

# Res publica

Quadrimestrale  
maggio-agosto 2019

Rivista di studi storico-politici internazionali

## 24 Rosmini. Politica, diritto, economia

a cura di **Rocco Pezzimenti**

**Direttore responsabile**

Giuseppe Ignesti

**Direttore scientifico**

Rocco Pezzimenti

**Consiglio di redazione**

*Responsabile:* Alberto Lo Presti

Elena Antonetti, Italia Maria Cannataro, Giuseppe Casale, Giampaolo Malgeri

**Comitato Scientifico**

*Presidente:* Giuseppe Dalla Torre

Nicola Antonetti, Angelo Arciero, Paolo Armellini, Antonio Maria Baggio, Gennaro Barbuto, Francesco Bonini, Giuseppe Bottaro, Gianmario Bravo, Carmelo Calabrò, Massimo De Leonardis, Tiziana Di Maio, Franco M. Di Sciullo, Christiane Liermann Traniello, Corrado Malandrino, Leopoldo Nuti, Claudio Palazzolo, Matteo Pizzigallo (†), Pasquale Serra, Luca Scuccimarra, Antonio Varsori

**Responsabile di produzione**

Generoso Rosati

**Segreteria**

Silvia Bruno, Massimo Saba

I contenuti degli articoli sono di esclusiva responsabilità degli autori. Tutti gli elaborati pubblicati sono sottoposti a controllo di qualità. L'accettazione dei lavori proposti è riservata alla Direzione della Rivista, con l'ausilio del Comitato Scientifico, attraverso la valutazione di *referees*. La qualità scientifica degli articoli pubblicati in Res publica. Rivista di studi storico-politici internazionali è garantita da una revisione tra pari ad opera di studiosi di chiara fama. I revisori sono anonimi. La Rivista si impegna, altresì, a garantire l'imparzialità del processo di revisione.



FONDAZIONE TERZO PILASTRO  
INTERNAZIONALE

La Rivista è promossa dall'Università Lumsa, grazie anche al generoso contributo della Fondazione Terzo Pilastro - Internazionale.

## Sommario

ROCCO PEZZIMENTI Introduzione	5
----------------------------------	---

### *Focus*

PAOLO ARMELLINI Ecclesiologia e laicità nella teologia della storia di Rosmini	9
---	---

TOMMASO VALENTINI Il “personalismo liberale” di Antonio Rosmini: interpretazioni e motivi di attualità	41
--	----

VINCENZO PARISI La libertà in Rosmini nel suo aspetto antropologico. Considerazioni attuali	69 69
---	----------

GIOVANNI FRANCHI Rosmini filosofo europeo nella lettura di Alois Dempf	87
---	----

MARKUS KRIENKE Mercato e giustizia sociale Rosmini e l'economia sociale di mercato	101
--	-----

### *Saggi*

GIOVANNI DESSÌ Herbert Croly: realismo, visione, democrazia	125
--	-----

ODOARDO VISIOLI	
La 'dualità assiale': dalla 'storia dei concetti'; a 'concetto della storia'	139
VALERIO MORI	
<i>Nomos</i> , «utile del più forte» e «bene altrui»: sul "Trasimaco" di Platone	161
Notizie sugli autori	177

TOMMASO VALENTINI

## Il “personalismo liberale” di Antonio Rosmini: interpretazioni e motivi di attualità

**ABSTRACT:** This paper deals with Antonio Rosmini’s foundation of a “liberal personalism.” Rosmini’s philosophy of the person is a philosophy of freedom with deep metaphysical, ethical and political connections. In his thought it is central the definition of human person as “subsistent right and very essence of right.” Rosmini’s view of “person”, seen as an inviolable end which can never be reduced to the status of “means”, leads spontaneously to what today is seen as paramount in human existence, that is, the question of human rights. In this paper, I underline the reasons for the actuality of this philosophy based on the concepts of person and liberty: in particular, I put in evidence as some great philosophers of the 20<sup>th</sup> century, like Michele Federico Sciacca, Giuseppe Capograssi and Augusto Del Noce, elaborated the fundamental ideas of Rosmini on the ontological dignity of the human person. Departing from Rosmini they criticized the totalitarianism and they proposed a political liberalism founded on the respect of the constitutive liberties of the person.

**KEYWORDS:** Giuseppe Capograssi, Augusto Del Noce, philosophy of freedom, liberalism, personalism, Antonio Rosmini, Michele Federico Sciacca.

«Rosmini è attuale in ogni tempo precisamente per questo: per il suo rispetto della persona e per il suo appassionato impegno di ricerca della verità. Persona e verità hanno un indispensabile vincolo reciproco, dentro l'orizzonte della carità: *veritatem facientes in caritate*»<sup>1</sup>.

## 1. *La legittimità di una “filosofia della persona” nella complessa temperie del posthuman*

L'espressione “personalismo rosminiano” compare nel titolo di un bel volume del 1963 di Danilo Zolo, filosofo del diritto morto nell'agosto del 2018, autore particolarmente sensibile al grande tema dei “diritti umani” nell'età della globalizzazione<sup>2</sup>. Non è un caso che l'itinerario intellettuale di Danilo Zolo prenda le mosse proprio dallo studio di Antonio Rosmini<sup>3</sup>: come avremo modo di sottolineare in questo saggio, il filosofo italiano della prima metà dell'Ottocento ha avuto il grande merito di individuare nella persona umana “l'essenza stessa del diritto”, ovvero «il diritto sussistente»<sup>4</sup>. È quest'ultima un'affermazione teoretica e giuridica di fondamentale importanza: essa esclude di principio ogni possibile identificazione del diritto con la forza. Rosmini seguendo quella tradizione per la quale il diritto naturale è interpretato come il fondamento stesso dei diritti umani, sottolinea che il diritto è sempre chiamato a costituirsi come una realizzazione della morale (e non della forza); il diritto, con questo suo fondamento personalistico individuato da Rosmini, tende a divenire un'etica incarnata nella storia e nelle istituzioni, chiamate ad avere sempre il rispetto della persona come il loro *télos* essenziale.

In questo saggio cerco di individuare alcuni elementi che rendono la posizione di Rosmini particolarmente attuale, cioè capace di interagire con le nostre problematiche teoretiche ed etico-politiche, in larga misura, lontane da una sensibilità metafisica: la radicalità e il vigore speculativo con cui Rosmini pone la *quaestio* dei fondamenti filosofici dell'etica e della politica rende il suo pensiero particolarmente provocante e certamente *fragwürdig*, degno di essere preso in esame per la sua “inattuale attualità”. A mio parere una perenne vitalità del pensiero filosofico-politico di Rosmini può essere certamente individuata nella sua particolare declinazione del liberalismo: si tratta di una “filosofia liberale” incentrata sulla *dignitas personae* e perciò ricca di spiritualità ebraico-cristiana e tesa verso la solidarietà sociale. Dario Antiseri e Massimo Baldini hanno giustamente definito la posizione di Rosmini come un “personalismo liberale”<sup>5</sup>: quest'espressione indica una prospettiva politica fondata su una “metafisica della persona” e apertamente critica tanto verso gli eccessi dell'individualismo nichilistico quanto verso uno statalismo *à la* Hegel. Dopo aver delineato il con-

cetto tipicamente rosmينiano di persona farò delle incursioni nel Novecento filosofico italiano ed europeo per saggiare gli elementi più vivi e più ripresi del personalismo di Rosmini: gli autori italiani ai quali maggiormente faccio riferimento sono Giuseppe Capograssi (1889-1956), Michele Federico Sciaccia (1908-1975), Augusto Del Noce (1910-1989), Pietro Prini (1915-2008) e Dario Antiseri (1940-)<sup>6</sup>.

Come ha sottolineato anche il francese Paul Ricoeur, il concetto di persona umana ha una sua perenne vitalità: «La persona» – affermava Ricoeur negli anni Ottanta e Novanta – «resta il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati [...] né il termine di coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo»<sup>7</sup>; «se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali»<sup>8</sup>. Oggi il pensiero filosofico con tutte le sue complesse varianti post-moderne e post-metafisiche si è generalmente allontanato da una sensibilità personalistica: un diffuso sospetto sembra aver preso di mira il concetto stesso di persona, accusato persino di essere un “dispositivo discriminante” e latore di fraintendimenti sul piano ontologico e giuridico. Come ha osservato anche Vittorio Possenti, «nel XIX e XX secolo parte dell’umanesimo europeo ha percorso un cammino discendente che ha provocato una restrizione di contenuto per la realtà della persona; ciò è paradossalmente accaduto nell’epoca in cui l’idea di persona ed i connessi diritti umani producevano importanti progressi civili»<sup>9</sup>; nella sua difesa del “principio persona” (che ha evidenti echi rosmينiani), Possenti ha avvertito una forte esigenza teoretica ed etico-giuridica di confrontarsi criticamente con «l’antipersonalismo del Neutro», cioè con «l’attacco antipersonalistico condotto dal postmodernismo»<sup>10</sup>: questo attacco – osserva correttamente l’autore – «spesso si ammantava sotto le vesti di una filosofia del Neutro, dove il soggetto o quel che ne rimane viene risolto nell’eterno circolo della Natura o *Physis*: pensiamo a autori come Nietzsche e Löwith. Si consideri anche l’atteggiamento empiristico così ampiamente diffuso, che sulla scorta di Hume nega significato al termine di dignità umana e cerca di sostituirlo con un anonimo riferimento al concetto di vita. Qui l’antipersonalismo è massimo e l’idea di persona non può tornare»<sup>11</sup>. Questa tendenza anti-personalistica è stata recentemente espressa con chiarezza anche da Roberto Esposito: questi ha messo in guardia da quello che egli giudica come un «eccesso di senso» del concetto di persona, «una parola d’ordine destinata ad aggregare un consenso allargato quanto irriflesso»<sup>12</sup>. Secondo Esposito la nozione di persona produrrebbe «una scissione [...] all’interno dell’unità dell’essere vivente. La stessa idea – oggi divulgata ai quattro venti – della sacertà della persona umana funziona precisamente lasciando fuori, o espellendo, ciò che, nell’uomo, non è giudicato personale e dunque può essere tranquillamente violato. Forse mai

con tanta chiarezza è stato messo a nudo il funzionamento disumanizzante della maschera della persona – salvaguardata la quale, non conta poi tanto cosa accada al viso su cui è poggiata»<sup>13</sup>.

Nella temperie filosofica attuale, spesso dominata da forme di laicismo dogmatico e pregiudiziale, da più parti vengono avanzate critiche radicali al presunto primato ontologico della persona umana nell'ordine della natura: si tratta di critiche fatte in nome di un "naturalismo fagocitante ogni differenza ontologica": il mio pensiero va subito alla variegata corrente del *posthuman*. Il postumano finisce per negare la differenza stessa tra ciò che è umano e ciò che non lo è, tra uomo ed animale, tra "qualcuno" e "qualcosa"<sup>14</sup>. In questo clima culturale le posizioni personalistiche vengono considerate delle forme antiquate di antropocentrismo, basate su di una presunta (e falsa) superiorità dell'umano rispetto alle altre forme di vita. Prendendo congedo dalla tradizione umanistica classica, anche Leonardo Caffo, giovane teorico del *posthuman*, fa notare che «ci siamo sempre costruiti in opposizione all'animalità – la nostra storia, inevitabilmente, coincide con il nostro distanziarci dagli animali e dalla natura»<sup>15</sup>. Ed è con queste parole che lo stesso Caffo sintetizza i tratti di fondo e le finalità della sensibilità postumana: «L'idea che emerge, dopo aver decostruito tre assi cui l'antropocentrismo si basa, è quella di un'umanità non più chiusa in se stessa ma "aperta". Un'umanità in continuità ontologica con gli animali e la natura, priva di una posizione speciale nel mondo, che tende a ibridarsi e a modificarsi con i suoi stessi prodotti tecnologici, modificando radicalmente i suoi predicati e parzialmente la sua essenza. Il postumano come opera aperta si contrappone, per principi e parametri, all'umano come opera chiusa dell'umanesimo: è la più grande mutazione che la nostra specie sta per subire»<sup>16</sup>. Si comprende bene come in questo clima di sensibilità anti-umanistica il pensiero di Rosmini possa risultare – almeno per i filosofi e gli intellettuali *posthuman* e postmoderni – come "estremamente inattuale". A mio parere, alla prospettiva rosminiana va invece riconosciuta una sua "inesaurita carica provocante" e la possibilità stessa di teorizzare un "personalismo non banalmente antropocentrico": quella del Roveretano è una filosofia che – una volta epurata dal linguaggio ottocentesco nella quale viene formulata – contiene elementi *thought-provoking* anche per l'oggi, elementi che spingono ad un "pensare altrimenti" e a una intelligente "riappropriazione critica" della lunga tradizione personalistica.

## 2. *Rosmini: il concetto di persona e i fondamenti ontologici della libertà*

Innanzitutto va detto che Rosmini riprende ed amplia le classiche definizioni della persona date da Boezio e Tommaso d'Aquino: come è noto, Rosmini definisce la persona in questi termini: «essa è un individuo



sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile»<sup>17</sup>.

Come è noto, questo principio attivo e supremo è presente *in interiore homine*: è l'essere ideale, quella forma ontologica con la quale Rosmini cerca di restituire oggettività epistemologica alla conoscenza e alla morale: tengo a precisare che tutta la sua ricerca filosofica è tesa a conferire “oggettività” anche ai valori etici e spirituali. L'idea dell'essere che l'uomo trova in se stesso coincide con l'idea di un *bonum* assoluto che trascende l'ordine sensibile: si tratta di un *esse ut bonum*, di un “lume intellettuale pieno d'amore”.

Grazie al fondamento dell'essere ideale, il concetto rosminiano di persona divine il punto di unione – direi quasi di invero – della “metafisica dell'essere” tommasiana (*l'esse ut actus*) con la “metafisica dell'interiorità” di Agostino, Bonaventura e Malebranche, tutti autori ben presenti a Rosmini. In Rosmini si trova quindi una rinnovata “metafisica della partecipazione ontologica”: come viene sottolineato anche nella *Teosofia*, Dio «è quell'infinito di cui partecipa necessariamente ogni intelligenza, per essere intelligenza»<sup>18</sup>: «Le intelligenze infinite dunque hanno la loro possibilità ontologica nell'eterno Verbo»<sup>19</sup>. Va sottolineato che il pensiero rosminiano costituisce un'eccezione significativa a quell'oblio dell'essere che secondo Heidegger avrebbe caratterizzato tanta parte della filosofia occidentale e in particolare la filosofia moderna; in Rosmini non c'è affatto una dimenticanza del problema ontologico, una *Vergessenheit des Seins*: la sua preoccupazione fondamentale è quella di oltrepassare lo “gnoseo-logismo moderno” – il cosiddetto “psicologismo” – per tornare ai fondamenti ontologici del pensiero, fondamenti che nella persona umana trovano il luogo del loro concreto esercizio.

Per comprendere più a fondo l'ontologia della persona elaborata da Rosmini occorre sempre, a mio parere, fare un “passo indietro”: occorre cioè mettere a fuoco il confronto decisivo di Rosmini con la filosofia classica tedesca e segnatamente con la problematica kantiana del trascendentale. «Lo studio di Kant» – sostiene giustamente anche Markus Krienke – «fu per Rosmini l'occasione per determinare la forma decisiva della categoria centrale del *Nuovo Saggio* e dei *Principi della Scienza morale*, ossia l'idea dell'essere»<sup>20</sup>: quest'ultima, l'idea dell'essere è – non si fraintenda l'espressione – il “trascendentale rosminiano”, ovvero è la condizione del darsi stesso della conoscenza umana, assolve le funzioni delle kantiane “condizioni di possibilità dell'esperienza (*Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung*). L'idea rosminiana dell'essere, come hanno sostenuto anche Michele Federico Sciacca e Armando Rigobello, è una “una universale oggettività interiore”, è una “interiorità oggettiva”<sup>21</sup> e proprio per la sua universalità è forma ontologica che rende possibile da una parte il giudizio di esistenza – il realismo conoscitivo – e dall'altra un passaggio – tutto rosminiano – dal “trascendentale

alla trascendenza”. Per questi due elementi – realismo gnoseologico e trascendenza della soggettività – Rosmini va oltre i limiti del kantismo, oltrepassa gli esiti dualistici e aporetici del pensiero di Kant, evitando così anche la successiva chiusura immanentistica e deterministica del sistema hegeliano. L’idea dell’essere costituisce il fulcro per comprendere il Rosmini teorico della conoscenza e il Rosmini “apostolo della libertà”: dall’oggettività dell’idea dell’essere Rosmini deduce anche l’oggettività del bene, il suo radicamento nell’essere, oltrepassando così le aporie della cosiddetta “legge di Hume” (la separazione tra l’essere e il dover-essere). Il filosofo italiano scorge nella realtà un ordine gerarchico di beni la cui fonte è il *summum bonum*. In tal modo, Rosmini si qualifica anche come un pensatore politico volto alla ricerca dei fondamenti del liberalismo sul piano ontologico e metafisico. Sono d’accordo con Augusto Del Noce nel proporre un incontro necessario del liberalismo di Tocqueville con la metafisica di Rosmini<sup>22</sup>: mi sembra pertanto molto adeguata l’espressione di “personalismo liberale” proposta, tra gli altri, da Massimo Baldini e Dario Antiseri<sup>23</sup>.

Rosmini riprende e fa sue le acquisizioni della modernità e dell’idealismo tedesco, definito emblematicamente “cartesianesimo tedesco”: egli sottolinea perciò la continuità tra il *cogito* cartesiano, l’*ich denke* kantiano e quella forma di “trascendentalismo puro” rappresentata da Fichte. Va sottolineato che Rosmini si pone in continuità anche con un importante settore della cultura italiana del primo Ottocento: una filosofia di matrice illuministica, che si richiama spesso allo storicismo di Vico ed è vicina alla sensibilità etico-giuridica del cattolicesimo. Rosmini avverte che oltralpe, nell’area tedesca, dalla fine del Settecento si stava elaborando un pensiero rivoluzionario, maturo esito speculativo della cultura protestante, un pensiero che di lì a poco avrebbe portato la rivoluzione non solo nel modo di pensare ma anche nella politica. Lo stesso Vincenzo Gioberti interpretava il “pensamento alemanno” come lo sviluppo compiuto della riforma protestante e segnatamente luterana, centrata sull’esigenza del “libero esame delle Scritture” e sul “culto dell’interiorità (*Innerlichkeit*)”, elementi interpretati sia da Gioberti che da Rosmini come la genesi dell’individualismo moderno e di un idealismo assolutizzante la soggettività: del resto, è lo stesso Hegel che nella pagina iniziale di *Glauben und Wissen* (1802) ha chiaramente fatto emergere lo stretto nesso tra il protestantesimo e il nascente idealismo. In questa esigenza di un confronto critico con il mondo filosofico tedesco Rosmini si pone certamente in continuità con Pasquale Galluppi e con Gian Domenico Romagnosi, insoddisfatti anch’essi delle soluzioni kantiane ed idealistiche. Le ricostruzioni storiografiche del kantista Silvestro Marcucci hanno ben evidenziato che la filosofia italiana del primo Ottocento è caratterizzata da una generale critica al kantismo “in nome dell’esperienza”: critica al soggettivismo, al presunto “purismo della ragione kantiana” e alla considerazione degli a priori come statiche *formae*

*mentis*. Come ho accennato, alle spalle di questi autori italiani c'è la presenza di Giambattista Vico; questi autori attenti al valore dell'esperienza sia nel suo valore gnoseologico che storico sono, in particolare, Francesco Soave<sup>24</sup>, Pasquale Borrelli<sup>25</sup>, Vincenzo De Grazia<sup>26</sup>, Gian Domenico Romagnosi e naturalmente il nostro Rosmini. Emblematico e, per molti aspetti vicino a Rosmini, è il caso di Romagnosi. Per quest'ultimo le categorie non sono concetti a priori ed assoluti: esse sono piuttosto il risultato di un'induzione graduale ed analitica operata sull'esperienza. Le categorie non sono indipendenti dall'esperienza, ma hanno in questa le loro radici. La teoria trascendentale della conoscenza proposta da Kant – sostiene Romagnosi in accordo con Rosmini – è una vuota astrazione «che sta tra le nuvole e vi sta nuvolescamente. [...] Vi sta con forme confuse, sfumate, [...] e prive di valore pratico per le azioni umane»<sup>27</sup>. Romagnosi, in maniera affine a Galluppi e naturalmente a Rosmini, ammette che nell'attività intellettuale vi sia un qualcosa di originario, un *quid* di indeducibile dai fatti empirici e che si attiva nel contatto diretto con l'esperienza: Romagnosi chiama tali dinamiche forme dello spirito come “emissioni intime”, “suità psicologiche”, “fatture mentali”<sup>28</sup>. Rosmini a partire dal *Nuovo saggio* opera una critica e una risemantizzazione stessa del trascendentalismo: come è noto, egli riduce i 17 a priori kantiani (la sfera del trascendentale) all'unicità dell'idea dell'essere, chiave di accesso al sistema rosminiano.

Da Kant deriva a Rosmini la forte esigenza di intendere la conoscenza come una sintesi: il pensare è concepito essenzialmente come un'attività sintetica. Come è noto, la conoscenza – intesa in senso kantiano – scaturisce da una applicazione (*Anwendung*) di un elemento a priori, originario della mente, con le percezioni sensibili, delineate da Kant nell'estetica trascendentale. Come Salomon Maimon, come Fichte e come il giovane Schelling, Rosmini vede però le aporie insanabili del kantismo, i suoi punti deboli: Rosmini opera pertanto un approfondimento genetico del kantismo. Egli si pone alla ricerca di quell'*Ursprung* della conoscenza che corrisponde anche al fondamento della morale. Come ha giustamente notato anche Marco Ivaldo, Rosmini in questa sua ricerca di carattere protologico e genetico riprende anche la *forma mentis* di Fichte<sup>29</sup>. Rosmini cerca di investigare il punto dove Kant per sua stessa dichiarazione si era arrestato: ovvero lo schematismo trascendentale, «un'arte nascosta nel profondo dell'anima umana (*eine verborgene Kunst in der Tiefe der menschlichen Seele*)»<sup>30</sup>. Il pensiero di Rosmini prende le mosse dalla stessa esigenza fichtiana di “schematizzare lo schematizzare” (*Schematisieren das Schematisieren*), di “pensare l'originario”, di andare alla fonte sorgiva delle due radici della conoscenza umana: l'intelletto e la sensibilità; l'intelletto inteso come sfera degli a priori e la sensibilità intesa come ambito di esperienza che si origina dai vissuti del corpo (i fichtiani *Erlebnisse der Leib*). È nella postuma ed incompiuta *Teosofia*

che Rosmini risponderà in forma più rigorosa e sistematica a questa esigenza di “pensare l’originario”: la cosiddetta “IV fase degli studi rosminiani”<sup>31</sup> ha conferito giustamente particolare attenzione alla *Teosofia* interpretata anche come la più matura risposta di Rosmini ad Hegel, risposta che recupera in chiave moderna l’ontologia trinitaria di Agostino: l’essere ideale (il lume presente nella mente umana), l’essere reale (Dio come *Ipsum esse subsistens* e come “trascendenza oggettiva” rispetto alla mente umana) e l’essere morale (il *Sollen* che si esplica nell’amore). Si può quasi scorgere una *περιχώρησις*, una *circumincessio*, una “danza dialettica” tra queste tre forme di essere che corrispondono al reale nella sua interezza. Del Noce, Sciacca e con loro tutti gli autori della “IV fase di studi rosminiani” hanno ben messo in rilievo la fondamentale “differenza ontologica”, l’enorme “salto qualitativo”, posto da Rosmini tra l’essere assoluto di Dio e l’idea dell’essere *in interiore homine*: differentemente dagli idealisti trascendentali, l’essere infinito di un assoluto che è amore precede e fonda l’idea umana dell’essere ma in essa non si risolve. Ecco il motivo fondamentale per il quale l’ontologismo di Rosmini, come ha sempre sottolineato anche Del Noce, non può essere accusato né di immanentismo soggettivistico né di panteismo, come facevano invece da una parte il Gioberti e dall’altra i tomisti di fine Ottocento come Giuseppe Maria Cornoldi. In Rosmini troviamo invece una “antropologia della sproporzione” fondata sull’idea dell’essere: questo elemento è stato particolarmente evidenziato da Michele Federico Sciacca. Nel 1956 Sciacca pubblica un volume dal titolo *L’uomo, questo squilibrato*: esso costituisce un *Saggio sulla condizione umana*, così il sottotitolo<sup>32</sup>. Nell’elaborare il concetto di «interiorità oggettiva» Sciacca indaga la genesi dell’interiorità personale ed in essa vi trova l’essere ideale fondato a sua volta nell’infinito<sup>33</sup>. Di qui deriva anche la categoria di “squilibrato” tramite la quale Sciacca interpreta l’antropologia filosofica rosminiana: l’uomo vive all’insegna della finitudine, della fragilità e della contingenza ma la sua interiorità è radicata nell’infinito che lo spinge ad un continuo oltrepassamento. L’uomo, osserva Sciacca commentando Rosmini, «è un finito che partecipa dell’infinito e di un infinito inerente alla sua natura. A questo punto l’interiorità svela la sua profondità e la persona umana [...] il suo “dramma esistenziale”, in quanto si tratta di adeguare la attività umana nella sua integralità a questo infinito che continuamente spinge l’uomo ad oltrepassarsi, a compiersi e a realizzarsi al livello normale dell’infinito di cui partecipa»<sup>34</sup>. Tramite l’idea dell’essere Rosmini regredisce alla genesi stessa della strutturale sproporzione dell’uomo che genera “squilibrato” e “scompenso”. Lo squilibrio, sottolinea Sciacca, è l’esperienza stessa da cui emergono le radici metafisiche dell’interiorità umana: l’uomo è radicato nell’infinito e da esso sorge il suo continuo desiderio di oltrepassarsi, di superare i propri limiti: «L’uomo è sintesi di finito e d’infinito. Di qui lo *squilibrato*: l’Idea sopravanza l’esistenza e la

pone come *tensione* all’Infinito che la trascende [...]. Di qui l’*inquietudine* di quell’“essere dialettico” per essenza, che è ciascun uomo - “dialettico” rispetto al mondo, ai suoi simili e a Dio»<sup>35</sup>.

Come ho già accennato, da Kant il Rosmini riprende l’idea che la conoscenza è un atto di sintesi, cioè di unione (*Verbindung*) tra i materiali dell’esperienza e la sfera di a priori della mente. L’originalità di Rosmini sta nell’aver ripensato i termini di questa sintesi. Non si tratta più di una sintesi tra le categorie e l’ambito della sensibilità (le *sinnliche Anschauungen*), ma tra l’intuizione e la percezione: ecco allora la soluzione rosminiana “quasi ossimorica” di «percezione intellettuale»: il giudizio conoscitivo – che implica anche il giudizio sull’esistenza reale della *res* – è il frutto dell’unione tra la formalità pura dell’idea dell’essere e il sentimento fondamentale corporeo. Sulla scorta di Pietro Prini, vorrei anche io sottolineare l’importanza di questa nozione centrale del rosminianesimo: il ruolo della corporeità<sup>36</sup>. Elaborando un pensiero dell’incarnazione, del concreto e della storia Rosmini costituisce un’eccezione tutta italiana a quell’«oblio del corpo» – *Leibvergessenheit* – che ha caratterizzato tanta parte del razionalismo moderno e forse tanta parte dello stesso spiritualismo francese: Gabriel Marcel, ad esempio, ci teneva a sottolineare che non era uno spiritualista ma un filosofo teso ad indagare gli *approches concrètes du mystère de l’être*; del resto, esistono già importanti studi sul possibile rapporto tra Marcel e Rosmini a proposito della “ontologia della carne”<sup>37</sup>. Analogie con la rosminiana *philosophie de la chair* possono essere trovare anche presso fenomenologi francesi come Merleau-Ponty e Michel Henry<sup>38</sup> e naturalmente anche con la prospettiva personalistica di Emmanuel Mounier. Rosmini e Mounier sono lontani da uno spiritualismo intimistico, astratto ed evanescente: essi si dimostrano concordi nel sottolineare che la soggettività si qualifica sempre come “un essere incarnato”, “un essere in situazione”; nelle loro elaborazioni la stessa metafisica viene ad assumere i connotati di una “metafisica dell’incarnazione”.

L’io di cui parla Rosmini non è la monade leibniziana “senza porte né finestre”, ma è un io che si costituisce e si costruisce nella relazione: la persona umana, per Rosmini, è *relatio transcendentalis*, è relazione originaria con il “proprio corpo”, è relazione con gli altri ed è relazione con un infinito che vive *in interiore homine* e che è il fondamento stesso della libertà personale. Rosmini fa notare, quindi, che la persona umana è un “essere-in-relazione” e che l’identità personale si costituisce come relazione e nella relazione (con sé stesso, con gli altri, con la trascendenza divina). Del resto, va notato che nello stesso etimo greco di persona – πρόσωπον che letteralmente indica “sguardo rivolto verso l’alterità” – è presente un implicito richiamo alla dimensione interpersonale e comunitaria: come ha fatto emergere anche Marco Ivaldo, «il termine greco *prósopon* – che designava la maschera dell’attore – significa letteralmente “volto”,

“aspetto”, che, unito alla particella *pros* (verso), include la correlazione [cioè il rapporto con l’alterità] come qualcosa di costitutivo»<sup>39</sup>. A mio parere, la visione della persona come relazione è uno degli aspetti più vivi ed attuali del pensiero di Rosmini, un aspetto che merita di essere ulteriormente studiato e valorizzato. Mi preme, inoltre, mettere in rilievo che nella sua *Filosofia della politica* Rosmini ha parlato anche dell’importanza fondamentale dei cosiddetti “beni relazionali”, cioè di quei beni caratterizzati dalla gratuità e dal dono reciproco. Profonde e attualissime le pagine dedicate alla benevolenza sociale e all’amicizia. Ecco alcune parole suggestive dell’autore italiano intorno al tema classico della *φιλία* rivisitato secondo una sensibilità tipicamente cristiana: «L’amico dimentica se stesso per l’amico: egli desidera e procaccia il bene dell’amata persona, senza alcuna considerazione al bene proprio, talora anche col sacrificio di questo. L’amicizia è essenzialmente intellettuale, oggettiva; l’uomo per l’amicizia vive nell’oggetto del suo amore quale il suo intendimento lo concepisce, vive fuori di se medesimo. [...] L’ideale dunque della *benevolenza sociale*, e l’ideale dell’*amicizia* è un medesimo amore purissimo della virtù. [...] Il fondatore del cristianesimo mise a scopo della società da lui fondata il solo *amore virtuoso* [...] e la benevolenza sociale perfetta e la perfetta amicizia»<sup>40</sup>. In Rosmini si può quindi trovare l’elaborazione di una forma di «etica delle virtù» oggetto oggi di un rinnovato interesse sia in Europa che in America: il pensiero di Rosmini può pertanto dare un contributo fondamentale anche alle ormai numerose e varieguate ricerche sulla *virtue ethics* che amano richiamarsi ai classici greci come Platone ed Aristotele, evitando generalmente le possibili aperture teologiche del discorso etico<sup>41</sup>.

Il discorso di Rosmini sulla “libertà della persona” viene declinato secondo quattro fondamentali prospettive: c’è innanzi tutto una dimensione fondativa, quindi una antropologica e una giuridico-politica e c’è infine la libertà considerata nel grande teatro della storia umana e nella vita stessa della Chiesa. In primo luogo, il discorso di Rosmini sulla libertà ha un carattere fondativo: nell’uomo l’idea dell’essere è anche il fondamento della libertà. Essere interiore e libertà sono consustanziali: con Rosmini siamo in presenza di una “ontologia della libertà” (certamente diversa da quella elaborata dall’ultimo Luigi Pareyson). Anche per questo carattere fondativo dell’idea di libertà lo stesso Gioberti definì Rosmini “il Fichte italiano”, seppur in maniera polemica. Mentre Kant non indaga le origini noumeniche della libertà – la libertà viene affermata come “fatto della ragione”, come *Faktum der Vernunft* non ulteriormente investigabile –, il discorso di Rosmini sulla libertà ha un carattere protologico. La libertà si iscrive nella struttura ontologica dell’uomo: mentre il mondo della natura è sottoposto al determinismo delle leggi fisiche (il mondo-macchina di Newton *cui esse est efficere*), l’uomo è in grado di rompere con il rigido concatenamento delle cause.

L'uomo si pone nella natura come una “libera causalità” – Fichte parlava di *freie Wirksamkeit* – e tale libera causalità lo pone in rapporto di trascendenza, cioè di alterità, rispetto ai fatti della natura. Questo elemento viene bene esplicitato da Rosmini anche nella sua *Antropologia soprannaturale*. L'uomo è capace di un nuovo inizio, è “creatività originaria”: a questo proposito delle profonde affinità possono essere viste con la categoria di “essere per la nascita” elaborata da Hannah Arendt in *Vita activa*: rivelando una (forse inattesa) vicinanza alla posizione rosminiana, la Arendt sostiene che l'azione libera costituisce una “seconda nascita”, generando la produzione di un *novum*<sup>42</sup>.

La seconda dimensione della libertà, messa in rilievo da Rosmini, è quella che l'uomo esercita concretamente nella *προαίρεσις*: si tratta della “stima pratica”, cioè della scelta dei beni da parte del soggetto. Per Rosmini la conoscenza della realtà è e deve essere sempre una “conoscenza amativa”: si deve amare l'essere secondo l'ordine gerarchico dei beni, un ordine garantito da Dio stesso che è *summum bonum*. Ecco allora il nuovo imperativo etico raccomandato dal Roverentano: «Ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza»<sup>43</sup>. Riprendendo la dottrina scolastica dei trascendentali (l'*ens creatum* come *verum, bonum et pulchrum*), Rosmini afferma che ad ogni ente pertiene un certo grado di bene e che l'ordine dell'essere corrisponde all'ordine stesso del bene: «L'uomo adunque vede l'essere colla sua intelligenza, e veggendo l'essere vede l'ordine dell'essere, e quest'essere è il bene: e la volontà che ama l'essere e l'ordine dell'essere, è la volontà buona, la volontà che vuole il bene, e che col volerlo il rende morale»<sup>44</sup>. Siamo in presenza di un “oggettivismo etico” che non considera la libertà solo dal punto di vista formale ma anche contenutistico. È anche qui che sta una delle differenze fondamentali tra l'etica kantiana e l'etica rosminiana: quest'ultima è un'«etica materiale dei valori», incentrata su quel valore fondamentale costituito dalla persona. Come è noto, in Kant la libertà è puramente formale, non guarda ai contenuti né ai risultati dell'azione stessa: è un'etica della compiuta autonomia (l'auto-determinazione del sé, la *Selbstbestimmung* che giustamente è tanto cara alla modernità laica). Per Rosmini l'azione umana ha, invece, dei precisi contenuti ai quali rivolgersi: l'ordine dei beni, un ordine creato e voluto dallo stesso *summum bonum*. Da qui emergono i tratti platonico-aristotelici del discorso rosminiano e la sua possibile vicinanza anche al discorso che nella seconda metà del Novecento ha fatto il francese Paul Ricoeur a proposito della “teleologia del soggetto”, cioè del finalismo dell'azione indirizzata ad un ordine oggettivo di beni<sup>45</sup>. In questo ordine etico della natura la persona umana occupa un posto eminente: la persona per Rosmini, come per Tommaso d'Aquino e per tutta la tradizione cristiana, costituisce «*id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali creatura*»<sup>46</sup>. Va inoltre fatto notare che per Rosmini “non tutto l'uomo è persona”: la persona

è data dal νοῦς ποιητικός, ovvero dall'intima partecipazione delle sue più alte facoltà intellettive a quell'essere infinito che è trascendente: «Non tutto ciò che è individuale» – osserva il Roveretano – «costituisce il soggetto o la persona, ma il soggetto e la persona hanno la loro base nel principio supremo che si racchiude nell'individuo»<sup>47</sup>. Pertanto l'idea dell'essere universale che illumina la mente costituisce «la sede della persona nell'umano individuo» ed è un «principio di operare oggettivo»<sup>48</sup>: ciò significa che il vertice della persona umana è di natura metafisica e sfugge ad ogni determinazione. Questo principio metafisico individuato da Rosmini nella persona umana è ricchissimo di implicazioni sul piano etico, politico e giuridico.

La persona, in quanto immagine dell'essere infinito di Dio, non può (e non deve!) essere mai fagocitata da uno Stato etico e dalle sue istituzioni. Lo Stato deve essere a servizio della persona e non viceversa: Rosmini si oppone fortemente ad ogni forma di "statolatria", termine coniato dallo stesso Rosmini e fatto proprio da Luigi Sturzo: Rosmini e Sturzo, maestri del liberalismo cattolico italiano, condividono una profonda avversione al «mito dello Stato con la "S" maiuscola» e propongono un agire politico che sappia coniugare "libertà e solidarietà", libertà individuali e sussidiarietà (senza assistenzialismo latore di inerzia e pigrizie). Dalla loro comune visione della persona umana Rosmini e Sturzo traggono linfa vitale per opporsi ad ogni forma di statalismo di matrice hegeliana: come è noto, nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), Hegel non riconosce al singolo uomo nessuna autonoma realtà e dignità. Per Hegel e i suoi epigoni novecenteschi «il dovere supremo degli individui è solo quello di essere componenti dello Stato»<sup>49</sup>: in questa visione (totalitaria *ante litteram*) l'individuo è totalmente subordinato all'organismo statale, non gli è riconosciuta altra appartenenza se non quella della città terrena, né altra legge morale se non l'eticità vigente nella comunità politica. Il paradigma dello Stato hegeliano – come ha sostenuto correttamente anche Norberto Bobbio – è «una totalità etica che non lascia spazi di potere [e di libertà] al di fuori di sé»<sup>50</sup>. La supremazia dello Stato sugli individui comporta anche il venir meno della libertà di coscienza: nella prospettiva totalizzante hegeliana è lo Stato che dirige anche l'interiorità umana. Hegel è chiaro e perentorio nell'affermare che «il primo principio dello Stato in generale è che non può esservi alcuna ragione, o coscienza, o probità, o che altro si voglia, che sia superiore a quella che lo Stato riconosce come tale»<sup>51</sup>. Nella sua *Filosofia della politica* (1839) Rosmini si oppone chiaramente allo statalismo hegeliano e sostiene che la trascendenza della persona è un anticorpo ad ogni forma di Stato dispotico e tirannico: il personalismo rosminiano ha dei tratti apertamente anti-tirannici e, diremmo oggi, anti-totalitari. La persona supera, oltrepassa, *transcendit* il diritto positivo e l'ordine costituito: la persona – afferma Rosmini – «è ai soli comandi dell'infinito»<sup>52</sup>, la persona è una «sproporzione



costitutiva”, è continuo superamento dell’ordine stabilito. La persona – sostiene Rosmini riprendendo Tommaso d’Aquino – non si può mai risolvere compiutamente nello Stato o nella società: il Roveretano concorda con l’Aquinato nel ribadire che «l’uomo non è finalizzato alla comunità politica secondo tutto il suo essere (*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*)»<sup>53</sup>. Entrambe gli autori cristiani sono concordi nel sostenere che la *civitas terrena* non esaurisce tutte le finalità dell’uomo: la politica, le istituzioni statali sono solo un mezzo per raggiungere altre finalità, finalità più alte e di natura “meta-storica”. Le loro prospettive si nutrono di quella spiritualità elevata ed autentica che già nel II secolo animò l’anonimo autore della *Lettera a Diogneto*: ecco quel *compendium christianae vitae* il cui messaggio essenziale si ritrova nelle pagine rosminiane dedicate a *La società ed il suo fine*: i cristiani – si legge nella *Lettera a Diogneto* – «abitano una loro rispettiva patria, ma come stranieri; prendono parte a tutti gli obblighi come cittadini, ma tutto sopportano come forestieri; ogni terra straniera è patria per loro, e ogni patria è terra straniera. [...] Trascorrono l’esistenza sulla terra, ma sono cittadini del cielo (ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ’ ἐνοῦρανῶι πολιτεύονται). Obbediscono alle leggi stabilite, ma con il loro modo di vivere superano le leggi. Amano tutti ma da tutti sono perseguitati. [...] Sono privi di tutto ma di tutto sovrabbondano. [...] I cristiani vivono come stranieri in mezzo alle realtà corruttibili, protesi verso l’incorruttibilità dei cieli»<sup>54</sup>.

### 3. *La ripresa del personalismo rosminiano nel Novecento: le prospettive di Giuseppe Capograssi ed Augusto Del Noce*

Tra gli autori del Novecento che più hanno meditato sull’anti-statalismo della visione giuridico-politica rosminiana va annoverato senza dubbio Giuseppe Capograssi: in un saggio edito nel 1940 – dal titolo *Il diritto secondo Rosmini* – egli riprende e rinvigorisce la dimensione personalistica ed anti-statalistica che è al centro della concezione rosminiana della politica. Nei primi anni Quaranta, dominati nell’Europa continentale da visioni della politica violente e totalitarie, Capograssi riprende da Rosmini l’interpretazione dello Stato «non più come astrattezza giuridica, ma come struttura di servizio alla persona e al suo libero esplicarsi»<sup>55</sup>. Come ha ben messo in evidenza uno studioso di Capograssi come Giorgio Campanini, il filosofo di Sulmona riprende il “personalismo liberale” rosminiano «in un momento in cui le teorie giuridiche statualistiche sembravano celebrare in Europa il loro definitivo trionfo, in virtù di un’interpretazione totalizzante, se non totalitaria delle *Grundlinien* hegeliane»<sup>56</sup>; nel nome di Rosmini il giurista di Sulmona inaugura quella linea

di pensiero che nel secondo dopoguerra si esprime con il ritorno della cultura personalistica all'interno dello stesso costituzionalismo italiano ed europeo<sup>57</sup>. Sia per Rosmini che per Capograssi «vi è ancora posto per lo Stato, ma a condizione che esso perda ogni carattere di assolutezza e si riconosca transitorio e limitato, a tutto vantaggio della società civile»: quest'ultima è chiamata ad essere, secondo Capograssi, un «complesso di relazioni che non si chiude e non culmina in nessuna forma, che non si esaurisce in nessuna definitiva organizzazione, ma resta aperta a tutte le forme a cui i bisogni degli uomini danno occasione, e suscettibile di tutte le novità della storia»<sup>58</sup>.

Grazie alla ripresa della rosminiana “filosofia della persona”, il giusnaturalismo di Capograssi prende le distanze da un certo “fissismo” presente nella tradizione tomista e sa immergersi nella storia, avendo come presupposto una certa «“plasmabilità” dello stesso concetto di “natura”»<sup>59</sup>. Capograssi si pone in ascolto di Vico, Rosmini e Maurice Blondel ed elabora perciò una forma di “diritto naturale” fondato sulla nozione di persona. Seguendo il francese Maurice Blondel egli inserisce l'esperienza giuridica all'interno di una “filosofia dell'azione” attenta alle dinamiche del vissuto; come ho accennato, egli riprende invece da Rosmini la celebre concezione della persona come “diritto sussistente” e il conseguente primato della persona su qualsiasi assetto statale ed istituzionale. Seguendo la lezione rosminiana Capograssi afferma che lo Stato deve rinunciare «a porsi come realtà totalizzante per farsi articolata struttura di servizio alla persona»<sup>60</sup>. Il rosminianesimo di Capograssi si situa perciò all'interno di quella variegata riscoperta della *lex naturae* che ha caratterizzato una parte significativa della cultura italiana e tedesca del Novecento: si pensi, ad esempio, a Sergio Cotta, a Giovanni Ambrosetti, a Carlo Antoni, a Italo Mancini, a Pietro Piovani<sup>61</sup> e ad un autore come Heinrich Albert Rommen<sup>62</sup>. In maniera simile a questi filosofi e giuristi menzionati, Capograssi critica la lunga svalutazione moderna del diritto naturale, dovuta in gran parte al mancato approfondimento dell'idea di libertà; in particolare, egli sostiene che la grande lacuna del liberalismo moderno è stata, in larga misura, quella «di non aver visto i rapporti profondi tra la libertà e il diritto, nel non aver colto, approfondito e svolto nella sua essenza il diritto»<sup>63</sup>.

Giorgio Campanini ha giustamente rilevato che l'istanza capograssiana di una «grande rivincita del “diritto naturale”» va intesa «in senso non “naturalistico” ma fortemente personalistico, come suprema riaffermazione del valore e della dignità dell'uomo e dell'umano ed insieme come mezzo di tutela delle individualità contro le possibili prevaricazioni di un potere divenuto auto-referenziale e dimentico della sua essenziale funzione di “servizio” all'uomo»<sup>64</sup>. È in quest'ottica di “servizio all'umano” che vanno comprese anche le discusse e discutibili pagine di Capograssi sul tema dell'autorità: nel 1921 egli pubblicò un saggio dal titolo *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* che suscitò tra i lettori suoi

contemporanei un giustificato scalpore. Sembrava infatti cosa assurda parlare di autorità e della sua crisi in un momento – gli anni Venti – in cui in Italia si andava affermando l'autoritarismo fascista. Il volume di Campanini mette in evidenza che il discorso dell'antifascista Capograssi sull'autorità travalica le contingenze degli anni della sua pubblicazione ed ha un valore metastorico: il filosofo di Sulmona distingue nettamente le forme dispotiche di autoritarismo da una autorità autentica, il cui vertice deve essere la carità, ovvero l'ἀγάπη ebraico-cristiana, l'amore oblativo e il “servizio alla persona”. L'autorità – egli afferma – «solo se arriva ad essere carità, perviene al massimo della sua forza»<sup>65</sup>.

La ripresa del giusnaturalismo e il radicale anti-statalismo di matrice rosminiana divengono quindi i presupposti tramite i quali Capograssi critica radicalmente i totalitarismi del Novecento. Nel breve ma intenso saggio del 1950 dal titolo *Il diritto dopo la catastrofe*, «insufficientemente preso in considerazione dagli studiosi del fenomeno totalitario»<sup>66</sup>, Capograssi ha giustamente considerato il totalitarismo come uno “stravolgimento del diritto”, come l'esito drammatico di un positivismo giuridico, tipicamente moderno, che separando il diritto dall'etica ha reso «il diritto completamente asservito al potere»<sup>67</sup>. Secondo Capograssi la stagione violenta dei totalitarismi ci ha insegnato a prendere le distanze da qualsiasi “mito dello Stato”<sup>68</sup>. Egli sottolinea giustamente l'urgenza sempre ricorrente nella storia di andare «oltre il mito dell'assoluta “sovrانيتà” dello Stato dopo che nella stagione dei totalitarismi lo Stato “sovrano” ha messo la sua sovranità e il suo potere di creare il diritto al servizio di dottrine di morte»<sup>69</sup>. In particolare, è necessario superare «l'identificazione tra diritto e volontà dello Stato»<sup>70</sup>: nella visione capograssiana e giusnaturalistica il diritto è sempre anteriore alla politica e va posto a fondamento di quest'ultima; lo Stato, per essere eticamente legittimo, deve costituirsi sempre come “Stato di diritto”.

Per Capograssi l'esperienza dei totalitarismi ha messo in guardia l'Occidente dai pericoli di un “diritto positivo” completamente scisso da principi etici e del tutto alieno da una assiologia fondata sul rispetto della persona umana. È in questo quadro storico che va compreso il costante richiamo di Capograssi al diritto naturale fondato sul “principio-persona”: le violenze del nazismo, del fascismo e del marxismo sovietico ci hanno insegnato «l'imperiosa necessità di superare una visione puramente proceduralistica del diritto per ancorarlo al valore supremo, e non disponibile da parte dello Stato, della persona umana»<sup>71</sup>. Campanini sottolinea che le pagine capograssiane non sono da leggere soltanto come una analisi del passato ma come una istanza di *never again!*: «Sono pagine non tanto rivolte al passato – che pure è interpretato con grande acutezza nei suoi aspetti degenerativi – quanto aperte al futuro, ai rischi sempre incombenti su quella che, in democrazia, è, per definizione, una “società aperta” e dunque, come tale, permanentemente esposta al rischio di una possibile “catastrofe”»<sup>72</sup>.

Si comprendono allora i motivi profondi per i quali «l'ormai temporalmente lontana lezione di Capograssi è ancora pienamente attuale»<sup>73</sup>.

Come abbiamo già accennato, la lezione di Capograssi, riprende gli aspetti profetici del pensiero rosminiano e non si risolve in una sorta di apologia dell'individuo nei confronti dello Stato totalitario, essa ci offre un fondamentale contributo anche al ripensamento della democrazia. A questo proposito particolarmente importante è un saggio dal titolo *La nuova democrazia diretta* (1922) dove il filosofo di Sulmona ridefinisce compiti e finalità delle istituzioni democratiche: opponendosi ad una visione dello Stato centralistica ed autoritaria, Capograssi difende il ruolo decisivo che in democrazia devono avere le autonomie locali, le comunità operose dei cittadini. Egli propone l'idea di una sovranità condivisa e comunitaria, attenta alle esigenze dei singoli gruppi: in maniera molto simile a Luigi Sturzo (teorico del regionalismo) egli sostiene l'importanza decisiva delle autonomie locali; attraverso quest'ultime si opera «una redistribuzione della autorità pubblica, in modo che l'autorità sia esercitata dalle forze sociali e locali, le quali immediatamente vivono l'esperienza che si tratta di regolare»<sup>74</sup>.

La posizione filosofico-politica di Augusto Del Noce si pone in continuità con quella di Capograssi e, per molti aspetti, ne costituisce un approfondimento sul piano speculativo ed etico-politico, un approfondimento caratterizzato dall'istanza di un "ritorno a Rosmini" e quindi dal vivo confronto storiografico con la modernità. Da una parte, Del Noce individua con chiarezza gli esiti nefasti ai quali ha dato luogo il razionalismo moderno (i totalitarismi, la secolarizzazione e la società tecnocratica con il connesso prevalere della "ragione strumentale"<sup>75</sup>), dall'altra sottolinea che nella modernità ci sono state delle espressioni di pensiero che possono essere valide anche per l'oggi e che occorre recuperare per superare l'attuale crisi. Tra queste forme di pensiero c'è sicuramente quella di Rosmini, da riscoprire e valorizzare sia sotto il profilo teoretico (l'ontologismo) che sotto l'aspetto politico. «Rosmini appare oggi» – nota Del Noce nel 1982 – «come l'unico predicatore politico del Risorgimento che possa essere continuato»<sup>76</sup>: questo è possibile perché in Rosmini il Risorgimento non è semplicemente la definizione di un periodo della storia italiana ma è una vera e propria «categoria filosofica»<sup>77</sup> che può essere ripresa anche nell'attuale contesto politico-culturale.

È percorrendo un itinerario "con Rosmini, oltre Rosmini" che, secondo Del Noce, si possono dare delle valide risposte alla crisi del mondo contemporaneo, una crisi in gran parte causata dal prevalere di un "liberalismo senza fondamenti e di un'etica senza verità". Sulla scorta del pensiero rosminiano la metafisica cristiana diviene nuovamente riproponibile come fondamento speculativo dell'etica e di una prassi politica autenticamente liberale. Del Noce sottolinea che «solo il cattolicesimo più rigorosamente ortodosso può trovare un punto d'incontro con

lo spirito liberale»<sup>78</sup>: in Rosmini Del Noce individua una forma di cattolicesimo in grado di confrontarsi con la modernità e di proporre una prospettiva liberale ricca di istanze etico-sociali. Come aveva sottolineato anche Capograssi, quella di Rosmini è, inoltre, una prospettiva politica incentrata sull’idea di persona quale “diritto sussistente”: in essa la libertà della persona è la fonte stessa del diritto, è “il limite” di ogni possibile prevaricazione dello Stato e costituisce il fine della vita associata. La riflessione di Rosmini viene ripresa anche per il contributo che essa ha dato alla definizione dell’anti-perfettismo politico, il quale si rivela di fondamentale importanza poiché è in grado di contrastare i principi dai quali si originano i totalitarismi (interpretati forme di “perfettismo politico”<sup>79</sup>). La *pars construens* del discorso politico delnociano – che amplia e attualizza gli orizzonti di quello rosminiano – è quindi da individuare nella proposta di un “liberalismo antiperfettistico” fondato sui presupposti metafisici dell’antropologia cristiana: gli elementi essenziali di questa “metafisica civile” sono «1) l’affermazione dell’assolutezza e trascendenza della verità; 2) la concezione della natura umana come decaduta e quindi imperfetta e limitata [ciò comporta il costitutivo fallimento di ogni progetto politico che intenda eliminare completamente il male dalla storia umana]; 3) la considerazione [...] dell’individualità umana come dotata di un’interiorità»<sup>80</sup> che è libertà e trascendenza e che è perciò irriducibile alle circostanze storico-sociali della sua esistenza.

Un altro aspetto estremamente interessante (e di chiara matrice rosminiana) del discorso etico-politico di Del Noce è la sua ridefinizione della democrazia fondata sul concetto di persona e sul rispetto del singolo individuo: egli definisce la democrazia come quel «*regime in cui viene reso impossibile a ognuno l’agire su altri se non in termini di persuasione*; ossia definizione equivalente, *regime in cui ogni soggetto viene considerato come soggetto di persuasione, cioè come persona*»<sup>81</sup>. Del Noce nota con estremo realismo politico che «ciò che caratterizza la democrazia non è *il governo della maggioranza* (si potrebbe anzi mostrare come un almeno implicito consenso della maggioranza lo abbiano anche i regimi totalitari) ma *il rispetto del singolo*. È anzi proprio questa *esigenza fondamentale del rispetto del singolo che fonda la necessità della democrazia*»<sup>82</sup>. Riprendendo la visione kantiana e rosminiana della persona come “fine in sé” (*Zweck an sich*)<sup>83</sup>, Del Noce afferma che in un autentico regime democratico «*ogni singolo deve potersi considerare anche come fine e nessuno come unico fine dell’intera vita politica*»<sup>84</sup>. Del Noce propone, quindi, una concezione della democrazia in cui «metodo della libertà e rispetto delle persone siano tali valori a cui non si debba mai venir meno»<sup>85</sup>.

Le considerazioni filosofico-politiche di Del Noce sono certamente profonde e ricche di suggestioni: esse propongono delle feconde piste interpretative che possono essere ancora riprese ed ulteriormente proseguite. Si pensi, ad esempio,

alla prospettiva delnociana sulla modernità (la linea di pensiero franco-italiana “da Cartesio a Rosmini”) e all’esigenza di ridefinire i fondamenti filosofici del liberalismo e della stessa democrazia in relazione alla metafisica cristiana<sup>86</sup>.

#### 4. *Riflessioni conclusive: le peculiarità del liberalismo rosminiano e il concetto di persona come Urrecht*

Come ha sottolineato, tra gli altri, anche Rocco Pezzimenti, Rosmini è stato uno dei grandi padri del “liberalismo cattolico italiano ed europeo”<sup>87</sup>. Egli può essere inserito tra i più rilevanti intellettuali dell’Ottocento volti alla difesa delle libertà e dei diritti della persona: accanto a Rosmini, vanno senz’altro fatti i nomi dello spagnolo Jaime Balmes, dello svizzero Benjamin Constant, dei francesi Tocqueville e Frédéric Bastiat, dell’inglese John Henry Newman e dello storico anglofono Lord Acton. La libertà, per Rosmini, è «la radice, la generatrice di tutti gli altri beni»<sup>88</sup>: questo presupposto consente di comprendere in profondità anche le critiche volte da Rosmini alle nascenti forme di socialismo in Europa. Nel 1849 Rosmini diede alle stampe uno scritto che ha un carattere quasi profetico: il *Saggio sul comunismo e sul socialismo*. Quando il socialismo più radicale sottrae alle persone la libertà in nome di una uguaglianza astratta, allora vengono meno tutti i diritti e si giunge a forme di “perfettismo utopico e dai tratti disumani”: per Rosmini tutti i diritti si riportano alla libertà; egli definisce, infatti, il diritto come «una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto»<sup>89</sup>.

Come abbiamo accennato facendo riferimento anche alle interpretazioni di Capograssi e di Del Noce, la rosminiana “filosofia della libertà e della persona” costituisce un antidoto ai mali dello statalismo e ai rischi dispotici di visioni utopiche spesso vogliose di sostituirsi alla tradizione e allo stesso cristianesimo. Effettivamente Rosmini si è accorto del materialismo ateo già presente nelle prime forme teoriche di comunismo ed è stato profetico nei confronti dei “piccoli miti compensatori” del successivo marxismo sovietico; nel già citato *Saggio sul socialismo e sul comunismo*, egli afferma che «chi disconosce la religione, ne immagina frettolosamente una fallace da porre in suo luogo per timore di sdruciolare nel nulla»<sup>90</sup>.

La “filosofia della persona” proposta da Rosmini è essenziale per costituire un nuovo paradigma di filosofia politica basato sul principio dello *human flourishing* e lontano dalle forme moderne di statalismo. Ecco, ad esempio, come Umberto Muratori ha fatto emergere con efficacia i fondamentali riflessi etico-politici del personalismo rosminiano: «Quando Rosmini pone la persona umana come origine e fonte del diritto, come diritto sussistente, sembra non

discostarsi da altre concezioni, come quelle di Rousseau, Marx, Hegel, che ponevano al centro dei diritti, rispettivamente, la volontà generale, l'uomo generale, lo spirito assoluto. In realtà la differenza è immensa. Infatti questi ultimi costruivano un concetto astratto, mentale di umanità, e poi volevano costringere tutti gli uomini reali a conformarsi a tale concetto o ideale di uomo. La rivoluzione francese, il comunismo, il nazismo ed in genere tutte le ideologie del Novecento sono nati da tali sistemi, ed hanno perseguitato i singoli uomini reali in nome di un concetto ideale e astratto di uomo. Invece Rosmini intende la persona come l'individuo reale e concreto: «è quel povero uomo in carne ed ossa che mi sta di fronte (sia esso sano o malato, bimbo o vecchio, saggio o demente), a portare in sé un elemento divino, di fronte al quale io mi devo piegare per servirlo e riconoscergli la dignità di persona»<sup>91</sup>.

A mio parere nella forma di liberalismo proposta da Rosmini è possibile trovare una risposta *ante-litteram* al cosiddetto “teorema di Böckenförde”: «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti (*Voraussetzungen*) che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà»<sup>92</sup>. Seguendo Rosmini possiamo dire che lo Stato liberale, anche nell'età della compiuta secolarizzazione, può tenersi ancora ancorato a dei precisi valori etici condivisi: primo tra tutti, il valore non negoziabile costituito dalla dignità della persona umana, l'unico valore intorno al quale, anche in una società multiculturale, possa essere ricercato un “consenso per intersezione” (l'*overlapping consensus* di cui parla anche John Rawls in *Liberalismo politico*). Mi preme sottolineare che la *dignitas personae* è un valore intorno al quale è possibile costruire anche un fecondo dialogo tra cristianesimo ed Islam, oggi più che mai necessario. Va pertanto ripresa e valorizzata la prospettiva di Mohammed Aziz Lahbabi, filosofo del Novecento proveniente dal Marocco e formatosi a Parigi a contatto con Emmanuel Mounier e il movimento di «Esprit»: in un importante volume pubblicato in francese nel 1964, in arabo nel 1969 e tradotto in italiano nel 2017 – *Il personalismo musulmano* - Aziz Lahbabi afferma giustamente che «la persona è *potere d'iniziativa, di scelta*» e che «il personalismo comincia là dove la persona rifiuta la sottomissione cieca a chiunque sia e a qualsivoglia cosa, e riconosce il valore supremo della ragione e dello spirito»<sup>93</sup>.

Mi preme sottolineare che il personalismo rosminiano costituisce un utile orientamento anche per prendere posizione sull'attuale dibattito relativo al problema delle migrazioni. Il pensiero rosminiano può darci pertanto indicazioni sul comportamento (individuale ed istituzionale) da tenere nei confronti della figura del migrante. Il migrante è persona e la persona – come abbiamo ribadito più volte con Rosmini – è «il diritto sussistente, l'essenza del diritto». La persona è depositaria di un *Urrecht*, di un “diritto originario” che è pre-statale, che è connaturato al suo statuto ontologico e sussiste ancor prima del suo

ingresso nella comunità giuridico-statuale: lo Stato non conferisce i diritti alla persona – primo tra tutti il diritto alla vita – ma li riconosce come precedenti ad esso. Nel concetto di persona si trova, quindi, una “universalità assiologica e normativa” in grado di superare gli egoismi nazionalistici e gli integralismi identitari creatori di muri. Del resto lo stesso Rosmini nella sua *Filosofia del diritto*, difendendo la dignità e la libertà di ogni singola persona, critica con severità il colonialismo frutto dell’«egoismo nazionale»<sup>94</sup> e difende il diritto «di viaggiare in ogni parte del globo» e il «diritto di emigrazione»<sup>95</sup>.



Note

<sup>1</sup> Clemente Riva, *Attualità di A. Rosmini*, Studium, Roma 1970, p. 9.

<sup>2</sup> Tra le ultime pubblicazioni di Danilo Zolo si vedano *Tramonto globale. La fame, il patibolo e la guerra*, Firenze University Press, Firenze 2010; *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli, Milano 2011.

<sup>3</sup> Cfr. D. Zolo, *Il personalismo rosminiano: studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963.

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, [edizione originale 1841-1845], a cura di R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova 1967, vol. I, p. 192. Come ha osservato Danilo Zolo, «“La persona umana è il diritto sussistente”, è la celebre formula che fonda il personalismo giuridico di Rosmini e che si presenta come la chiave di volta di tutto il suo pensiero giuridico e politico, come quella che consente di precisare non solo il valore, così discusso e discutibile, dei due grossi volumi della *Filosofia del Diritto*, ma di cogliere in definitiva il senso complessivo del giusnaturalismo e del costituzionalismo rosminiano» (D. Zolo, *Il personalismo rosminiano*, cit., p. 213-214). Il grande merito e l'originalità stessa di Rosmini, rispetto anche alle elaborazioni giuridiche del suo tempo, emergono nell'individuazione di una strettissima connessione tra ontologia della persona, etica e diritto: «la persona è il diritto»: quest'ultima – commenta Zolo – è «una equazione senza residui tra personalità e giuridicità, tra soggettività personale e soggettività giuridica e ciò prescindendo da una indagine fenomenologica sull'esperienza della vita giuridica» (*ibidem*, p. 214).

<sup>5</sup> Cfr. D. Antiseri e M. Baldini (a cura di), *Antonio Rosmini. Personalismo liberale*, Rubettino, Soveria Mannelli 1997; si tratta di una antologia del pensiero politico rosminiano.

<sup>6</sup> Particolare attenzione meritano anche le figure – non ancora ampiamente valorizzate – di Luigi Stefanini (1891-1956) e del suo discepolo Armando Rigobello (1924-2016), fautori di una “filosofia personalistica ed ermeneutica” sviluppata anche in dialogo con Rosmini. A questo proposito cfr. A. Rigobello, *Ripensare oggi la prospettiva etica di Antonio Rosmini e di Luigi Stefanini*, in Aa. Vv. *Rosmini e Stefanini. Persona, Etica, Politica*, Atti del convegno – Treviso 14-15 novembre 1997, Prometheus Editrice, Milano 1998, pp. 141-154: negli stessi Atti del convegno si vedano anche R. Li Volsi, *Il “ritrovamento” stefaniniano di Antonio Rosmini*, cit., pp. 53-72 e G.L. Goisis, *Persona e politica a partire da Antonio Rosmini e da Luigi Stefanini*, cit., pp. 73-102.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes, sez. Approches de la personne*, [edizione originale 1990], Seuil, Paris 1992; tr. it. e cura di i. Bertoletti, *Della persona*, in idem, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 37-71, p. 38.

<sup>8</sup> Idem, *Lectures 2. La contrée des philosophes, sez. La personne. Meurt le personnalisme, revient la personne* [edizione originale 1983 nella rivista «Esprit»]; tr. it., *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in idem, *La persona*, op. cit., pp. 21-36, p. 27.

<sup>9</sup> V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, p. 23.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

<sup>12</sup> R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, in Idem, *Termini della politica*, Mimesis, Milano 2018, Vol. II, pp. 31-48, p. 31.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>14</sup> Una vigorosa opposizione alle tendenze postmoderne e *posthuman* è stata fatta in anni recenti anche dal filosofo tedesco Robert Spaemann: di quest'autore si veda, in particolare, il volume *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996; tr. it. e cura di L. Allodi, *Personne. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, Laterza, Roma-Bari 2005. Sul problema dell'identità personale nell'età del

*posthuman* si veda anche F. Viola, *Umano e post-umano: la questione dell'identità*, in F. Russo (a cura di), *Natura, cultura, libertà*, Armando, Roma 2010, pp. 89-98.

<sup>15</sup> L. Caffo, *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo*, Einaudi, Torino 2017, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 55-56. Sulla complessa tendenza *posthuman* la bibliografia inizia ad essere molto ampia: mi limito pertanto ad indicare i testi di M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita & Pensiero, Milano 2011; R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge (UK) 2013; tr. it. di A. Balzano, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014; R. Marchesini, *Beyond Anthropocentrism. Thoughts for a Post-human Philosophy*, Mimesis International, Milano 2018.

<sup>17</sup> A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981, n. 832, p. 460; cfr. anche *Epistolario completo*, 13 voll., Pane, Casale 1887-1994, vol. 4, p. 269.

<sup>18</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, n. 830. Un significativo studio della *Teosofia*, una delle opere rosminiane notoriamente più complesse, è stato svolto da Silvio Spiri: cfr. S. Spiri, *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013.

<sup>19</sup> A. Rosmini, *L'introduzione del al Vangelo secondo Giovanni*, Torino 1882, p. 17.

<sup>20</sup> M. Krienke, *Soggetto e dialettica dell'essere. Rosmini e la modernità: nuove prospettive della "IV fase"*, in V. Parisi (a cura di), *Rosmini nella prospettiva europea*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2015, pp. 25-66, p. 26.

<sup>21</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, [edito per la prima volta il francese con il titolo *L'intériorité objective*, Bocca Editori, Milano 1952], Marzorati, Milano 1960; cfr. anche A. Rigobello, *L'"interiorità oggettiva" e il personalismo*, «Giornale di Metafisica», XXVII, 2005, pp. 575-594. Mi permetto di rinviare anche al mio saggio dal titolo «Interiorità oggettiva» e «filosofia dell'integralità»: il rosminianesimo di Michele Federico Sciacca, in «Res Publica. Rivista di studi storico-politici internazionali», Quadrimestrale maggio-agosto, 6, 2013, pp. 163-184.

<sup>22</sup> Nella prima metà dell'Ottocento il francese Alexis de Tocqueville aveva già individuato *ante litteram* i pericoli insiti nella società democratico-borghese e il possibile esito dispotico della "dittatura della maggioranza". Nei suoi ultimi cicli di lezioni Augusto Del Noce ha sottolineato le affinità tra le intuizioni profetiche di Tocqueville e quelle di Rosmini, individuando in quest'ultimo i fondamenti metafisici di un autentico liberalismo. A tal proposito si vedano: A. Del Noce, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, [lezione tenuta a Stresa nell'agosto 1982], in A. Armellini, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008, pp. 233-251; Idem, *Rosmini e la categoria filosofico-politica di Risorgimento*, [lezione tenuta a Stresa nell'agosto 1983], a cura di G. Nocerino, in «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura», IV, 2010, pp. 303-314.

<sup>23</sup> Dario Antiseri e con lui i sostenitori del libero mercato (come, per esempio, anche Robert A. Sirico e Flavio Felice) hanno particolarmente sottolineato che la difesa della proprietà privata e della *economic freedom* sono tra i valori più peculiari del liberalismo rosminiano. Questi autori danno quindi molto rilievo alla visione rosminiana della proprietà privata intesa quale ambito originario e condizione stessa di possibilità della libertà soggettiva: per il Roveretano la proprietà privata è ciò che consente il concreto esercizio della libertà ed è quindi un diritto originario. La libertà viene concepita come «il principio formale di tutti i diritti», mentre la proprietà viene ritenuta «l'unione della materia del diritto con la forma», cioè il nesso che fa entrare la materia nella sfera del diritto. Nel primo libro della *Filosofia del diritto*, opponendosi chiaramente alla visione di Rousseau e alle forme più radicali di socialismo del primo Ottocento, Rosmini afferma che «la proprietà costituisce la sfera intono alla persona, di cui la persona è al centro». Sulla visione rosminiana della proprietà privata e sul connesso principio della libertà economica si vedano anche D. Antiseri, *Cattolici a difesa*

del libero mercato, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 20052; D. Antiseri, *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai nostri giorni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; F. Felice, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, in «Libertas. Trimestrale di cultura politica ed economica», 1, giugno 2011 [si tratta di un numero monografico a cura di D. Antiseri dal titolo *Perché tornare a Rosmini*], pp. 17-20.

<sup>24</sup> Cfr. F. Soave, *La filosofia di Kant esposta ed esaminata*, Soliani, Modena 1803 [seconda edizione: Graziosi, Venezia 1804].

<sup>25</sup> Nei suoi *Principii della genealogia del pensiero* - opera in 3 volumi, edita nel 1825-29 - Borrelli insiste sul fatto che il pensiero sia attività dinamica messa in moto da un originario contatto con l'esperienza.

<sup>26</sup> De Grazia, difendendo una posizione di realismo tomista, è particolarmente critico nei confronti del trascendentalismo kantiano dal quale si originano le astrazioni idealistiche che dimenticano il momento fondamentale dell'esperienza. Cfr. V. De Grazia, *Saggio sulla realtà della scienza umana*, 4 voll., Tipografia Flautina, Napoli 1839-42; Idem, *Discorsi sulla logica di Hegel e su la filosofia speculativa*, Tipografia De'Gemelli, Napoli 1850.

<sup>27</sup> G.D. Romagnosi, *Esposizione storico-critica del kantismo e delle consecutive dottrine*: è il testo della *Recensione* a P. Galluppi, *Lettere filosofiche*, cit., in «Biblioteca italiana», Vol. L, 1828, pp. 163-185; Vol. LIII, 1829, pp. 180-199.

<sup>28</sup> Cfr. G.D. Romagnosi, *Della suprema economia dell'umano sapere in relazione alla mente sana*, [edizione originale 1828], in *Opere filosofiche edite ed inedite*, con annotazioni di A. De Giorgi, Perelli e Mariani Editori, Milano 1842.

<sup>29</sup> Cfr. M. Ivaldo, *La critica di Rosmini a Fichte. Contributi per un confronto*, in V. Parisi (a cura di), *Rosmini nella prospettiva europea*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2015, pp. 109-124.

<sup>30</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 19714, p. 166.

<sup>31</sup> Mi permetto di rinviare al mio breve contributo dal titolo *La quarta fase degli studi sul pensiero di Antonio Rosmini*, in «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia», fascicolo I, vol. XIX, (2010), pp. 161-164.

<sup>32</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo, questo squilibrato. Saggio sulla condizione umana*, Bocca Editori, Roma 1956; Marzorati, Milano 19582.

<sup>33</sup> Quando Sciacca si richiama all'idea dell'essere – così come la intende Rosmini – non si riferisce solo al *Nuovo saggio sulla origine delle idee* (1830), dove il Roveretano espone per la prima volta con ampiezza la sua fondamentale intuizione speculativa. Per Sciacca fermarsi al *Nuovo saggio* «è accontentarsi di una veduta parziale di Rosmini ed incorrere in una interpretazione errata. Il Rosmini in ogni sua opera ha approfondito e perfezionato la sua concezione dell'essere ideale, la cui teoria completa si trova nella *Teosofia*. L'idea dell'essere non va studiata solo nella ideologia, ma anche e soprattutto nell'ontologia» (M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, cit., p. 63 [in nota]).

<sup>34</sup> M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, cit., pp. 63-64.

<sup>35</sup> M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, [edizione originale: Bocca Editori, Roma 1956], in *Opere complete di Michele Federico Sciacca*, Marzorati, Milano 1963, vol. V, p. 69.

<sup>36</sup> Cfr. P. Prini, *Il corpo che siamo: introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991.

<sup>37</sup> A tal riguardo si vedano: J. Wahl, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, 2 voll., Firenze 1957, I, pp. 1155-1158; A. Rigobello, *La corporeità propria come luogo dello stupore originario*, in M.M. Olivetti (a cura di), *Incarnation*, Cedam, Padova 1999, pp. 295-306.

<sup>38</sup> A questo proposito mi limito ad indicare il saggio ben documentato di G. Sansonetti, *Il «sentimento fondamentale». Metamorfosi di un'idea tra Rosmini e la fenomenologia francese attuale*, in «Rosmini Studies», 5, 2018, pp. 265-275.

<sup>39</sup> M. Ivaldo, *Persona umana e natura umana*, «Annuario di filosofia», 2007, pp. 215-234, p. 223.

<sup>40</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 194.

<sup>41</sup> Una precisa ricostruzione dell'attuale dibattito sull'«etica delle virtù» è stata condotta nel seguente volume: A. Campodonico, M. Croce, M.S. Vaccarezza (a cura di), *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017.

<sup>42</sup> Sulle molteplici declinazioni del concetto antropologico di «essere-per-la-nascita», contrapposto dalla Arendt all'heideggeriano dell'«essere-per-la-morte», cfr. H. Arendt, *The human condition*, University of Chicago, Chicago 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989. Sulla visione dell'uomo come «essere-per-la-nascita», connessa alla categoria antropologica di «inizialità», si veda anche R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009.

<sup>43</sup> A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma 1990, p. 110.

<sup>44</sup> A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, cit., p. 110.

<sup>45</sup> Nel suo progetto di una «filosofia della volontà» il francese Paul Ricoeur si confronta con il determinismo freudiano e cerca di restituire al soggetto agente la sua libertà originaria, cioè il finalismo dell'azione in vista del bene. Ricoeur interpreta la psicoanalisi freudiana come una «archeologia del soggetto»: secondo il filosofo francese, Freud ha tentato di spiegare la complessità dell'azione dell'uomo facendo quasi esclusivamente riferimento al suo passato, agli aspetti umbratili della sua infanzia, al primordiale (*éros, thánatos, anánke*); l'interpretazione freudiana dell'uomo viene considerata, in tal modo, una forma di «determinismo» che finirebbe quasi per negare la libertà del volere (*le volontaire*) e l'agire stesso secondo precise finalità, ciò che Ricoeur – richiamandosi anche all'*Etica nicomachea* di Aristotele e alla hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* – definisce come «teleologia del soggetto». Tra la freudiana «archeologia del soggetto» e l'aristotelico-hegeliana «teleologia del soggetto» Ricoeur scorge un legittimo «conflitto delle interpretazioni». Tuttavia egli sottolinea che queste due interpretazioni dell'agire umano, seppur antitetiche – in quanto l'una è rivolta all'arcaico mentre l'altra è rivolta al dinamismo dell'azione indirizzata all'ordine dei beni –, sono entrambi legittime e contengono motivi di verità. Dal confronto critico con la psicoanalisi intesa come «archeologia del soggetto» Ricoeur ha fatto emergere le condizioni di possibilità per una «filosofia della libertà creativa» incentrata sulla figura dell'*homo capax*. Cfr. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Prefazione di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1993.

<sup>46</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

<sup>47</sup> A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981, Libro IV, § 766.

<sup>48</sup> *Ibidem*, § 845.

<sup>49</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1821, § 258; tr. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1978, p. 239.

<sup>50</sup> N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, in «Rivista di Filosofia», n. 7-8-9, 68, 1977, pp. 3-29, p. 28.

<sup>51</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von K.L. Michelet, 1833-1836; tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 19672, vol. II, p. 102.

<sup>52</sup> Ecco le parole precise di Rosmini: «Poiché la dignità del lume della ragione (essere ideale) è infinita, perciò niente può stare sopra il principio personale, niente può stare so-

pra quel principio che opera di sua natura dietro un maestro e signore di dignità infinita; quindi viene che esso è principio naturalmente *supremo*, di maniera che nessuno ha diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell’infinito» (A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I, n. 52, p. 192).

<sup>53</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 21, 4 ad 3

<sup>54</sup> *Lettera a Diogneto*, capitolo 5, tr. it. e note di G. Carrano e E. D’Agostini, Servitium, Bergamo 2000, pp. 33-35.

<sup>55</sup> G. Campanini, *Quant’anni di riflessioni sul pensiero politico rosminiano (1940-1980)*, in Idem, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 141-174, p. 159.

<sup>56</sup> *Ibidem*. Claudio Vasale ha giustamente parlato di una «assimilazione [...] di Rosmini da parte di Capograssi» (C. Vasale, *L’individuo nell’età dei totalitarismi*, Carabba, Lanciano 1977, p. 142).

<sup>57</sup> A questo proposito di veda R. Papini (a cura di), *L’apporto del personalismo alla costituzione dell’Europa*, Massimo, Milano 1981; di particolare interesse sono anche le riflessioni svolte da Pino Pisicchio nel suo volume *Pluralismo e personalismo nella Costituzione italiana. Il contributo di Aldo Moro*, Cacucci Editore, Bari 2012.

<sup>58</sup> G. Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, [edizione originale 1940], in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. IV, pp. 323-353.

<sup>59</sup> G. Campanini, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, Studium, Roma 2015, p. 20.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>61</sup> Sulla rinascita italiana del diritto naturale nel secondo Dopoguerra si veda F. D’Agostino, *La filosofia del diritto in Italia nella seconda metà del Novecento*, in O. Grassi – M. Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2015, pp. 121-134.

<sup>62</sup> Heinrich Albert Rommen nel 1936, ovvero nel periodo più drammatico della dittatura nazista, diede alle stampe un’opera dal titolo estremamente eloquente: H.A. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Hegner Verlag, Wien 1936; tr. it. e Prefazione di G. Ambrosetti, *L’eterno ritorno del diritto naturale*, Studium, Roma 1965.

<sup>63</sup> G. Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe*, in Idem, *Incertezze dell’individuo*, a cura di Sergio Cotta, Giuffrè, Milano 1969, p. 78.

<sup>64</sup> G. Campanini, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, Studium, Roma 2015, p. 49.

<sup>65</sup> G. Capograssi, *Riflessioni sull’autorità e la sua crisi*, Giuffrè, Milano 1977, p. 90.

<sup>66</sup> G. Campanini, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, Studium, Roma 2015, p. 43.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>68</sup> È certo che tra il 1943 e il 1945 Capograssi partecipò all’attività del gruppo di lavoro che redigeva il testo programmatico della nuova “democrazia cristiana”: il cosiddetto “Codice di Camaldoli”, «il massimo “manifesto” antitolitario dei cattolici (steso nella semi-clandestinità)» (*ibidem*, p. 32). Il nome di Capograssi non compare tra quello dei redattori: tuttavia gli studiosi sono pressoché concordi nell’individuare in Capograssi la formulazione del capitolo del Codice relativo a *Lo stato* (volutamente indicato con la “s” minuscola). Giorgio Campanini ricorda che Capograssi non volle che il suo nome figurasse tra i redattori per i contrasti sorti a proposito del capitolo sull’educazione; ciò nonostante Campanini conferisce un ruolo decisivo alla presenza di Capograssi nel gruppo di lavoro. Egli afferma che «la ricchezza dell’apporto di Capograssi emerge in particolare dal confronto fra la prima e seconda stesura del “Codice di Camaldoli”. La prima versione rappresentava sostanzialmente

una parafrasi dei più recenti documenti ufficiali della chiesa» (*ibidem*, p. 71). Nella seconda stesura del Codice l'eco delle posizioni capograssiane è invece particolarmente avvertibile nel collegamento tra l'«essenza dello stato» e il perseguimento della giustizia, nei paragrafi sul rapporto tra Stato e diritto, nonché nelle pagine dedicate alla «libertà delle coscienze» e nel paragrafo sul «Dovere fondamentale di partecipazione alla vita dello stato».

<sup>69</sup> G. Campanini, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, Studium, Roma 2015, p. 49.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>74</sup> G. Capograssi, *La nuova democrazia diretta*, in *Opere*, cit., vol. I, pp. 405-573, p. 448.

<sup>75</sup> Per una più attenta analisi del tema mi permetto di rinviare al mio saggio: *Genealogie del moderno e secolarizzazione: la prospettiva filosofica di Augusto Del Noce*, in O. Grassi – M. Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2015, pp. 121-134. Cfr. anche P. Armellini, *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*, Nuova Cultura, Roma 2017.

<sup>76</sup> A. Del Noce, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, cit., p. 233.

<sup>77</sup> *Ibidem*. Paolo Armellini nota che l'idea di Risorgimento come «categoria filosofica» è di centrale importanza nel pensiero delnociano: con essa il Nostro intende una «restaurazione creatrice» dei valori cristiani tradizionali la quale «si oppone sia all'utopia rivoluzionaria, che intende sovvertire i valori acquisiti, sia alla restaurazione reazionaria, che vuole soltanto il ritorno ad un passato» (P. Armellini, *L'idea di Risorgimento in Augusto Del Noce*, «Arché. Rivista di Filosofia», 5 (2004), pp.15-57, p. 16). Con l'idea di un «Risorgimento filosofico» Del Noce intende proporre una valida alternativa «sia alla mentalità rivoluzionaria [il marxismo] sia alla mentalità reazionaria [molta parte dei neotomisti del Novecento e la prospettiva medievalista di Nicolaj Berdjaev]. In questo progetto egli mostra la distanza dall'utopia archeologica che caratterizza il progetto medievalista di una cristianità da recuperare contro la dissoluzione della modernità» (*ibidem*, p. 15). Sul concetto delnociano di Risorgimento si veda anche G. Riconda, *L'idea di Risorgimento nel pensiero di Augusto Del Noce*, «Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce», Morcelliana, Brescia 2006, pp. 25-53.

<sup>78</sup> A. Del Noce, *Cattolicesimo e spirito liberale*, «Libro aperto», 42 (maggio-giugno 1987), p. 27.

<sup>79</sup> Del Noce riprende la categoria di «perfettismo politico» elaborata da Rosmini: come è noto, questi definisce come perfettismo «quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane e che sacrifica il bene presente all'immaginata futura perfezione» (A. Rosmini, *Filosofia della politica*, [edizione originale 1839], a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 137). I totalitarismi del Novecento – sostiene giustamente Del Noce – sono stati l'espressione di un «perfettismo politico» che è sostanzialmente anticristiano poiché nega che la presenza del male sia costitutiva nella natura umana: il male non viene considerato come un qualcosa di intrinseco alla costituzione stessa dell'uomo ma come una «conseguenza della società» e di determinate circostanze storiche. Negando l'antropologia cristiana incentrata sullo *status naturae lapsae*, i totalitarismi hanno preteso di eliminare il male dalla storia umana anche servendosi di mezzi violenti e spregiudicati.

<sup>80</sup> M. Gnocchini, *Augusto Del Noce: il mito dell'autoredenzione umana come origine del male totalitario*, in R. Gatti (a cura di), *Il male politico: la riflessione del totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, p. 246. Cfr. anche L. Del Pozzo, *Cattolicesimo e Modernità: la «metafisica civile» di Augusto Del Noce*, Pagine, Roma 2005.

<sup>81</sup> A. Del Noce, *Il concetto di democrazia e il principio delle «élites»*, «Il Popolo nuovo», 20-21 settembre 1945: l'articolo è stato ristampato in C. Vasale e P. Armellini (a cura di), *La*

*democrazia nel Novecento. Antologia di testi classici del pensiero filosofico e politico*, Aracne, Roma 1999, pp. 309-310, p. 310 (la trattazione del pensiero di Augusto Del Noce si trova nel capitolo *Democrazia e cristianesimo* scritto da Giovanni Dessì).

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Ecco le parole con le quali Rosmini riprende in chiave cristiana la concezione dell'uomo come fine in sé e come essere sempre degno del più alto rispetto: «La virtù morale si riassume in questo semplice principio: "Rispetta il fine della persona: non pigliarla siccome un mezzo a te stesso". L'oggetto della virtù è dunque sempre la dignità della persona umana. Ma in questa dignità della persona noi abbiamo trovato pur ora l'origine della umana socievolezza» (A. Rosmini, *Filosofia della politica*, cit., p. 169).

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> A. Del Noce, *Analisi del linguaggio*, «Il Popolo Nuovo», 27 maggio 1945. Sulla proposta delnoceiana di una fondazione metafisica dei presupposti della democrazia cfr. P. Serra, *Metafisica e democrazia in Augusto Del Noce*, in G. Ceci - L. Cedroni (a cura di), *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, Cinque Lune, Roma 1993, pp. 95-108.

<sup>86</sup> Un primo bilancio che indica gli itinerari di ricerca tracciati da Del Noce e la ricezione del suo pensiero è quello di E. Randone, *Un bilancio sul pensiero di Augusto Del Noce a un decennio dalla scomparsa*, «Annuario filosofico», 17 (2001), pp. 373-388.

<sup>87</sup> Si vedano in particolare R. Pezzimenti, *Persona, società e Stato: Rosmini e i cattolici liberali*, Città Nuova, Roma 2012; Idem, *Il movimento cattolico post-unitario: dall'eredità di Rosmini a De Gasperi*, Città Nuova, Roma 2014.

<sup>88</sup> A. Rosmini, *Saggio sul comunismo e sul socialismo*, Introduzione di L. Compagna, Taletè Edizioni, Roma 2008, P. 9.

<sup>89</sup> A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 1, p. 107.

<sup>90</sup> A. Rosmini, *Saggio sul comunismo e sul socialismo*, cit., p. 37.

<sup>91</sup> U. Muratore, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2008, pp. 147-148. Di Umberto Muratore si veda anche *L'idea di persona in Antonio Rosmini*, in Aa. Vv., *Rosmini e Stefanini. Persona, Etica, Politica*, cit., pp. 37-52. Sulle implicazioni etico-politiche del personalismo rosminiano si veda anche S. Cotta, *La persona come "diritto sussistente" oggi*, in M.A. Raschini (a cura di), *Rosmini pensatore europeo*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 173-178. Echi del personalismo rosminiano si avvertono anche nel saggio di F. Viola, *Lo statuto giuridico della persona in prospettiva storica*, in G. Pansini (a cura di), *Studi in memoria di Italo Mancini*, Esi, Napoli 1999, pp. 621-641; si veda anche M. Cioffi, *La persona-diritto sussistente nel sintetismo dell'essere*, in «Iustitia», LV, 2002, pp. 171-201; M. Cioffi, *Persona e diritto in Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2005.

<sup>92</sup> E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, p. 60; a cura di M. Nicoletti, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 68.

<sup>93</sup> M. Aziz Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, Puf, Paris 1964; tr. it. di M. El Afrhani, *Il personalismo musulmano*, Prefazione di M. Campanini, Jaca Book, Milano 2017, pp. 18-19.

<sup>94</sup> Rosmini afferma giustamente che «la servitù delle colonie non solo è una servitù dura: è spesso di fatto un'immane, iniqua, inescusabile schiavitù. I governi cristiani sono tenuti a punire severamente gli atti di quest'ultima: governi e padroni cristiani sono tenuti ad abolire la servitù dura, riprovata dalla Chiesa per sempre» (A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., Vol. II, pp. 677-679. Sul problema delle colonie si veda anche il breve scritto rosminiano dal titolo *Cenno sulla maniera che dovrebbe avere la Francia affin di condurre all'incivilimento gli Arabi dell'Algeria*).

<sup>95</sup> Si veda A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., II, 1635-1639, pp. 543-545.

ROCCO PEZZIMENTI è stato Direttore del Dipartimento di Scienze Economiche, Politiche e delle Lingue Moderne della Lumsa, dove, dopo aver insegnato in varie università, ora insegna Filosofia politica e Storia delle dottrine politiche. Ha studiato in modo particolare le tematiche relative alle “società aperte”, il movimento cattolico e i rapporti tra politica e religione nel XIX e XX secolo. È autore di varie pubblicazioni, alcune tradotte in inglese e spagnolo. Ha diretto la rivista *Incipit* e attualmente è condirettore di *Res Publica*.

TOMMASO VALENTINI (Spoleto, 1979) è professore associato di “Filosofia politica” presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi” di Roma, dove insegna anche “Storia della filosofia moderna”. È docente incaricato di “Ermeneutica filosofica” presso la Pontificia Università Antonianum. Nel 2003 si è laureato in Filosofia sotto la guida del Prof. Armando Rigobello; nel 2008 ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca (PhD) in “Etica e antropologia filosofica” presso l’Università degli Studi del Salento. Dal 2006 al 2008, grazie ad una borsa di studio, ha condotto le sue ricerche sul pensiero classico tedesco a Monaco di Baviera presso la Ludwig-Maximilians Universität e la Fichte-Kommission dell’Accademica Bavarese delle Scienze. Dal 2015 è membro del Consiglio nazionale dell’ADIF (Associazione Docenti Italiani di Filosofia). È co-direttore della rivista scientifica *on line* «Aretè. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences» (<https://arete.unimarconi.it/>). Ha pubblicato numerosi articoli su Kant, J.G. Fichte, il personalismo e l’ermeneutica filosofica (in particolare Paul Ricoeur). Tra le sue pubblicazioni: *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, Editori Riuniti university press, Roma 2011; *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, Editori Riuniti university press, Roma 2012; *Filosofia e cristianesimo nell’Italia del Novecento*, Drengo Edizioni, Roma 2012; nel 2015 è stato curatore del volume *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, LEV, Roma 2015; nel 2017 è stato curatore (con il Prof. Luca Mencacci) del volume collettaneo dal titolo “*La dialettica esaurita? A 100 anni dalla Rivoluzione d’Ottobre. Interpretazioni politiche, filosofiche, estetiche*”, Presentazione del Prof. Rocco Pezzimenti, Drengo Edizioni, Roma; per la rivista «Aretè» ha curato (con il Prof. Andrea Gentile) due numeri monografici: nel 2017 il volume dal titolo “*A partire da Kant: interpretazioni e metamorfosi del trascendentale*”, nel 2019 il volume dal titolo “*Dialettica. Sui molteplici significati di un concetto teoretico e storico-politico*”.

ODOARDO VISIOLI è Professore emerito di Cardiologia presso l’Università di Brescia e past-President della Società Italiana di Cardiologia. Svolge attualmente attività di studio e ricerca presso il Dipartimento di ‘Discipline umanistiche, sociali e delle imprese culturali dell’Università di Parma. Ai numerosi contributi scientifici su argomenti bio-medici, unisce una vasta produzione libraria e saggistica nell’ambito della sociologia dei sistemi universitario e sanitario. Fra i recenti contributi di argomento socio-politico: ‘*Le metafore spaziali delle dinamiche socio-politiche*’, Unicopli, Milano 2012. ‘*Lavoro e identità*’, STUDIUM, Roma 2013. ‘*Le categorie della politica fra transizione e radicamento*’, STUDIUM, Roma 2015. ‘*Fisio-patologia dei populismi: dalla narrazione multiforme, alla comune radice identitaria*’ in ‘*Res Publica*, 17, 2017, pp.119-136. ‘*Il ‘Popolo’ come ‘campo narrativo dell’azione politica’: il punto di vista delle ‘singolarità*’, in STUDIUM, 114, 3, 2018, pp.403-421.