione e libertà³⁵.

Del resto, la chiave ermeneutica per leggere (e rileggere) Rosmini su questo orizzonte di un liberalismo religioso *lato sensu* è stata efficacemente individuata in altro luogo dallo stesso Piovani in un quintuplice percorso: Rosmini significa, per il filosofo napoletano, a) «la fiducia nella capacità del cattolicesimo di riprendere l'iniziativa morale e culturale nella storia della civiltà»; b) «una filosofia nuova, attenta agli insegnamenti della grande tradizione del pensiero cattolico medievale, ma emancipata dall'obbligo di ripetizioni ossequiose e consapevole delle istruttive novità insite nella filosofia moderna»; c) «un tentativo di ammodernamento della teologia cattolica, rispettata, anzi, difesa nelle sue esigenze primarie, senza cui la scienza teologica cessa di essere se stessa, ma legata con la filosofia in un'unione rinnovata che non ignori le distinzioni rinascimentali, e ne mostri gli indimostrati limiti»; d) «una rimeditata comprensione delle ragioni dell'individualismo etico, conquista della coscienza moderna che va sottratta all'ingiustificata prerogativa dell'etica protestante, va rivendicata al cristianesimo cattolico, fornito, nella sua morale, nella sua ascetica, nella sua teologia, di un senso di libertà individuale precluso al determinismo della Grazia luterana»; e) infine, «un'aspirazione di perfezionamento di tutto l'organismo cattolico, *in capite et in membris*, per un miglioramento che, dall'interno dell'organizzazione della Chiesa, con innovazioni che mostrino il vitale sviluppo della tradizione, ambisca a forme di asceti più consone alla coscienza moderna, a slanci di carità più adeguati ai nuovi bisogni, ad espressioni di liturgia più comprensibili per l'inesperienza laica, ad istituti più adatti ad avvicinare il *populus* al *clerus*»³⁶.

francesco.ghia@unitn.it

(Università di Trento)

³⁵ Cfr. G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Esi, Napoli 1999.

³⁶ P. PIOVANI, *Discussendo di Rosmini*, in ID., *Indagini di storia della filosofia*, cit., pp. 436-438.