

Storia, cultura politica e relazioni internazionali

Scritti in onore di Giuseppe Ignesti

a cura di Tiziana Di Maio e Giampaolo Malgeri



Rubbettino

© 2015 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10 - tel (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Gli studi raccolti in questo volume costituiscono un omaggio che allievi, amici e colleghi desiderano offrire al Professor Giuseppe Ignesti per la sua preziosa attività quarantennale di studioso e docente universitario, felicemente coronata con la nomina a professore emerito nel 2013.

Nel corso della sua lunga e operosa vita accademica Ignesti ha insegnato nelle Università di Roma "La Sapienza" e la LUISS di Teramo e di Cassino, per approdare, infine alla LUMSA, ateneo di cui è stato a lungo Pro-Rettore e al quale ha dedicato con passione e profondo attaccamento gli ultimi 22 anni del suo impegno universitario. La sua opera di studioso lo ha visto coltivare, con contributi di grande rilievo e originalità, diversi ambiti di ricerca: i rapporti tra Stato e Chiesa, il ruolo del cattolicesimo politico nella vicenda storica italiana, il movimento cattolico italiano ed europeo, la storia della Chiesa.

Animato da una grande disponibilità e sensibilità nei rapporti accademici, Ignesti è stato capace di seminare e promuovere legami profondi sia dal punto di vista scientifico, che da quello dei rapporti di amicizia e di collaborazione. Con questo libro, quindi, gli autori intendono tributargli un segno di stima, affetto e riconoscenza per una vita dedicata, con profonda e inesauribile passione, allo studio e alla cultura.

Tiziana Di Maio è professore associato di Storia delle relazioni internazionali presso il Dipartimento di Scienze Umane della Lumsa. Ha svolto studi di perfezionamento nell'Università di Bonn e il dottorato di ricerca nell'Università "Roma Tre". Ha svolto attività didattica e di ricerca presso l'Università "La Sapienza" di Roma e collabora da anni con l'Istituto Luigi Sturzo, la Fondazione Alcide De Gasperi di Roma e la Konrad Adenauer Stiftung. I suoi principali campi di ricerca sono la storia delle relazioni italo-tedesche; la storia della Germania e dell'Italia contemporanea, con particolare riguardo alle vicende dei rispettivi movimenti cattolici e partiti cristiano-democratici. Tra le sue pubblicazioni: *Alcide De Gasperi e Konrad Adenauer. Tra superamento del passato e processo di integrazione europea (1945-1954)*, Torino 2004; «*Fare l'Europa o morire*». *Europa unita e "nuova Germania" nel dibattito dei cristiano-democratici europei*, Roma 2008; *Alcide De Gasperi und Konrad Adenauer*, Frankfurt am Main 2014.

Giampaolo Malgeri è professore associato di Storia delle relazioni internazionali presso il Dipartimento di Scienze economiche, politiche e delle lingue moderne della Lumsa, dove insegna anche Storia dell'integrazione europea. Ha svolto attività didattica e di ricerca presso la Facoltà di Economia dell'Università "La Sapienza" di Roma. Studioso della politica estera e coloniale italiana, si è occupato, in particolare, dei rapporti dell'Italia con il Corno d'Africa e della politica mediterranea ed europea dell'Italia repubblicana. Tra le sue pubblicazioni: *Una politica per l'Oltreoconfine. Le relazioni italo-britanniche nell'Europa nord-occidentale (1902-1914)*, Roma 2005; *La Democrazia Cristiana di fronte alla Comunità Europea di Difesa*, in *La Comunità Europea di Difesa (CED)*, Soveria Mannelli 2009; *Le relazioni fra Italia e Libia*, in *Il ponte sul Mediterraneo. Le relazioni fra l'Italia e i Paesi arabi rivieraschi (1989-2009)*, a cura di M. Pizzigallo, Roma 2011.

In copertina: G. Vasi, *Metà della Piazza di S. Pietro in Vaticano (particolare)*.

€ 24,00

ISBN 978-88-498-4316-3



9 788849 843163

PAOLO ARMELLINI

Il federalismo nelle teorie politiche del Risorgimento: Gioberti, Rosmini, Cattaneo e Ferrari

1. Introduzione

Il rapporto politico e culturale fra l'epoca del Risorgimento e le teorie federaliste non può non tener conto delle diverse interpretazioni che si sono date del Risorgimento nella storiografia¹. Seguendo Francesco De Sanctis si è avanzata, sin dall'Ottocento, una linea ermeneutica legata ad un liberalismo che si compie nell'idea di un cammino irreversibile della storia nazionale verso l'unità di uno Stato completamente secolarizzato, poiché si è distaccato dalla tradizione cattolica. Il Risorgimento da questo punto di vista rappresenta la ripresa dei contenuti immanentistici e antimetafisici del Rinascimento, e l'inizio della distruzione del cattolicesimo nella nazione italiana². In questa accezione del Risorgimento, il pensiero neoguelfo appartiene ad esso e alla sue temperie, ma come imprigionato in una struttura scolastica non più attuale rispetto alla modernità, per quanto portatore di una istanza riformatrice in campo ecclesiastico, interna all'universo istituzionale cattolico con riverberi sociali e politici. Riferendosi a Rosmini, De Sanctis osserva: «Ma alcune delle sue idee devono parerci liberali [...]: libertà

1. Ci permettiamo di seguire le preziose indicazioni di F. Traniello, *Rosmini nel Risorgimento italiano*, in *Accademia roveretana degli Agiati* (a cura di), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini nel bicentenario della nascita*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 175-189; M. Tesini, *Appunti sul pensiero italiano nell'età della Restaurazione*, in G. Campanini-F. Traniello (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 111-144; F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2007. Si vedano anche M. Belardinelli, *Il Risorgimento e la realizzazione della comunità nazionale*, Studium, Roma 2011; M. Brignone-P. Bulgarini (a cura di), *Interpreti del Risorgimento*, Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce, Savigliano 2012; M. Majone, *Risorgimento come rivoluzione morale. Ideologie e culture politiche*, Educ, Roma 2012. Per il federalismo cfr. A. Monti, *L'idea federalista nel risorgimento italiano: saggio storico*, Laterza, Bari 1922; G.F. Morra, *Breve storia del pensiero federalista*, Mondadori, Milano 1993; M. Albertini, *Il Federalismo*, il Mulino, Bologna 1993; A. Danese, *Il Federalismo. Cenni storici e implicazioni politiche*, Città Nuova, Roma 1995; L. Russi, *Federalismo*, in B. Bongiovanni-N. Tranfaglia (a cura di), *Dizionario storico dell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 345-354. Sempre utile B. Brunello, *Il federalismo nel Risorgimento*, Patròn, Bologna 1958.

2. Cfr. F. De Sanctis, *La scuola cattolico-liberale*, a cura di A. Asor Rosa, Feltrinelli, Milano 1958.

della Chiesa, separazione della Chiesa dallo Stato, nomina de' vescovi sottomessa al popolo, un principio di governo costituzionale»³. Così Rosmini, con la sua tesi di separazione e conciliazione fra Chiesa e Stato ha preparato la fase liberale-separatista di Cavour, per quanto De Sanctis abbia ritenuto illusorio il suo discorso culturale e istituzionale orientato verso una riforma cattolica, poiché esso ha condotto piuttosto alla fuoriuscita dal cattolicesimo storico. Secondo il metro di questo liberalismo democratico secolarizzante, Gioberti e in particolare Rosmini appaiono sotto le spoglie attardate di riformatori religiosi.

L'opera di Giovanni Gentile dedicata a Rosmini e Gioberti⁴ ha avuto il merito storico di valorizzare in questi pensatori dell'Ottocento italiano, la categoria del Risorgimento rispetto a quella di Rivoluzione, contrapponendosi anche a quella di Reazione. Il pensiero rivoluzionario puro vuole rompere integralmente con il passato storico di un'umanità vissuto nell'errore, quello di aver cercato il senso dell'esistenza nella dipendenza da Dio, che ha fatto il mondo e ha dato all'uomo le regole per viverci. L'illuminismo ha dissacrato il mondo religioso con la critica storica estesa all'idea di autorità, e ha definito l'immagine di un uomo che detta a se stesso autonomamente le regole. La Rivoluzione radicalizza questa prospettiva, per cui non si può solo correggere l'ingiustizia del mondo, ma si tratta di sradicare il male per costruire una società totalmente nuova in cui esso non possa più esistere, poiché il male è il risultato dettato dalla rinuncia a svolgere le capacità di essere libero da parte dell'uomo, che ha invece accettato di dipendere da Dio. La Contro-rivoluzione ha pensato, con De Maistre, di reagire a questo fenomeno considerato demoniaco, restaurando non solo i valori ma anche le forme sociali preesistenti, con i loro privilegi e ipocrisie, con le loro diseguaglianze e risentimenti. Secondo Gentile il pensiero risorgimentale non rappresenta una frattura con la tradizione cattolica compiuta da un liberalismo anticlericale, ma rappresenta un momento della modernizzazione dell'Italia che troverà poi compimento nella religione attualista. Risorgimento significa allora qualcosa di altro rispetto alla tradizione francese illuministica, materialista, sensista, naturalista, individualista e rivoluzionaria. Infatti per lui l'impronta nazionale italiana sta in una restaurazione di una tradizione di pensiero caratterizzato dal primato del religioso: la filosofia non si deve liberare dalla teologia né dalla cultura nazionale della tradizione cattolica, ma il pensiero umanistico, e in sé cristiano, deve solo svilupparsi nel senso di sciogliersi dalle strutture della scolastica. Il Risorgimento italiano così, in contrapposizione alla cultura naturalistica e ateistica del Settecento illuministico e razionalistico, possiede i caratteri di una tradizione intrisa di spirito religioso che può trovare compimento solo in quella sorta di modernismo religioso che è l'attualismo. Questo infatti vuole riformare l'hegelismo incernando la marxiana filosofia della prassi, dopo che sia

3. *Ivi*, p. 261.

4. Cfr. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1897.

stata liberata dall'oggettivismo economico del materialismo storico, in una filosofia che del giobertismo a sua volta prende la teologia della creazione, dissociata dalla trascendenza soprannaturale, cioè dall'elemento ontologico⁵. Questa corrisponde ancora ad una visione che fa di Dio non un soggetto ma un oggetto pensato ancora naturalisticamente, come un dato offerto al pensiero. Se Dio è persona, non per Gentile un oggetto, ma è Atto che nulla più presuppone, ma tutto crea e che tutto dissolve nell'Atto del Soggetto che crea se stesso. Per questo il cristianesimo come religione della libertà, deve essere dissociato dall'idea di trascendenza oggettiva, operazione che il giobertismo permette con la sua idea polifonica della verità, che è una ma ha tanti lati quanti sono coloro che vi si rapportano. Anche l'attualismo è da questo punto di vista, allora, pienamente cattolico.

Il difetto di queste interpretazioni del Risorgimento è che sono legate ad una visione teleologica, per cui esso o prepara politicamente lo Stato nazionale monarchico e liberale, oppure prelude al nazionalismo novecentesco. Invece, affinché del Risorgimento si possa cogliere la natura specifica e polimorfa, occorre liberarlo dalla concezione teleologica per restituirlo alla sua dimensione pluralista, in cui la religione possiede una parte importante, che però non è riducibile né a quella politica né a quella filosofica, appartenendo tuttavia alla storia civile dell'unificazione italiana. In questo senso è decisivo il primato della riforma religiosa sulla riforma politica, correlativa all'idea che sia impossibile riassorbire la Chiesa nello Stato. Rispetto al modello politico statalista e centralista che ha visto prevalere nel processo di unificazione italiana, con i suoi primi e secondi risorgimenti, il risorgimentalismo cattolico italiano ha espresso prevalentemente un modello di Stato federale o confederale che fosse più rispettoso sia delle specificità culturali e linguistiche, sia delle tradizioni religiose dei popoli e delle comunità. In questi autori del Risorgimento italiano si afferma così, in maniere diverse, l'idea che un rapporto positivo fra Chiesa e Nazione rimanga la forma migliore per un Risorgimento dei valori, al di fuori della restaurazione legittimistica delle forme sociali del passato.

Non c'è dubbio che però un contributo fondamentale al moto del Risorgimento sia stato dato da chi ha lottato per una indipendenza italiana dal mondo austro-ungarico, la cui presenza è stata oppressiva per le genti italiane. Dopo il periodo settecentesco contraddistinto da un accordo fra (taluni) governi e l'opinione pubblica progressista-borghese, nell'età della Restaurazione si instaurò un dissidio profondo che provocò nelle correnti progressiste una delusione. Al

5. Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990; cfr. P. Armellini, *La categoria di Risorgimento in Augusto Del Noce*, in "Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia", fasc. I, vol. 19, 2010, pp. 181-188; M. Ciampi, *La riforma filosofica e politica di Gentile nell'interpretazione di Augusto Del Noce*, in P. Armellini-R. Fidanza (a cura di), *Modernità, secolarizzazione e risorgimento. Studi in occasione del centenario della nascita di Augusto Del Noce*, Drengo, Roma 2012, pp. 531-541.

riformismo dei principi, subentrò il rivoluzionarismo dei popoli o comunque della parte più illuminata di essi⁶. Tuttavia, per quanto Manzoni già nel 1815 diceva che «Liberi non saremo se non siamo uni», e nel 1821 insisteva sulla necessità dell'unità d'Italia così: «Una d'armi, di lingua, d'altare/di memorie, di sangue e di cor», fra i compatrioti cospiratori del periodo che va dal 1815 al 1830, l'unità si presentava come un'aspirazione generica e non ancora come programma politico di Stato unitario per tutto il popolo della penisola italiana. Di questa esigenza si fece interprete la carboneria, diffusasi dal Mezzogiorno nel resto d'Italia, propagando ideali liberal- costituzionali su un piano europeo, inserendosi nelle varie crisi e coinvolgendo soprattutto gli eserciti. L'opinione pubblica liberal-carbonara tendeva ad associare libertà individuale e indipendenza nazionale: il diritto dei singoli era della stessa natura di quello dei popoli e delle nazioni. La causa dell'insuccesso della carboneria fu l'indeterminatezza del suo programma, una certa tendenza al compromesso coi governi, talvolta anche antiliberali come l'Austria di Metternich o la Francia di Carlo X. Consideriamo inoltre la fase di arresto del pensiero politico italiano dopo la fioritura settecentesca. Atteggiamento antipolitico è stato quello di chi svalutava pessimisticamente l'attività umana (Leopardi), che pure serviva a contestare la ragion di Stato. Nei primi anni della Restaurazione, in Lombardia ci fu l'azione del Confalonieri e del Porro, volta alla pratica introduzione dei battelli a vapore e della filatura meccanica, dell'istruzione elementare e degli asili d'infanzia, della valorizzazione del romanticismo contro il classicismo appoggiato dall'Austria, colla sua difesa del principio d'autorità e del papato. Gli scrittori del Conciliatore continuarono il Settecento italiano (Verri e Beccaria) visto come il secolo che ha avuto «eroi della ragione», orientati a realizzare l'utilità generale con la riflessione razionale e l'esperienza. Essi sono tutti europeisti. L'Austria lo sopresse dopo un anno, dimostrando la sua classe dirigente un irrigidimento reazionario che portò alla sua catastrofe. Nella coscienza nazionale crebbe da allora la considerazione del governo austriaco come straniero e oppressore, rafforzando così l'idea di legare il problema dell'unità italiana alla sua indipendenza.

I moti carbonari in Italia nel periodo 1820-21 furono la prima iniziativa rivoluzionaria del Risorgimento. Iniziata in Spagna si propagò in Italia e in Francia, spegnendosi di nuovo in Spagna. Italianità ed europeismo furono idee guida del moto. Essi ebbero il forte limite della ristrettezza da punto di vista socio-politico, riuscendo a coinvolgere principalmente l'esercito, che non era più strumento mercenario dei regni e dei governi tradizionali, ma portatore dell'idee nazionali anche se necessariamente contro governi e re. Però il più alto impegno dell'esercito rispetto

6. Cfr. L. Salvatorelli, *Pensiero e azione nel Risorgimento*, Einaudi, Torino 1943, pp. 80 e ss; F. Della Peruta, *Storia dell'Ottocento. Dalla Restaurazione alla "belle époque"*, Le Monnier, Firenze 1992, pp. 229-255. M.F. Sciacca, *La filosofia nell'età del Risorgimento*, Vallardi, Milano 1948; R. Mondolfo, *Il pensiero politico nel Risorgimento italiano*, Nuova Accademia, Milano 1959.

alla mera disciplina professionale, fu un fenomeno passeggero. I moti del 1820-21 si dimostrarono un episodio capace di coinvolgere solo delle caste e delle ristrette basi sociali. Le classi medie rimasero estranee, mentre intervennero ufficiali e nobili. La carboneria era penetrata nell'esercito, ma non ancora nella coscienza del paese. I pronunciamenti furono sentiti come imposizione e il popolo rimase in disparte. A Napoli il murattismo residuo e il movimento carbonaro furono in divergenza e non vi furono cenni all'unità, mentre in Sicilia si riaffermò il separatismo. Ad Alessandria il movimento parlò di federalismo, ma riferendosi all'Alta Italia. Tornò tuttavia a sventolare il tricolore. Il carbonarismo a Napoli accettava il costituzionalismo dei Borboni, a Torino era fedele alla dinastia sabauda, condividendone inoltre i fini d'ingrandimento della propria causa nazionale (regno dell'Alta Italia). Santarosa riprendeva questo programma sublimandolo alla luce della nazione e della libertà. L'interesse dinastico-territoriale diveniva il postulato etico-politico di tale programma. A Napoli la dinastia accettò e poi tradì la rivoluzione. A Torino la dinastia, ancorata all'antico regime, attendeva l'ingrandimento da conquiste, da trattati e dal diritto internazionale, non dalla volontà nazional-rivoluzionaria. Vittorio Emanuele I e Carlo Felice furono logici nel conservare l'assolutismo del diritto divino dei re, Carlo Alberto pencolava fra vecchio e nuovo diritto⁷.

In Lombardia si mostravano nella carboneria legami con quella piemontese, in favore dell'indipendenza e della costituzione di un Regno dell'Alta Italia. Ma fu la catastrofe dello Spielberg, raccontato dalle *Mie prigioni* di Silvio Pellico, ad iniziare l'apoteosi e il trionfo dell'indipendenza nazionale. L'umanità offesa e ribelle li descritta, drizzò la coscienza morale contro la legge positiva, perché il diritto è un conto e la legalità è un altro. L'umanità è superiore ai governi e all'ordine pubblico. La coscienza morale europea e italiana si ribellò al trattamento inflitto ai patrioti, chiusi in celle anguste e malsane, incatenati e malnutriti. Un regime inumano è decaduto secondo loro per diritto. Fu il fallimento del diritto divino dei re e della vecchia ragion di Stato. Fu neutralizzato l'appoggio del clero e del Papato alla causa dell'ordine austriaco. Nel 1831 ebbe inizio un nuovo moto regionale e la macchia si allargò alla penisola, affermandosi l'autodeterminazione dei popoli con la deposizioni dei governi. Mancò l'unitarismo, ma vi fu un allargamento dello strato sociale coinvolto, che vide la borghesia al posto di nobili e soldati, non ancora il popolo. Si sperò nell'appoggio del nuovo governo francese, che aveva proclamato il non intervento. Poi la rivoluzione di luglio mostrò gli interessi conservatori di Luigi Filippo col tradimento del capo moderato Perire. Si accentuò, col memorandum collettivo delle sei potenze, il carattere europeo del problema italiano. Alla lettera di Mazzini, Carlo Alberto rispose con un contegno assai crudo. Non solo non amnistiò i condannati del

7. Cfr. D. Fisichella, *Il miracolo del Risorgimento*, Carocci, Roma 2010.

1821, ma non avviò ancora alcuna riforma di carattere costituzionale stringendosi in alleanza coll'Austria.

Dal 1831 al 1846 ci fu un quindicennio di elaborazione ideale da cui scaturì l'ammnistia di Pio IX e da cui uscì l'opera del Risorgimento. Si sviluppò il principio mazziniano di pensiero e azione, malgrado l'estraneità dei governi italiani, la cui attività non andò oltre miglioramenti amministrativi e provvedimenti paternalistici. Carlo Alberto avviò una politica ispirata all'assolutismo illuminato del secolo XVIII. Le classi dirigenti furono moralmente educate nell'allontanamento di ogni idea liberale e di autogoverno, inseparabili dalla causa nazionale e si aggrapparono al binomio trono-altare. La classe aristocratica difese gli interessi di casta, separandosi nettamente dalla borghesia. La cultura fu asservita al predominio sanfedistico dei gesuiti. Moderati come Cavour e D'Azeglio, erano insofferenti dell'inferno intellettuale della loro Torino.

2. *Il movimento neoguelfo di Gioberti e le aperture al federalismo*

Negli anni successivi al 1830 vide affermarsi, accanto al mazzinianesimo, una corrente moderata che credeva possibile un'alleanza fra cattolicesimo e lotta per l'indipendenza, attraverso riforme interne e una pacifica confederazione di Stati italiani. In particolare, la corrente neoguelfa pensava di riproporre l'idea dell'opera civilizzatrice del cristianesimo, fondendo sentimento religioso e quello nazionale. L'unico valore in grado di saldare la moltitudine degli Stati presenti sulla penisola, è quella legge cristiana che è considerata il *bonum commune* internazionale. Nascevano le teorie neoguelfe per resistere al legittimismo della Restaurazione e al tentativo di manomissione della giurisdizione ecclesiastica per opera dei principi. L'idea di una confederazione degli Stati peninsulari intorno al Papato e posti sotto la sua presidenza, tendeva a recuperare il concetto universalistico della Chiesa come istituzione capace di superare i particolarismi dei singoli Stati peninsulari. Così, pensatori come Gioberti, Balbo e Rosmini opposero alla teoria che considerava da Machiavelli in poi il Papato l'ostacolo all'unità d'Italia, la tesi che occorreva rafforzare la posizione politica del Papato e recuperare i valori tradizionali del cattolicesimo, tenendo conto del ruolo di protettore del popolo italiano svolto, contro l'invasore straniero, dal Papato, visto che si considerava inviolabile lo Stato pontificio per la sua sacertà. Tra l'altro questo veniva considerato il modo d'inserire la Chiesa, pensata libera da impegni temporalistici, nella nuova società.

Divulgatore massimo delle posizioni neoguelfe è Vincenzo Gioberti (Torino 1801-Parigi 1852)⁸, sacerdote e cappellano di corte, repubblicano e poi vicino ai

8. Cfr. V. Gioberti, *Teorica del Soprannaturale* (1838), a cura di A. Cortese, 3 voll., Cedam, Padova 1971-72; Id., *Introduzione allo studio della filosofia* (1839-40), a cura di G. Calò, Bocca, Milano 1939;

Savoia, autore dell'importante *Introduzione allo studio della filosofia* (1839-40), che insieme alla *Teorica del sovranaturale* e a *Degli Errori filosofici di Antonio Rosmini* (1841), ci offre gli elementi teoretici per comprendere il suo progetto politico. L'errore della filosofia moderna è costituito dallo psicologismo o soggettivismo nato dalla Riforma protestante e dall'Umanesimo, presupposti storici dell'inquietudine rivoluzionaria. A Rosmini, che pure ha compreso il male di cui soffre la filosofia moderna, egli rimprovera che la sua idea dell'essere ideale rimane pur sempre un dato soggettivo insufficiente per fondare l'oggettività della conoscenza, la quale deve avere per oggetto non l'essere ideale o possibile, ma quello reale e assoluto, cioè Dio stesso. Al nullismo per lui scettico di Rosmini, egli contrappone la dottrina agostiniana e malebranchiana del rapporto diretto e immediato dell'uomo con Dio. L'oggetto dell'intuito viene detto platonicamente Idea, che è la verità che si manifesta immediatamente all'uomo nell'intuizione intellettuale. Questo, che è l'atto originario della conoscenza, è un rapporto necessario con la verità eterna ed assoluta. Tale intuito rivela all'uomo gli elementi naturali e razionali dell'Idea ed è la condizione della conoscenza, la quale però inizia con la riflessione. La formula ideale, perduta da tutte le nazioni, è stata rinnovata e ripromulgata dal Cristianesimo, che in quanto tale è causa promotrice di civiltà. Essa circoscrive l'oggetto intuito con la parola che è espressione sensibile, cioè attraverso un giudizio che racchiude in una formula ideale l'intuito che l'Ente assoluto fa di sé: *l'Ente è necessariamente*. Il Vangelo insegna anche la sostanziale uguaglianza delle intelligenze umane, riconoscendo solo le disparità che dipendono dai meriti e demeriti. Unità di origine, di redenzione e di destino sono altre verità che corroborano questa tesi⁹. Seconda parte della formula ideale è quella in cui si rende conto del predicato del giudizio, cioè dell'esistente, che è il secondo termine dell'unità organica: *L'Ente crea l'esistente*. Il processo psicologico ripete quello ontologico e l'uomo, non essendo solo spettatore passivo, partecipa invece della perfezione di Dio attraverso la virtù morale che lo rende degno di beatitudine: *l'esistente ritorna all'Ente*. In questa seconda fase, le forze create concorrono alla con-

Id., *Degli Errori filosofici di A. Rosmini* (1841-43), a cura di U. Redanò, Bocca, Milano 1939; Id., *Del Primato morale e civile degli italiani* (1843), a cura di U. Redanò, Cedam, Padova; Id., *Il Gesuita moderno* (1846-47), a cura di M.F. Sciacca, Bocca, Milano 1940; Id., *Del Rinnovamento civile d'Italia* (1851), a cura di L. Quattrocchi, 3 voll., Abete, Roma 1969; Id., *Filosofia della Rivelazione*, a cura di G. Bonafede, Cedam, Padova 1989; G. Saitta, *Il pensiero di Gioberti*, Vallecchi, Firenze 1927; A. Anzillotti, *Vincenzo Gioberti*, Vallecchi, Firenze 1931; A. Omodeo, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Einaudi, Torino 1942; L. Stefanini, *Gioberti*, Bocca, Milano 1947; L. Giusso, *Gioberti*, Garzanti, Milano 1948; U. Redanò, *Gioberti*, SEI, Torino 1958; M. Sancipriano, *Vincenzo Gioberti. Progetti etico-politici nel Risorgimento*, Studium, Roma 1997; G. Rumi, *Gioberti*, il Mulino, Bologna 1999; M. Mustè, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; C. Vasale, *L'idea di riforma in Gioberti. Fra tradizione e rivoluzione*, Aracne, Roma 2012.

9. Cfr. V. Gioberti, *Teorica del sovranaturale*, 2 ed., Capolago, Torino 1850, II, pp. 213-250.

clusione del ciclo umano e divino del progresso verso la perfezione. Lo Stato è per lui l'incarnazione dell'Idea, non è un ente sovrapposto e trascendente, ma risulta dalla creazione cosciente dell'universale che vive nei cittadini. Essa non è la volontà e sovranità popolare proclamata dalla rivoluzione francese. I fanatici della rivoluzione si esaltano per l'uguaglianza, mentre i conservatori compiono l'errore opposto: «L'Evangelico certamente prescrive di rispettare così le disparità sociali, che provengono dalle disparità naturali e sono ragionevoli [...]; ma nello stesso tempo mira a rendere tali disuguaglianze non necessarie, a scemarne il numero e l'importanza, a stabilire la maggiore uguaglianza possibile, reputando le disparità fittizie, arbitrarie, eccessive e non fondate in natura, come opera della forza, e come un effetto deplorabile di quella corruzione originaria, che esso è indirizzato a combattere o a distruggere pacificamente sulla terra»¹⁰. Grazie al Cristianesimo si è di fatto affermato il tipo di governo rappresentativo inteso come «il reggimento della società, per mezzo dell'aristocrazia naturale, messa in atto e organizzata artificialmente con una gerarchia collettiva, sotto la suprema signoria dell'Idea»¹¹. Essa appartiene agli ingegni illuminati, la cui cultura ha l'ufficio di sollevare la plebe al livello di popolo. C'è una aristocrazia naturale ed elettiva che si esprime quindi nell'ingegno che non è un sovrano fatto dal popolo, ma esso fa il popolo elevandolo realmente. Licenza e dispotismo sono manifestazioni diverse ed opposte dell'espulsione dell'Idea dall'umano consorzio, soggiogato dal sensismo speculativo prima e politico poi. Popolo e governo sono due termini relativi che hanno bisogno l'uno dell'altro per avere esistenza reale, altrimenti si fronteggiano l'uno, o i pochi che comandano, e la moltitudine incomposta. La moltitudine sciolta non è società, ma è come un corpo senza né capo né cuore che diano armonia alle membra. L'Ente, come causa intelligente e libera delle esistenze, possiede assoluto diritto, inseparabile dalla virtù creativa. La sovranità è il supremo diritto sociale. I diritti derivano dall'assoluto e quindi la sovranità è radicalmente in Dio che la costituisce. Ogni governo è legittimo se è teocratico, repubblica o monarchia che sia, poiché l'Ente alberga in tutta la società come l'anima risiede nel corpo. Il sistema della sovranità popolare è irragionevole, perché eguaglia i cervelli e sta in balia di una capricciosa moltitudine. Sotto qualsiasi forma di ordine politico, lo Stato è un semplice ministro, perché vero principe è Dio¹². La personalità dello Stato è tutt'uno con quella della nazione, poiché la sovranità ministeriale vive nell'organismo concreto della nazione, che non separa astrattamente governo e popolo. Nella nazione comunque l'organizzazione è gerarchica, la quale fa sì che i vari diritti siano proporzionati ai meriti. Le rivoluzioni sorgono o per

10. Ivi, II, p. 235.

11. Ivi, III, pp. 39-40.

12. Cfr. V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, Napoli 1866, III, pp. 56-58.

opera di un principe contro la nazione, o per opera della nazione contro il principe, quando una delle due parti abbia voluto confiscare per sé la somma delle cose e dei diritti. Contro il dispotismo, l'ordine può essere ricostituito allora in modo tumultuario e violento o in modo regolare e pacifico, rispettando i diritti sopravvissuti conformemente alla santità e alla giustizia. Pur preferendo la monarchia, egli riconosce che «nessuna forma di governo è assoluta: tutte variano del continuo; ma ogni ente ha ordini fondamentali, che non possono trasformarsi e alterarsi notabilmente, senza passare di mano in mano per tutte le vie di mezzo. La società, come la natura, non procede a salti, a balzi e con impeto, ma a passo lento, graduato e moderato»¹³.

Ora in Italia l'unica forza morale produttrice di progresso civile è il cattolicesimo, che gode dell'ossequio delle moltitudini. In esso si afferma il primato morale e civile, cioè la missione sacerdotale del popolo italiano fra le nazioni. Le opere politiche di Gioberti vogliono essere uno sviluppo della formula ideale: l'Ente crea l'esistente, che quando viene applicata alla società umana assume quindi il significato seguente: «la religione crea la moralità e la civiltà del genere umano», come dice nel *Primato morale e civile degli italiani* (1843). La premessa di carattere generale è che le scienze dedicate alla vita civile siano composte di elementi provenienti dall'esperienza e da elementi che vengono dalle idee, per studiare un processo che tenga conto insieme dei fatti e anche di come dovrebbero essere. La perfezione politica tiene conto delle due cose unite, poiché se ci si dimentica del reale si sconfinava nell'impossibile e se ci si dimentica dell'ideale ci si appaga del mediocre. In verità, continuità e progresso devono andare insieme: «la conformità delle istituzioni col reale crea la stabilità loro: il moto di esse verso l'ideale dà luogo alla perfettibilità, e guidandole di bene in meglio le fa accostare a quel segno, che non è concesso agli sforzi dell'uomo di giungere appieno nelle sue opere»¹⁴. In questo senso la monarchia ereditaria o elettiva, coadiuvata da una aristocrazia del merito e non del sangue, dà vitalità e stabilità rendendo i popoli potenti e tranquilli. Egli contrasta il comunismo, ma mantiene una viva sensibilità per gli umili: «L'aristocrazia nei regni bene ordinati è un semplice mezzo, di cui il popolo e soprattutto la plebe, è l'ultimo fine. La plebe è la parte più sacra della nazione, perché la più degna e insieme la più misera; la più degna, perché i suoi sudori alimentano tutto lo stato [...]; la più misera, perché a lei tocca un minimo frutto delle sue fatiche»¹⁵.

Dalla cultura francese della Restaurazione riprende l'idea che il mondo moderno è nato dal soggettivismo protestante e dallo psicologismo cartesiano e umanistico, da cui è scaturito l'arbitrio morale e l'anarchismo politico. A tale

13. *Ivi*, p. 83.

14. V. Gioberti, *Del Primato morale e civile degli italiani*, Losanna 1846, III, p. 107.

15. *Ivi*, III, p. 126.

inquietudine Gioberti contrappone polemicamente l'immobilità della tradizione italiana. Il cristianesimo è la sola religione che mantiene integra la rivelazione divina. Poiché la Chiesa cattolica è l'unica depositaria ed interprete della rivelazione cristiana, Gioberti vede nel cattolicesimo la sintesi di tutti i valori della civiltà del genere umano. Ma il cattolicesimo ha il suo centro in Italia, dove è il suo capo che è il Papa. Così l'Italia, più di ogni altro paese, si lega al cattolicesimo e quindi alla civiltà universale. Egli sulla scorta di Vico, vuole verificare l'esistenza di un privilegio provvidenziale per l'Italia, visto che dai mitici originari Pelasgi, attraverso la civiltà della Magna Grecia, Roma e il medioevo cristiano, in essa si è conservato l'equilibrio fra laicato e sacerdozio, fra popolo e intellettuali. Negli altri paesi europei il principio della libertà della ricerca, affermato da Lutero e Cartesio, ha prodotto la rottura dell'unità organica della tradizione, provocando guerre e conflitti. È perciò interesse dell'intera civiltà ritornare alla tradizione cattolica, che non può non essere affidato all'Italia. Essa allora deve prendere coscienza di questi valori, riprendere ieraticamente la propria missione civilizzatrice di unificazione fra progresso e tradizione, porsi alla testa del movimento che intende reintegrare la vera civiltà nel mondo moderno. Tale è il compito del Risorgimento.

Da qui parte il concreto programma politico giobertiano, che propone per la penisola italiana una soluzione confederale per la sua unità, che vede gli Stati italiani federarsi sotto la presidenza onoraria del Papa, il quale diventa così il capo degli italiani, ma si avvale, dal punto di vista secolare, del braccio militare del Regno di Sardegna: «Io credo che il disegno di una confederazione italica sotto gli auspici del Pontefice, se è destinato quando che sia a fruttare, dee cominciare a gittar la sue radici in Roma e in Piemonte, che sono l'albergo speciale della pietà e della forza italiana. Imperocché l'unione d'Italia, dovendo essere, come idea, consacrata dalla religione, e come fatto, tutelata dalle armi patrie, ivi par che debba pigliar le mosse dove la fede e la milizia annidano principalmente, cioè nella città santa e nella provincia guerriera»¹⁶. La confederazione italiana sotto la presidenza del romano pontefice doveva diventare la premessa necessaria poi della futura Unione europea: «L'unità delle nazioni del continente - commenta Verucci - trae la sua origine dalla comunanza di civiltà e di storia dedotta dalle tradizioni di Roma e del Cristianesimo, ma sulla base dell'indipendenza di ogni nazione»¹⁷. Così il federalismo è la forma politica più adeguata alla realtà italiana e alla sua tradizione, poiché l'idea del primato romano è il solo principio di unione possibile fra gli stati peninsulari. Solo la presidenza del Pontefice è la garanzia di concordia e di pace durevole

16. V. Gioberti, *Del Primato morale e civile degli italiani*, a cura di Balsamo-Crivelli, Utet, Torino 1925, vol. I, p. 119.

17. G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, Laterza, Bari 1981, p. 5.

fra principi e popoli attraverso una Lega dei vari Stati italici. Tutta la storia del nostro popolo non si mostra conforme all'idea di una unità centralizzata, e la confederazione gli sembra lo strumento più appropriato per il progresso civile della nazione italiana, in modo tale da non cambiare gli ordini politici delle sue province e da non toccare la sovranità dei principi, che dovranno però essere affiancati da assemblee consultive espressione della pubblica opinione, al fine di ordinare ed eseguire le leggi. Certo è che egli non propone però di adottare ordinamenti costituzionali negli Stati italiani¹⁸.

In uno scritto successivo intitolato *Ai popoli italici della confederazione* (1849), Gioberti indica nella volontà di assicurare alla patria italiana l'unità, la libertà e l'indipendenza negate dagli Austriaci, la premessa per l'istituzione di una Confederazione italiana presidiata contro lo straniero da un governo dell'Alta Italia. Interessi e diritti particolari saranno protetti in questa arca di pace per l'Italia e per l'Europa, che saprà mediare tra conservatori e democratici, tra nazioni e municipi. Gioberti assegna allo Stato piemontese l'egemonia all'interno della Lega, anche se il compimento dell'unione è una federazione di Stati rappresentata dalla Dieta italiana. Così egli pensa di evitare i pericoli del centralismo. La politica neoguelfa vede il proprio fallimento nelle vicende del 1848-49 e, in accordo coi temi svolti nella *Riforma cattolica*, per cui la verità del cattolicesimo è polifonica pur essendo uno, rifrangendosi esso come parola rivelata nell'individualità dei singoli come un poligono che è una totalità dotata di infiniti lati, nel *Rinnovamento politico d'Italia* Gioberti lascia in piedi l'impalcatura del *Primato*, ma ne modifica la direzione. Egli infatti si rivolge non più agli Stati e alle classi dirigenti, ma direttamente al popolo. L'Italia e l'Europa in genere devono vedere l'espansione democratica della sovranità al popolo intero e ciò esige l'istruzione delle classi popolari e la loro elevazione economica. Non si deve abolire la proprietà ma bisogna affermare la finalità sociale e morale, per cui lo Stato debba intervenire nella trasmissione e nella distribuzione della ricchezza, in favore del benessere del genere umano. Se il rinnovamento italiano deve avvenire nel quadro europeo, vista l'impossibilità di piegare il papato all'esigenze dell'unificazione nazionale, Gioberti addita ora nel Piemonte lo Stato capace di condurre a termine il compito, il movimento storico e spirituale con cui l'Italia possa affermarsi nell'Unità nazionale. In realtà l'ultimo Gioberti vuole coniugare libertà e nazionalità all'interno di una riforma amministrativa e costituzionale volta alla promozione della cultura, della libertà dei commerci, della produzione di strade e della formazione delle casse di risparmio. Gli errori dei moderati possono aprire la strada al socialismo e la monarchia deve evolversi in senso repubblicano. I teorici del regno dell'Alta

18. Cfr. N. Petruzzellis, *Il problema sociologico nella prima metà del secolo XIX*, Adriatica, Bari s.d. (ma 1955), pp. 141-153.

Italia erano del parere che il Piemonte fosse nazione, senza pensare che esso fosse parte di una nazione, pur avendo doti e forze proprie di una nazione. Il difetto della Roma ecclesiastica è quello di ripugnare al principio nazionale e civile e per questo non può essere il perno del rinnovamento italiano, una volta che il Risorgimento con la sua proposta confederale è fallito. Dopo l'esperienza del 1848 Gioberti propugna l'unità della penisola, tenendo conto che la base del rinnovamento resta «il riscatto della plebe». In un primo momento egli prevede addirittura la divisione della penisola in tre Italie che devono riunirsi sotto i Savoia e anche un ampio decentramento amministrativo delle autonomie locali. Ma egli rimane legato ad una unità politica dell'Italia, anche se non ne dà un'interpretazione monolitica.

3. *Costituzionalismo e federalismo in Rosmini*

Nella storia del costituzionalismo moderno, l'opera di Rosmini risulta una voce tanto importante quanto poco frequentata ancora dagli studiosi del pensiero politico e costituzionale¹⁹. Eppure la sua voce risulta per molti anche profetica nella storia delle costituzioni moderne, perché il pensatore roveretano arriva ad osservare come sia profondamente sbagliato quel processo di costituzionalizzazione del potere politico che viene inteso come rivoluzione permanente, in cui risulti sovrana la volontà popolare volta convulsamente a creare forme perennemente nuove, in cui deve incanalarsi la dinamica della vita civile. Gli errori in cui sono cadute le costituzioni, che dal 1789 si sono succedute sino agli anni in cui scrive Rosmini, si possono tutti ricondurre alla causa principale del decadere delle società, che sta nella riduzione dell'uomo al cittadino, da cui si originano tutte le astrattezze della politica fondata sulla considerazione dell'uomo nella sua sola parte esteriore e materiale. Tale errore finisce per negare l'uomo nella sua integralità e provoca i peggiori mali nelle società contemporanee.

Ora per Rosmini l'interezza della persona corrisponde al suo *appagamento*²⁰, che va distinto non soltanto dalla felicità ultraterrena, ma anche da beni e

19. Cfr. Il nome di Rosmini non compare in opere peraltro apprezzabili: N. Matteucci, *Organizzazione del potere e della libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Utet, Torino 1988; M. Fioravanti, *Costituzione*, il Mulino, Bologna 1998; G. Ferrara, *La costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano 2006; M. Fioravanti, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Laterza, Roma-Bari 2009; N. Matteucci, *Breve storia del costituzionalismo*, introduzione di C. Galli, Morcelliana, Brescia 2010. Un prezioso accenno invece si trova in P. Costa, *Lo Stato di diritto: una introduzione storica*, in P. Costa-D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto, Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 106-107.

20. Cfr. A. Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di M. d'Addio, Città Nuova, Roma 1997; cfr. M. d'Addio, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000; P.P. Ot-

piaceri che non procurano l'appagamento, il quale a sua volta tutti li contiene. Oltre ai beni soggettivi, che corrispondono ai miglioramenti del sentimento sostanziale, ci sono per lui i beni oggettivi (moralì ed intellettuali), che corrispondono ai diversi gradi di essere in rapporto ai quali la persona si perfeziona. I beni oggettivi devono integrare quelli soggettivi per poter soddisfare il vero diritto inalienabile che l'uomo possiede, che è quello alla suprema felicità. L'ordinamento della società deve mirare proprio alla pienezza dell'appagamento come diritto costitutivo della persona, che può realizzarsi unicamente come compimento della *giustizia*. La felicità è frutto esclusivamente della giustizia, fuori della quale sono possibili solo piaceri e beni parziali. La condizione prima del costituirsi della società *civile*, sta nel riconoscimento della propria natura di società *artificiale*, che è necessaria per il perfezionamento delle due forme di società *naturali* considerate da Rosmini, cioè la società *teocratica*, che prende in esame il rapporto fra creatura e creatore, e la società *domestica* (coniugale e familiare). La persona è dotata, in virtù della presenza della idea dell'essere nella mente, di una naturale socialità, che costituisce l'autorità ultima ed il principio cui si deve subordinare la società artificiale. Infatti per lui nessuno ha un'autorità di signoria su altri uomini e la società civile ha il dovere di esercitare la sua sola autorità che è di perfezionare le *modalità* del diritto oggettivo, ma non certo la sua essenza. Secondo alcune fondamentali pagine della sua *Filosofia del Diritto*, la *persona* è il diritto sussistente, l'*essenza del diritto*, per cui niente può stare sopra il principio personale. La persona, per attuarsi pienamente, deve trovare negli altri «il dovere morale corrispondente di non lederla, di non fare pure un pensiero, un tentativo volto ad offenderla o sottometterla, spogliandola della sua supremazia naturale»²¹.

Ogni società che non si limiti al fine proprio, che è di regolare la modalità dei diritti personali, affinché siano meglio tutelati e sviluppati, ultimamente si riduce al *dispotismo*. Massimamente tirannica è dunque quella società che presume di legiferare e giudicare in direzioni difformi rispetto ai diritti oggettivi della persona. La causa universale delle rivoluzioni dei popoli, sta nel mancato fondarsi sul principio eterno della giustizia, che le moderne costituzioni tendono a ridurre ai minimi termini della infinita moltiplicazione dei diritti soggettivi, cui succede la guerra come normalità del vivere sociale. Per Rosmini, riportare al centro della vita sociale la giustizia vuol dire opporsi, senza demonizzarle, alle correnti allora dominanti del sensismo e dell'utilitarismo, le quali erigono

tonello, Rosmini. *L'ordine del sapere e della società*, antologia, Città Nuova, Roma 1997, *Introduzione*, pp. 5-47; P. Armellini, *Il pensiero politico di Rosmini fra tradizionalismo e costituzionalismo*, in G. Giunta (a cura di), *La politica tra storia e diritto. Scritti in memoria di Luigi Gambino*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 57-82; G. Salzano-E. Mannucci (a cura di), *Briciole di Enciclopedia nell'eredità di Rosmini*, Aracne, Roma 2012.

21. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Giuffrè, Milano 1967-69, vol. I, § 52.

il principio di utilità a primo criterio per valutare la giustizia nella società. Infatti l'assolutizzazione dell'utilità rischia di capovolgersi nel trionfo del danno: «L'utilità non ha limiti: perciò se il principio del Governo è quello dell'utilità, il Governo neppure egli può aver limiti. Resta dunque il dispotismo in tutta la sua pienezza, in tutta la sua esagerazione, in tutta la sua nudità»²².

Fra le molteplici tesi della dottrina politica di Rosmini, ci sembra particolarmente se non attuale, senz'altro originale, quella del Tribunale politico. Essa fu elaborata negli anni Venti del XIX secolo, in una travagliata fase sia della sua produzione che della storia d'Europa. Si tratta della prima elaborazione, compiuta in *Della Naturale costituzione della società civile* del 1825-27²³, dell'organismo chiamato a tutelare i diritti universali della persona contro la tendenza di ogni potere a calpestarli dispoticamente, sia in un regime monarchico sia in un regime democratico-popolare. Precisiamo che per il filosofo roveretano, la religione cattolica ha compiuto il ruolo di rendere più civili i popoli nella storia europea. Infatti riferendosi alla situazione naturale degli uomini e delle società da loro composte, egli mostra come il cristianesimo sia venuto a perfezionare la natura umana, elevando la sua condizione di portatore di diritti.

Ma come avviene il costituirsi naturale degli uomini in società? Per Rosmini la filosofia della politica tratta delle ragioni ultime della scienza politica, che

22. A. Rosmini, *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in Idem, *Progetti di Costituzione. Saggi editi e inediti sullo Stato*, introduzione e cura di C. Gray, Cedam, Padova 1952, p. 282.

23. Cfr. A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, a cura di F. Paoli, Grigoletti, Rovereto 1887. Su quest'opera cfr. L. Malusa, *Una garanzia per le libertà: il tribunale politico di Antonio Rosmini*, in A. Salvatori (a cura di), *Europa cristiana e democrazie liberali*, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 2002, pp. 101-153; L. Malusa, *Reti dinastiche in Germania e in Italia nell'Ottocento e federalismo oggi*, in AA.VV., *“Quale anima per l'Europa unita”*, Ed. CE.I.S.LO, Lecco 2002, pp. 119-143; M. Nicoletti, *Diritto e diritti nella filosofia di Antonio Rosmini*, in F. Conigliaro-M. Nicoletti-U. Muratore-S. Muscolino, *L'uomo e la società. La politica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2009, pp. 53-73. Sul federalismo di Rosmini cfr. C. Riva, *Attualità di Rosmini*, Studium, Roma 1970, pp. 195-216; L. Malusa, *Il progetto federalista di Antonio Rosmini (1848)*, in *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, Genova 2000, serie VI, vol. II, 1999, pp. 311-339; G. Morra, *Rosmini federalista*, in G. Beschin-A. Valle-S. Zucal (a cura di), *Il pensiero di Antonio Rosmini. A due secoli dalla nascita*, Morcelliana, Brescia 1999, vol. I, pp. 379-391. Sul problema della nazionalità cfr. M. Nicoletti, *La riflessione politica di Rosmini: quale costituzione per l'Italia?*, in Accademia Roveretana degli Agiati (a cura di), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 143-159; L. Malusa, *Antonio Rosmini ed il problema della nazionalità entro la libertà della Chiesa. Note a margine alla “Missione diplomatica” romana del 1848*, in C. Esposito-P. Ponzio-P. Porro-V. Castellano (a cura di), *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Levante, Bari 1998, pp. 259-295; U. Muratore, *Rosmini per il Risorgimento. Tra unità e federalismo*, Ed. Rosminiane, Stresa 2010; L. Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Franco Angeli, Milano 2011. Mi permetto di rinviare anche a P. Armellini, *L'unità d'Italia e la visione federale in Antonio Rosmini*, in P. Sapienza (a cura di), *Colloqui Rosmini. I. Crisi antropologica oggi? La lezione di Antonio Rosmini (2010) - II. La politica di Antonio Rosmini*, “Quaderni di Synaxis”, a. XXX, n. 1, 2012, Studio Teologico San Paolo, Catania 2013, pp. 109-136.

si possono ricavare dal fine della società civile, dalla sua naturale costituzione (costruzione), dalle forze che la muovono e dalle leggi secondo cui si muove. La filosofia della politica si occupa inoltre della misura del valore relativo dei mezzi politici, insegnando anche come adoperarli. La vita dell'individuo passa dal momento della singolarità, al momento dell'aggregazione familiare e poi sociale. Ma qual è la migliore delle società civili? Quella che è più naturale: «Naturale è all'uomo essere ragionevole: quindi naturale deve dirsi quella società di uomini che è costituita secondo ragione. L'uomo è anche un essere sensitivo, soggiacente agli istinti e quindi occorre che nella vita sociale segua 'istinti bene ordinati'». Rosmini così, allora, definisce l'ordine naturale della società: «La società umana è adunque naturale quando è bene ordinata secondo quello che esige la natura degli umani istinti, quand'ella ordina convenientemente le cose esterne che gli suscitano»²⁴. Pertanto «una società civile costituita secondo l'esigenza della pura ragione e secondo quella degli umani istinti è fondata nella natura delle cose, e perciò acconciamente dicesi naturale»²⁵. Ricorrere alla ragione significa pensare la vita secondo giustizia; ricorrere agli istinti significa tendere alla soddisfazione delle proprie esigenze ma secondo un ordine regolare, al fine di non sacrificare le esigenze di nessuna persona della società. La società naturale deve quindi essere giusta e regolare. Da ciò dipende una costituzione della società civile. La regolarità della vita umana si può ricondurre al principio della giustizia: «La costituzione della società civile si può dedurre [...] dal principio della giustizia»²⁶.

Non c'è per Rosmini soltanto la giustizia sociale, ma esiste anteriormente una giustizia che riguarda i diritti individuali. L'istinto e la ragione infatti sono negli uomini naturali, in quanto individui pensati cioè anteriormente rispetto alla società, oppure in rapporto sociale diverso entro altre società, come la famiglia e la società religiosa. La società civile ha come suo fine «quello di regolare la modalità di tutti i diritti dei cittadini, acciocché si collidano il meno possibile, siano tutelati e sviluppati»²⁷. Infatti i diritti di natura e di ragione originari e quelli conseguenti o acquisiti, sono per lui anteriori e indipendenti dalla società civile: «La società civile non può né distruggere né diminuire alcuno di questi diritti, e tutto il suo potere si restringe a tutelarli e aiutarli nel loro svolgimento»²⁸. Rosmini chiama il diritto degli individui «diritto extra-sociale», che deve essere riconquistato dalla società civile e lasciato sussistere accanto ad essa come indipendente. Da ciò si comprende come la successiva

24. A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, cit., p. 3.

25. *Ivi*, pp. 3-4.

26. *Ivi*, p. 5.

27. *Ivi*, p. 9.

28. *Ivi*, p. 9.

teorizzazione del Tribunale politico si muova in un ambito di rispetto delle libertà e dei diritti personali. Per questo esso sta a fondamento del progetto di una unificazione dell'Italia, che contempla il rispetto delle specificità di ogni sua popolazione e di ogni suo consorzio sociale sorto sul suo territorio con lingue e culture diverse. La costituzione naturale di ogni società civile diventa per noi, quindi, la premessa per comprendere la necessità di unificare gli Stati regionali, rispettandone la singola personalità di ognuno, con le sue specificità territoriali e culturali.

Il Tribunale politico è stato concepito da Rosmini come un organismo di controllo, ma la sua idea proviene dalla considerazione di un lungo processo storico. Dopo l'età antica, il cristianesimo ha reso la monarchia la forma di governo più accettabile, perché il sovrano, educato alle dottrine cristiane, non si è ritenuto una divinità, ma una persona pronta ad inchinarsi alla maestà di Dio assoluto. Egli cita De Maistre, che nel libro *Il Papa* osserva come i re cristiani medievali avessero abdicato al potere di giudicare da se stessi, come se si appellassero ad un tribunale superiore al loro potere. Il popolo nella visuale tradizionale accettata da Rosmini, poi abdicò dai propri diritti di giudicare il re, perché questi aveva rinunciato a considerarsi una divinità. Il popolo si convinse cioè che aveva Dio come garante dei propri diritti e il re come interprete di questo supremo giudice. Ma rispetto a De Maistre egli osserva che, man mano che si usciva dal Medioevo, il popolo ha chiesto di essere maggiormente considerato nel giudizio portato sulla giustizia dell'amministrazione, generalmente accentrato nelle mani del re, che voleva un potere tendenzialmente illimitato. Si è auspicato così un Tribunale che lo giudichi senza smembrare l'autorità del potere, dividendolo con un doppione. Dal tribunale come temperamento del potere del monarca, Rosmini ha ricavato l'idea di un Tribunale politico come altro potere, addirittura quello supremo. In questo periodo Rosmini ritiene il potere monarchico quello più adeguato al suo paese, perché, come osserva negli scritti della *Politica Prima*, la tradizione di un sovrano superiore alle parti politiche e garante delle leggi, favorisce un governo equilibrato. La monarchia nella modernità sopravvive se accetta un controllo: la monarchia garantisce l'unità dello Stato, mentre l'organismo del Tribunale politico è adibito alla sorveglianza del rispetto delle leggi.

Rispetto ai tradizionalisti, che assumono la condizione umana di pura natura mutata dalla grazia dopo il peccato originale, e accettano le disuguaglianze di natura integrate in una visione religiosa del potere e della storia, Rosmini distingue lo stato naturale e lo stato dell'uomo salvato dalla Redenzione. Nelle vicende storiche, considerando lo stato d'imperfezione dell'uomo, i tradizionalisti reazionari valutano le diversità come sfondo dell'evento salvifico e delle vicende cristiane e non sono quindi di per sé modificabili: l'eguaglianza degli individui non è di natura. Rosmini osserva però che ognuno ha i propri diritti,

spesso nella storia calpestati. Le stesse società cristiane non sono state spesso capaci di riconoscerli, come nella società signorile del Medioevo o negli Stati assoluti moderni. Esse hanno il carattere dell'assolutismo. L'esigenza di giustizia e di regolarità ha portato al superamento delle monarchie di diritto signorile. Con la modernità è cresciuto il tempo in cui tutti gli individui sono considerati portatori di diritti inalienabili, in quanto sono fini in sé. Il pensiero politico moderno, introducendo una limitazione nell'amministrazione, ha sempre meglio delineato il carattere della società giusta basato su leggi e tribunali, i quali facciano rispettare le leggi riconosciute e deliberate. Senza potere legislativo e senza magistratura non sussiste la società civile. Le leggi non sono di sua esclusiva competenza, perché esistono leggi naturali e razionali che le precedono, come quelle connaturate ad altre società, in particolare a quella domestica e a quella religiosa. Ma senza leggi essa non può funzionare, come non lo può senza una riflessione sul senso ed sul modo di applicarle, sia quelle naturali sia quelle create dalla società. Tale riflessione deve essere affidata ad un Tribunale politico, che interviene di fronte alla violazione dei diritti quando nella persona sorge il risentimento morale, che «è la ragione per cui gli uomini vogliono sia resa loro giustizia; egli è dunque la causa movente della giustizia privata nello stato di natura, e della giustizia pubblica, o sia dell'istituzione dei tribunali nello stato di società civile»²⁹.

Al fine di precisare meglio la sua idea del supremo Tribunale, Rosmini afferma che il popolo nel passato si è risentito di fronte alla violazione dei suoi diritti, con ribellione o atti di giustizia sommaria. Quindi una vaga presenza del Tribunale politico è sempre esistita nella storia: «Un tribunale politico adunque sempre esistette di fatto, [...] si l'uno che l'altro è fondato nell'umana natura come in esso è fondato il risentimento all'offesa, risentimento che è un effetto immediato dell'idea di giustizia, così necessario è ad essa la ragione»³⁰. Ora invece si ricorre ad un giudice distinto dalla persona offesa e capace di giudicare il torto con obiettività. Ciò rende possibile la giustizia nel senso più ampio. Il suo compito è esprimere un giudizio pronto, competente, supremo sull'azione di governo e di rispetto delle leggi, che regolano la società civile. Esso è la suprema istanza di giudizio sulle azioni politiche in senso lato, volto a sottoporre a controllo giudiziario l'attività di magistrati e governanti. Per Rosmini infatti anche le sentenze dei giudici, emanate contro i diritti fondamentali dei cittadini, sono atti politici, provenendo da un orientamento che possiede valore politico: «l'intendimento di questa istituzione del Tribunale politico è unicamente quella che v'abbia nello Stato un'autorità incaricata di giudicare dei principi: se esista la legge, cioè se la legge è giusta (giacché non essendo giusto non si dee dire

29. *Ivi*, p. 178.

30. *Ivi*, p. 179.

che esista), se esista il diritto che si pretenda violato, non meramente se si dia il caso della violazione; e quando la legge o il diritto è indeterminato quali sieno i confini che lo determinano»³¹.

Fin dagli scritti giovanili Rosmini assume dunque posizioni costituzionali, abbandonando quelle assolutistiche di autori inizialmente apprezzati³². Nella società civile ci devono essere leggi che fissino il suo funzionamento sulla base di principi naturali. «Naturale costituzione» ha un duplice significato: 1) l'esistenza di fondamenti naturali della società civile, per cui la società può costruirsi naturalmente guardando ad essi, con la conseguenza che le persone che ne fanno parte fissano i principi naturali della vita di essa in una costituzione: «Ora il Tribunale politico è il custode della costituzione: gli altri tribunali sono i custodi delle altre leggi: il Tribunale politico deve appoggiare le sue sentenze sempre a qualche articolo delle costituzioni; gli altri tribunali a qualche articolo delle altre leggi»³³; 2) Ogni elemento dell'azione politica di governo che tocca la Costituzione può essere materia d'interpretazione per il Tribunale politico, lo stesso governo può interpellarlo prima di emanare delle leggi; anzi, governo, parlamento e sovrano sono tenuti a consultare preventivamente il Tribunale politico attenendosi ai suoi pareri. Questa Corte di giustizia costituzionale solo nel Novecento è diventata essenziale, mentre i regimi liberali dell'Ottocento ne hanno fatto a meno. Ma nei progetti federalistici di Rosmini la concezione dell'Alta Corte di giustizia trova una sua specifica traduzione, perché è l'organismo capace per lui di mediare tra le situazioni dei diversi Stati facenti parte della sua ideata Confederazione. Essa sarebbe l'organo di risoluzione di complesse questioni, come i conflitti fra diverse legislazioni.

Nelle riflessioni giovanili egli non accenna ancora a soluzioni per il proprio paese, ma rimane convinto che una società civile può darsi con naturalezza una costituzione. Per lui viene prima la società civile e poi viene lo Stato, che funziona col proprio governo. Quando parlerà di Stato federale, o meglio di Confederazione di Stati, non adopererà più questo termine come sinonimo di società civile. Lo Stato che sorge dall'accordo di altri Stati non è naturalmente costituito, nascendo infatti dalle loro esigenze. Si tratta della proposta di legare insieme più società civili esistenti su un medesimo territorio, che cercano un accordo per meglio convivere e attuare scopi comuni. Quando Rosmini nel 1848 si comincia ad occupare della prospettiva di una unità degli Stati italiani, finisce per trasferire allo Stato federale molte caratteristiche che naturalmente manifesta il governo di una società civile senza poter identificare lo Stato fe-

31. *Ivi*, p. 30.

32. Cfr. A. Rosmini, *Politica Prima*, a cura e con introduzione di M. D'Addio, Città Nuova, Roma 2003.

33. A. Rosmini, *Della Naturale costituzione della società civile*, cit., p. 32.

derale con uno naturale, perché lo Stato federale è un organismo nuovo che scaturisce da un accordo tra Stati. La concezione del Tribunale politico lo aiuta tuttavia molto in questo senso, perché permette l'aggregazione di Stati senza eliminarli. Proprio in uno Stato federale è necessario un giudizio sull'azione di governi, che si regge sul consenso dei governi che lo hanno voluto a capo dei loro interessi e per conservarne le leggi. Lo Stato che risulta dal mandato di altri, assume su di sé la gestione di materie come la politica estera, le finanze, la guerra. Proprio perché possono darsi gravi abusi o difformità nella preparazione delle leggi federali, quelle che contrastino con i diritti di alcuni cittadini o di Stati, devono essere per lui sottoposte a giudizio. La presenza del Tribunale politico permette di risolvere controversie o giudicare gli abusi o riparare le lesioni dei diritti. Naturalmente essa affianca quella dei Tribunali dei singoli Stati.

Il suffragio universale nella formazione del Tribunale politico è una delle novità fondamentali del suo pensiero. Il potere politico deve essere distribuito in tre parti, che sono il Tribunale politico, l'Amministrazione e la Magistratura. I primi due poteri sono propri, non delegati da alcuno, il terzo ha il potere delegato dall'Amministrazione. Quest'ultima pensa a legiferare, amministrare e controllare la giustizia. Rosmini quindi modifica l'impostazione classica propria degli Stati moderni fino a Montesquieu. Il Tribunale politico non è un organo giudiziario in senso stretto, ma è un potere dello Stato che ha il controllo sulle applicazioni della giustizia, pur senza amministrarla né coordinarla. Il Tribunale politico ha cioè il controllo sull'Amministrazione, sul modo che essa ha di porre in essere e di applicare le leggi attraverso la Magistratura. L'Amministrazione a sua volta ha il suo potere nella predisposizione della regolarità della vita sociale e nell'azione di equilibrio dei diversi interessi dei cittadini nella vita economica. L'Amministrazione controlla anche la Magistratura, che non è indipendente, perché esegue il compito di applicare le leggi.

Per la formazione dei due poteri «propri» dello Stato, occorre distinguere le due forme di diritti. Diritti fondamentali (veri diritti umani) sono la personalità e la vita. Da questi provengono gli altri, che sono sempre naturali: lavoro, proprietà, indipendenza economica, pensiero, associazione, culto, ecc. Solo le persone che incarnano questi diritti sono considerate cittadini: «L'essere cittadino consiste nel diritto di non essere offesi dall'amministrazione della società, e di più nel diritto, venendo offesi, di avere una voce di richiamo, per la quale ottengano risarcimento»³⁴. I cittadini sono coloro che, in quanto persone, hanno voce in capitolo nella formazione del Tribunale politico. Così abbiamo per esso la necessità di affidarci al suffragio universale maschile per l'elezione dei suoi membri.

34. *Ivi*, p. 87.

Rosmini suddivide i cittadini in quattro classi, che hanno il diritto di eleggere i componenti del Tribunale politico. Ogni cittadino provvede alla «rappresentazione» (difesa) dei propri diritti: 1) vi sono dapprima i cittadini che non possiedono il diritto sulle proprie azioni (minorenni, mogli, servi perpetui); 2) poi ci sono i cittadini che non hanno beni di fortuna (indigenti); 3) vi sono inoltre quelli che sono in grado di provvedere col lavoro alla propria sussistenza senza essere proprietari; 4) vi sono infine coloro i quali possiedono proprietà e sono i veri liberi cittadini. Le prime tre classi sono formate da cittadini che hanno la rappresentanza passiva, mentre la quarta classe ha il ruolo di «cittadini amministratori», rappresentando se stessi e gli interessi da loro amministrati. I cittadini delle prime tre classi hanno il diritto/dovere di eleggere i componenti del Tribunale politico; i cittadini della quarta classe a questo dovere aggiungono quello di eleggere i propri rappresentanti nel Parlamento, che si prende cura dell'Amministrazione dello Stato. Il punto decisivo è che tutti i cittadini, nell'atto di entrare nella società civile, conservano i loro diritti, che vengono così in essa più agevolmente difesi. L'uguaglianza tra le persone non significa uguaglianza di rapporto tra i beni e nelle prerogative entro la società. Essa per lui sta a significare la stretta uguaglianza giuridica, cioè parità nel diritto al rispetto, e disparità nell'avvantaggiarsi rispetto al potere che amministra i beni economici. Il voto è obbligatorio da parte di tutti i cittadini liberi, perché il Tribunale politico è l'espressione della volontà di tutti. Con l'elezione obbligatoria e universale, è intenzione di Rosmini «ottenere l'istituzione del Tribunale politico il più sapiente, il più integro, il più ben voluto, il più autorevole, il più rispettabile»³⁵. Tale Tribunale politico è la rappresentazione politica che impedisce la dissoluzione dello Stato. Lo scopo delle società civili è appunto il raggiungimento della unione delle due forme di rappresentanza, quella politica della giustizia e quella economica dell'utilità. Senza il primato della rappresentanza politica, il principio dell'utilità lasciato a sé non conoscerebbe limiti e potrebbe cadere nell'arbitrio. Occorre che sia contrastato dal principio della giustizia. Così anche le classi non rappresentate nell'Amministrazione saranno difese dal freno del principio della giustizia. Ma così le altre tre classi sono escluse dall'elezione degli organismi deputati all'Amministrazione (Parlamento e Consigli), parzialmente compensate dall'aver diritto al suffragio universale per l'elezione dei membri del Tribunale politico.

Il federalismo rosminiano nasce alla coincidenza del suo personalismo sociale e viene alla luce nel clima del risorgimento del 1848. Esso è il risultato di un principio antropologico fondato sulla metafisica che vede il primato della persona come sintesi originaria di individualità e socialità. La realtà ontologica dell'uomo detiene, per la presenza nella mente del principio divino in lui attivo nella forma dell'essere ideale, dei diritti che precedono la sua partecipazione alla

35. *Ivi*, pp. 125-126.

società e allo Stato: i diritti appartengono prima all'uomo e poi, solo se non sono in conflitto con essi, anche al cittadino. L'uomo è, come dice nella *Filosofia del diritto* (1841-43), «l'essenza del diritto, il diritto sussistente» (§ 49). Ne deriva che le forme sociali in cui l'uomo realizza sé, sono valide se rispettano il diritto naturale delle persone. La famiglia e la Chiesa realizzano direttamente finalità umane, la prima quelle naturali, la seconda quelle personali. Lo Stato invece è una società imperfetta, poiché detiene un esclusivo valore strumentale rispetto alle prime due forme di società dette dal Roveretano «perfette», la domestica e la teocratica, che essa deve aiutare in senso sussidiario: «La società teocratica tende a procacciare agli uomini i beni della persona umana; la società domestica a procacciare loro beni propri della natura umana; la società civile tende a regolare la modalità dei diritti che a tali beni si riferiscono, acciocché quelle prime due società prosperino»³⁶. La società civile non ha nulla di proprio da *perficere*, ma è solo strumento di perfezione e costituisce il tema della filosofia della politica e del diritto. Lo Stato non è un fine ma un mezzo, la sua opera non è produttiva di diritto, ma agisce in funzione della coordinazione dei diritti. L'antistatalismo rosminiano si traduce in antidispotismo e antiperfettismo. Il perfettismo è la pretesa utopica della società perfetta e costituisce l'ideologia del dispotismo, di uno Stato che cioè dimentica la sua ministerialità e diventa fine a se stesso. Sul «Risorgimento» di Camillo Benso di Cavour nel 1848, egli precisa così il suo pensiero al riguardo: «L'autorità di governo [...] non è più una tal cosa indeterminata, misteriosa, assoluta e onnipotente; non è più un'autorità divina, ma è un'autorità intieramente umana, che viene da Dio a quel modo nel quale vengono da lui tutte le altre autorità umane»³⁷. Così poi egli precisa: «in quanto Iddio è l'autore della naturale giustizia, è il vindice delle convenzioni che gli uomini stringono fra loro, de' patti, con cui si legano in associazioni [...], la società civile è un'associazione umana come tante altre; non ha in sé elementi di signoria, non vi hanno in essa padroni e servi, ma soci giuridicamente uguali»³⁸. Lo Stato è da Dio ma non è Dio, essendo quella società preposta a coordinare e favorire i diritti della società domestica e della società teocratica.

Dal febbraio 1848 Rosmini prende a redigere il *Progetto di costituzione dello Stato romano*, inedito ma inviato il 10 marzo 1848 al cardinal Castracane. Per questo viene incaricato da Pio IX alla redazione, con altri, dello Statuto promulgato il 14 marzo 1848. Ma il Papa concede una costituzione non tenendo conto dei rilievi di Rosmini. Scarsi vi sono i cenni al federalismo, ma vi viene proclamato il principio autonomistico per i municipi, sempre in armonia con la Provincia e con lo Stato, e ciò in previsione che si potesse realizzare la Con-

36. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Cedam, 1967-69, §§ 1591 e 1593.

37. A. Rosmini, *Progetti di costituzione*, a cura di C. Gray, Cedam, Padova 1954, pp. 286-287.

38. *Ibidem*.

federazione di Stati italiani. Nel *Progetto di Costituzione per lo Stato romano*, il ruolo del Tribunale politico viene svolto dal Concistoro dei Cardinali. È stata una mossa tattica nei confronti del Papa e della curia romana e dei cardinali, per far passare il principio di un controllo sull'amministrazione, governo e parlamento, relativamente alla gestione dei diritti? Sicuramente in questo testo c'è la circostanza anomala di affidare, in quello su Roma, le prerogative del Tribunale politico al Concistoro, mentre in altri progetti esso è costituito da persone elette a suffragio universale. Ma poi anche nel progetto di Confederazione, appare il riferimento dell'attribuzione del Tribunale politico al Concistoro dei cardinali.

Egli si occupa anche della *Costituzione del Regno dell'Alta Italia*, con articoli apparsi sul «Risorgimento» di Camillo Benso di Cavour. Il regno sarebbe potuto sorgere dall'unificazione delle regioni dell'Italia del Nord se si fosse vinto contro l'Austria. Questo Stato deve essere un organismo ben funzionante che rassicuri l'intera Europa scossa da gravi agitazioni. Occorre perciò una Costituzione che realmente rispetti i diritti di tutti e che sia modellata sul rapporto sociale, per cui è essenziale contemperare gli interessi con la giustizia. Anche qui si sottolinea che la società non deve essere contaminata da alcun elemento signorile. Egli è convinto che in Europa la società civile si è potuta instaurare dopo le invasioni barbariche grazie all'opera del cristianesimo, il quale ha mitigato prima e distrutto poi, l'elemento signorile coi principi del Vangelo, ricorrendo ai principi del diritto romano per ciò che riguarda il diritto naturale delle genti. In queste pagine fa capolino la necessità di togliere ogni forma signorile di dominio politico nello Stato che si sta preparando, attuando il Tribunale politico come elemento essenziale per la giusta società. Il governo della società non può esorbitare sui cittadini, cioè «non può estendere la sua autorità illimitatamente»: questa è la premessa per la istituzione di un Tribunale politico per l'Alta Italia. Il Regno dell'Alta Italia dovrebbe adottare una costituzione e avere organi di gestione che dovrebbero in Europa diventare da modello. Ma deve servire a offrire all'Italia un governo federale in sintesi con la punta più avanzata degli ordinamenti degli Stati italiani.

La linea dell'assetto federale per l'Italia viene presentata da Rosmini nello scritto *Sull'unità d'Italia*, pubblicato in appendice alla *Costituzione secondo giustizia sociale* (Milano, aprile 1848). Le poche ma incisive pagine dell'appendice sono ispirate a un vivo senso di realismo. La Confederazione deve nascere dal desiderio di superare la frammentazione politica italiana, tenendo conto però della realtà esistente. Dare forma politica alla realtà sociale in movimento, non è opera di dottrinari e ideologi che disegnano a tavolino l'architettura costituzionale di un paese. L'uomo non crea come Dio la materia da lavorare, ma la trova già data. Le visioni utopistiche distruggono l'esistente per edificare tutto da zero, mentre occorre invece secondo Rosmini rispettare la storia. Al termine della *Costituzione secondo giustizia sociale*, egli fa l'elogio della tradizione inglese

rispetto alle costituzioni alla francese, perché fa riferimento ad un diritto non solo posto dalla volontà di un legislatore, ma inscritto nella natura e nella consuetudine. La costituzione federale deve partire dal riconoscimento dei diritti esistenti. Realismo in Rosmini non significa piatto pragmatismo, ma rispetto del reale in nome della giustizia che vieta di idolatrarlo. La soluzione confederale risulta per lui l'unica veramente rispettosa della realtà storica e geografica della penisola italiana. L'esempio da non seguire è la Francia: «Coloro i quali sull'esempio della Francia vorrebbero livellare tutti i municipi, tutte le province italiane spianandone le disuguaglianze e le eminenze finché non vi fosse più che un'eminenza sola, quella della capitale [...] pare che dimentichino quale l'Italia l'hanno fatta i suoi quattordici secoli d'invasioni straniere, di dissoluzione, d'individuale azione, di parziale organizzazione e d'intestina divisione. Non trattasi di organizzare un'Italia immaginaria, ma l'Italia reale colla sua schiena dell'Appennino nel mezzo, colle sue maremme, colla sua figura di stivale, colla varietà delle sue stirpi, non fuse ancora in una sola, colle sue differenze de' suoi climi, delle sue consuetudini, delle sue educazioni, de' suoi governi, de' suoi cento dialetti, fedeli rappresentanti della sociale nostra condizione»³⁹. Il modo di procedere della ragione storica è quella dialettica del concreto, che vuole raggiungere l'unità attraverso la molteplicità e non a scapito di questa. Non c'è però idolatria per l'esistente in Rosmini, soprattutto quando osserva che alcune differenze col tempo verranno meno: strade ferrate, matrimoni che mescolano sangue, la diffusione dell'istruzione e l'unità politica della penisola colmeranno le differenze: «L'unità nella varietà è la definizione della bellezza»⁴⁰.

Non si tratta di fare una semplice Lega, cioè una alleanza politico-militare o di un accordo economico-doganale, ma una vera e propria stabile confederazione, con un potere centrale permanente che assicuri l'esistenza e la indipendenza dei singoli Stati e formi il nucleo della nazionalità italiana. Non così avverrebbe con la Lega, che sarebbe solo un collegamento fra i Principi uniti insieme contro il popolo. La Confederazione non è per lui una semplice associazione di Stati esistenti, ma l'unità delle membra naturali del corpo italiano. Egli pensa ad un Regno dell'Alta Italia al Nord, con un Lombardo-Veneto liberato dall'Austria, che sarebbe anche una garanzia della conservazione dell'unità nazionale. Protagonisti devono essere sia i Principi sia i Governi, ma anche i popoli che devono avere propri rappresentanti nel processo costituente, secondo l'articolo III del progetto di costituzione, per cui dopo la Convenzione ci sarà a Roma una Rappresentanza dei tre Stati confederati (Granducato di Toscana, Regno sabauda, Stato romano), ciascuno dei quali invierà tre eletti dal potere legislativo. In ciò Rosmini si differenzia da Pellegrino Rossi che prevedeva solo una Lega

39. A. Rosmini, *Sull'Unità d'Italia*, in Id., *Progetti di costituzione*, cit., p. 99.

40. *Ivi*, pp. 99-100.

di Principi e non di popoli. Una Lega o di soli popoli o di soli Principi è per lui una soluzione parziale per ragioni storiche e per questioni di diritto, per cui una Confederazione (con Camere di singoli Stati e una Dieta centrale) eviterebbe lo scontento e le agitazioni dei popoli. Poi una Lega di soli Principi non può far nascere un comune potere legislativo, che nei moderni Stati deve stare nelle mani non solo dei sovrani ma anche delle Camere. La Lega di soli popoli stravolgerebbe gli Stati stessi e toglierebbe a sovrani e Pontefici il loro potere. Rosmini dice che i Principi collegati fra loro contro il popolo sarebbero deboli, perché ne hanno perso la confidenza per la loro semplice Lega militare. Ma se i popoli costituiscono la indipendenza nazionale senza i Governi, si precipita nel sistema unitario della repubblica contro i Principi. Ci vuole dunque una Dieta rappresentativa sia dei Principi che dei Parlamenti, con sede a Roma, avente come presidente il Papa stesso. Non conta la forma di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia/repubblica), ma la sua costituzionalità, con un potere organizzato secondo un ordinamento costituzionale che preveda un'Alta Corte di Giustizia. Il titolo dell'opera *Costituzione secondo giustizia sociale* sta così a significare la necessità di riconoscere la dualità di ogni ordinamento politico, che non può assommare nelle mani di un'unica persona o di un'unica istituzione il potere di amministrare i beni economici, e contemporaneamente di amministrare la giustizia. Nessuno può essere giudice in casa propria e quindi chi esercita il potere relativo agli interessi utilitari, non può giudicare sulla conformità alla giustizia di tale potere stesso.

4. *Il federalismo laico nel pensiero di C. Cattaneo*

Carlo Cattaneo (1801-1869) nella sua lunga vita di insegnante, poligrafo e pubblicista è stato autore di importanti opere di argomenti vari come la storia, l'economia, l'agricoltura, la filosofia, la geografia. Fra le sue opere sono da ricordare *Notizie naturali e civili sulla Lombardia* (1844), *Psicologia delle menti associate* (1859-66), *Del pensiero come principio d'economia pubblica* (1861). Fondò e diresse il «Politecnico». Partecipò nonostante la sua riservatezza ai moti risorgimentali del 1848⁴¹: «il suo breve ingaggio nella lotta fu contrassegnato - dice

41. Cfr. C. Cattaneo, *Opere edite e inedite*, 7 voll., a cura di A. Bertani, Le Monnier, Firenze 1881-92, poi *Tutte le opere*, a cura di L. Ambrosoli, 4 voll., Mondadori, Milano 1967; vedi anche C. Cattaneo, *Le più belle pagine*, a cura di G. Salvemini, Treves, Milano 1922; C. Cattaneo, *Una teoria della libertà. Scritti politici e federalistici*, introduzione e cura di W. Barberis, Einaudi, Torino 2011. Su Cattaneo cfr.: B. Brunello, *Il pensiero di Carlo Cattaneo*, Gobetti, Torino 1925; A. Levi, *Il positivismo politico di Carlo Cattaneo*, Laterza, Bari 1928; A. Monti, *Carlo Cattaneo*, Milano 1937; L. Ambrosoli, *La formazione di Carlo Cattaneo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960; G. Galasso, *Cattaneo. Antologia degli scritti politici*, il Mulino, Bologna 1962;

W. Barberis – soprattutto da una recisa opposizione a qualunque atteggiamento di simpatia o di cedimento nei confronti del Piemonte sabauda⁴². Egli si pose in continuità coll'illuminismo positivista di Romagnosi, risultando il pensatore della borghesia progressista, nemica dei pregiudizi e delle superstizioni del vecchio mondo. I suoi ascendenti culturali sono Bacone, Galilei, Locke e Bentham. Sperava in una evoluzione federale dell'Impero asburgico, ma nelle Cinque giornate di Milano del marzo 1848 fu autorevole membro del Consiglio di guerra. Con l'opera *L'insurrection de Milan en 1848* era diventato un nemico pubblico dell'Austria, ma rimaneva anche un elemento pericoloso per il governo di Torino. Fu contrario infatti alla fusione della Lombardia col Piemonte e riparò in Svizzera. All'elezioni italiane fu eletto in tre collegi, però non esercitò il mandato, perché gli ripugnava giurare alla monarchia.

Centrale è in lui la salda fiducia nel progresso dell'umanità. Dopo l'incontro con Romagnosi, che gli aveva fatto prendere confidenza col diritto, egli mise a punto una linea di pensiero informata all'illuminismo lombardo e corroborato dalla cultura politecnica del periodo napoleonico, ma poi fecondata dallo storicismo dell'epoca della restaurazione. La sua è una concezione né deterministica né materialistica del progresso, che infatti non deve annullare la libertà. Il progresso può infatti avere soste e regressi temporali, perché non esiste nel divenire storico una infallibile legge interna che lo diriga. Il progresso deve per lui avvalersi della ragione e della scienza, in una prospettiva illuministica di cui abbandona il meccanicismo e il deismo. Avverso a tutte le forme di pensiero metafisico, chiamate scuole braminate, sostenne la necessità di una filosofia utile legata alla vita concreta di un popolo. Volle richiamare i giovani ai faticosi studi positivi, che evitano le caliginose e lambiccate prove degli studi di metafisica. Bobbio, che come pochi ha parlato della presenza in lui di un interesse incondizionato per la fiducia della intelligenza, che rischiara le tenebre dell'ignoranza e distrugge a poco a poco la persistenza dell'uomo primitivo nella oscurità, ha sostenuto che c'è in Cattaneo un'antitesi fra barbarie e civiltà che si risolve tutta nell'antitesi ignoranza-intelligenza⁴³. Dalla polemica col Rosmini, che ne aveva attaccato la visuale laica e illuministica⁴⁴, difese Romagnosi rivendicando un'idea di cultura plurale, libera da vincoli ideologici e religiosi, aperta alle esperienze della ricerca

42. W. Barberis, *Introduzione a C. Cattaneo, Una teoria della libertà*, cit., p. IX. Un po' oltre si afferma: «Lo Stato sabauda rappresentava quell'elemento aristocratico feudale che storicamente aveva costituito un freno a ogni prospettiva di progresso civile, economico e costituzionale; ed era approdato alla forma dello Stato centralizzato, burocratico, assoluto e patrimoniale» (*Ivi*, pp. X-XI).

43. Cfr. N. Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971. Vedi anche: G. Armani, *Carlo Cattaneo. Il padre del federalismo italiano*, Garzanti, Milano 1997;

44. Cfr. N. Bobbio, *Una filosofia militante*, cit., cap. II, pp. 56-82; F. Traniello, *Cattaneo, Rosmini e la questione religiosa*, in A. Colombo, F. Della Peruta, C.G. Lacaia (a cura di), *Carlo Cattaneo. I temi e la sfida*, Casagrande, Lugano 2004, pp. 81 e ss.

scientifica e dell'imprenditoria economica. La storia è contrassegnata da un eterno contrasto fra diversi principi che tendono ad uniformare la nazione. La storia si muove nella linea paradigmatica che vede la luce della libertà lottare contro l'oscurità della tenebre.

La sua psicologia sociale descrive la dipendenza della coscienza individuale da quella collettiva. Già nel 1838 nello scritto *Su la Scienza Nuova* di Vico, considera lo sviluppo della coscienza individuale della mente dell'individuo nell'esperienza della collettività cui appartiene. Occorre cioè evitare di chiudersi nella cartesiana solitudine della coscienza e scoprire il concetto nella trasformazione cui l'uomo solitamente è soggetto. L'uomo deve contemplare sé negli altri, cioè concretamente nella storia. Musica, politica, poesia, letteratura, astronomia, creazioni dell'immaginazione non esistono in un mondo a priori. Il «*cogito ergo sum*» è un criterio individuale di verità e come tale malsicuro. Il criterio di verità è piuttosto collettivo, trovando la sua garanzia nel lavoro sociale. L'individuo va studiato, come dice nella *Psicologia delle menti associate*, con l'ideologia sociale. La scienza dell'uomo è sociologia e la filosofia non può essere che la ricerca del nesso che unisce tutte le scienze, l'espressione più generale di tutte le varietà, la lente che illumina gli sparsi raggi sull'uomo e sull'universo. Bisogna mirare i fenomeni in cielo e in terra e non acquietarsi nelle tenebre dell'ontologia. Il suo metodo non è diverso da quello della scienza. Il fenomeno non è parvenza di realtà, ma è la stessa realtà colta coll'esperienza. La legge è la costante dei fenomeni e quella intuita dalla ragione è idea. Il fenomeno è la forza che si manifesta. Le idee sono fenomeni attivi e quelle altrui si intrecciano dopo mutui impulsi colle nostre e le destano, le guidano e le precedono. La scienza è possibile perché l'uomo partecipa dei vantaggi della cultura, che è un prodotto sociale. La mente è sempre associata al suo istinto di socievolezza. Le scoperte scientifiche non sono l'opera delle facoltà di un uomo solitario, ma delle facoltà associate di più individui, che associano all'istinto di socievolezza altri potenti istinti. Il lievito che fa fermentare le idee non avviene in una sola mente, ma il «genio si tien per mano alla catena de' suoi predecessori».

Ma c'è il progresso che con la scienza libera l'uomo dalla pura appartenenza alla patria e gli permette di abbracciare tutta l'umanità e tutta la terra. Vico per primo vide la pienezza del pensiero sociale, Hegel colla sua Provvidenza sostituì il Progresso. L'opera *Psicologia delle menti associate* lega l'ideologia individuale all'ideologia della società. L'antitesi è la sua legge. Gli individui negando un'idea, ne scoprono via via altre. Il contrasto tra idee è frutto di progresso ed è immanente ad ogni civile società. Dal caos delle storie antiche sorge un fatto costante, una legge universale, quella che scaturisce dalla coscienza e spinge le genti verso una universale associazione che è l'attuazione del diritto universale. Il principio di ciò, sta nel fatto che ogni individuo riconosce nell'altro il suo simile. L'uomo riconosce in tutti se stesso. Sente nell'io l'umanità. Questa

unità concreta di tutti non nega la pluralità; essa include le dissomiglianze nella storia universale. Il circolo perpetuo di Vico sul ricorso delle nazioni, si spezza a favore del movimento del genere umano verso una tangente che corre in direzione del progresso della società. Esso si nutre di diverse componenti, interessi e valori, i quali si possono scontrare. Ci sono sistemi chiusi e stazionari, fondati su un unico principio, e vi sono sistemi aperti sempre in movimento, fondati su numerosi principi in competizione. Ci sono cioè sistemi progressivi guidati da principi nazionali e altri sistemi retrogradi in cui i principi sono mera fantasia. Nell'epoche non progressiste domina il potere dispotico, il cui idealtipo è costituito da quello sacerdotale e dal dispotismo militare. La libertà, la competizione economica, la diversità sono caratteristiche dei sistemi liberali.

Egli difende la libertà economica e la proprietà privata, mentre è avverso all'intervento statale, al socialismo e al comunismo. Guarda invece ad una Europa che veda il trionfo della libertà avvalendosi dialetticamente dell'antitesi. Ragione, scienza e libertà usciranno vincitrici nella grande competizione fra principi e sistemi, realizzando la sostanziale uguaglianza della libera natura di tutti gli uomini. Tutti i popoli riusciranno a godere di tale libertà. Dalla tesi che i valori di libertà e diversità sono irrinunciabili, discende la sua fede nel federalismo e nella nazione armata. Cattaneo si sente portavoce di un progetto di espansione della democrazia attraverso organizzazioni decentrate del potere politico, con forte limitazione del potere centrale e con la subordinazione di Stati indipendenti. Prende spunto dalla storia d'Italia per constatare la divisione degli Stati italiani e il loro desiderio di libertà. L'Italia non è connotata come gli Stati Uniti d'America dalla *wilderness*, ma dalla presenza dei comuni, che una robusta rete ferroviaria avrebbe contribuito a rafforzare in un *foedus* di luoghi civili e comunità libere. Protesta contro l'universalismo dell'unità e difende le autonomie. Lontano dal settarismo mazziniano, il suo gradualismo riformatore comincia dunque dalla difesa di ogni città, come nel caso del suo amore campanilistico per Milano, per arrivare all'idea della Repubblica federale, che si avvale della pluralità di soggetti alleati in una federazione di pensieri trasmessi tramite una lingua comune. Il federalismo è per l'Italia la soluzione al problema per eccellenza dell'indipendenza e dell'unità: «Unità e libertà non possono accoppiarsi se non alla maniera della Svizzera e degli Stati Uniti»⁴⁵. La libertà ha un doppio limite, che internamente è il decentramento ed esternamente la subordinazione degli Stati ad un governo sopranazionale. Ciò permette a Cattaneo di vedere i limiti dello Stato nazionale.

Dopo l'insurrezione di Milano, da cui prende coscienza della necessità di procedere dai molti Stati verso l'unità nel rispetto della diversità dei singoli,

45. C. Cattaneo, *Per la Sicilia*, in Id., *Scritti politici ed epistolario*, a cura di G. Rosa e J. White Mario, Barbera, Firenze 1892-1901, I, p. 142.

tanto da affermare che «l'unità principesca e ministeriale ripugna alla natura italica, indelebilmente municipale e federale», ironizza sulla frenesia dell'unità: «Poiché grazie a Dio, la lingua nostra non ha solo diminuito, diremo che quanto meno grandi e meno ambiziose saranno in tal modo le repubblicette, tanto più saldo e forte sarà il repubblicone». Si dice contrario alle politiche fusioniste che porterebbero i brandelli di una Italia liberata via via dalle tirannie locali, nelle braccia del Piemonte, che avrebbe compromesso la libertà interna di una Italia indipendente: «Ti ripeto – scrive al Ferrari – che bisogna contrapporre la federazione alla fusione e non all'unità, e mostrare che un patto fra popoli liberi è la sola via che può avviarli alla concordia e alla unità: ma ogni fusione conduce al divorzio, all'odio»⁴⁶. Solo la soluzione repubblicana e federale avrebbe salvato la penisola italica da nuovi dispotismi. Nelle *Considerazioni* e nell'*Avviso a lettore* dell'«Archivio triennale» del 1848 egli polemizza aspramente in particolare con Mazzini, giudicato settario, distante dal popolo, legato ad una idea cesarea e dittatoriale del potere. Egli teme dunque gli esiti statalistici e il centralismo illiberale della soluzione del genovese.

Per questi motivi nel 1858 scrive *La città considerata come principio ideale delle storie italiane*, ove mostra il suo tributo alle teorie di Sismondi, elaborate nell'*Histoire des Républiques italiennes du moyen age* del 1836, opera tra l'altro criticata da Manzoni in *Osservazioni sulla morale cattolica*. Nella lezione morale della storia non bisogna cercare solo scene di carneficina, ma insegnamenti sul governo della specie umana. E in Italia la scienza del governare gli uomini per il loro bene, e per lo sviluppo delle facoltà industriali, morali e intellettuali è cominciato in Europa con le repubbliche italiane del Medioevo. Occorre nel risorgimento riprendere l'esperienza dei comuni medioevali in chiave federale. Mentre Giuseppe Ferrari nella sua *Histoire des révolutions d'Italie*, che l'editore Didier ha dato alle stampe nel 1858, considera il papa e l'imperatore come le due polarità attorno alle quali si è mossa tutta la storia italiana, Cattaneo dice che il vero soggetto della storia italiana sono i comuni, attorno ai quali anche le campagne hanno tratto giovamento. Milano in particolare ebbe un ruolo di primo piano rappresentando, col diritto di libero passo e le conquiste dell'idraulica, un esempio di autogoverno compatibile colla coesistenza di Stato e mercato. Aumentando la presenza dell'elemento popolare nella vita delle istituzioni pubbliche. Il libero comune medioevale e moderno diventa per lui fonte di una teoria politica fondata sulla libera concorrenza, sull'libertà individuali e sulla partecipazione dei gruppi sociali alla vita comunitaria. La Lombardia e le altre regioni italiane unite, avrebbero realizzato e perfezionato il loro inserimento nell'area più progredita della civiltà moderna, individuata da Cattaneo

46. C. Cattaneo, *Lettera a G. Ferrari*, 27 ottobre 1851, in Id., *Epistolario*, a cura di R. Caddeo, Barbera, Firenze 1949-1956, I, p. 39.

in un area che abbraccia gli Stati Uniti d'America e l'Europa occidentale, le cui ineguaglianze non sono motivo per lui di esperienze incomunicabili. La strada indicata è quella di sviluppi regionali autonomi, con una soluzione non forzata della concezione del federalismo ispirato ai valori della libertà e della verità. I valori della nazionalità e della indipendenza sono subordinati a quello della libertà, sia praticamente che teoricamente. La vita associata si basa sul comune, che traducono in vita istituzionale il moto spontaneo dell'uomo verso la «vita vicinale». Nel vicinato si sviluppano i diritti elementari e imprescrittibili, che sono della stessa natura dei diritti posseduti dai singoli congregati. Da queste unità minime derivano poi, per ampiezza geografica e consistenza demografica, le convivenze più complesse, che non devono soffocare l'autonomia locale.

La federazione, infine, egli auspica per l'intera Europa. Il principio di libertà deve essere applicato all'interno delle singole nazioni prima di pretenderne l'applicazione nei rapporti tra di esse: «razionalmente non si concepisce libertà scompagnata da federazione [...]. Il nuovo ordinamento europeo sarà quindi un ordinamento non più di regni fortuiti tumultuari, ma delle perpetue nazioni e della universale società». I diversi popoli saranno liberi perché uniti dal diritto federale, e il nuovo schema federale nelle relazioni internazionali, si sostituirà al vecchio schema dell'equilibrio. Con la concezione federalista viene superato per lui il dissidio fra nazione ed unità europea. L'unità dell'Europa è tanto naturale quanto quello delle nazioni, essendo tutte e due conseguenza dell'unico principio della libertà. L'unità europea così concepita non è soppressione della libertà delle diverse nazioni e popoli. Libertà individuale, libertà dei popoli, libertà delle nazioni sono insieme la scala per giungere alla libertà dell'Europa. Egli concepisce il diritto federale in Europa come un vincolo politico rappresentato da un potere centrale, a cui siano demandate quelle funzioni che trascendono la competenza delle singole nazioni, come la politica estera, il controllo della moneta, le norme generali delle legislazioni, l'educazione. In un passo afferma: «Ogni popolo può avere molti interessi da trattare in comune con altri popoli; ma vi sono interessi che può trattare egli solo, perché egli solo li sente, perché egli solo li intende. E v'è inoltre in ogni popolo anche la coscienza del suo essere, anche la superbia del suo nome, anche la gelosia dell'avita sua terra. Di là il diritto federale, ossia il diritto dei popoli; il quale deve avere il suo luogo, accanto al diritto della nazione, accanto al diritto dell'umanità»⁴⁷. Egli guarda agli Stati Uniti d'America ove il potere centrale ha poteri forti ma limitati: conservare la pace interna ed esterna, assicurare l'uniformità del sistema monetario, tutelare la santità dei contratti, diffondere i lumi. Il pericolo degli Stati accentrati è una burocrazia vasta e ramificata che si sottrae progressivamente al potere dei parlamenti, trasformandosi in casta che pregiudica la libertà. Mentre la Russia soffia

47. C. Cattaneo, *Scritti politici ed epistolario*, cit., I, p. 404.

nel fuoco per sfaldare le agglomerazioni umane male assortite, la federazione europea sarebbe in grado di rendere vane le sue intenzioni minacciose: «Avremo pace vera quando avremo li Stati Uniti d'Europa»⁴⁸. L'accentramento poi mette gli interessi locali alla mercé dei più forti. La soluzione federale invece rispetta le diversità, e il pluralismo moltiplica i centri di potere e le assemblee elettive.

5. *Federalismo e rivoluzone in G. Ferrari*

Altra figura del risorgimentalismo laico che ha elaborato una teoria federalista per la soluzione dei problemi dell'Italia del suo tempo è stato Giuseppe Ferrari (Milano 1812-Roma 1876)⁴⁹, che ha sentito in una prima fase l'influenza del pensiero rosminiano. Per lui la filosofia di quel prete era la filosofia dell'Italia. Occorre però riscrivere la filosofia dopo il fallimento di quella di Gioberti e di Rosmini. Egli così riprende lo spirito scettico e rivoluzionario, nonostante non sia passata invano la critica antilluministica e antisensistica dello spiritualismo italiano. Nell'*Essai sur le principe et les limites del la philosophie de l'histoire* (Paris 1843) egli dice che l'esistenza (l'essere) è la prima e sola idea assoluta, illimitata e pura posta nell'intelletto. Ma dalla gnoseologia non passa come ha fatto Rosmini alla metafisica: l'essere è eterno e necessario, ma è solo un'idea. Non si deve uscire dalla psicologia: il pensiero è la sede naturale dell'essere. L'ontologia rientra per forza nella psicologia e dal punto di vista di Ferrari, ha ragione Gioberti a rimproverare a Rosmini di correre continuamente il rischio di ricadere nello psicologismo. Invece la molla della storia risiede nella contraddizione. L'uomo vive continuamente nei conflitti e tende necessariamente verso la loro eliminazione nei vari sistemi. Tuttavia nuove idee ed interessi fanno sorgere la necessità di scorgere nuovi sistemi che risolvano le contraddizioni che si sono aggiunte nel tempo. La storia è una successione di sistemi progressivi, lotta di sistemi che si distruggono vicendevolmente, senza che alcuno di essi riesca ad abbracciare l'umanità, che resta un ideale irraggiungibile. Le contraddizioni della mente sono quindi insolubili. L'idea dell'essere infinita ed assoluta è un principio del conoscere, ma l'assolutezza dell'essere non può comunicarsi alla materia sensibile. Tutto esiste come individuo determinato. Tutto si sottrae

48. C. Cattaneo, *Dell'insurrezione di Milano del 1848*, in Id., *Opere scelte*, a cura di D. Castelnuovo, Einaudi, Torino 1978, III, p. 283.

49. Cfr. G. Ferrari, *Scritti politici*, a cura di S. Rota Ghibaudi, Utet, Torino 1973; S. Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. Evoluzione del suo pensiero*, Olschki, Firenze 1969; F. Della Peruta, *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*, Ed. Riuniti, Roma 1977, pp. 123-156; S. Rota Ghibaudi-R. Ghiringhelli (a cura di), *Giuseppe Ferrari e il nuovo stato italiano*, Cisalpino-Istituto editoriale Universitario, Milano 1992; A. Lazzarino Del Grosso, *Il federalismo sconfitto di Francesco Ferrara e Giuseppe Ferrari*, in D. Preda-C. Rognoni Vercelli (a cura di), *Storia e percorsi del federalismo*, il Mulino, Bologna 2005.

alle leggi dell'identità. Il pensiero si illude di cogliere la totalità della realtà per mezzo dell'idea prima che sia identità. Invece i fenomeni sono contraddistinti dall'essere mera individualità, pura differenza e per questo non risultano mai pienamente intelligibili al pensiero. Nell'ontologia non esiste un punto in cui si ponga un'antinomia fra la fisica e la metafisica, fra il senso e la ragione, fra il fenomeno e il noumeno, fra il finito e l'infinito. Questo accade nella realtà esperita dai sensi e colta nella storia. Perciò la filosofia non è immobilità ma progresso, movimento, contraddizione nell'intelligenza. Vana è l'ontologia: la ragione è impotente di fronte al mistero dell'unità dei contrari. La filosofia non può spiegare i fenomeni, deve solo limitarsi a descriverli.

Dopo essersi trasferito a Parigi nel 1838, dove conosce Proudhon, egli, che si è dichiarato favorevole ad una rivoluzione socialista che deve guardare alla Francia, poiché in Italia la presenza del papato e la memoria dell'impero impedisce di formare nuovi stati, afferma che l'avvenire della società sta nell'associazione. Contro le rivoluzioni formali cioè politiche, che non coinvolgono le masse, afferma in un passo della *Federazione repubblicana* del 1851: «L'interesse poi del socialismo è la rivoluzione del povero, reclamata dal povero, è la revisione del patto sociale, il nuovo riparto delle ricchezze [...]. La libertà, la sovranità, l'indipendenza non sono che menzogne là dove il ricco schiaccia il povero»⁵⁰. Solo la rivoluzione sociale libererebbe il popolo dal dominio straniero e dalla tirannide assoluta ma anche dall'oppressione della borghesia. Egli polemizza sia col suffragio universale, che farebbe del popolo un mostro con assemblee senza autorità, sia colla democrazia diretta che, identificando governanti e governati, finirebbe per equivalere a dittatura. La rivoluzione coincide con il binomio di irreligione e legge agraria: «la religione è la teoria della schiavitù, difende il soprannaturale ed i suoi errori, sostiene il dominio del ricco sul povero [...]. Per irreligione intendo la propagazione progressiva della scienza che si sostituisca alle favole del culto e alle contraddizioni fatali della metafisica, per stabilire la divinità dei nostri diritti e l'assoluto della giustizia»⁵¹.

L'avversione al soprannaturale, in Ferrari, si trasforma in laicismo politico e anticlericalismo, che però apprezza nel cristianesimo la sua capacità di affermazione pacifica. Per legge agraria egli poi intende l'incremento progressivo del diritto di necessità del povero di sfamarsi contro i vizi del ricco, attraverso la limitazione della proprietà privata, per cui si deve affermare, fuori dall'astrazione giuridica, l'eguaglianza reale delle condizioni economiche, senza arrivare però alla comunanza dei beni. Egli si dichiara contro la proprietà non ottenuta col lavoro, ma non contro la proprietà in sé che non può essere abolita. Guarda piuttosto ad un socialismo che si basi sul merito individuale. Contro il potere dei

50. G. Ferrari, *La federazione repubblicana*, in Idem, *Scritti politici*, cit., pp. 383-384.

51. *Ivi*, p. 395.

ceti abbienti, che difende i privilegi a danno dei poveri, rivendica l'autogoverno e l'autogestione del popolo. Il suo federalismo si differenzia da quello del suo amico Cattaneo, per il fatto che entrambi pensano, sì, ad una forma politica democratica che sia capace di soddisfare le esigenze locali, ma Ferrari guarda ad una federazione repubblicana in chiave antiunitaria, perché l'Italia non è mai stata una patria, essendo stata sottomessa dall'impero e dal papato. La lingua non è in Italia un elemento unificante, ma coi suoi dialetti è espressione del particolarismo e delle diversità locali. Il pericolo maggiore dell'unitarismo è dato dalla possibilità di realizzarsi una forma di federalismo monarchico, come quello di Mazzini. La federazione deve essere socialista: «Qual sarà adunque la federazione repubblicana? Essa rappresenta la rivoluzione italiana; rappresenta adunque la guerra contro il papa, contro l'imperatore, contro i re e i principi; rappresenta adunque l'Italia insurta contro l'Europa cristiana»⁵².

Questa è anche la tematica principale della *Filosofia della Rivoluzione* (1851) ove ribadisce la tesi che non esiste una assoluta evidenza logica, perché ogni conoscenza è assurda e contraddittoria. Il reale non è comprensibile cioè razionalmente, perché per Ferrari la contraddizione è immanente all'essere: «Tutto cambia nell'universo, i corpi si trasformano di continuo, l'alterazione è la prima legge»⁵³. Il dubbio non si vince, si fugge. La natura ci spinge ad abbandonare così la logica, perché la vita è più forte di qualunque obiezione razionale. Dopo che la critica ha distrutto ogni cosa, noi dobbiamo vivere e credere. Il mondo non è che rivelazione della natura, la logica viene dopo ciò di cui abbiamo avuto esperienza. Il dubbio riguarda la realtà metafisica, non le apparenze in cui si manifesta la natura stessa e dove l'uomo deve vivere. Su queste basi egli sviluppa l'idea di conciliare scienza e rivoluzione, teorizzando l'unità italiana su basi federalistiche che devono costituire il perno anche di quella europea. Contro le cospirazioni mazziniane e il moderatismo di Balbo e Gioberti, ritiene pedagogicamente formativa l'insurrezione rivoluzionaria per liberare la penisola italiana dall'Austria. Dopo aver aderito con entusiasmo alla seconda repubblica di Francia e ad avere assistito al suo fallimento, s'impegna per la rivoluzione italiana, il cui scopo è l'instaurazione della repubblica federale su base democratica e socialista. A ridosso dell'unità d'Italia, dagli scranni parlamentari continua a perseguire poi i suoi ideali laici, democratici e federalistici, attenuando i temi socialisti. Nella *Teoria dei periodi politici* del 1874 sviluppa una singolare filosofia della storia, in cui vede infine seguire lo sviluppo dei fatti storici come un alternarsi di rivoluzioni e reazioni, articolate in momenti positivi e negativi, inscritti in una visuale in cui le leggi storiche non eliminano la possibilità dell'errore e la libertà degli individui.

52. *Ivi*, p. 393.

53. G. Ferrari, *Filosofia della Rivoluzione*, Capolago, 1851, ora a cura di R. Miceli, Torino 1952, p. 34.