MIMESIS / LA NUOVA ROSMINIANA



SEZIONE
Filosofia dell'economia
N. 1

La collana è diretta dal

ROSMINI INSTITUTE
PHILOSOPHICAL RESEARCH CENTER

La mission dell'Istituto
è la promozione editoriale del pensiero rosminiano

www.cattedrarosmini.org

PHILOSOPHICAL CHANNEL
ROSMINI
webtv.rosmini.tv

Carlos Hoevel

L'ECONOMIA DEL RICONOSCIMENTO

Persona, Mercato e Società in Antonio Rosmini

MIMESIS

© Carlos Hoevel, *L' economia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, 2016. Tutti i diritti riservati.

La pubblicazione del volume è stata resa possibile grazie al contributo di

UNIASCOM CONFCOMMERCIO PROVINCIA DI VARESE

50&PIÙ SISTEMA ASSOCIATIVO E DI SERVIZI

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: Collana: *La Nuova Rosminiana* n. 1
Isbn: 9788857533230

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

Ringraziamenti 13
Prefazione 17
Abbreviazioni delle opere di Antonio Rosmini citate nel testo 23
Introduzione: Dall'autismo al riconoscimento 25
L'economia autistica 25
Il paradigma neoclassico 26
L'assedio alla fortezza: obiezioni e proposte alternative al *mainstream* 28
Apogeo e crisi della matrice moderna 30
Il paradigma del riconoscimento: gli argomenti hegeliani 32
Oltre l'utilitarismo ed Hegel: il contributo di Rosmini alla teoria del riconoscimento 34
La visione rosminiana dell'economia 36

1. Un filosofo alla ricerca dell'economia 41
1.1 Il pensiero economico di Rosmini nel contesto del suo itinerario biografico e intellettuale 41
1.1.1 Tra Austria e Venezia 41
1.1.2 Il soggiorno a Milano 44
1.1.3 Un periodo di riflessione filosofica e la scoperta dell'idea dell'essere 45
1.1.4 Nell'occhio del ciclone 46
1.1.5 L'economia espressa in termini metafisici e teologici 48
1.2 In dialogo con il pensiero economico 49
1.2.1 Gli economisti classici 49
1.2.2 Gli economisti civili italiani 52
1.2.3 Haller, Sismondi, i socialisti utopisti e altri economisti 55
1.3 Le interpretazioni 59
1.3.1 La filosofia economica di Rosmini come patrimonialismo conservatore e ideologia classista 59
1.3.2 La filosofia dell'economia di Rosmini come teodicea sociale liberale 61

1.3.3 La filosofia economica di Rosmini nella prospettiva dell'umanesimo civile e religioso 62
1.3.4 Un approccio alternativo a queste interpretazioni 64

2. Il paradigma utilitarista 67
2.1 I presupposti antropologici e i loro argomenti 67
2.1.1 Il punto di vista utilitarista dell'azione umana 67
2.1.2 I sensisti 68
2.1.3 I sentimentalisti 69
2.1.4. Gli utilitaristi sociali 70
2.1.5. Gli eudemonisti 71
2.2 Le conseguenze sociali, giuridiche ed economiche 72
2.2.1 La società come mercato 72
2.2.2 La concezione utilitarista del diritto 73
2.2.3 Le forme politiche dell'utilitarismo 75
2.3 Le conseguenze sulla scienza economica 77
2.3.1 La crematistica 77
2.3.2. Il soggettivismo 78
2.3.3 L'economicismo 80

3. Riconoscere la verità. L'azione umana e l'azione economica al di là dell'utilitarismo 81
3.1 Una fenomenologia dell'azione umana: dal soggetto all'oggetto 81
3.1.1 Il punto di partenza: bisogni fisici e spontaneità vitale 81
3.1.2 Spontaneità razionale, giudizi di valore soggettivi e necessità psicologiche 82
3.1.3. L'esperienza della libertà, i giudizi di valore oggettivi e l'idea dell'essere 84
3.1.4 Riconoscimento, legge e bene morale 87
3.1.5 La felicità 89
3.2 Critica delle teorie utilitariste 91
3.2.1 L'utilitarismo si fonda su osservazioni incomplete 91
3.2.2 I sentimenti non spiegano la dimensione morale 92
3.2.3 L'assurdità dell'utilitarismo sociale 94
3.2.4. I limiti dell'eudemonismo 95
3.2.5 La doppia dimensione dell'azione umana 98

4. Azione economica, felicità e auto-interesse personalistico 101
4.1 La natura dell'azione economica 101
4.1.1 Il ruolo dell'eudemonologia e dell'economia 101
4.1.2 Dimensione oggettiva e soggettiva dell'azione e del valore economici 102
4.2 Azione economica e felicità 105
4.2.1 Azione economica e dinamica del desiderio umano e del suo appagamento 105
4.2.2 Come il valore economico dipenda dal bene oggettivo e morale 107
4.3 Azione economica e auto-interesse personalistico 109
4.3.1 Il ruolo dell'interesse individuale 109
4.3.2 Incentivi, capacità e soddisfazione 110
4.3.3 Il problema psicologico e morale dell'economia 112
4.3.4 La persona: inizio e fine dell'economia 114

5. Ripensando il lavoro, la ricchezza e il consumo 119
5.1 Lavoro 119
5.1.1 Oltre Adam Smith 119
5.1.2 Incentivi e motivazione intrinseca 121
5.1.3 Capacità intellettuali e virtù etiche 123
5.2 Ricchezza 124
5.2.1 Accumulazione e risparmio 124
5.2.2 Creazione della ricchezza e consumo 126
5.2.3 Conseguenze economiche del consumismo 127
5.2.4 Lusso e moda 129
5.2.5 Creazione della ricchezza e corruzione 130
5.2.6 Ricchezza e povertà, concetti relativi 132
5.3 Consumi 134
5.3.1 Economia moderna e bisogni artificiali 134
5.3.2 Consumo responsabile 136
5.3.3 Relatività e realismo dei bisogni 137
5.3.4 Sviluppando una scala dei bisogni 139

6. Riconoscere l'altro: diritti ed etica nelle relazioni di mercato 141
6.1 Diritti ed etica come riconoscimento dell'altro 141
6.1.1 L'economia nel contesto delle relazioni interpersonali 141
6.1.2 Critica dell'utilitarismo giuridico 142
6.1.3. Confusione tra giustizia e utilità 144

6.1.4 Relazionalità morale dell'essere umano contro l'individualismo giuridico e il positivismo 147
6.1.5 Diritti come facoltà eudemonologico-morali 148
6.1.6 Diritti come attività personali 149
6.1.7 Diritti e doveri 151
6.1.8 Derivazione, alterazione, modificazione e modalità dei diritti 151
6.1.9 Moralità come limite e pienezza dei diritti 154
6.2 Il diritto di proprietà 155
6.2.1 Critica degli argomenti individualisti 155
6.2.2. Confutazione del fondamento sociale del diritto di proprietà 157
6.2.3 La concezione personalista del diritto di proprietà 159
6.2.4 Limiti al diritto di proprietà 161
6.3 Libertà economica 165
6.3.1 Caratteristiche 165
6.3.2 I limiti della libertà economica 168
6.4 Relazioni di mercato alla luce dei diritti di proprietà e libertà 169
6.4.1 Contratti 169
6.4.2 Giusto prezzo e prezzo di mercato 170
6.4.3 Al di là del principio di equivalenza 172

7. Una critica all'utilitarismo politico 175
7.1 Economia e società 175
7.1.1 La società come mutuo riconoscimento tra persone 175
7.1.2 Al di là del mercato e dello Stato 177
7.1.3 Superando una falsa dialettica 178
7.1.4 Il regolamento della modalità dei diritti 179
7.1.5 Senza economia non c'è società civile 180
7.1.6. Economia, società e felicità 183
7.1.7 Dimensione interna ed esterna della società e dell'economia 184
7.1.8 L'economia e la dimensione storica 188
7.2 Critica dell'utilitarismo conservatore 189
7.2.1 Apprezzamento del conservatorismo e critica del patrimonialismo 189
7.2.2 La proprietà non è mero possesso 191
7.2.3 "L'ingiusta aristocrazia" 192
7.2.4 Concentrazione, populismo, corporativismo, immobilismo 193

7.3 I problemi dell'utilitarismo liberale 195
7.3.1 Riduzionismo dei fini della società 195
7.3.2 Apprezzamento dell'autoregolamentazione spontanea 197
7.3.3 La libertà di mercato e il conteso storico-economico 198
7.3.4 Una concezione errata della razionalità e della libertà 199
7.3.5 Ritematizzare l'ordine spontaneo 201
7.3.6 Anche la concorrenza provoca mali 202
7.3.7 Fallacia del consumismo come fattore ridistributivo 204
7.3.8 Rosmini contro Burke 205
7.4 Critica dell'utilitarismo statalista e socialista 207
7.4.1 Felicità pubblica e segreta 207
7.4.2 Lo Stato, un garante della felicità? 209
7.4.3 Contro il despotismo democratico e la livellazione verso il basso 210
7.4.4 Utopia e irrazionalità della pianificazione 212
7.4.5 Utilitarismo, Totalitarismo e Metafisica hegeliana 212

8. Percorsi del riconoscimento sociale 215
8.1 La giustizia sociale 215
8.1.1 Una parola di successo 215
8.1.2 Leggi giuridico-sociali e politico-sociali 216
8.1.3 Il rischio delle regolamentazioni 217
8.1.4 La dimensione prudenziale 218
8.1.5 Regolamento della modalità dei diritti 219
8.2 Il bene comune 221
8.2.1 La concezione rosminiana del bene comune 221
8.2.2 Beni pubblici e beni privati 222
8.2.3 Una complessa relazione tra i beni 224
8.3 Le due principali regolamentazioni: proprietà e libertà 224
8.3.1 Come è regolato il diritto di proprietà? 224
8.3.2 Il "vero e sano liberalismo" 226
8.4 Giustizia distributiva, equità economica e pari opportunità 229
8.4.1 Il bisogno di cambiare prospettiva 229
8.4.2 Riconoscere la diversità 230
8.4.3 Critica dell'egualitarismo e del perfettismo sociale 231
8.4.4 La concezione rosminiana dell'equità 232
8.4.5 Due modalità di distribuzione 234
8.4.6 Riconoscere i diritti, le capacità e i bisogni 235
8.4.7 Il significato di "Uguali Opportunità" 237

8.5 L'arte del bilanciamento: ricchezza, popolazione, potere, cultura, virtù e felicità 238
8.5.1 Complessità, strategia e statistica 238
8.5.2 L'etica come centro gravitazionale della politica economica 239
8.5.3 Economizzare le virtù 240
8.5.4 Economia e felicità 241
8.5.5 Beni relazionali 243
8.6 Responsabilità personale e principio della sussidiarietà 244
8.6.1 Ogni persona, il primo giudice 244
8.6.2 Una pericolosa confusione 245
8.6.3 La sussidiarietà come rimedio allo statalismo 246

9. Gli strumenti dell'economia politica sotto la lente 249
9.1 Produzione, affari e politiche industriali 249
9.1.1 Un'economia libera senza privilegi 249
9.1.2 Preminenza dell'iniziativa privata e critica dello Stato imprenditore 250
9.1.3 Casi di interventi di sussidio 252
9.1.4 La spesa pubblica: forza trainante dell'economia? 252
9.1.5 Mantenere l'equilibrio tra produzione e consumi 253
9.1.6 Conoscere e potenziare le capacità 255
9.2 Politiche sul lavoro 255
9.2.1 Libertà di lavoro 255
9.2.2 Quale dovrebbe essere il limite della flessibilità lavorativa? 256
9.2.3 L'effetto controproducente dell'interventismo 257
9.2.4 Interventi di sussidio sul lavoro 258
9.3 Tasse e politica fiscale 259
9.3.1 Criteri di legittimità delle tasse 259
9.3.2 Tasse sulle rendite 262
9.3.3 Il problema delle tasse sui consumi 263
9.3.4 Tasse e moralità sociale 264
9.3.5 Tasse sul lavoro, sugli scambi, sui beni pubblici e sul commercio estero 265
9.3.6 Metodi di riscossione 266
9.4 Politiche sulla povertà e sulla assistenza sociale 268
9.4.1 Tra Malthus e Romagnosi 268
9.4.2 Assistenza sociale in situazioni straordinarie ed estreme 269
9.4.3 Il dibattito sul *Welfare State* 271

9.4.4 Una via intermedia tra due estremi 273
9.5 Commercio estero 275
9.5.1 In principio un evidente beneficio 275
9.5.2 Prudente limitazione al commercio estero secondo il contesto storico e culturale 276
9.5.3 Casi di graduale liberalizzazione e protezionismo temporaneo 276
9.5.4 Il principio della giustizia al di sopra di tutto 279
9.5.5 La complessa strada verso un mercato globale 280

10. Istituzioni statali, società civile, famiglia e religione 283
10.1 Le istituzioni politiche ed economiche come *mezzi per il riconoscimento sociale* 283
10.1.1 Critica del "sistema francese" 284
10.1.2 Il Parlamento come istituzione rappresentativa e regolatrice della modalità dei diritti economici 286
10.1.3 Misure costituzionali contro la "ingiusta aristocrazia" 288
10.1.4 Il Tribunale Politico 290
10.2 La società civile 292
10.2.1 La concezione rosminiana di società civile 292
10.2.2 La sua importanza economica 294
10.2.3 La dimensione civile e sociale degli affari 295
10.2.4 Centralismo e regionalismo 296
10.2.5 Società civile e virtù 298
10.3 La famiglia 300
10.3.1 Centro del bilancio economico 300
10.3.2 Bisogni di politiche specifiche in relazione alla famiglia 301
10.4 Il ruolo della società universale e della Chiesa 303
10.4.1 Società universale fraterna ed economia globale 303
10.4.2 Il ruolo del Cristianesimo e della Chiesa nella costituzione di una società universale 304
10.4.3 Lavoro libero, benessere moderno e dono come frutti del Cristianesimo 305
10.4.4 Cristianità come forza trainante di una globalizzazione non-esclusiva 308

Conclusione. Verso una nuova scienza economica 311
I problemi della scienza economica 311
Frammentazione 311
Eccesso di astrazione 312

Riduzionismo razionalista 313
Un "male intrinseco" aggravato dall'utilitarismo 313
Economia, eudemonologia ed etica 314
Critica della concezione dell'economia come la scienza della felicità 314
L'economia non spiega tutti i bisogni umani 315
Come l'economia aiuti l'etica 317
Etica ed economia: due differenze fondamentali 318
L'albero e i rami 319
Un'influenza indiretta 321
Esperienza, prassi e saggezza 322
Importanza della dimensione empirica e pratica 322
Una saggezza per la scienza economica 324

BIBLIOGRAFIA 327

RINGRAZIAMENTI

Un lavoro così vasto e complesso come questo non sarebbe stato possibile solo con le mie forze intellettuali, emotive e materiali. Questo spiega il bisogno di una lunga lista di ringraziamenti. In primo luogo, vorrei esprimere la mia gratitudine nei confronti di Emilio Komar, il quale, oltre a essere il mio maestro in filosofia, è stata la persona tramite la quale ho appreso dell'esistenza e del valore dei lavori di Rosmini e la rilevanza del suo pensiero economico. Voglio anche ringraziare Leon Kass il quale, insieme ad altri professori dell'Università di Chicago, mi ha aiutato a comprendere le principali idee economiche, politiche ed etiche della tradizione anglosassone tanto importanti in Rosmini. Un'altra persona alla quale devo uno speciale ringraziamento è Francisco Loecata, il quale mi ha aiutato con la sua vastissima conoscenza di Rosmini non solo a trovare un modo di ordinare l'enorme corpus di testi e idee, ma mi ha anche fornito il suo generoso supporto nei momenti di fatica e di sconforto.

Voglio anche ringraziare Umberto Muratore, il quale mi ha sempre fornito una inestimabile assistenza e un supporto durante tutti i miei soggiorni di ricerca. Voglio esprimere un analogo riconoscimento a Cirillo Bergamaschi, Pier Paolo Ottonello e tutti gli altri Padri Rosminiani, ricercatori e collaboratori del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa. Voglio ringraziare il sostegno fornitomi dall'Istituto Trentino di Cultura, e in particolare Antonio Autiero, per il suo generoso aiuto e inestimabile sostegno per la mia ricerca a Trento. In modo analogo devo ringraziare Michele Nicoletti, direttore del Centro di Ricerche "Antonio Rosmini" presso l'Università di Trento, per la sua guida, il suo supporto e l'apprezzamento per il mio lavoro. Le amicizie strette a Trento con Omar Brino, Lucia Galvagni e Pietrina Pellegrini sono state di grandissimo valore. Vorrei anche menzionare Alberto Baggio, Michele Dossi, Francesco Ghia, Christiane Liermann, Paolo Marangon e Francesco Traniello che hanno accolto entusiasticamente i risultati del mio lavoro.

Sono profondamente in debito con l'Università Cattolica di Milano, specialmente con Daniela Parisi, la quale non solo mi ha aiutato con la sua va-

sta conoscenza della storia del pensiero economico italiano, ma soprattutto per la sua amicizia e sostegno durante il mio soggiorno a Milano. Un simile ringraziamento va a Evandro Botto, che generosamente mi ha aperto le porte del Centro per lo Studio della Dottrina Sociale della Chiesa presso l'Univeristà Cattolica di Milano, a Simona Beretta, Alessandro Ghisalberti e Andrea Villani della stessa Università e a Marco Guidi dell'Università di Brescia, che sono stati sempre disponibili a scambiare idee su Rosmini.

Voglio anche ringraziare Markus Krienke, direttore della Cattedra Rosmini presso la Scuola di Teologia di Lugano, il quale fin dall'inizio ha mostrato entusiasmo per il mio lavoro e ha condiviso con me i suoi pensieri, il suo humor e la sua amicizia. Il mio ringraziamento va anche agli altri professori italiani collegati a quella Cattedra, Salvatore Muscolino, Giulio Nocerino, Silvio Spiri, Samuele Tadini e Giovanni Vantimiglia che hanno mostrato interesse per la mia ricerca. Voglio anche esprimere la mia gratitudine a Stefano Zamagni dell'Università di Bologna che è stato per me un punto di riferimento centrale del pensiero economico contemporaneo e dal quale ho sempre ricevuto parole di incoraggiamento e interesse per il mio lavoro. Infine voglio ringraziare Peter Koslowski che mi ha aperto le porte della serie Studies in Economic Ethics and Philosophy ed è stato generosamente interessato al mio lavoro nei mesi precedenti alla sua improvvisa e prematura scomparsa.

Un ringraziamento speciale a tutti i membri del European SPES Forum, in particolare a Luk Bouckaert, Rita Ghesquiere, Knut Ims, Hendrik Opdebeeck and Lazslo Zsolnai, i quali hanno mostrato interesse per il mio lavoro e mi hanno dato il loro sostegno e la loro amicizia. Ho anche apprezzato il supporto e la generosità dell'Acton Institute, in paricolare di Samuel Gregg, con il quale ho condiviso molte idee sulle relazioni tra scienza economica, filosofia e religione e anche Kishore Jayabalan, Kris Mauren, Michael Severance and Robert Sirico. Non voglio dimenticare anche John Crosby, Severine Deneulin, Michael Naughton, Michael Novak, e Charles Wilber che mi hanno guidato nei campi della filosofia personalista, della teoria dello sviluppo umano e nell'etica dell'economia e del lavoro. Uno speciale ringraziamento va anche a Miguel Alfonso Martínez Echevarría della Università della Navarra e a Felix Muñoz della Università Francisco de Vitoria per il loro interesse e sostegno verso il mio lavoro.

Voglio esprimere un particolare riconoscimento all'Istituto al quale appartengono, la Facoltà di Economia della Pontificia Università Cattolica dell'Argentina (UCA) che per anni mi hanno dato spazio e un sostegno preziosissimo per la mia ricerca. Tra i miei colleghi dell'UCA voglio ringraziare specialmente Ludovico Videla, che mi ha aperto il mondo degli economi-

sti argentini e mi ha permesso di riconoscere rinomate figure come Carlos Moyano Llerena, Felipe Tami, Francisco Valsecchi e Javier Villanueva, che sono state fonte di ispirazione per questo lavoro. Intendo anche ringraziare Ricardo Crespo, Octavio Groppa, Gustavo Hasperué, Violeta Micheloni, Joaquín Migliore, Ernesto O'Connor, Alvaro Perpere, María Marta Preziosa, Marcelo Resico, Agustina Rosenfeld, Rafael Sassot, Camilo Tiscornia e Carlos Torrendell del Giornale di Cultura Económica e del Centro de Estudios en Economía y Cultura della Università Cattolica dell'Argentina con i quali dal 1998 condivido un ambiente intellettuale ricco oltre alla gioia dell'amicizia. Sono inoltre in debito con Juan Francisco Franck per la sua amicizia e le sue profonde lezioni metafisiche su Rosmini. Inoltre, anche nell'area dell'UCA intendo ringraziare specialmente Carlos Ezcurra, Víctor M. Fernández, Carlos Garaventa, Manuel González Abad, Patricio Millán, Fernando Ortega e altri membri dell'Istituto per la Integrazione del Sapere; Eduardo Taussig e Alfredo Zecca per il loro costante sostegno alla mia ricerca. Voglio ringraziare anche William Darós della Università UCEL di Rosario, Alberto Espezel e gli altri membri della rivista *Communio*, Hugo Ferullo dell'Università Nazionale di Tucumán, Cecilia Vázquez Ger e Gabriel Zanotti dell'Acton Institute dell'Argentina e Mario Casalla, Santiago Kovadloff e tutti gli altri membri del Seminario Canoa presso l'Associazione di Filosofia Latinoamericana e Scienze Sociali.

Infine voglio ringraziare Lorenzo Airoldi per il suo interesse, entusiasmo e generoso sostegno per il mio lavoro che lo hanno portato ad intraprendere l'avventura di questa edizione italiana del testo. Intendo anche ringraziare in modo speciale i traduttori Laura Esteve, Lara Muscolino e María Sol Riscossa per il loro inestimabile lavoro nel preparare l'edizione inglese di questo lavoro, così come Agostina Prigioni per il suo prezioso lavoro di revisione e di editing. I miei apprezzamenti vanno anche a Diana Nijenhuijzen e Neil Olivier della Springer per la loro pazienza, efficienza e sensibilità. Intendo anche ringraziare in modo speciale Daria Monteleone per il suo inestimabile lavoro di traduzione di questa edizione italiana del libro fatto con grande dedizione e qualità professionale, così come Agostina Prigioni per il suo prezioso lavoro di revisione e di editing. Il mio apprezzamento va anche a Salvatore Muscolino per il suo lavoro, sia nella correzione delle fonti, come nella sua prefazione equilibrata, generosa, che valorizza tutte le dimensioni del testo. In aggiunta, voglio ringraziare i miei genitori, l'insistenza e il sostegno di Diego Rey e Neven Zivkovic e l'amore di mia moglie Mare e dei miei figli Clara e Inès, senza i quali questo lavoro non avrebbe certamente visto la luce.

PREFAZIONE

La figura di Antonio Rosmini suscita negli ultimi anni l'interesse di un numero sempre più vasto di studiosi non solo in Italia ma anche all'estero. Dopo che il suo nome è stato ricordato nella *Fides et Ratio* (1998) come esempio paradigmatico, tra gli altri, di filosofo cristiano, caduti insomma gli steccati eretti in passato contro di lui, Rosmini è diventato un punto di riferimento importante per il dibattito filosofico di area cristiano-cattolica.

Il libro di Carlos Hoevel, che viene presentato ora al pubblico italiano, è di grande interesse non soltanto perché contribuisce ad alimentare questo interesse nei confronti del filosofo di Rovereto, ma perché realizza questo obbiettivo adottando una prospettiva interpretativa senza dubbio originale. Hoevel ha il merito di presentare un'analisi sistematica, fino ad oggi assente, delle idee di Rosmini sul tema dell'economia. Benché, infatti, Rosmini non abbia espressamente dedicato alcuna opera specifica a questo tema, tuttavia la sua riflessione politica e giuridica non può essere compresa pienamente senza un riferimento a questo aspetto fondamentale dell'esperienza umana. Come dimostra il lavoro svolto da Hoevel, tutte le osservazioni, le discussioni e i ragionamenti sparsi nel vasto *corpus* rosminiano, presentano una loro sistematicità e una loro armonia in collegamento con la politica, il diritto e l'etica per cui è assolutamente legittimo definire Rosmini anche come un "filosofo dell'economia".

Hoevel presenta al lettore un Rosmini attento a confrontarsi con l'enorme dibattito che caratterizza non soltanto l'Italia ma tutta l'Europa di quel tempo. La nascente scienza economica, la diffusione delle idee socialiste, le prime avvisaglie della "questione sociale", le proposte dei teorici utilitaristi e sensisti impongono a Rosmini di scendere su un terreno teorico in cui confluiscono, intrecciandosi, questioni di natura economica, politica, giuridica e antropologica.

Giustamente Hoevel prova a collocare il contributo di Rosmini sul tema economico alla luce del grande dibattito culturale di quel tempo. All'interno di questo quadro tematico, la proposta rosminiana è assai preziosa perché rappresenta senza dubbio una delle risposte più acute da parte della tra-

dizione cattolica alle sfide poste dall'avanzare dei tempi. L'originalità e il merito dell'operazione culturale compiuta da Rosmini risiede nel tentativo di recuperare l'eredità della patristica e della scolastica utilizzando il linguaggio della modernità, scelta, quest'ultima, che si rivelerà decisiva in ordine alle censure che ricordavo all'inizio.

Oggi, la situazione culturale è molto cambiata in Italia, nel mondo e all'interno della Chiesa e Rosmini è senza dubbio una di quelle figure delle quali la cultura cristiana e cattolica hanno particolarmente bisogno. Come le ricerche di Philip Jenkins hanno mostrato, la religione cristiana in un futuro ormai prossimo è avviata ad assumere una fisionomia diversa rispetto al passato, meno eurocentrica e maggiormente proiettata verso scenari globali con possibili evoluzioni positive per nulla scontate.[1] All'interno di questi scenari, un pensiero come quello rosminiano ritengo che possa ancora offrire seri spunti di riflessione per affrontare queste nuove sfide perché se il Concilio Vaticano Secondo è stato il momento storico con il quale la Chiesa Cattolica si è aperta al confronto positivo con la modernità, abbandonando l'atteggiamento di chiusura avuto in precedenza, e assumendo *de facto* una prospettiva globale e non più eurocentrica, sicuramente Rosmini è tra coloro che hanno anticipato questa "volontà" di dialogo e di discussione sui temi aperti dagli sviluppi della società europea moderna e, oggi, dalla nuova società globale.

Hoevel offre al lettore uno spaccato della riflessione rosminiana che interseca uno snodo teorico centrale del dibattito filosofico e politico degli ultimi due secoli, ossia quello del rapporto tra libertà, diritti e giustizia. Rosmini ha intuizioni importanti sui rischi derivanti dall'assumere prospettive come quelle socialiste che, figlie di una tendenza razionalista insita in una certa visione della modernità, ritengono possibile edificare una società perfetta. Rosmini non polemizza, però, soltanto con i socialisti e con il razionalismo moderno ma anche con coloro che sostengono che il mercato e la "logica del consumo" siano la soluzione di tutti mali.

Pertanto, non è esagerato affermare che Rosmini pone una critica *ante litteram* a quelle che saranno due delle "utopie" del Novecento: quella comunista terminata nell'89 e quella di un certo neoliberismo tutt'ora responsabile dell'ultima gigantesca crisi finanziaria globale.

Già alla metà dell'Ottocento, Rosmini è convinto che la società vada pensata a partire dalla categoria della persona e questo monito vale anche

1 Cfr. Ph. Jenkins, *La terza Chiesa. Il Cristianesimo nel XXI secolo*, trad. it., Fazi editore, Roma 2004; *I nuovi volti del Cristianesimo*, trad. it., Vita&Pensiero, Milano 2008.

per il mercato i cui assetti non sono affatto un dato di natura ma sono figli di congiunture storiche e culturali. Rosmini intuisce che un ragionamento filosofico sull'economia e sul ruolo di quest'ultima nella società moderna deve cominciare da una riflessione antropologica perché solo percorrendo questa strada si possono evitare le secche teoriche in cui ricadono i vari teorici socialisti e utilitaristi.

La riflessione antropologica rosminiana, come noto, si fonda sulla concezione dell'uomo come "sostanza relazionale" nel senso che l'essere umano presenta al suo interno una serie di principi ordinati gerarchicamente con al vertice la "persona". Se questa concezione antropologica suona come "troppo metafisica" per l'orecchio filosofico contemporaneo, è vero anche che gli avversari novecenteschi di Rosmini non possano cantar vittoria troppo facilmente.

Come Hoevel ci mostra nel suo lavoro, in particolare già nel primo capitolo, le critiche di Rosmini verso una concezione dell'essere umano appiattita sul piacere o sul calcolo razionale mostrano tutta la loro intelligenza e acutezza alla luce del dibattito contemporaneo. Già da alcuni decenni autori come Amartya Sen insistono sulla necessità di recuperare un legame profondo, strutturale, fra economia ed etica alla luce di una visione dell'essere umano meno riduttiva come quella propagandata da certa scienza economica.[2]

L'uomo è certamente mosso dalla volontà di perseguire il proprio "appagamento", categoria centrale del lessico sociale rosminiano, ma senza che questo si identifichi con il "piacere" di cui parlano i sensisti e gli utilitaristi perché, assolutizzando i loro ragionamenti, la stessa esistenza della società come unione collaborativa di più persone verrebbe meno. Su questo punto, la prospettiva difesa da Rosmini è ricca di spunti e di intuizioni se si pensa che la più famosa teoria politica contemporanea, la giustizia come equità di John Rawls, è proprio basata su una concezione della società umana come "impresa cooperativa" difficilmente realizzabile, secondo l'influente filosofo americano, sulla base degli assiomi centrali della teoria utilitaristica.

In altre parole, l'economia, ma anche la politica, devono mantenere strutturalmente un legame con la dimensione etica, senza collassare in essa naturalmente, e per questa ragione risulta particolarmente felice la scelta, da parte di Hoevel, di inserire nel titolo del volume un riferimento alla categoria del "riconoscimento".

---

2 Cfr. A. Sen, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, New York 1987.

Oggi, il "riconoscimento" è un tema al centro del dibattito filosofico contemporaneo con sfumature assai diverse come i lavori di Charles Taylor, Jürgen Habermas, Axel Honneth o Paul Ricoeur rivelano.[3] Hoevel mostra come il contributo di Rosmini permetta di intravedere, già nel pensiero cattolico ottocentesco più avveduto, alcuni linee di riflessione che possono tornare utili per una cultura religiosa come quella cristiana impegnata oggi in un ripensamento globale delle proprie prospettive e del proprio ruolo nella società contemporanea. La grandezza di Rosmini, e Hoevel lo evidenzia molto bene, è stata quella di cogliere nella questione economica uno degli aspetti centrali della società moderna di cui certa cultura cattolica del suo tempo non era in grado di cogliere tutte le potenzialità. Preziose sono, pertanto, le pagine dedicate al tema del lavoro, della ricchezza, del consumo e della produzione che ci mostrano un Rosmini intento a riflettere su tali questioni all'insegna di una visione globale e personalistica che rappresenta ai suoi occhi l'unica prospettiva percorribile per un Cristianesimo che si confronti in modo costruttivo con la modernità.

Se il limite di certa modernità è quello, infatti, di ricadere in una visione della soggettività chiusa in se stessa, Hoevel spiega come per Rosmini «l'azione umana non si muove solo all'interno della cornice autoreferenziale dell'individuo e delle sue necessità naturali di autoconservazione; al contrario, essa implica una dinamica spirituale più ampia tramite la quale il sé individuale in un certo qual modo "esce da se stesso", si incontra con gli altri e, solo allora, è in grado di riscoprire se stesso».

Il mercato, dunque, non conduce necessariamente all'individuo egoista e egocentrico raffigurato da certa vulgata. L'iniziativa economica, ma più in generale la libertà, rappresenta agli occhi di Rosmini la caratteristica peculiare dell'essere umano che a livello storico è possibile rintracciare in quell'*ideale della società civile* che si diffonde progressivamente nel mondo.

Certamente, alcuni degli argomenti esposti nel testo di Hoevel possono essere oggetto di discussione tra gli studiosi[4] e ciò acquista valore soprattutto alla luce del dibattito in atto all'interno del mondo cristiano-cattolico intorno all'ultima enciclica dell'attuale Papa, la *Laudato Si'*. Non intendo impegnarmi in una discussione su affinità e differenze tra l'approccio complessivo di Rosmini e le argomentazioni sviluppate nell'enciclica. Tuttavia, un elemento comune mi sembra che possa essere rintracciato nel rifiuto di

3 Cfr. E. A. Sobottka – G. A. Saavedra, *Die Debatte um den Begriff der Anerkennung*, in "Soziale Passagen" (1/2009), pp. 193-207.

4 Cfr. la recensione al libro di Hoevel di Markus Krienke pubblicata su "History of Economic Thought and Policy" (1/2014), pp. 132-137.

considerare l'economia e la scienza economica come metro di misura di ogni fenomeno ed esperienza umana come accade in certe versioni del paradigma neoliberista (e non liberale!) attualmente in vigore.

Questa semplice idea guida ci consente di concludere auspicando che il libro di Hoevel venga letto e discusso sia per contribuire a diffondere il pensiero di un autore come Rosmini ancora oggi non pienamente valorizzato, ma anche per rilanciare un contributo "cattolico", cioè universale, sulle questioni cruciali della nostra epoca.

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE DI ANTONIO ROSMINI CITATE NEL TESTO

AM =Antropologia in servizio della scienza morale
BE =Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioja
BES =Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del propio sistema
CA =Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini
CE =Compendio di Etica
CGS =La Costituzione secondo la giustizia sociale
CP =Delle cinque piaghe della Santa Chiesa
CRI =La Costituente del regno dell´Alta Italia
DS =Della Speranza
EO = Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favore della moda
FD =Filosofia del Diritto
FPSC =Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società),
FPSSF =La società ed il suo fine
GDA =Grande dizionario antologico
GL =Galateo dei Letterati
IF =Introduzione alla Filosofia
Log. =Logica
MF =Met. Filos.
NC =Della naturale Costituzione della società civile
NS =Nuovo Saggio sull´Origine delle Idee
OIP =Opere inedite di politica
P =Psicologia
PP =Politica Prima
PQPR =Le Principali questioni politico-religiose della giornata
PSM =Principi della scienza morale
RF =Rinn. Filos. Ital.
SC =Storia comparativa e critica dei sistema intorno al principio della morale
SCS =Saggio sul Comunismo e il Socialismo

SDR =Saggio sulla definizione della ricchezza
SFNA =Sent. Filos. Nat. An.
SS =Saggio sulla Statistica
SSP =Saggi di Scienza Politica
TEOD =Teodicea
TEOS =Teosofia
UE =Unità della Educazione

INTRODUZIONE
DALL'AUTISMO AL RICONOSCIMENTO

L'economia autistica

Alcuni anni fa, un gruppo di studenti francesi di economia pubblicava una sorprendente dichiarazione diretta – cito testualmente – "ai professori e agli altri responsabili dell'insegnamento dell'Economia". In essa, esprimevano con passione il loro forte sentimento di disgusto nei confronti di una scienza economica che ritenevano lontana dalla realtà al punto tale da considerarla come una scienza "autistica". "Ci piacerebbe fuggire dai mondi immaginari – sostenevano –. Non vogliamo più avere questa scienza autista imposta su di noi" (Fullbrook 2000). Alcuni anni dopo, un gruppo di studenti britannici, sebbene con toni più moderati, lanciò un reclamo simile in termini più precisi: "In qualità di studenti dell'università di Cambridge – dichiaravano – desideriamo incoraggiare un dibattito sull'economia contemporanea. Così come è definita dalle sue pratiche di insegnamento e di ricerca, crediamo che la scienza economica sia monopolizzata da un unico approccio per la spiegazione e l'analisi dei fenomeni economici. Al cuore di questo approccio vi è un forte impegno ad adottare modi formali di ragionamento che devono essere impiegati in ogni studio che si consideri valido. L'evidenza di ciò non è difficile da dedurre. Il contenuto delle principali riviste della disciplina, delle sue facoltà e dei suoi corsi vanno in questa direzione (The Cambridge 27, 2001).

Si potrebbe sostenere che queste dichiarazioni giornalistiche non dovrebbero essere prese sul serio. Tuttavia – come sostiene l'economista svizzero Bruno Frey –, punti di vista simili sono stati sostenuti a livello accademico. Infatti – spiega Frey –, "Clower ex editore della American Economic Review, afferma che 'molte cose della scienza economica sono tanto distanti da tutto ciò che lontanamente assomiglia al mondo reale che spesso è difficile per gli economisti prendere sul serio i loro temi'". Inoltre – aggiunge Frey –, "premi Nobel per l'economia, come Leontief, Coase o Buchanan criticano il loro campo per la sua mancanza di partecipazione

alle questioni della vita reale". Ma il giudizio più devastante è stato, comunque, quello formulato da Blaug: "Modern economics is sick; economics has increasingly become an intellectual game played for its own sake and not for its practical consequences" (Frey 2006, p. 3). Ebbene, a che cosa si riferiscono questi studenti e accademici quando si lamentano di questo "unico approccio" tanto potente da monopolizzare un'intera disciplina? E d'altra parte, cosa li spinge a sostenere che "l'applicazione generale di questo approccio alla comprensione del fenomeno economico è discutibile" a tal punto da considerarlo "immaginario", "autistico" e un "mero gioco intellettuale" lontano dalla realtà?

Il paradigma neoclassico

Questi critici fanno senza dubbio riferimento al cosiddetto approccio economico ("*economic approach*") o modello della "scelta razionale" ("*rational choice*") chiamato anche modello dell'"*homo oeconomicus*", del "*self-interest*" o – semplicemente – modello "utilitarista" (Kirchgässner 2008), sostenuto specialmente dai fautori della teoria economica neoclassica basata su tre assunti metodologici principali. In primo luogo – come sostengono Gary Becker e George Stigler –, "the hypothesis that widespread and/or persistent human behavior can be explained by a generalized calculus of utility-maximizing behavior", è una tesi che non dovrebbe essere provata dato che si tratterebbe, secondo i suoi fautori, di "an assertion about the world, not a proposition in logic" (Stigler e Becker 1977, p. 76). Così, da questa prospettiva, le persone stanno continuamente "massimizzando" mezzi in relazione ai fini, ossia cercano il proprio massimo beneficio al minor prezzo e considerano le altre persone o gli altri valori come mezzi o strumenti per i propri fini. Inoltre, secondo gli economisti neoclassici più radicali, questa descrizione varrebbe non solo per coloro i quali realizzano attività tradizionalmente considerate "economiche", ma anche per ogni comportamento umano: dal più ambizioso giocatore di borsa fino a Madre Teresa di Calcutta[1].

Un secondo assioma dell'"*economic approach*" è il principio della neutralità del valore. Secondo questo presupposto, fare riferimento ad altre motivazioni psicologiche o a valori morali o religiosi per spiegare il comportamento economico risulta irrilevante per l'analisi dell'economista, e ciò spiega perché egli possa prescindere completamente da essi. Gli econo-

1 Un perfetto esempio di questo punto di vista si trova in Gary Becker (1978).

misti neoclassici considerano queste motivazioni come mere "preferenze" o "gusti" soggettivi, prodotto della cultura o della morale standard della società, e tendono a essere universali e costanti nel tempo, non modificando dunque per nulla l'orientamento massimizzante del comportamento umano. "Tastes neither change capriciously nor differ importantly between people […]. [They] will be there next year, too, and are the same to all men" (Stigler e Becker 1977, p. 76). In questo modo, l'analisi economica può perfettamente descrivere e prevedere il comportamento umano verso i consumi, il lavoro e gli scambi tra milioni di individui come un insieme di attività rette da un meccanismo di massimizzazione. Questo meccanismo è omogeneo per tutti gli esseri umani ed è misurabile con standard generali senza dover prendere in considerazione i complessi processi psicologici, morali o spirituali connessi con la soggettività.

Infine, il *mainstream* dell'economia neoclassica si appoggia anche sul presupposto dell'"individualismo metodologico" secondo il quale l'analisi economica può prescindere dalla dimensione sociale o politica. Le entità sociali sono considerate, almeno a livello euristico, come mere somme o "aggregati" di azioni individuali. Così, in quest'ottica, l'interazione che ha luogo nelle relazioni sociali tra persone non modifica affatto il comportamento massimizzante degli individui, il cui unico obbiettivo inamovibile continua a essere quello dell'utilità che ciascuno cerca per se stesso. Questo è l'assioma implicito nelle varie teorie dell'equilibrio walrasiana, paretiana o di Arrow-Debreu. Esse considerano il funzionamento della macroeconomia come un processo di adattamento più o meno meccanico e automatico di un insieme di azioni individuali massimizzanti. In condizioni di concorrenza, e accompagnato da una corretta politica di incentivi individuali, questo adattamento dà sempre un risultato "razionale", ossia estremamente efficiente, al di là del quadro politico, sociale o culturale in cui si trovi.

La combinazione di questi tre presupposti[2], sommata a un processo di estrema formalizzazione matematica, ha via via convertito l'economia in una disciplina sempre più "pura", separata dalle altre scienze sociali e umane e isolata dalla prassi. Tuttavia, questo "autismo" non ha implicato una perdita di influenza della scienza economica. Al contrario, l'accuratezza analitica dei suoi modelli ha abbagliato fautori e critici e ha preparato la strada per il cosiddetto "imperialismo economico", espressione che descri-

2 "The combined assumptions of maximizing behavior, market equilibrium, and stable preferences, used relentlessly and unflinchingly, form the heart of the economic approach as I see it" (Becker 1978, p. 5).

ve la pretesa di trasformare l'economia nel modello epistemologico per tutte le scienze e nella matrice unica per la prassi politica e sociale.

L'assedio alla fortezza: obiezioni e proposte alternative al mainstream

Fin dalle sue prime formulazioni la teoria neoclassica è stata oggetto di numerose critiche, non solo da parte del marxismo, ma anche dalla scuola storica (il dibattito sul metodo), dalla scuola istituzionalista o dalla scuola austriaca (Elster 1987). Perfino economisti neoclassici di rilievo come Frank Knight, membro fondatore della scuola di Chicago, e lo stesso Keynes hanno messo fortemente in dubbio molti dei fondamenti antropologici del *mainstream* del quale essi stessi erano parte. Inoltre, negli ultimi decenni, quando il modello neoclassico ha raggiunto la sua massima accuratezza e l'egemonia dentro e fuori dalla disciplina, ha cominciato a sorgere un'enorme moltitudine di critiche interne da parte di coloro i quali, pur condividendo inizialmente alcune delle sue premesse metodologiche, hanno iniziato a mostrare contraddizioni e aporie.

Nel 1957, il Premio Nobel Herbert Simon (1957) ha proposto il concetto di razionalità limitata ("*bounded rationality*") che spiega le nostre scelte non in termini di ottimizzazione o massimizzazione ma di pura soddisfazione, considerata la limitatezza sia dell'informazione disponibile sia della capacità di ottenerla quando siamo impegnati in decisioni concrete. Nel 1977 il Premio Nobel Amartya Sen descriveva gli agenti massimizzanti dell'utilità della teoria economica neoclassica come "stupidi razionali" ("*rational fools*"), giacché a suo modo di vedere un comportamento massimizzante che prende in considerazione solo l'efficienza dei mezzi ma è neutrale in relazione ai fini o ai valori giunge ad azioni miopi, inefficienti e autodistruttive[3]. Pochi anni dopo, un altro Premio Nobel, George Akerlof, scandalizzava gli analisti ortodossi nel campo del lavoro proponendo un modello razionale per l'ipotesi dei salari di efficienza in cui i datori di lavoro – spinti da motivazioni differenti da quella della massimizzazione

3 "The economic theory of utility has too little structure. A person is given one preference ordering, and as when the need arises this is supposed to reflect his interests, represent his welfare, summarize his idea of what should be done, and describe his actual choices and behavior. Can one preference ordering do all these things? A person thus described may be "rational" in the limited sense of revealing no inconsistencies in his choice behavior, but if he has no use for these distinctions between quite different concepts, he must be a bit of a fool" (Sen 1977, pp. 317-344).

dell'utilità – pagano salari superiori rispetto al mercato, in contraddizione con l'idea di massimizzazione del modello neoclassico (Akerlof e Yellen 1986)[4]. Nello stesso decennio, Vernon Smith e Daniel Kahneman (entrambi Premi Nobel nel 2002) espansero il campo dell'economia sperimentale che aprì le porte a numerosi economisti i quali cominciarono a utilizzare i risultati degli esperimenti di laboratorio e degli studi psicologici ("*behavioral economics*") dimostrando che il comportamento reale delle persone differisce spesso da quello dell'*homo oeconomicus*. Rivalutando il ruolo del pensiero spontaneo e intuitivo, i suddetti autori hanno sostenuto l'idea eterodossa della variabilità delle preferenze non sempre puramente egoiste né stabili e il ruolo chiave del senso di giustizia o di reciprocità nelle relazioni economiche.

Più tardi, alcuni autori come Bruno Frey hanno dimostrato l'importanza della "motivazione intrinseca" nel processo decisionale economico, rispetto all'idea della priorità assoluta degli incentivi monetari propria dell'ortodossia neoclassica (Frey 1997). Altri hanno inoltre messo in evidenza il ruolo fondamentale di fattori spirituali come la cosiddetta "razionalità espressiva" e il ruolo dell'identità nell'assunzione di decisioni economiche (Akerlof e Kranton 2001; Hargreaves Heap 2001). Infine, a partire dai lavori di Richard Easterlin (1974) e Tibor Scitovsky (1976), seguiti poi da altri studiosi quali Alfred Hirsch (1978), Richard Layard (2005) e Robert Frank (2000) è stato dimostrato come le decisioni delle persone siano fortemente influenzate dalla ricerca della felicità, al di là del guadagno monetario o del soddisfacimento consumista, come teorizzato dai neoclassici.

Inoltre, obiezioni simili sono state rivolte nei confronti delle varie teorie walrasiana, paretiena e di Arrow-Debreu sull'equilibrio di mercato che hanno predominato durante svariati decenni come presupposti neoclassici nella sfera sociale. Come indicano Ernesto Screpanti e Stefano Zamagni, dal 1970 il castello della sintesi neoclassica sul piano macroeconomico ha subito una sorta di declino, assediato da svariate teorie: la nuova macroeconomia classica, la teoria dell'equilibrio non-walrasiana, le teorie non keynesiane, i vari approcci economici istituzionalisti (Hodgson 1998; North 1990), le scuole neo-austriache e i vari neo o post marxismi (sraffiano, anti-sraffiano, regolazionista, neo-schumpeteriano, neokeynesiano, ecc.) (Screpanti e Zamagni 2005, p. 163). Sebbene esistano forti differenze

4 I lavori di Ernst Fehr e Armin Falk hanno fortemente indebolito il presupposto neoclassico dell'"egoismo perfetto" mostrando come l'equità ("fairness") e la reciprocità "altruista" giochino un ruolo chiave nelle relazioni lavorative. (Fehr e Gächter 2000).

tra di esse, tutte queste teorie sembrano rifiutare un modello eccessivamente razionalista e meccanicista dell'equilibrio dei mercati, cercando una spiegazione che prenda in considerazione l'inserimento di questi ultimi nella complessa e densa trama di vincoli, regole, abitudini e valori radicati nella società e nella cultura. In tal senso, le nuove proposte macroeconomiche di autori come James Buchanan, John Elster, Richard Hodgson o Douglas North sembrano appoggiarsi su modi di pensiero più flessibili provenienti dalla biologia (modello evolutivo), dalla sociologia, dall'antropologia o dal diritto. A queste proposte, si aggiungono nuovi studi sulla teoria dello sviluppo economico che introducono elementi sociali e culturali come fattori chiave per lo sviluppo dell'economia. Oltre alla teoria dello sviluppo di Albert O. Hirschman, negli ultimi anni si evidenziano la proposta di relazione tra lo sviluppo economico e la libertà politica di Amartya Sen (1999), le teorie sul capitale sociale di Robert Putnam (2000) e quelle sull'"economia civile" di Stefano Zamagni (Bruni e Zamagni 2007).

Apogeo e crisi della matrice moderna

Di certo la rottura con il modello "autista" dell'azione umana, basato a livello individuale sull'idea di un soggetto razionale che massimizza mezzi per la sua autoconservazione e a livello sociale su un equilibrio meccanico e omogeneo tra soggetti massimizzanti sostanzialmente indifferenti e isolati gli uni dagli altri, è un processo in gran misura endogeno che sta vivendo la scienza economica. Tuttavia, questa rottura senza dubbio fa parte di un cambio di paradigma in atto in tutte le scienze e che è uno dei tanti sintomi di un imponente processo storico di collasso della matrice della modernità di cui siamo testimoni negli ultimi decenni.

In effetti, il modello neoclassico di pensiero faceva parte della matrice di organizzazione economica, politica, sociale, culturale e scientifico-tecnologica moderna che si è via via formata come risultato di un vasto processo di sviluppo degli Stati moderni. Ogni Stato, attraverso la creazione di sistemi politici, amministrativi ed educativi centralizzati, ha reso possibile la nascita di grandi spazi politici nazionali, di mercati interni e anche lo sviluppo di una lingua, di una cultura e di un profilo razziale e religioso della popolazione omogenei. Per portare avanti questo vasto progetto di razionalizzazione della società è stato fondamentale il ruolo delle scienze, specialmente dell'economia. Imbevute di una filosofia meccanicista e utilitarista, le scienze sociali si sono impegnate a spiegare, predire e guidare il comportamento del cittadino medio nella società industriale con l'obiettivo di ade-

guarlo a una linea di condotta tipica che permettesse il suo adattamento efficiente alle richieste del sistema.

Questo processo di razionalizzazione moderna della società ha senza dubbio permesso di superare l'individualismo esagerato, l'imprevedibilità e la frammentazione tipica del mondo premoderno e ha facilitato l'inclusione di milioni di persone come cittadini con diritti politici e sociali. Infine, ha reso possibile un miglioramento inedito delle condizioni materiali di vita e ha aperto possibilità di nuovi incontri, ha allargato gli orizzonti e costruito identità. Tuttavia, la razionalizzazione moderna ha anche mostrato i suoi lati oscuri e il suo alto potenziale distruttivo. Infatti, ha anche prodotto nuove modalità di dominio, di distruzione del tessuto sociale, di devastazione dell'ambiente e di sistematica esclusione o perfino eliminazione di individui.

Oggi questa matrice moderna sta subendo un rapido processo di crisi e di trasformazione generalizzata. Infatti, dopo più di quattrocento anni di evoluzione costante in una stessa direzione, gli Stati nazionali subiscono un processo inedito di reversione della propria concentrazione di potere e della propria capacità di razionalizzazione. A causa dei crescenti processi di apertura, interrelazione e trasformazione tecnologica delle economie, della mobilità di capitali che debilitano la capacità fiscale degli Stati, del permanente aumento delle domande insoddisfatte da parte dei cittadini e della conseguente crisi di agenzie di dirigenza politiche e burocratiche, gli Stati non sono più capaci di sostenere il loro monopolio politico, educativo e scientifico. Pertanto, non possono nemmeno controllare le loro società civili con la stessa logica unidirezionale e omogeneizzante. Questa trasformazione sta portando verso un vertiginoso crollo delle antiche strutture economiche, sociali, educative, razziali, sessuali, linguistiche e religiose e alla nascita di differenze e identità di ogni tipo.

A livello epistemologico, questo processo rende sempre più evidente l'impotenza delle scienze moderne razionaliste a spiegare e predire in modo omogeneo e meccanicista un mondo così complesso. Allo stesso tempo, c'è un chiaro bisogno di un nuovo modo di pensare che, mettendo da parte ogni pretesa razionalista, permetta, tuttavia, di conferire un senso e una direzione a un processo che, sebbene comporti nuove possibilità, sta presentando anche nuovi problemi ugualmente o anche più gravi di quelli che mostrava la precedente matrice moderna. In tal senso, il muro di critiche nei confronti dell'economia neoclassica fa parte di questo processo di passaggio dal paradigma moderno razional-utilitarista a un nuovo paradigma ancora incerto che possa fornire una cornice teorica per i processi di trasformazione di cui siamo testimoni.

Il paradigma del riconoscimento: gli argomenti hegeliani

Insieme a questa trasformazione in campo storico ed epistemologico, già da diversi decenni assistiamo anche a una decomposizione della filosofia moderna. Malgrado le critiche e la frammentazione radicale – specialmente da parte degli autori postmoderni –, alcuni filosofi hanno cercato di non cadere nella tentazione nichilista della pura decostruzione, proponendo un abbozzo di ciò che potrebbe diventare un nuovo paradigma di pensiero per sostituire il modello razionalista-utilitarista in declino. In tal senso, è necessario menzionare una serie di lavori di autori che interpretano la nostra epoca come un momento di transizione da ciò che essi chiamano il paradigma "machiavellico e hobbesiano" della "autoconservazione" a un nuovo paradigma denominato del "riconoscimento". Mentre il primo paradigma descrive lo Stato, la società e l'economia come un agglomerato di soggetti massimizzatori di utilità o di potere chiusi in se stessi e interrelati tra loro in modo meccanico, il secondo paradigma afferma che essi possono nascere solo a partire dall'esistenza di soggetti aperti agli altri, capaci di riconoscerli e di creare con essi vincoli di libera reciprocità.

Un esempio di questa proposta è quello presentato più di un decennio fa da Axel Honneth, uno dei nuovi rappresentanti della Scuola di Francoforte (Honneth 2002). Incoraggiato dal suo professore Jürgen Habermas a praticare una rilettura dei testi giovanili di Hegel relativi al periodo del soggiorno a Jena, Honneth sostiene che il concetto di "riconoscimento" (*Anerkennung*) elaborato dal celebre filosofo tedesco in questa epoca precoce del suo pensiero rappresenta una tradizione alternativa al modello della filosofia moderna centrato su un soggetto autointeressato e utilitarista in seguito ereditato dalle nostre scienze sociali moderne, specialmente dall'economia. Effettivamente, secondo Honneth, il pensiero di Hegel durante il periodo di Jena non deve essere confuso con quello riflesso nella versione finale della *Fenomenologia dello spirito*. In quest'ultimo lavoro, la logica autistica dell'interazione tra individui autointeressati è superata da ciò che Honneth chiama la falsa soluzione idealista di una Ragione e di uno Spirito Assoluto che sussumono gli individui e le istituzioni intermedie. Al contrario, l'Hegel giovanile proponeva la via pluralista e intersoggettiva del riconoscimento.

Il paradigma hegeliano del riconoscimento, d'altra parte, significherebbe per Honneth non solo il superamento del paradigma individualista della autoconservazione, ma anche dei paradigmi statalisti socialisti classici della "ridistribuzione" basati sulla tesi della dialettica servo-padrone dell'ultimo Hegel (Fraser e Honneth 2007). Prendendo elementi, oltre che da He-

gel, da psicologi postfreudiani come Winnicott o da sociologi come George Mead, Honneth sostiene che sia possibile dare un sostegno empirico a queste primitive teorizzazioni hegeliane – mai completamente esplicitate – illuminando così il cammino delle scienze sociali e della complessa realtà sociale e culturale contemporanee. Per Honneth, adottare il pensiero dell'Hegel degli anni di Jena, arricchito con i citati successivi apporti, offrirebbe oggi la possibilità di porre fine a un'epoca dominata dalla razionalità strumentale, a una visione unidimensionalmente utilitarista dell'economia, della politica e della tecnica e cominciare a ricostruire queste ultime basandosi sul riconoscimento delle persone e dei loro diritti, identità, culture e forme di vita.

Oltre alla proposta di Honneth, il filosofo canadese Charles Taylor suggerisce un'altra proposta degna di nota riguardo al paradigma del riconoscimento. Taylor (1998), fonda la sua tesi su Wittgenstein e George Mead, ma soprattutto su Hegel, sebbene interpretandolo in una chiave diversa rispetto a Honneth. Taylor riduce il peso della dimensione della lotta per il riconoscimento presente in Honneth e, seguendo un'interpretazione più romantica di Hegel, concepisce il concetto di riconoscimento come più legato a una ricerca di "autenticità" ed "espressività". Secondo Taylor, mentre nelle società tradizionali il ruolo del riconoscimento era quasi nullo, giacché ogni persona o gruppo sociale aveva un ruolo e una identità fissi e preassegnati, la modernità è nata quando dette identità hanno cominciato a dipendere dai contatti e dagli scambi reciproci con quelli che Taylor chiama "altri significativi". Infatti, secondo lui, il processo di sviluppo delle società e delle economie moderne ha cominciato a deformarsi quando si è voluto frenare questo processo di riconoscimento cercando di rimpiazzarlo con forme omogeneizzanti. Precisamente, seguendo Taylor, il ritorno al paradigma del riconoscimento permetterebbe di superare ciò che egli chiama la "tendenza monologica propria del *mainstream* della filosofia moderna" e di ricreare una società, una cultura e una economia basate sul dialogo, sulla libertà e sulla diversità.

Un ultimo esempio del modello del riconoscimento in filosofia – in forte relazione con quanto sta accadendo nelle scienze sociali e nell'economia – sono i lavori dell'ultimo Ricoeur. Il filosofo francese critica l'idea di riconoscimento come identificazione – tipico delle filosofie razionaliste moderne – e propone un concetto di riconoscimento basato sulla "rovina della rappresentazione" descritta da Emmanuel Lévinas come il risultato ultimo della fenomenologia di Husserl, ma portate alle sue conseguenze ultime da Heidegger. A partire da questa "rovina", il riconoscimento non sarebbe inteso come il risultato della sussunzione delle cose o degli altri sot-

to le categorie "oggettive" di un soggetto (Descartes o Kant) ma come il frutto di un processo di relazionalità e reciprocità circolare precategoriale tra soggettività essenzialmente aperte agli altri. Per questo punto, appoggiandosi alle tesi di Axel Honneth, Ricoeur si appella anche a Hegel come filo conduttore per comprendere quanto sta accadendo oggi nelle scienze sociali. Dopo una fenomenologia del "riconoscimento di sé", Ricoeur analizza, alla luce della *Anerkennung* hegeliana, il passaggio dal modello della autoconservazione a quello del riconoscimento dei diritti e delle capacità (Amartya Sen) e a fenomeni più radicali di riconoscimento sociale come la reciprocità, il dono e l'*agape* (Ricoeur 2005).

A questo punto, la domanda è come fare perché lo sviluppo di un nuovo "paradigma del riconoscimento" non sia ostacolato da una nuova proliferazione di forme di dominio, omogeneizzazione e concentrazione simili a quelle dell'età moderna, ma su scala globale. In questo senso, il movimento di "ritorno a Hegel" come base filosofica per un paradigma del riconoscimento, potrebbe rappresentare un rischio. Infatti, nella proposta di Habermas e Honneth la possibilità di appoggiarsi a Hegel è parziale, dato che è limitata agli scritti hegeliani del periodo di Jena e quindi non sarebbe possibile farlo per il resto della sua opera. Di certo esistono anche autori come Robert Williams (2000) o Robert Pippin (2000) che ritengono che il modello del riconoscimento sia trasversale a tutta l'opera di Hegel, incluso quando questi ha superato la sua fase giovanile e sembra sostenere la priorità di uno Spirito totalizzante che sussume dentro di sé tutte le individualità. A ogni modo, altri autori, come Michael Theunissen (1991), semplicemente negano che l'idea di riconoscimento trovi sostegno in una qualche parte dell'opera hegeliana. Comunque, sebbene non intendiamo qui prendere parte a questo dibattito hegeliano, gli argomenti già classici presentati da Kierkegaard, Rosenzsweig, Adorno o Levinas sui limiti di Hegel nel fondare una filosofia del riconoscimento risultano ancora oggi molto difficili da confutare.

Oltre l'utilitarismo ed Hegel: il contributo di Rosmini alla teoria del riconoscimento

Questo libro si propone di mostrare un'alternativa alla fondazione hegeliana di un paradigma del riconoscimento in economia presentando il punto di vista del filosofo italiano Antonio Rosmini (1797-1855). Sconosciuto alla buona parte del mondo filosofico anche ai nostri giorni, Rosmini è stato tuttavia un pensatore che, nella stessa epoca di Hegel, ha elaborato un si-

stema filosofico di non minore taglia e profondità di quella di quest'ultimo. Infatti, Rosmini per decenni è stato considerato dalla storiografia specializzata come "l'Hegel italiano" o "il Kant italiano", per via della ricezione e interpretazione della sua opera tra gli idealisti italiani Spaventa, Gentile e Croce durante la prima metà del Ventesimo secolo. Specialmente Giovanni Gentile – grande filosofo che diede il suo supporto al fascismo in qualità di ministro dell'Istruzione di Mussolini – cercò di collocare Rosmini e anche il suo contemporaneo Vincenzo Gioberti dentro uno schema storiografico forzato. Attraverso questo schema, entrambi sono stati considerati come seguaci dell'Idealismo tedesco in Italia che avrebbe raggiunto i suo climax nel puro "attualismo", ossia una estrema versione dell'Idealismo rappresentata dallo stesso Gentile (1958).

A ogni modo, la critica storiografica e filosofica attuale ritiene che Rosmini passi sicuramente attraverso Hegel, ma non per assimilarlo passivamente in una versione "italianizzata", bensì con l'ambizione di superarlo mediante una prospettiva speculativa più profonda e inclusiva (Ferroni 1987; Krienke 2008a; Donà 2001).

In effetti, Rosmini elabora come Hegel un'interpretazione della modernità in generale e dell'economia in particolare anch'essa basata sull'idea del riconoscimento che mira a superare l'idea del soggetto individualista moderno. Infatti, secondo Rosmini, l'azione umana non si muove solo all'interno della cornice autoreferenziale dell'individuo e delle sue necessità naturali di autoconservazione; al contrario, essa implica una dinamica spirituale più ampia tramite la quale il sé individuale in un certo qual modo "esce da se stesso", si incontra con gli altri e, solo allora, è in grado di riscoprire se stesso. Proprio come Hegel, Rosmini ritiene che la dimensione propriamente umana viene trovata attraverso un processo di progressivo riconoscimento, attraverso il quale ogni persona si rende conto che la propria vita non consiste semplicemente nel seguire passivamente il corso dei propri impulsi e necessità naturali individuali, ma è necessario "spiritualizzare" e "universalizzare" tali necessità in modo da integrarle in un tutto più ampio. A ogni modo, Rosmini prende le distanze da Hegel – o per lo meno dalla sua interpretazione tradizionale – quando questi concepisce il processo di riconoscimento in termini di un superamento dell'individualità empirica verso un "noi" sovraindividuale (Spirito oggettivo e assoluto). Al contrario, Rosmini afferma che, sebbene la dinamica del riconoscimento ponga limiti alla nostra propria individualità, ciò non implica la sua negazione.

Infatti, la concezione del riconoscimento di Rosmini parte da un'idea personalista dell'uomo molto lontana da quella sostenuta da Hegel e dagli utilitaristi. Il filosofo italiano sostiene che il fenomeno del riconosci-

mento che caratterizza la azione umana è possibile in primo luogo in virtù di ciò che egli chiama l'idea dell'essere. Infatti, l'idea dell'essere come presenza oggettiva nello spirito umano è la tesi centrale del pensiero di Rosmini dalla quale dipendono tutte gli ambiti del suo pensiero, dalla metafisica all'economia. Nel suo *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), Rosmini propone una critica esaustiva di quasi tutti i sistemi gnoseologici da Platone ad Aristotele, attraverso Tommaso d'Aquino, Cartesio, Locke e Hume, per finire con Kant ed Hegel. In relazione a Kant, Rosmini accetta e approfondisce il problema critico sollevato dal filosofo tedesco, ma non ricade nelle conclusioni immanentistiche di quest'ultimo. Infatti, secondo Kant, la nostra conoscenza è condizionata da forme a priori dell'esperienza inerenti ciò che egli chiama soggettività trascendentale, attraverso la quale noi costruiamo l'oggetto non potendo mai giungere alla conoscenza della realtà in sé. Mentre Rosmini concorda con Kant sull'esistenza di una forma a priori nelle nostre menti, attraverso la quale conosciamo la realtà, il filosofo italiano non la considera come una forma soggettiva, ma piuttosto come un'idea oggettiva che, sebbene presente nel soggetto, lo trascende e lo sorpassa all'infinito: quest'idea è precisamente ciò che Rosmini chiama "l'idea dell'essere". Secondo Rosmini, non vi è nulla che noi possiamo pensare, sentire o fare senza l'idea dell'essere. Tuttavia, a differenza di quanto affermato da Hegel, Rosmini ritiene che, sebbene l'idea dell'essere sia scoperta nel pensiero, quest'ultimo non sia la causa o l'origine dell'idea dell'essere, ma al contrario è quest'ultima quella che produce e rende possibile il pensiero. Con questa argomentazione Rosmini ribalta la svolta effettuata da Kant e approfondita da Hegel senza ricadere in un realismo naive precedente all'emergenza del problema critico. Inoltre, secondo Rosmini è grazie alla presenza dell'idea dell'essere, che è l'oggetto e la forma della nostra intelligenza, che noi possiamo illuminare la nostra esperienza sensibile, che è particolare e soggettiva, trasformandola in una conoscenza oggettiva della realtà. Inoltre, è sempre grazie alla stessa idea che noi siamo in grado di agire moralmente andando oltre il nostro *self-interest* e la nostra utilità soggettiva. Infatti, secondo Rosmini l'essere umano come individuo soggettivo è un essere naturale (nel linguaggio rosminiano un "essere reale") in cerca della sua auto-preservazione. Comunque attraverso l'intelligenza, e anche in virtù della libertà, egli è capace di riconoscere se stesso e gli altri "oggettivamente", prendendo parte a una nuova forma di essere che Rosmini chiama "essere morale". Così, attraverso il coinvolgimento in ciò che Rosmini definisce come le "tre forme dell'essere" – reale (soggettiva), ideale (oggettiva) e morale (ponte tra soggetto e og-

getto) – l'essere umano diventa questo speciale tipo di individuo che Rosmini chiama "persona" (Franck 2006).

Infatti, Rosmini definisce la persona come un essere reale (individuale-materiale-soggettivo) che attraverso la presenza nel suo spirito dell'essere ideale (oggettivo, universale, infinito, trascendente) può diventare un essere morale (libero, buono, felice). In aggiunta, secondo ciò che Rosmini chiama il "pensiero trascendentale", ogni essere umano deve essere compreso in relazione all'Essere Reale Infinito al quale egli è in definitiva aperto tramite la libertà e l'azione morale. Tuttavia, a differenza di Hegel, Rosmini non riduce l'essere individuale al movimento dialettico di un essere infinito, ma ritiene che l'unità e l'infinità dell'essere – che Rosmini definisce come "sintetismo dell'essere" – è riflesso in ogni persona particolare, che pertanto eccede ogni dialettica.[5] Grazie a questo approccio personalista, Rosmini si allontana così dagli estremi sia del soggettivismo individualista sia dell'oggettivismo collettivista che hanno caratterizzato la modernità.

La visione rosminiana dell'economia

Come sottolinea John Davis nel suo dettagliato studio *The theory of the individual in economics* (2003) ciò che potrebbe caratterizzare meglio la tesi degli economisti neoclassici è l'utilitarismo e l'individualismo ereditati da autori come Hobbes, Locke e Bentham. Tuttavia, come sostiene Stefano Zamagni, oltre a questo utilitarismo, un'altra nota distintiva della scienza economica neoclassica è quella che l'economista inglese Philip Wicksteed ha denominato il "non-tuismo" (*no tuism*), ossia il carattere impersonale e indifferente alla presenza di un "tu", tipica delle descrizioni neoclassiche degli agenti economici[6]. In tal senso, l'interesse attuale rappre-

5 "I limitati creati non procedendo adunque dalla dialettica, come vuole Hegel, ma essendo ad essa anteriori, né pure è vero ciò che pretende questo filosofo che quelle limitazioni sieno passeggiere e mortali, perché si perdono nell'essere dialetticamente: niuna dialettica può fare rientrare nell'essere infinito le cose finite, come niuna dialettica poté farle uscire" (*GDA*, 1, p. 663).

6 Zamagni cita Wicksteed: "A specific characteristic of any economic relation is not the egoism behind it, but non-tuism". [...] "The economic relation does not exclude everyone else except myself from my mind; it includes potentially everyone else except you". [...] "It is only when *tuism* guides my behaviour, that it ceases to take on a fully economic form. It is therefore nonsense to think of selfishness as the characteristic feature of economic life" (Zamagni 2005 p. 311).

sentato dal portare alla luce il pensiero economico di Rosmini risiede nel fatto che esso ci offre una critica radicale di questo utilitarismo depersonalizzante che ha dominato la scienza economica da Wicksteed e Robbins fino a Friedman e Becker. Inoltre, Rosmini ci aiuta a intravedere una alternativa per sostituire i postulati utilitaristi con un paradigma del riconoscimento basato sull'idea della persona umana.

La critica di Rosmini all'utilitarismo presente alle origini della scienza economica che proporremo nel capitolo II di questo libro permetterà di scoprire che le formule microeconomiche che consacrano il modello del comportamento umano della "massimizzazione dell'utilità" non derivano da principi o ipotesi scientifiche, ma da idee filosofiche ricevute acriticamente: una combinazione di razionalismo matematizzante ed empirismo soggettivista che converte il soggetto in una funzione di utilità spogliandolo dello spirito, della libertà e della capacità di trascendere verso l'altro. In opposizione a ciò, le teorie rosminiane dell'azione umana e dell'azione economica, elaborate alla luce della capacità umana di riconoscere liberamente la realtà oggettiva insieme alla sua struttura intrinseca – esposta nei capitoli III e IV – ci offrono un quadro concettuale sufficientemente ampio e profondo per orientare le preziose ricerche alternative che abbiamo visto svilupparsi nell'ambito della scienza economica negli ultimi anni.

Nei capitoli V e VI, cercheremo di mostrare il modo in cui Rosmini, profeta di ciò che sta accadendo nei dibattiti attuali, ripropone, dalla prospettiva del riconoscimento della verità e della ricerca della felicità, il significato di numerosi concetti fondamentali dell'economia come quelli di utilità, valore economico, necessità, ricchezza, povertà, lavoro e consumo. Inoltre, in questi capitoli vedremo come, secondo Rosmini, la mancanza del riconoscimento della verità, l'assenza di una ricerca dell'autentica felicità o di virtù etiche negli agenti siano la fonte della maggior parte dei problemi economici e possono avere un grande potere distruttivo, come si è potuto vedere durante la grande crisi finanziaria del 2008. In aggiunta, Rosmini sostiene la necessità di includere questi fattori nelle descrizioni, predizioni e prescrizioni normative dell'economia per non risultare parziali, astratte e potenzialmente erronee.

Rosmini mostra anche le profonde modifiche che subisce l'analisi dell'azione economica, non solo in virtù del riconoscimento dell'ordine dell'essere in generale, ma soprattutto del riconoscimento dell'altro come persona tanto a livello individuale quanto sociale. Così come sostengono i critici attuali della scienza economia autistica, Rosmini considera l'azione economica incomprensibile e distruttiva se non viene vista dentro i confini delle relazioni umane. Da qui deriva la concezione rosminiana del mercato

– analizzata nel capitolo VI. Secondo Rosmini, il mercato non dovrebbe essere intenso come un puro meccanismo di scontro di ciechi interessi, ma come una rete interpersonale che incoraggia il riconoscimento mutuo di interessi, diritti e doveri alla luce di una idea oggettiva di giustizia animata da virtù come l'onestà, la fiducia o la carità.

Per il resto, Rosmini ritiene che il mercato non possa essere studiato isolandolo dai vincoli di comunione tanto materiali quanto spirituali che formano la società. Sebbene questi vincoli si esprimano di certo in parte attraverso lo Stato, non si esauriscono in esso. In questo senso, il capitolo VII tratta le acute critiche di Rosmini all'utilitarismo tanto di mercato quanto statalista – sia esso patrimonialista, populista, liberale, socialista o comunitarista – che rappresentano un prezioso contributo ai dibattiti attuali sul nuovo ruolo del mercato e dello Stato di fronte alla crisi. Inoltre, i capitoli VIII, XIX, e X cercheranno di mostrare come l'insieme di principi, strumenti di politica economica e sociale e istituzioni proposti da Rosmini permetterebbero – in piena sintonia con le proposte attuali di un passaggio dal *welfare state* alla *welfare society* – di combinare armonicamente il mercato, lo Stato e la società civile, senza cadere in forme di statalismo o di "mercantilismo" che distorcano la razionalità economica e gettino al vento la vita morale delle persone.

Come vedremo nella Conclusione, proprio come i principali filosofi dell'economia di tutti i tempi quali Smith, Hegel, Marx, Croce o Bulgakov, Rosmini ha cercato di elevare la scienza economica a una sfera più ampia che possa al tempo stesso abbracciare e superare la sua forma tradizionale. Ma, mentre per alcuni quella sfera più ampia dovrebbe essere raggiunta attraverso lo Stato, la società o il mercato, Rosmini crede che ciò di cui hanno bisogno la scienza e l'economia è riconoscere la persona umana, concetto chiave del suo audace tentativo di fornire alla modernità un nuovo e più ampio orizzonte di significato.

1.
UN FILOSOFO ALLA RICERCA DELL'ECONOMIA

1.1 *Il pensiero economico di Rosmini nel contesto del suo itinerario biografico e intellettuale*

1.1.1 *Tra Austria e Venezia*

Avendo sviluppato un pensiero di estensione e profondità paragonabile a quello di Hegel o Kant, Antonio Rosmini (1797-1855) è considerato uno dei filosofi più importanti della modernità europea. È stato anche un pensatore pratico che ha elaborato, nell'arco di un complesso cammino personale e intellettuale, un progetto sociale ed economico che egli credeva potesse essere applicato nell'Italia e nell'Europa del suo tempo. Nato a Rovereto, una piccola città situata tra le alte montagne della valle dell'Adige che precedono le Alpi, nella conflittuale terra di frontiera del Trentino italiano. Durante il convulso periodo delle guerre napoleoniche, del Romanticismo e della rivoluzione industriale, Rosmini è stato testimone allo stesso tempo sia del primo grande movimento di progresso sociale, politico e materiale d'Europa, sia dello scontro tra due mondi culturali in rapida trasformazione e rottura. Infatti, Rosmini fin da giovanissimo si è sentito parte dell'impero austriaco, al quale Rovereto apparteneva. Nella sua visione giovanile, il vecchio impero degli Asburgo – dal quale i Rosmini erano stati dichiarati nobili per speciale investitura dell'Imperatore Massimiliano II nel 1574 – rappresentava il grande ideale di una vasta unità politica costituita da una ricca rete di relazioni che contrastava – riguardo alla sua solidità, all'organicità e alla portata –, da una parte, con la frammentazione e la debolezza dell'Italia e, dall'altra, con il razionalismo centralista francese. Secondo Rosmini, la sopravvivenza dell'impero nel tempo, implicava che esso fosse l'ultima istituzione in vita capace di salvare la possibilità di una società politica e culturalmente cristiana dagli attacchi della Rivoluzione francese, di cui Rosmini stesso aveva avuto esperienza da bambino quando la tranquilla Rovereto era stata invasa durante un breve periodo dalle truppe di Napoleone.

Tuttavia, superata la prima gioventù, Rosmini va percependo il lato oscuro dell'Austria, specialmente il suo accentuato autoritarismo, la sua tendenza all'immobilismo e il machiavellismo della sua "ragion di stato", tipici non solo del giuseppinismo ma anche delle politiche di Metternich e della Santa Alleanza. Così va trasformando la sua adesione politica all'Austria in una adesione generica all'ideale culturale della Restaurazione. Ispirato dalle opere dei pensatori francesi tradizionalisti come Charles De Bonald, il primo Lamennais e soprattutto Joseph de Maistre, Rosmini ha assimilato la critica alla visione utilitarista e individualista dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese. Grazie a quest'ultima, il Roveretano ha incorporato al suo pensiero la dimensione storica valorizzando l'importanza della tradizione come origine delle società. Ciononostante, nemmeno in questo periodo giovanile, ha seguito integralmente il tradizionalismo francese del quale ha sempre criticato la concezione sacrale della storia. Al contrario, si è dedicato con entusiasmo allo studio di Karl Ludwig von Haller, un filosofo politico svizzero della Restaurazione, autore dell'opera *Restaurazione della scienza politica* dalla quale Rosmini ha tratto la sua prima concezione patrimonialista della società politica e dello Stato (Bulferetti 1942; Solari 1957).

Sebbene Rosmini si sentisse politicamente parte dell'Austria, è stato anche culturalmente e spiritualmente italiano. Infatti, Rovereto, oltre a essere situata alla fine delle Alpi, si trova anche al principio della grande pianura del Veneto, porta di ingresso verso il mondo civile, umanistico ed economico-mercantile delle città italiane. Così, appartenere a questa città – che era stata a lungo parte della Repubblica Veneta – ha significato per Rosmini una adesione allo spirito allo stesso tempo borghese, civile e umanistico delle *città*. Infatti, la famiglia Rosmini era stata proprietaria per anni di uno stabilimento industriale di produzione della seta a Rovereto che giunse ad avere quasi 4000 impiegati alla fine del XVIII secolo. Sebbene durante la vita di Rosmini l'impresa di famiglia fosse già in declino, tuttavia, gli permise di avere una conoscenza diretta e una affinità naturale con le questioni economiche. Questo connubio di letteratura, arti, religione e vita civile ed economica, profondamente radicato nelle famiglie borghesi italiane, ebbe un forte impatto su Rosmini. Questo spiega l'apertura di Rosmini verso i cosiddetti "filosofi civili italiani" con i quali vi erano molte differenze – come vedremo in seguito – ma dai quali viene anche fortemente influenzato. In considerazione di tutto ciò, si comprende meglio il suo interesse nei confronti della tradizione economico-civile britannica che coltiverà per tutta la vita.

Al centro di questo complesso e in buona misura contraddittorio contesto della sua doppia adesione, da una parte, al patrimonialismo feudale au-

striaco e halleriano e, dall'altra, alla filosofia civile e borghese italiana e britannica, tra il 1822 e il 1823, all'età di 25 anni e appena ordinato sacerdote e laureato in teologia, Rosmini scrive la sua prima opera di filosofia politica – nota come *Politica Prima* o anche *Politica roveretana* – che contiene i suoi primi saggi sulla scienza economica. Mentre in una prima serie di saggi troviamo il germe delle teorie rosminiane sui bisogni, sulla relazione tra ricchezza e politica e un primo nucleo importante di ciò che più tardi sarà la sua teoria dello sviluppo, la seconda serie della *Politica Prima* comprende un altro insieme di scritti che costituiscono il Libro VI in cui Rosmini espone molte delle sue idee sul consumo, il lusso, le tasse e l'uso della ricchezza. In questi testi si vede come Rosmini sia stato forse uno dei pochi filosofi dell'Europa continentale che, a differenza di molti altri pensatori, ha approvato il nuovo capitalismo economico. Tuttavia, questi primi saggi tentano anche di ridefinire la scienza economica da una prospettiva umanistica, sociale e religiosa.

Infatti, malgrado la sua apertura al pensiero economico, già dall'inizio della sua carriera, Rosmini avverte un problema centrale da risolvere nel campo dell'economia politica: l'influenza dell'utilitarismo. Questo lo porta a sviluppare nei suoi anni giovanili una forte e aspra polemica con diversi seguaci di Helvetius, Maupertuis e Bentham in Italia, specialmente con gli "economisti civili" delle varie scuole economiche italiane. Ma è soprattutto Melchiorre Gioia – un celebre economista milanese – che Rosmini "sceglie" come oggetto delle sue critiche e con lui polemizzerà fortemente fino alla morte del primo. In effetti, anche quando apprezza gli obiettivi del progresso e del benessere proposti da Gioia, Rosmini rifiuta i principi utilitaristi dell'economista milanese che, secondo lui, finiscono per snaturare e distruggere l'economia. Di conseguenza, nello stesso periodo in cui elabora i testi della *Politica Prima*, Rosmini pubblica una serie di articoli polemici contro Gioia – *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favore della moda*, *Galateo dei Letterati*, *Saggio sulla definizione della ricchezza* e *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioja*[1] – che il Roveretano pensava originariamente di includere nella sua *Filosofia della Politica*, ma che poi abbandona per elaborare la sua *Politica Seconda* o *Politica milanese*. Così, insieme agli altri testi sopra menzionati, questo insieme di scritti giovanili rappresenta la matrice di tutto il pensiero economico futuro di Rosmini, matrice che, tuttavia, si andrà arricchendo e modificando man mano che il filosofo viva nuove esperienze – molte delle quali forte-

1 Esistono due opere classiche dedicate a questo tema: Donati 1949 e Giordano 1976.

mente controverse – e il suo pensiero si vada distaccando dalle limitazioni presenti in origine, crescendo in prospettiva e profondità.

1.1.2 *Il soggiorno a Milano*

Tradizionalismo, patrimonialismo, cultura economica e civile italiana e britannica, polemica con l'utilitarismo, sono tutti elementi apparentemente contraddittori che costituiscono il pensiero di Rosmini e che acquisteranno un nuovo significato dopo il suo soggiorno a Milano tra il 1826 e il 1828. Tutti i biografi concordano nel sostenere che questo soggiorno a Milano abbia rappresentato un punto di svolta per il suo pensiero filosofico e dunque anche per le sue idee economiche. Sebbene già nella Rovereto natia e negli studi realizzati a Padova Rosmini fosse già entrato in contatto con il pensiero e gli ideali della Modernità, l'esperienza del Risorgimento vissuta a Milano modificherà sostanzialmente la sua posizione sul conflitto tra tradizionalisti e riformisti, nel quale si trovava già in buona misura coinvolto. In effetti, sebbene una parte del movimento del Risorgimento trovasse ispirazione negli ideali riformisti e liberali dell'Illuminismo, molti italiani vedevano la possibilità di ottenere l'unità della propria patria appoggiandosi sulla comune fede cristiana e più concretamente sulla Chiesa. E ancora, perfino i cattolici italiani come Rosmini, i quali si resero conto che l'Austria forniva un appoggio meramente formale alla Chiesa e che la sua vera intenzione era quella di controllarla e toglierle la sua libertà, cominciarono ad appoggiare la causa dell'Italia – e insieme a questa la causa del costituzionalismo politico moderno – non solo per ottenere la libertà del loro paese, ma anche quella della loro Chiesa. In questo modo, nel capoluogo della Lombradia, Rosmini si associa a questo spazio di convergenza tra riformisti e cattolici – capeggiato da Alessandro Manzoni con il quale Rosmini stringerà una grande amicizia che durerà fino alla morte – che lo porterà a eliminare ciò che rimane di antimoderno del suo pensiero giovanile e gli permetterà di rielaborare le sue idee filosofiche, politiche ed economiche alla luce di una nuova visione, più fresca e decisamente moderna (Graziani 1972).

Come conseguenza di questa esperienza rivelatrice, a Milano Rosmini interrompe la stesura della sua *Opera Politica Roveretana* (Politica Prima) per dedicarsi tra 1826 e il 1827 a tre importanti testi: il suo trattato sul Diritto Naturale, successivamente pubblicato da Paoli con il titolo *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica* – che usò nel 1841 per la stesura della sua grande opera sulla *Filosofia del Diritto* –, il *Commentario alla Filosofia Politica* e infine il saggio *Della naturale Costituzione della società*

civile, opera che Rosmini riprenderà nel 1848 per essere pubblicata postuma nel 1887. Spinto dalle idee universaliste della Rivoluzione americana e di quella francese e in opposizione alle posizioni tradizionaliste, in questi tre testi – ossia il cuore di quello che si è soliti chiamare la *Politica Seconda* o *Politica milanese* –, Rosmini introdurrà, tra le altre, la ricca tematica del diritto naturale nell'ambito dei temi economici del lavoro, dell'ineguaglianza, della povertà e la rappresentanza politica della proprietà, che avranno una forte influenza nella elaborazione di tutta la sua successiva filosofia dell'economia.

1.1.3 *Un periodo di riflessione filosofica e la scoperta dell'idea dell'essere*

Dal 1828 al 1837, Rosmini si allontana parzialmente dagli sconvolgimenti politici del suo tempo e abbandona i suoi scritti politici ed economici per gettare le basi filosofiche del suo pensiero. Questo periodo di riflessione gli permetterà di aguzzare la vista e pensare ai temi economici con una profondità e da una prospettiva e che non aveva raggiunto fino a quel momento. In questo senso, il *Nuovo Saggio sull´Origine delle Idee* (1828-30) costituisce il punto fondamentale di inflessione a partire dal quale il Roveretano si lascia alle spalle il suo tentativo giovanile di sviluppare la sua filosofia attraverso un metodo fondamentalmente empirico, storico e ascendente, per adottare un metodo discendente. Sebbene sia l'"idea dell'essere" sia le tre modalità dell'essere (ideale, morale e reale) siano in parte abbozzate nei suoi scritti giovanili, il *Nuovo Saggio* introdurrà esplicitamente queste tesi che costituiscono l'asse centrale della filosofia rosminiana. Dal punto di vista della sua filosofia dell'economia, la scoperta dell'idea dell'essere permetterà a Rosmini di giungere a una nuova concezione dell'utilità inquadrata in una cornice di oggettività e universalità che non si vedeva nei suoi scritti precedenti.

Qualcosa di simile si verifica nei *Principi della scienza morale* (1830-1831), nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1831-1832) e nella *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (1836) che applicano le scoperte del *Nuovo Saggio* all'antropologia e all'etica e, infine, anche all'economia. Inoltre, nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* egli sviluppa, dalla prospettiva dell'idea dell'essere, temi fondamentali per l'economia quali la teoria dei bisogni, del consumo, del prezzo e della libertà economica. In quanto ai *Principi della scienza morale*, lì sono sviluppati principi chiave per l'economia rosminiana come la distinzione tra morale ed eudemonologia, la relazione tra utili-

tà e felicità, la critica e la soluzione al problema del ruolo dell'interesse individuale nell'etica e la relazione tra il bene morale e la crescita economica. Infine, nella *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* Rosmini sviluppa una critica di tutti i sistemi morali che servono da base teorica per la scienza economica – specialmente l'utilitarismo inglese e il sentimentalismo scozzese –, fornendo a sua volta la propria fondamentale etica dell'economia rispetto a questi sistemi.

1.1.4 *Nell'occhio del ciclone*

A partire dal 1837 e fino agli sconvolgimenti del 1848, dopo aver gettato le basi più profonde della sua filosofia, Rosmini riprende il suo progetto originale di scrivere una filosofia economica, politica, giuridica e sociale integrale. In questo periodo si ritrova lo sviluppo più maturo di tale progetto, che si dispiega non solo alla luce dei grandi principi filosofici, ma soprattutto sollecitato dal contatto con i drammatici avvenimenti del suo tempo. Sebbene Rosmini avesse passato quasi tutta la vita dedicandosi alla sua opera filosofica e alle sue attività religiose, era stato sempre anche in contatto con la vita politica. Ma è stato nel 1848 – momento in cui il conflitto politico e sociale raggiunse il suo zenit in Europa e in Italia – che Rosmini ha assunto un protagonismo centrale sullo scenario politico italiano. Consapevole del prestigio di Rosmini presso la Santa Sede, il Presidente del Consiglio dei Ministri del Piemonte chiese al grande filosofo di intraprendere una delicata missione diplomatica a Roma. Egli gli chiese di convincere il Papa a unirsi al suo regno in una guerra contro l'Austria per ottenere l'indipendenza e l'unità dell'Italia. Rosmini accettò la missione, ma la ampliò e le diede un senso più profondo. Infatti, già stabilitosi a Roma, cercò di convincere Pio IX non solo del fatto che la Chiesa dovesse rompere con l'Austria, ma anche del fatto che doveva accettare il costituzionalismo politico e favorire così sia il processo di unità politica dell'Italia sia l'ingresso della Chiesa nella modernità.

Come è noto, questa missione si concluse con un completo fallimento diplomatico. Esso comportò un doloroso conflitto ecclesiastico che valse a Rosmini l'ostracismo all'interno della Chiesa praticamente fino alla sua morte e il sospetto sul suo nome e sulla sua opera per più di un secolo e mezzo dopo la sua morte. Ma, al di là di questo fallimento sul terreno politico, questa presentazione fatta davanti alla Corte papale, ha messo in evidenza lo straordinario insieme di idee politiche, giuridiche e, ai fini del nostro tema, la filosofia economica che Rosmini aveva elaborato durante i precedenti dieci anni attraverso una serie di importanti opere. La prima

opera fondamentale di questo periodo è la *Filosofia della politica* (1837) che costituisce una rielaborazione completa – sebbene non interamente differente – delle due *Politiche* del periodo giovanile di cui abbiamo già parlato. Nel primo libro di quest'opera, intitolato *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, Rosmini sviluppa una sorta di filosofia della storia applicabile anche all'economia: lì si delineano i principi metafisici e antropologici dello sviluppo economico, la connessione tra il calcolo politico e quello economico e alcuni concetti sulla statistica che poi svilupperà più ampiamente in altre opere. La seconda parte della *Filosofia della politica*, intitolata *La società e il suo fine*, è forse una delle fonti più ricche per studiare la filosofia dell'economia rosminiana. L'opera offre un'introduzione epistemologica con riferimento alla scienza economica, alle relazioni tra economia e società, tra scienza economica e diritto e tra economia e felicità. Vi troviamo anche una teoria del bene comune e la sua relazione con il concetto di utilità sociale, una teoria del bisogno, il problema del consumismo, la concorrenza, il lavoro e il ruolo dell'autorità politica in relazione a questi problemi.

La seconda grande opera di questo periodo è la *Filosofia del diritto* (1840-1841). I suoi svariati tomi sono ricchissimi di concetti e dibattiti filosofico-economici: contengono una epistemologia in polemica con l'utilitarismo, una completa filosofia della proprietà, una teoria della libertà giuridica che getta le basi per la libertà economica, una teoria del prezzo, delle relazioni mercantili, del bene comune, delle funzioni del governo in materia economica, delle tasse, della concorrenza economica, della distribuzione dei beni e delle relazioni tra politica ed economia. Come si può vedere, in quest'opera Rosmini affronta praticamente tutti i temi filosofico-economici, ma li mette in gioco alla luce di una fase di maggiore maturità del suo pensiero.

Altri testi fondamentali in questo periodo sono il *Saggio sulla Statistica* (1844) e il *Saggio sul Comunismo e il Socialismo* (1847). Nel primo Rosmini sviluppa una critica al concetto utilitarista e positivista della statistica e mette in discussione i fondamenti filosofici della ricerca empirica nelle scienze sociali e in particolare nell'economia. Nel secondo, egli effettua una critica esaustiva nei confronti di tutte le forme di socialismo che a quei tempi erano ritenute come delle alternative all'economia di mercato e mostra i gravi danni che può provocare il controllo statale dell'economia sulle sfere economica, morale e spirituale. In ultimo, spiccano i due progetti costituzionali che Rosmini scrive nel 1848 e che saranno la sua risposta più pratica e immediatamente applicabile alla crisi del suo tempo. Il primo è la *Costituzione secondo la giustizia sociale*, dove oltre a una presentazione

dettagliata del contesto giuridico generale della società, troviamo la serie di strumenti giuridici e politici che Rosmini ha proposto per l'Italia del suo tempo in materia di politica economica – tasse, libero commercio, funzioni dello Stato in materia economica e istituzioni regolatrici dell'economia. D'altra parte, nel secondo testo intitolato *La Costituente del regno dell'Alta Italia*, emergono le testi e le proposte politico-giuridiche di Rosmini circa la povertà e i differenti tipi di assistenza sociale da parte dello Stato, della Chiesa e della società civile.

1.1.5 *L'economia espressa in termini metafisici e teologici*

Dal 1848 fino alla morte, in parte obbligato al silenzio dall'ordine papale e in parte già stanco dei tanti conflitti, Rosmini si ritira nella sua casa a Stresa, sulle sponde del lago Maggiore a nord di Milano, per completare la sua opera religiosa dell'Istituto della Carità e la sua opera filosofica e teologica. Riguardo a quest'ultimo compito, Rosmini scriverà in questi ultimi anni la *Teosofia*, la sua grandiosa e più importante opera metafisica in vari tomi che non riuscirà a completare per via della sua repentina morte nel 1855. Come dimostra Pietro Piovani, questa prospettiva metafisica è sempre stata la base per la filosofia economica del roveretano. Già nella *Teodicea* (1845), egli aveva accennato a una serie di temi economici espressi in termini metafisici, come il problema della disuguaglianza e dell'accumulazione dei beni, del perfettismo e dell'antagonismo. Ma *è* nella *Teosofia* che Rosmini mostrerà come i problemi economico-sociali siano retti dalle leggi dell'essere. In tal senso, la prospettiva trascendentale e dialettica del "sintetismo dell'essere" della *Teosofia*, che riunisce in armonia le tre forme dell'essere (ideale, reale e morale), costituisce senza dubbio la pietra miliare per comprendere la vera dimensione della filosofia dell'economia rosminiana che abbiamo visto svilupparsi nei testi giovanili, nei testi filosofici della maturità e nei testi politici degli anni '40.

Precedente a quest'ultima fase della vita di Rosmini è *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1832-1848), testo chiave per comprendere l'orizzonte ultimo del suo pensiero economico. Opera di carattere ecclesiologico, le *Cinque piaghe* sono molto più di un testo storico-teologico focalizzato sulla Chiesa. Infatti, l'approccio teologico che esso propone – così controverso ai suoi tempi da costare a Rosmini la persecuzione e l'ostracismo – e il fatto che esso possa essere visto come il suo testo più visionario sulla società e sulla storia moderna, porta alla luce tutti i principi, le istituzioni e gli strumenti della vita economica sui quali il Roveretano ha meditato e dibattuto durante tutta la sua vita. È così che nella dimensione

religiosa culmina l'itinerario intellettuale e vitale del Roveretano che getta le basi della sua filosofia dell'economia.

1.2 *In dialogo con il pensiero economico*[2]

1.2.1 *Gli economisti classici*

Una caratteristica importante del pensiero economico di Rosmini è la sua familiarità e il suo dialogo con i più importanti economisti del suo tempo, cosicché possiamo dedurre che il nostro Autore possedere una vera e propria cultura economica.[3] In realtà, la filosofia dell'economia di Rosmini avrebbe un valore completamente differente se si trattasse del lavoro di un filosofo senza queste conoscenze scientifiche e tecnicamente dettagliate dell'economia. Ma il fatto che il suo pensiero filosofico-economico ab-

2 Scrivendo questo paragrafo abbiamo cercato di rintracciare le opere di carattere economico lette da Rosmini per scoprire gli autori e i temi specifici che hanno influenzato il suo pensiero. Per far questo abbiamo seguito una ricerca metodologicamente basata su un viaggio dettagliato attraverso le fonti primarie e secondarie che sono state principalmente quattro:
- il catalogo della biblioteca personale di Rosmini a Rovereto, sua città natale;
- il catalogo della biblioteca di Stresa, la casa in cui Rosmini ha trascorso i suoi ultimi anni di vita;
- gli *Annali di Antonio Rosmini Serbati* di Gianfranco Radice (1991) che forniscono una lista abbastanza completa delle opere acquisite da entrambe le biblioteche di Rovereto e di Stresa durante la vita di Rosmini e i riferimenti diretti e indiretti nelle opere o nelle corrispondenze del Roveretano che con grande probabilità hanno fatto parte delle sue letture;
- citazioni e riferimenti a opere economiche e autori presenti nelle opere di Rosmini;
- riferimenti di allievi e commentatori dei lavori di Rosmini che prendono in considerazione manoscritti non pubblicati e lettere di Rosmini.

Per non annoiare il lettore, non presentiamo qui un apparato bibliografo completo (cfr. Hoevel 2009), ma solo i dati più significativi. I riferimenti bibliografici alla fine del capitolo includono alcuni degli originali lavori economici letti da Rosmini e una breve illustrazione della sua ricca cultura economica.

3 Per cultura economica di un autore intendo il suo livello di conoscenze riguardo ai risultati della scienza economica del suo tempo. Inspirandomi al lavoro di Piero Barucci sulla cultura economica di Alessandro Manzoni (Barucci 1977) e stimolato dalla sfida di Giorgio Campanini, secondo il quale "le caratteristiche e la genesi della cultura economica specifica di Rosmini, non totalmente paragonabili alla sua cultura politica, non sono ancora state profondamente studiate" (Campanini 1983, p. 99), intendo mostrare qui l'esistenza di una importante cultura economica in Rosmini.

bia una relazione così stretta con il pensiero degli economisti, non solo gli permette di occupare un posto nell'ambito della storia del pensiero economico, ma soprattutto lo converte in un pensatore dalle qualità interdisciplinari poco frequenti negli intellettuali preposti a comprendere i problemi filosofici dell'economia.

Rosmini è, innanzitutto, un lettore entusiasta e un profondo conoscitore dei primi rinomati economisti classici, come Smith, Malthus e Say. In particolare, riguardo a Smith, il Roveretano studia i suoi testi fin dalla gioventù – non solo la sua opera economica, ma anche i suoi scritti sulla morale e sul linguaggio (*BE*, p. 152, *FPSC*) e partecipa alla ricezione dell'economista scozzese in Italia[4]. Già nella *Politica Prima*, Rosmini fa vari riferimenti a Smith, collocandolo nel gruppo di coloro che chiama *politici avari* i quali riducono il fine della politica soltanto all'economia (*SSP*, p. 19). Tuttavia, in questo stesso passo, Rosmini polemizza con i critici italiani di Smith come Gioia, i quali, secondo lui, erano caduti in errori molto più gravi di quelli dell'economista scozzese, "uomo degno di grande elogio"[5]. Infatti, nella sua polemica con Gioia Rosmini si appoggia in parte sulla definizione smithiana della scienza economia come "scienza della ricchezza" (*SSP*, p. 19). Rosmini fa anche riferimento alla teoria del *valore-lavoro* come un successo indiscusso della teoria economica dello scozzese[6]; loda la sua concezione del risparmio e dell'accumulazione del capitale come base dell'economia (*SDR*, p. 26, nota 17; Smith 1843, p. 351); egli concorda con la distinzione smithiana tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo (*SDR*, p. 21) e condivide le sue critiche ai guadagni eccessivi e al lusso e le sue lodi alla frugalità.[7] Contro i nuovi "industrialisti" del suo tempo, Rosmini segue anche Smith nel suo concetto fisiocratico dello sviluppo "na-

4 La ricezione di Smith in Italia è stata studiata da un interessante punto di vista da Guidi, Maccabelli e Morato (2000).

5 "Il Gioia nel *Nuovo prospetto della scienza economica*, mi sembra però essere stato troppo acerbo in relevare questo errore dello Smith, uomo per altro degno di tanta lode. Il Gioia è rovesciato in due difetti maggiori […]" (*SSP*, p. 19, n. 1).

6 "Dopo Adam Smith nessuno più dubita, che il lavoro sia il fonte sommo della ricchezza e che abbia il lavoro ai capitali per usare un modo filosofico, ma ottimamente espressivo, come la forma alla materia" (*OIP*, p. 92). Si veda anche Adam Smith (1843, p. 394).

7 "Riguardo alla produzione della ricchezza, qualunque cosa si dica in contrario, la regola fondamentale è di seguire la natura, la quale chiede prima la coltivazione, dipoi l'industria manifattrice, finalmente il commercio" (*OIP*, p. 133). Si veda anche Adam Smith (1843, p. 405).

turale" dell'economia.[8] Infine, Rosmini conviene con Smith – sebbene mantenendo alcune differenze – anche sulla difesa della libertà di commercio e della libera concorrenza e sulla critica ai monopoli, in particolare di quelli statali (*CGS*, p. 143, *FD*, pp. 2167-2168). Ciononostante, come la maggior parte degli economisti italiani, il Roveretano tende ad assimilare il pensiero di Smith all'interno del contesto e dei temi di interesse della tradizione civile dell'economia italiana[9] e in funzione dell'elaborazione della sua personale sintesi alternativa.

Per quanto riguarda Thomas Malthus, Rosmini lo cita ripetutamente in *Della naturale Costituzione della società civile* (*NC*, p. 340) e in *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*. Insieme a Machiavelli, Malthus è l'autore principale su cui Rosmini si basa per l'elaborazione del tema centrale di quest'ultima opera, ossia la sopravvivenza delle società. Seguendo in qualche modo i ragionamenti di Malthus contro Condorcet e Godwin, Rosmini difende l'idea che esistano dei limiti nel progresso delle società oltre i quali esse soccombono. D'altra parte, tanto in *Della sommaria cagione come* in *Della naturale Costituzione*, il Roveretano concorda con i famosi ragionamenti dell'economista inglese in relazione al tema della popolazione,[10] sebbene lo faccia in un contesto di idee e motivazioni molto diverse da quelle di Malthus.

Tra gli autori della scuola economica classica spicca infine con chiarezza Jean-Baptiste Say. Il Roveretano legge Say fin dalla gioventù citandolo ripetutamente nella *Politica Prima* e nei suoi saggi contro Gioia, soprattutto nel *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Rosmini prenderà da Say

8 "Il buon senso di Smith […] e di tanti altri scrittori delle cose economiche; i quali senza essere nemici dei piaceri, distinguono però accuratamente fra essi e la ricchezza, e predicano i risparmi, e la moderazione in tutte le cose di lusso e di diletto, perché questi diletti non li considerano come ricchezza, ma bensì come una distruzione della ricchezza […]" (*SDR*, p. 37). Si veda anche Smith (1843, cap. 1, 360, 362-371; cap. 2, 127-128, 401-402, 442-443).

9 Guidi, Maccabelli e Morato indicano vari temi di discussione intorno al pensiero di Adam Smith in Italia: tra gli altri, la discussione sulla statistica; la divisione della società (2000, p. 6); il dibattito sui fattori di produzione (2000, p. 7); le discussioni riguardo al lavoro produttivo e improduttivo, la divisione del lavoro, il protezionismo commerciale e industriale, la relazione campagna-città, lo sviluppo e i limiti della scienza economica (2000, pp. 9-14).

10 "Questo fatto è la legge naturale, a cui ubbidisce ne' suoi accrescimenti la popolazione. La schiatta umana di sua natura va crescendo in ragione geometrica: all'incontro le sussistenze, o siano i prodotti della terra, non possono mai crescere al di là che in ragione aritmetica: senza che, né anche tal progressione può andar continua come quella della popolazione." (*FPSC*, pp. 91-92). Cfr. Thomas Malthus (1985, pp. 71 e ss).

buona parte dei materiali che poi inserirà nella propria teoria del valore e dell'azione economica: la critica ai bisogni artificiali, al lusso sfrenato e alla moda postulati dall'economista francese, così come i suoi consigli per un consumo lento che guardi a bidsogni reali e che dia la preferenza alla qualità più che alla quantità (Say 1854, pp. 322-325). Seguendo Say, Rosmini critica anche il modo in cui Adam Smith divide i consumi e i lavori produttivi da quelli improduttivi.[11] Say serve anche a Rosmini da guida per allontanarsi da alcune tesi di Adam Smith e avvicinarsi alla concezione italo-francese dell'economia incentrata sulla soggettività, senza per questo perdere gli elementi che considera validi della scuola classica britannica.

In aggiunta, Rosmini non sembra essersi interessato ad altri economisti classici come David Ricardo o John Stuart Mill. In relazione al primo, è abbastanza probabile che il Roveretano condividesse le opinioni negative degli economisti italiani che lo consideravano un autore astratto e poco chiaro. In quanto a Stuart Mill, i suoi scritti non erano ancora in circolazione al momento della formazione di Rosmini e forse non hanno prosperato neanche in seguito in Italia, cosa che spiegherebbe questa assenza così importante nella cultura economica del Roveretano.

1.2.2 *Gli economisti civili italiani*

Rosmini legge anche fin dalla sua prima giovinezza i testi dei cosiddetti economisti civili italiani. In questi autori Rosmini troverà un tipo di concezione dell'economia basata sull'idea di felicità che reintroduce nel secolo XVIII le tradizioni della Seconda Scolastica e dell'umanesimo rinascimentale, in contrapposizione alla concezione della "sicurezza del potere" presente in Machiavelli e in Giovanni Botero[12] o la visione più crematistica propria degli autori anglosassoni. Un'altra caratteristica della filosofia economica italiana che Rosmini fa propria è il suo carattere "civile", eredità che riceve da Doria e soprattutto da Giambattista Vico (Bruni 2002, p. 106). Inoltre, si può riscontrare che le strutture e i temi delle opere politico-economiche di Rosmini assomigliano molto di più a opere come

11 "[…] conviene risalire alla storia della celebre distinzione di cui parliamo fra' consumi produttori e improduttori. Lo Smith, che la rese celebre, certo non giunse a tirar fra essi la linea di separazione esattamente, giacché pose fra le classi consumatrici e improduttrici di quelle a cui non si può negare la facoltà di produrre. Il Say rettificò, in gran parte almeno, l'inesattezza dello Smith" (*SDR*, p. 9).

12 "Nei secoli precedenti in Italia si parlava di 'felicità pubblica', ma in termini di 'sicurezza del potere'. Giovanni Botero (*La ragione di stato,* 1598), la definiva 'il modo di tener contenti e quieti i popoli'" (Parisi 1984, p. 96, nota 128).

Della Pubblica Felicità di Ludovico Antonio Muratori o a *La scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri – entrambi economisti civili italiani –, che a *The Wealth of Nations* di Adam Smith.

Utilizzando soprattutto la celebre raccolta *Scrittori classici italiani di economia politica* di Custodi, opera che continua a consultare per tutta la vita, Rosmini legge, da un lato, i celebri economisti napoletani della prima metà del Settecento: Ludovico Antonio Muratori e Carlo Antonio Broggia che lo ispireranno a far proprio "l'elemento morale e quello economico che erano alla base del suo programma di riforme" (Venturi 1969, p. 97). Tra gli economisti civili della seconda metà del Settecento, Rosmini sarà influenzato soprattutto da Gaetano Filangieri[13], Antonio Genovesi[14] e Giussepe Palmieri della scuola napoletana, Pietro Verri e Cesare Beccaria della scuola milanese, dai veneziani Francesco Mengotti[15] e Giammaria Ortes[16] e dal torinese Giambattista Vasco[17]. Rosmini studierà e utilizzerà abbondantemente i testi di questi autori, contenuti nella Parte Moderna della rac-

13 Rosmini cita ripetutamente Filangieri specialmente nella sua *Politica Prima* e segue i suoi insegnamenti in vari punti. Si veda Filangieri (1807, p. 158) e Rosmini (*OIP*, p. 141).

14 Un riferimento diretto a Genovesi (1768) si può trovare nella famosa lettera di Rosmini a Maurizio Moschini (Epistolario, Lettera CCCVIII, p. 519) che si riferisce al Capitolo XIII, "Dell'impiego de' poveri e de'vagabondi" della Parte Prima delle *Lezioni di economia civile*. Oltre a questo, svariati riferimenti indiretti alle opere economiche di Genovesi si possono trovare nelle critiche di Rosmini ai sentimentalisti, specialmente riguardo alla loro visione dei concetti di benevolenza e reciprocità, ampiamente usati dall'economista napoletano.

15 Rosmini segue Mengotti specialmente sviluppando una filosofia economica critica del mercantilismo e nella sua ricezione di alcuni dei temi principali delle opere di Adam Smith.

16 Da Ortes Rosmini sembra avere ricevuto degli aspetti platonici e critici della sua filosofi economica, in particolare negli ambiti del consumo, della ricchezza e della felicità e la delineazione dei termini del rapporto tra ricchezza e potere politico. Dovremmo ricordare che Rosmini prende da Ortes la sua idea del Tribunale Politico che pone limiti al mero gioco degli interessi economici (Traniello 1970). Inoltre, Ortes influenzò la mente di Rosmini riguardo all'impossibilità di rimediare completamente ai mali sociali, ma questi elementi sono fortemente compensati, a mio avviso, all'influenza di altri autori, quali Gioia, Romagnosi e Sismondi.

17 Vasco distingue due tipi di valore, quello soggettivo (arbitrario e capriccioso) e quello oggettivo ("comune"). Non sembra irragionevole pensare che Rosmini seguisse la linea di Vasco su questo punto – pienamente in linea anche con Ortes – quando fa la sua famosa distinzione tra beni soggettivi e oggettivi. Ancora, Rosmini cita Vasco specificatamente su temi sociali nella sua lettera a Maurizio Moschini in cui menziona anche Palmieri, Muratori e Genovesi per affrontare l'argomento.

colta di Custodi, e dialogherà con essi su svariati temi tra i quali le relazioni tra economia e felicità, il consumo, il lavoro, le tasse, la libertà di commercio e la povertà (Hoevel 2009).

Tuttavia, il dialogo di Rosmini con l'economia civile italiana trova il suo punto culminante quando entra in contatto con i filosofi economisti del Risorgimento, specialmente con i già menzionati Melchiorre Gioia e Giandomenico Romagnosi, entrambi contemporanei di Rosmini. Rosmini vede nel progetto di Gioia il tentativo di assorbire l'etica nell'economia, soggettivizzando il consumo e riducendo il diritto al puro interesse.[18] A ogni modo, malgrado la severità con cui tratta le posizioni utilitariste di Gioia, si vede anche l'influenza di questi sul Roveretano. Infatti, Rosmini prende da Gioia l'idea di origini umanistico-campanelliane secondo la quale dietro la produzione della ricchezza ci sono sempre le facoltà umane – oggi diremmo il "capitale umano" – sintetizzate nella triade "sapere, volere, potere".[19] Ancora, probabilmente è stata la lettura di Gioia a mettere in guardia Rosmini sulla visione troppo crematistica degli economisti britannici e lo ha aiutato a confermare ed esplicitare l'idea dell'organicità etica e giuridico-civile in cui egli pensava dovesse inquadrarsi l'economia.

Riguardo a Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), Rosmini stabilisce con lui una relazione al contempo problematica e assimilativa, analogamente a quella avuta con Gioia. Di certo l'utilitarismo di Romagnosi – sebbene più moderato di quello di Gioia – rappresenta in qualche modo per Rosmini il contro-modello del suo progetto intellettuale. Per questa ragione, Rosmini dedica lunghi passi della sua *Filosofia del diritto*, dei *Principi della scienza morale* e della *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, tra le altre opere, alla confutazione minuziosa della concezione etica, sociale e giuridica di Romagnosi.[20] Quest'ultimo confonde, agli occhi di Rosmini, "il soggetto con l'oggetto" (*PSM*, p. 106), la virtù con l'utilità (*SC*, 206) e, malgrado la sua idea di ottenere un utilitarismo ampliato, egli riduce tutte le motivazioni umane al

18 "[…] in Italia udimmo, alcuni anni sono, talun pretendere (n. 1 Il Gioia), che la morale fosse un ramo di economia" (*SC*, p. 161).

19 Il *Nuovo Prospetto delle scienze economiche* di Gioia tratta il tema del *Potere* nel *Libro secondo*, *Classe Prima*, pp. 66-239; quello della *Cognizione* nella *Classe Seconda*, pp. 240-255 e il tema della *Volontà* nella *Classe Terza*, pp. 256-275. Nel resto della sua opera Gioia applica questi concetti a particolari temi quali le basi umane e culturali del credito, del valore del denaro, del consumo, del lavoro, della produzione, della politica economica, del commercio, ecc. (*PP*, p. 369).

20 "Come la falsa definizione che danno gli utilitarii del diritto confonda insieme le due scienze della politica e del diritto" (*FD*, libro V, cap. III, p. 1251).

mero interesse.[21] Tuttavia, malgrado queste differenze filosofiche di fondo, Rosmini condivide con Romagnosi il progetto di ottenere una scienza economica più completa,[22] non "frammentata" né separata dal resto della filosofia sociale (Romagnosi 1845, vol. 6, pp. 78-79).[23] Da Romagnosi prende anche molti elementi particolari e di non minore importanza come la valutazione della concorrenza, la divisione del lavoro e la libertà del mercato che proviene in Rosmini dalla lettura di Adam Smith, ma anche in buona misura di Romagnosi, tra quelli che hanno introdotto Smith in Italia.[24] D'altra parte, Romagnosi e Rosmini concordano nella valutazione della parte "meccanica" di Smith[25] ma anche nella critica al lavoro di quest'ultimo ispirata probabilmente da Sismondi. In aggiunta, Rosmini, come Romagnosi, considera la necessità di reintegrare l'economia nel campo delle scienze associandola alla morale, alla politica e al diritto.

1.2.3 *Haller, Sismondi, i socialisti utopisti e altri economisti*

Infine, altri autori di importante influenza sulla filosofia economica di Rosmini sono stati gli svizzeri Karl Ludwig von Haller, Simonde de Sismondi, i socialisti utopisti e una serie di altri pensatori. In quanto ad Haller, autore della *Restauration des Staatswissenschaft*, sebbene Rosmini lo segua specialmente in gioventù, grazie alla lettura degli economisti classici e degli economisti civili italiani e per via della sua svolta verso il costituzionalismo, non aderirà con il passare del tempo alla sua teoria "macrobiotica" dell'economia (una scienza che studia i mezzi per aumentare al massimo il potere dello Stato). Tuttavia, Rosmini scoprirà molto presto

21 "La parola *moralità* adunque usata così spesso del nostro publicista, come pure l'espressione *ordine morale di ragione, legge naturale, giusto ed onesto,* ecc. non possono più ingannare nessuno […]: in questo sistema sensista ed utilitario, è manifesto, che la dottrina del giusto si riduce alla dottrina dell'utile" (*FD*, V, p. 1254).

22 "[…] Romagnosi ha un aveduta più complessiva di quelli che il precedettero, che egli sente il bisogno di abbracciare tutti gli elementi" (FPSC, p. 107 nota 1)

23 Si veda in particolare la "Prefazione alle opere politiche" (*FPSC*, p. 41).

24 "In tempo della gioventù di Romagnosi arrideva generalmente agl'italiani la smithiana dottrina; e però non è a stupire che questo filosofo abbracciatala, la mantenesse colla solita sua costanza, e l'applicasse altresì ampiamente alle politiche cose" (*PSM*, p. 444). Si veda anche la critica di Rosmini contro Romagnosi riguardo alla "mano invisibile" (*FPSSF*, p. 395, nota 5).

25 "Lo studioso pertanto non abbisogna di molto affaticarsi su le opere straniere, tranne quella di Adam Smith, per la parte mecanica dell'economia" (Romagnosi 1845, p. 79).

nella sua carriera, sorprendentemente attraverso il patrimonialismo di Haller, l'importanza dei principi liberali tra i quali il rispetto per la proprietà, l'iniziativa e l'industria private, una moderata politica fiscale, la libertà di commercio interno ed estero e la sicurezza giuridica per gli investitori e altri criteri più specifici sulla politica finanziaria e la politica sociale (Haller 1963, II, pp. 232 e ss.).[26]

In relazione a Sismondi, la sua influenza può essere osservata in maniera esplicita nelle citazioni del Roveretano, specialmente nel *Saggio sulla definizione della ricchezza* in cui Rosmini sembra considerare il primo Sismondi, quello di *De la richesse commerciale* (1803), opera in cui quest'ultimo aderisce quasi senza remore ai classici britannici. Ciononostante, Rosmini conosce anche ed è influenzato dal Sismondi dei *Nuovi Principi di economia politica o della ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione* (1819), opera che l'economista svizzero scrive dopo il suo celebre viaggio in Inghilterra durante il quale si trova faccia a faccia con i mali sociali della rivoluzione industriale ed espone la sua nota critica ad Adam Smith e ai principi dell'economia classica (*PP*, pp. 297 e 350). Rosmini sembra seguire molto da vicino le opinioni di Sismondi a favore dell'integrazione dell'economia con l'etica e l'eudemonologia (Sismondi 1974, p. 9)[27] e contro una riduzione della politica alla produzione dei beni materiali, alla crescita della popolazione o la pura soddisfazione dei bisogni materiali.[28]

Rosmini concorda anche con Sismondi riguardo alla sua critica alla riduzione di tutto il problema politico-economico al mero *laisser-faire* (Sismondi 1974, p. 8). Infatti, entrambi ritengono che una eccessiva concorrenza sia dannosa per i più poveri (*FPSSF*, p. 570; *FD*, VI, p. 1479). Rosmini sembra anche seguire quasi alla lettera l'economista svizzero nei suoi giudizi sulla discutibile prosperità dell'Inghilterra (Sismondi 1974, pp. 10-11; *CA*, p. 6). Tuttavia, tanto Rosmini quanto Sismondi sono critici rispetto alla tentazione di risolvere il problema dei risultati ingiusti del

26 A ogni modo, Rosmini sembra anche aver condiviso con Haller l'idea che una politica di liberalismo economico non elimini l'importanza di un forte ruolo dello Stato. Infatti, Rosmini sembra seguire Haller nell'assegnare molteplici funzioni allo Stato come l'assistenza legale per qualsiasi violazione dei diritti, della sicurezza pubblica, per agevolare il commercio attraverso lavori pubblici, incoraggiare e "favorire" le industrie con premi e sussidi, fornendo pensioni, fondando ospedali e altre istituzioni per la salute pubblica e lo svago delle persone.

27 Si veda anche Antonio Rosmini (*FPSSF*, p. 61).

28 "Lo scopo del governo non è, astrattamente parlando, l'accumulazione delle ricchezze nello stato […]" (Sismondi 1974, p. 23). Si veda anche *Errore di quelli che tendono a materializzare la società* (*FPSSF*, p. 207).

mercato con un egualitarismo astratto. Questo non farebbe altro che distruggere l'incentivo al progresso basato non sulla distribuzione dei beni materiali da parte della società, ma sul fatto che ciascuna persona possa ottenere per se stessa la propria prosperità (Sismondi 1974, p. 24; *FPSSF*, p. 374). Notevoli similitudini nei suoi testi sembrano mostrare anche che il Roveretano possa aver tratto da Sismondi parte dell'ispirazione per la sua tesi dell'"equilibrio" o della "proporzione" che il governante deve "calcolare" (Sismondi 1974, p. 47; *OIP*, p. 177) per regolare i vari fattori della produzione, il reddito, la popolazione e il consumo,[29] sebbene entrambi siano anche d'accordo sul fatto che detta regolamentazione debba essere prevalentemente indiretta.[30] A parte questo, certamente esistono anche differenze tra Rosmini e Sismondi. Forse la più importante è il rifiuto molto più enfatico di Rosmini verso qualsiasi soluzione "socialista" o più o meno collettivista del problema sociale e di ogni tipo di proposta, sottolineata da Sismondi, di risuscitare alcuni aspetti del sistema delle corporazioni medievali. Ma è principalmente il tono utilizzato nel giudizio e nella critica ai principi economici liberali a fare la differenza tra un Sismondi molto più radicale e un Rosmini più moderato.

In quanto agli economisti socialisti, sebbene Rosmini non abbia avuto contatti con il marxismo, egli studiò con enorme interesse i socialisti utopisti come Morelly, Godwin, Enfantin, Babeuf, Owen, Fourier y Saint Simon, i quali costituiscono una vera e propria miniera di temi ispiratori che terrà sempre in considerazione come continuo contrappunto nello sviluppo delle proprie tesi. Tutto ciò si può chiaramente vedere non solo nella sua *Filosofia della politica* e nella *Filosofia del diritto*, ma soprattutto nel *Saggio sul Comunismo e il Socialismo*. Utilizzando fonti primarie come la *Doctrine de Saint-Simon*, o secondarie come gli *Études sur les Réformateurs ou socialistes modernes Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen* di M. Louis Reybaud, Rosmini considera criticamente le proposte di pianificazione statale dei saint-simoniani, i movimento cooperativo di Robert Owen, l'associazione armonica basata sulla completa liberazione delle

29 "Mi sono proposto di dimostrare che è necessario, per la felicità generale, che il reddito cresca insieme al capitale, che la popolazione non superi il reddito che la debe far vivere, che il consumo cresca con la popolazione e che la riproduzione sia proporzionale al capitale che la produce e alla popolazione che lo consuma. Nello stesso tempo ho dimostrato che l'equilibrio di ognuno di questi rapporti può essere turbato indipendentemente da quello degli altri" (Sismondi 1974, p. 12). Ci sono molti testi simili in Rosmini, specialmente nella sua *Filosofia della politica*.

30 "Ma, per condurre in porto queste riforme, suggerisco soltanto che si usino i mezzi lenti e indiretti della legislazione" (Sismondi 1974, p. 469).

passioni di Fourier e il lavoro obbligatorio e socialmente pianificato di Babeuf (*SCS*, pp. 86, 88, 90, 95). Per il Roveretano queste proposte attaccano direttamente diritti basilari come il diritto alla scelta della propria vita, il diritto di proprietà, della libera concorrenza o il diritto al lavoro e distruggono gli incentivi dell'iniziativa individuale, dell'amore familiare, dell'attaccamento alla proprietà, della libera associazione che saranno principi fondamentali della filosofia economica del Roveretano. Ma, secondo Rosmini, il danno più grave delle tesi socialiste è quello della "totale distruzione della libertà umana" che genera la distruzione della capacità morale ed economica dell'uomo dato che la libertà "è la radice di tutti i doveri e per questo anche di tutti i diritti dell'uomo […] la fonte di tutti i suoi beni individuali e sociali" (*SCS*, p. 88). Per il resto, Rosmini vede nel socialismo la nascita di una nuova religione sociale secolarizzata e socialmente deformata (*FPSSF*, p. 446; Traniello 1997, p. 167).

D'altra parte, è necessario menzionare l'influenza nella cultura economica di Rosmini di autori classici come Aristotele che il nostro autore cita costantemente, specialmente nella sua celebre critica alla "crematistica antinaturale" (*FPSSF*, pp. 608-609, nota 1) e su questioni riguardanti il rapporto tra economia, etica e politica. Inoltre, Rosmini trae da San Tommaso e da autori della Seconda Scolastica come Suárez, Navarro, Lugo, Molina, Sánchez o Vázquez elementi chiave per la sua teoria dei contratti, del giusto prezzo e del diritto di proprietà (*FD*, II, n. 1152, nota 280). Infine, senza dubbio bisognerebbe menzionare il dialogo costante che Rosmini mantiene su temi economici con i moralisti e filosofi politici anglosassoni quali Mandeville, Hume, Ferguson, Stewart, Reid, Bentham o Benjamin Franklin; storici come Blackstone, Robertson, Young, Reynal, Cobbet, Mably, Sidney, Squire e Wallace; filosofi politici come Locke, Rousseau, Montesquieu, Harrington, Tocqueville, Constant, Hamilton, Madison y Jay; economisti della tradizione tedesca o francese come Sonnenfels, Droz., G. F. L. Comte o C. Dunnoyer. Inoltre, non bisogna tralasciare il ruolo decisivo giocato nella sua filosofia dell'economia dalle analisi di esperienze pratiche riprese dai testi di ministri e funzionari economici quali il barone di Lichtenstern, Huskisson, Colbert, Sully, Necker o Guizot. Infine, è fondamentale ricordare l'influenza sul pensiero economico rosminano di un letterato, il suo caro amico Alessandro Manzoni. Nel corso degli anni, Rosmini discute con Manzoni – come dimostra il copioso epistolario tra i due – su questioni come la teoria del valore economico, la relazione tra etica e scienza economica, il problema di una scienza economica concepita al modo utilitarista così come i drammatici temi della povertà e della disuguaglianza sociale che interessano i due amici.

1.3 *Le interpretazioni*

1.3.1 *La filosofia economica di Rosmini come patrimonialismo conservatore e ideologia classista*

Dopo aver percorso la trama di tutte queste ricche influenze, sorge naturale la domanda sulla posizione e sul peso relativo di ciascuna di esse sul pensiero di Rosmini. È stato Rosmini un seguace degli economisti classici, degli economisti civili italiani, di Haller, di Sismondi o dei socialisti? Ci si potrebbe domandare se sia possibile stabilire una gerarchia tra queste influenze sul Roveretano. Provare a dare una risposta a queste domande ci porta ad addentrarci direttamente nel complesso territorio delle interpretazioni esistenti sul pensiero economico di Rosmini. In tal senso, una prima interpretazione può essere trovata nei lavori dello storico e studioso di filosofia del diritto Gioele Solari (1872-1952). Dopo l'interpretazione generale in senso idealista dell'opera filosofica di Rosmini da parte di Gentile, Solari è considerato uno dei primi autori interessato a offrire una interpretazione più specifica delle idee politiche e giuridiche rosminiane (Solari 2000, pp. 7-8). L'opera di Solari è prima di tutto un lavoro filologico e storico, dedicato al lavoro di riconoscimento e sistemazione dei primi testi giovanili di Rosmini in accordo con l'evoluzione del suo pensiero. In questo lavoro appare per la prima volta con grande chiarezza, la linea di continuità che esiste tra la *Politica Prima* e altri testi filosofico-economici come quelli contenuti nei saggi polemici di Rosmini con Melchiorre Gioia. I lavori di Solari hanno avuto grande importanza per la ricostruzione della filosofia dell'economia di Rosmini poiché hanno mostrato l'unità di pensiero esistente intorno al tema (Solari 2000, p. 65).

Ancora, Solari va oltre questo lavoro prezioso e prevalentemente filologico per tracciare una prima grande mappa interpretativa del pensiero giovanile di Rosmini. Nel contesto di questa interpretazione, Solari afferma che il primo nucleo di testi economici giovanili di Rosmini, specialmente quello contenuto nella *Politica Prima* elaborata a Rovereto, sarebbe completamente condizionato dall'appartenenza di Rosmini alla "*aristocrazia fondiaria*", dalla sua "educazione aristocratica" e dal pensiero patrimonialista di von Haller. In questo modo, sebbene Rosmini non condanni la nuova attività capitalista in se stessa "e nella scienza che la studia, ma perché non informata e subordinata a fini etici" (Solari 2000, p. 20) soffrirebbe, secondo Solari, di una "incomprensione radicale di quelle forze morali, sociali, economiche che avevano determinato la condanna definitiva dei governi feudali e patrimoniali":

> Il Rosmini sulle tracce dell'Haller fu preso da nostalgia […] Egli mostrava (e le critiche a Smith e Gioia lo rivelano) né simpatia né comprensione per la nuova economia immobiliare e industriale fondata sul lavoro, sulla capacità e iniziativa personale, sulle nuove forme di vita sociale che a partire da esse erano state generate e avevano trovato nella rivoluzione forme politiche adeguate (Solari 2000, p. 28).

Nel suo lavoro intitolato *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico del roveretano* pubblicato nel 1963, il filosofo politico Danilo Zolo approfondisce e generalizza ancor di più questa tesi di Solari. Sebbene, Zolo, condivida con Rosmini l'orientamento personalista e cristiano della sua filosofia, critica apertamente la sua filosofia dell'economia. A partire da una serie di duri commenti sui testi economici giovanili di Rosmini, Zolo ne criticherà la filosofia dell'economia in generale – inclusa quella della sua maturità – la quale cosa sorprende, se prendiamo in considerazione la sua insistenza metodologica nel distinguere chiaramente i due periodi. Infatti, Zolo accentuerà ancor di più di Solari il carattere storicista, empirista, tradizionalista e patrimonialista della prima fase del pensiero di Rosmini e sposterà la linea divisoria tra questa prima fase e la fase giusnaturalista e costituzionalista che Solari aveva collocato tra il 1825 e il 1828 (Zolo 1963, p. 26). Infatti, Zolo ritiene che esista una profonda frattura nel pensiero di Rosmini tra la sua visione dell'economia e la sua visione personalista dell'etica, dell'antropologia e della teologia o, in ogni caso, egli ritiene che questa frattura sia un segno delle contraddizioni interne nascoste perfino in questi aspetti del suo pensiero.[31] Infine, la critica forse più dura di Zolo consiste nell'accusa di "ideologia". Infatti, Zolo pensa che le idee economiche di Rosmini siano contaminate dal presunto difetto del cattolicesimo del diciannovesimo secolo, basato su un pregiudizio di classe che si riflette nella sua totale incomprensione del significato del problema economico-sociale in relazione alle verità ultime del Cristianesimo.[32]

---

31 "Sul terreno etico-giuridico manca in Rosmini la consapevolezza del rapporto di complementarietà, di stretta reciproca inclusione fra economia e morale nella vita concreta della persona e della comunità: sarebbe agevole mostrare come il dualismo tra eudemonologia ed etica rappresenti una delle molte rifrazioni del radicale dualismo rosminiano tra 'senso' e 'intelletto', tra 'individuo' e 'persona', tra ' bene soggettivo' e 'bene oggettivo'" (Zolo 1963, p. 305).

32 "C'è in Rosmini una discriminazione psicologica fra la 'classe dei ricchi' e la 'classe dei poveri' che induce persino nel suo spirito di carità cristiana un acento paternalistico che sarebbe impossibile trovare in un padre della Chiesa […] una conferma della crisi spirituale e religiosa della cristianità ottocentesca […]" (Zolo 1963, p. 253, nota 46) ; "Di fronte a certe pagine rosminiane […] non può che ri-

1.3.2 *La filosofia dell'economia di Rosmini come teodicea sociale liberale*

Indubbiamente, l'opera più importante sulla filosofia dell'economia di Rosmini è la *Teodicea sociale di Rosmini* (1957) del filosofo napoletano Pietro Piovani. Essa non *è uno studio* filologico o storico, ma una visione altamente speculativa del pensiero economico del Roveretano nel contesto delle sue idee sociali e alla luce della sua *Teodicea*. Per Piovani, la chiave della filosofia sociale ed economica rosminiana risiede nella *Teodicea*, opera in cui si trovano vari passaggi che rinviano agli scritti sociali di Rosmini, specialmente alla *Filosofia della politica*.[33] In base a questa constatazione e ai vari parallelismi tra questi due testi, Piovani presenta una tesi estremamente interessante e originale che è espressa già nel titolo dell'opera. Per Piovani, l'obiettivo fondamentale della filosofia sociale ed economica di Rosmini sarebbe quello di difendere la teodicea classica di radice cristiana attraverso nuovi argomenti orientati al "sociale". Ancora, ai suoi occhi, Rosmini rivelerebbe che la scienza economica moderna agisce come la mediatrice chiave tra la politica e la teodicea.[34]

Secondo Piovani, sebbene la scienza economica sia stata fondata come la scienza della ristrettezza e della scarsità, si è trasformata in un sapere pretensioso che vuole soddisfare tutte le necessità e risolvere tutti i mali. Questa trasformazione negativa è stata operata, secondo Piovani, su influenza di Rousseau, dei socialisti e anche delle varie forme di pensiero sociale cristiano (Piovani 1957, XXII). Al contrario, per Piovani, la filosofia dell'economia di Rosmini rappresenterebbe, da un lato, il primo grande tentativo di assimilare e incorporare al cristianesimo cattolico le grandi scoperte della scienza economica individualista – rappresentata da autori come Adam Smith, Thomas Malthus o Jean-Baptiste Say – e, dall'altro lato, il tentativo filosofico più riuscito di critica e confutazione di ogni forma di messianesimo sociale.

Da tutto ciò Piovani deduce anche le "conseguenze liberali" del pensiero di Rosmini. Infatti, a suo avviso, *è chiaro che Rosmini* ritenga che "mi-

---

flettere sulla crisi profonda che ha investito la coscienza cattolica nel primo '800 […] Il liberalismo rosminiano mostra […] la sua origine aristocratica e il suo orizzonte classista […] (Zolo 1963, p. 309).

33 "Alla luce di questo constante avvertimento rosminiano, assume particolare significato il rinvio, che è nella *Teodicea,* alla *Filosofia della Politica*" (Piovani 1957, p. 10).

34 "Senza l'aiuto dell'economia, non sarebbe possibile la collaborazione tra scienza politica e teodicea" (Piovani 1957, p. 94).

glior governo della società civile sarà quello che dissipi la minor quantità possibile di azioni umane" (Piovani 1957, p. 249) e, essendo secondo lui l'intervento dello Stato un ostacolo per questa economizzazione delle azioni, la conseguenza logica sarà garantire "l'uso della maggiore libertà possibile a tutti i cittadini" (Piovani 1957, p. 251). In questo modo, Piovani sottolinea "nei confronti delle timorose incertezze della meditazione politica cattolica", la "precisione della posizione rosminiana" la quale sarebbe caratterizzata dalla "fondazione di una politica liberale come conseguenza della necessità di rispettare la libertà assicurata all'individuo dal governo provvidenziale dell'universo" (Piovani 1957, p. 247). Rosmini sarebbe così, secondo Piovani, il grande critico di tutte le forme di "cattolicesimo sociale":

> Il cattolicesimo sociale è agli antipodi di questa speranza rosminiana; la riforma sociale è il contrario della riforma auspicata da Rosmini (Piovani 1957, p. 407).

Per Piovani, "il tentativo di dimostrare che la filosofia della politica di Rosmini contenga 'una sociologia la quale fa un paio ed una copia con quella di Leone XIII' va incontro al sicuro insuccesso – per la smentita opposta dai testi" (Piovani 1957, p. 408 nota 1). Al contrario, Rosmini sarebbe, secondo Piovani, un "interprete intransigente e coerente del pessimismo della chiesa cattolica" (Piovani 1957, p. 408). Ma questo non significherebbe, secondo Piovani, che Rosmini è il rappresentante di un "*cattolicesimo liberale*" inteso come "un cattolicesimo che, con maggiore o minore convinzione, riconosce come sue alcune esigenze del liberalismo" né di un "*liberalismo cattolico*" inteso come un "liberalismo disposto ad adottare valori che appartengono al cattolicesimo". Al contrario, per Piovani si tratta, invece, dello "stesso cristianesimo, in particolare il cristianesimo cattolico […] che reca in sé esigenze fondamentalmente liberali […]" (Piovani 1957, p. 258).

1.3.3 *La filosofia economica di Rosmini nella prospettiva dell'umanesimo civile e religioso*

Una terza interpretazione nasce dai lavori di Luigi Bulferetti, un allievo di Solari, specialmente da *Antonio Rosmini nella Restaurazione* (Bulferetti 1942). Secondo l'interpretazione di Bulferetti, sebbene il pensiero politico di Rosmini in generale e quello economico in particolare subiscano l'influenza di autori come Haller o i tradizionalisti francesi, sono interpretati

all'interno della cornice del progetto della Restaurazione della cultura cristiana che il Roveretano intraprende in chiave italiana. Sebbene Bulferetti condivida la posizione di Solari riguardo al primo momento patrimonialista e conservatore del Rosmini giovanile (Bulferetti 1942, pp. 126-127), rispetto a Solari, pone minor enfasi sugli aspetti più rigidi di questa posizione. Bulferetti fa notare perfino che lo stesso Haller ha nel suo pensiero una maggiore apertura al mondo economico e borghese di quella che gli assegna Solari, apertura che, senza dubbio, apparterrebbe fin dal principio anche Rosmini.[35] Sia Bulferetti che Solari riconoscono l'enorme importanza della svolta di Rosmini avvenuta a Milano a partire dal 1826. Comunque il secondo sottolineerà in modo particolare come Rosmini, già nella *Politica Prima*, affrontasse le questioni politiche ed economiche dalla prospettiva del problema della "felicità pubblica", che egli non riprendeva da Haller, ma dalla filosofia economica e civile italiana del XVIII secolo. Bulferetti fa una descrizione un po' critica del sistema istituzionale del periodo costituzionalista rosminiano, troppo rivolto, a suo modo di vedere, alla rappresentanza politica degli interessi economici. Ciononostante, egli valorizza decisamente l'influenza presente in Rosmini di Tocqueville e delle idee costituzionali americane (Bulferetti 1942, p. 231) che lo porta alla conclusione che Rosmini professi un "liberalismo moderato cristiano" (Bulferetti 1942, p. 233).

Un'altra versione di questa terza interpretazione è quella elaborata dallo storico di Torino Francesco Traniello nel suo *Società religiosa e società civile*. In quest'opera Traniello analizza la filosofia dell'economia di Rosmini dall'originale punto di vista del Cristianesimo e specialmente della Chiesa.[36] Traniello sostiene anche la tesi di una evoluzione del pensiero rosminiano dal tradizionalismo di Haller e De Maistre verso un pensiero liberale *latu senso*. Ma per Traniello questa linea evolutiva, sebbene sia importante, non è certamente l'unica. Infatti, secondo lui, nel Rosmini della *Politica Prima* si vedono elementi dell'Illuminismo sensista italiano[37] di

35 "È da notare che così lo Haller come il Rosmini non considerano semplicemente il patrimonio fondiario ma pur quello mobiliare, e quindi hanno presente la rappresentanza d'interessi nella sua integralità, che dà loro modo d'interpretare, oltre che la storia feudale, quella comunale, e d'analizzare la struttura della monarchia borghese" (Bulferetti 1942, p. 79, nota 1).

36 "La sua *politica* vale piuttosto come sforzo di radicare una concezione della società in una più vasta antropologia religiosa d'ispirazione cristiana" (Traniello 1997, p. 354).

37 Traniello sostiene che in Rosmini esista "una lunga consuetudine con i testi dell'Illuminismo e del sensismo italiano […]" (Traniello 1997, p. 129).

autori come Filangieri (Traniello 1997, pp. 30, 35, 80, 166) e Muratori (Traniello 1997, pp. 101, 154, 195, 196, 199, 211, 212), dei fisiocrati (Traniello 1997, p. 47) e degli economisti e costituzionalisti britannici.[38] Questo rivelerebbe, secondo Traniello, una tensione interna tra l'influenza delle dottrine tradizionaliste e il suo forte interesse verso la scienza economica.[39] D'altra parte, Traniello cerca anche di dimostrare come la concezione sociale elaborata da Rosmini parta dalle idee illuministe e cristiane di "società universale del genere umano" e di "società ecclesiastica" – ossia, della Chiesa nel linguaggio rosminiano. Sebbene Traniello accetti in parte la tesi di Zolo di una certa inadeguatezza tra la filosofia sociale di Rosmini e il suo personalismo cristiano, non vede come questi una concezione "dualistica". Per Traniello, la parziale insufficienza della visione rosminiana della politica e dell'economia potrebbe essere compensata dalla sua concezione utopica e morale della società religiosa.[40]

1.3.4 *Un approccio alternativo a queste interpretazioni*

L'approccio sulla filosofia economica di Rosmini che presenteremo in questo libro contrasta, in primo luogo, con la tesi di Solari e di Zolo i quali, a nostro avviso, sono profondamente influenzati dall'interpretazione storiografica di Rosmini che lo ritrae come un pensatore tradizionalista – essenzialmente un seguace di Haller –, la cui accettazione della modernità è sempre parziale e, pertanto, è incapace di affrontare i temi economico-sociali del suo tempo. Questo è vero fino a un certo punto. Forse si può applicare ad alcuni aspetti del Rosmini giovanile – e di certo non a tutti –, ma trascura l'evoluzione verso una modernità esistente in molte proposte sociali ed economiche rosminiane. Per il resto, attraverso un'esposizione e una interpretazione sistematica dei testi economico-sociali di Rosmini, cercheremo di mostrare che la sua filosofia dell'economia non è un sottopro-

38 "Accanto Haller paiano infatti ripresentarsi, sia pure in una forma e in un contesto mutato, istanze e suggestioni almeno parzialmente riconducibili alle fonti settecentesche della teoria rosminiana e, ancor più, allo studio degli economisti e dei costituzionalisti inglesi" (Traniello 1997, p. 49).

39 "Ma sin dalla *Politica I* le soluzioni offerte al problema della autorità dalla retorica ricca di fascino del de Maistre e dalle brillanti formule dei tradizionalisti non possono bastare al Rosmini, più sensibile, anche in conseguenza dei suoi interessi economici, alla dinamica delle forze sociali" (Traniello 1997, p. 45).

40 "[…] il Rosmini è riuscito a sottrarsi finché ha intravisto nella dimensione ecclesiale della religione il massimo compimento della naturale sociabilità umana" (Traniello 1997, p. 55).

dotto inferiore rispetto al suo pensiero, *né è una semplice proiezione ideologica della sua* posizione sociale; al contrario essa è organicamente e teoreticamente inserita nell'insieme della sua filosofia.

D'altra parte, in questo libro, ci distaccheremo anche dalla posizione di Pietro Piovani della semplice identificazione del personalismo cristiano di Rosmini con il liberalismo economico individualista, così come dalla posizione di Zolo che riduce il pensiero economico rosminiano a un "dualismo cattolico-liberale". Cercheremo di dimostrare come questi argomenti soffrano, per un verso, di un difetto di interpretazione storica e filologica e, dall'altro, di un difetto teoretico. Rispetto al primo, abbiamo già visto nella prima parte di questo capitolo come Rosmini assimili le idee della scuola economica classica ma criticandole dalla prospettiva umanistica degli economisti civili italiani e anche da quella di altri autori come Sismondi.[41] Infatti, un'attenta analisi dei testi, porta alla conclusione che per Rosmini il problema della scienza economica non stava solo negli economisti socializzanti o statisti come Gioia, Bentham o i socialisti utopisti, come pensa Piovani, ma anche negli economisti individualisti e liberali come Mandeville, Malthus, Say e lo stesso Smith. Una lettura più profonda della filosofia economica di Rosmini mostra anche che il progetto del Roveretano non consiste nel "riprendere l'individualismo originario della scienza economica" ritornando così alle sue "origini culturali", come sostiene proprio Piovani, ma al contrario nel riscattare l'economia politica liberale, riformando le sue basi filosofiche alla radice.

In tal senso, e seguendo la linea argomentativa delineata da autori già menzionati come Bulferetti o Traniello e da altri come Marco Minghetti (1868), Anton Ferrari (1954), Clemente Riva (1958), Felice Battaglia (1987), Paolo De Lucia (1995), o Mario D'Addio (2000), cercheremo di mostrare come l'approccio centrale di Rosmini nei confronti della scienza economica non sia fondata su presupposti classisti o politici, ma su una critica argomentata della concezione soggettivista e utilitarista della scienza economica e della sua sostituzione con una grande visione teorico-pratica personalista.[42]

41 A ogni modo, non condividiamo certamente la tesi di Luigi Bulferetti circa un Rosmini "rosso", sismondiano o socialista cristiano lanciata nel suo *Socialismo Risorgimentale* (1949), ampiamente dibattuta a suo tempo da Pietro Piovani.

42 In questo senso riteniamo anche che vi sia un'essenziale compatibilità tra il pensiero economico di Rosmini e il resto della sua filosofia personalista, in linea anche con le tendenze del pensiero sociale cristiano.

2.
IL PARADIGMA UTILITARISTA

2.1 *I presupposti antropologici e i loro argomenti*

2.1.1 *Il punto di vista utilitarista dell'azione umana*

Uno dei motivi centrali di ispirazione della filosofia rosminiana è stata probabilmente la sua critica all'utilitarismo, sia in se stesso sia in quanto filosofia sottostante alle varie scienze e tra queste all'economia politica. Come abbiamo visto, Rosmini è un ammiratore e un fervente studioso della scienza economica che è, a suo dire, una scienza "bellissima ed utilissima" (*IF*, p. 34). Ciononostante, egli crede anche nella necessità di realizzare una profonda revisione dei presupposti utilitaristi implicitamente presenti nella scienza economica – tanto nella versione socializzante e statista, quanto in quella liberale e individualista. Secondo Rosmini, questa concezione utilitarista implicita non è dovuta a un difetto dell'economia politica come scienza (*SSP*, p. 19), ma a un difetto di quegli economisti che sono *influenzati dalla filosofia utilitarista* (*SSP*, p. 19). In altre parole, non è la logica interna dell'economia che la trasforma in una scienza utilitarista, ma l'influenza estrinseca dell'utilitarismo filosofico al quale hanno aderito per circostanze storiche e cultuali molti dei primi economisti.

Il cuore dell'influenza utilitarista sulla scienza economica moderna risiede, secondo Rosmini, nella concezione dell'azione umana intesa come un comportamento orientato sempre verso una qualche forma di "massimizzazione dell'utilità o dell'interesse".

> "Non è egli vero, – così dimanda come se si trattasse di cosa al tutto fuori di controversia, – che ogni uomo non può agire che in vista d'un proprio vantaggio? È mai possibile che l'uomo sorta da se stesso e che agisca per altri motivi che per quelli che determinano la propria volontà? In una parola è egli possibile che l'uomo agisca fuorché per *amor proprio*? Qui l'amor proprio si assume come volontà generale di star meglio che si può. La legge dell'interesse è così assorbente ed imperiosa per gli uomini, come la legge della gravità è assorbente ed imperiosa per i corpi" (*FD*, V, p. 1253).

Il punto di vista utilitarista sostiene che quale che sia la scelta compiuta da un essere umano, questi sempre sceglierà mosso dall'idea di una ricompensa, beneficio o vantaggio per se stesso perché "l'unico ordine possibile di ragione è quello che conduce ogni uomo ad operare secondo la maggiore utilità sua propria" (*FD*, V, p. 1254). Ma mentre gli utilitaristi più tradizionali intendono il termine "utilità" come la massimizzazione dei profitti o come la soddisfazione di certi bisogni o desideri, un utilitarismo più radicale amplia il concetto di utilità facendolo corrispondere a quello di "felicità", ossia equiparandolo alla maggior soddisfazione di ogni desiderio umano. Ancor di più, la felicità identificata con la mera utilità perde ogni connessione con i valori intrinseci che possano misurare la gerarchia o la mutua relazione tra le preferenze e i desideri. In un utilitarismo coerente, le azioni umane e le attività economiche non hanno alcuna relazione con le qualità reali dei beni e dei servizi consumati, prodotti o scambiati. L'uso razionale di questi ultimi dipende dalla volontà arbitraria dell'individuo limitata solo da restrizioni di tempo o di denaro:

> Se il proprietario (egli dice parlando del prodotto netto), a cagione d'esempio, o affamato come un Erasitone, consuma solo le sue derrate, ovvero le riduce in cenere, o le getta in mare, o le regala a' servi, o le distribuisce a' cantanti e suonatori, la cosa è indifferente alla produzione (*SDR*, p. 29 nota 24).

Così, in modo simile all'economista contemporaneo Gary Becker, il quale sostiene che "all human behavior implies participants who maximize their utility" (Becker 1978, p. 14), gli utilitaristi contemporanei di Rosmini sostenevano che perfino le azioni che sembrano avere una logica differente da quella del proprio interesse, come l'impegno morale, l'amore o la abnegazione, possono essere spiegate dallo stesso calcolo di utilità effettuato da un consumatore medio.[1]

2.1.2 *I sensisti*

Rosmini afferma che questo utilitarismo introdotto dagli economisti nella loro scienza si basa sul presupposto gnoseologico *soggettivista* per cui l'uomo non è capace di conoscere niente al di là di se stesso:

1 "Gli asceti stessi, così il filosofo, che sembrano odiare la vita e i comodi che l'accompagnano, hanno il loro fondo di sensazioni aggradevoli e dolorose, da cui solo traggono i motivi d'agire. Indipendentemente dai piaceri mondani, uniti alla fama di santità, questi *pii atrabilari* si lusingano che ciascuno istante di dolor volontario sarà ricevuto per un secolo di felicità alla banca del paradiso, e loro calcolo è affatto simile a quello dell'usurajo che presta cinque per ottener cento, o del ghiottone che lascia crescer l'appetito per soddisfarlo con maggior golosità" (*BE*, p. 169).

> siccome è assolutamente impossibile che l'uomo esca *fuori* di se stesso e senta fuori di se stesso, così egli è assolutamente impossibile che possa agire fuorché per amor proprio (*AM*, p. 158).

Una prima versione estremamente semplicistica di questo soggettivismo introdotto nella scienza economica è il tipo di empirismo estremo di coloro i quali Rosmini chiama *sensisti*.[2] Per questi ultimi "tutta l'esistenza dell'uomo si riduce alle sensazioni" e "così anche alle sensazioni si riducono gli stimoli del loro operare" (*BE,* p. 98). In questo modo, i bisogni e i desideri umani non sono altro che "uno stato inquieto e doloroso degli organi che cessa con la sottrazione o addizione di una cosa o azione" (*BE,* p. 99) in modo tale che "il momento durante il quale dura la sensazione piacevole si chiama felice, e infelice se la sensazione è dolorosa" (*BE,* p. 99). D'altra parte, i sensisti descrivono la dimensione morale dell'essere umano come un mero calcolo dei piaceri e dei dolori che porta il soggetto ad agire "badando a scegliere i mezzi più efficaci per raggiungere i propri fini, ma procedendo allo stesso tempo con cautela per non esporsi a problemi […] Basta vagheggiare uno scopo per avere il diritto di adoperare tutti i mezzi che conducono al medesimo" (*BE,* p. 110 nota 2). In sostanza, la morale non sarebbe qualcosa di diverso dall'economia. L'uomo morale non fa altro che "economizzare" le sue risorse o le capacità umane – che sono i suoi piaceri e i suoi dolori – ottenendo il maggior vantaggio al minimo costo.

2.1.3 *I sentimentalisti*

Un'altra versione più affinata dell'utilitarismo è offerta, secondo Rosmini, dai sentimentalisti.[3] Secondo Rosmini, il sentimentalismo coincide con il sensismo nella misura in cui l'unico tipo di conoscenza umana è quella sensibile. Tuttavia, il sentimentalismo fornisce un'interpretazione più ampia della sensibilità umana introducendo una certa complessità psicologica nel soggetto. Questa è la ragione per la quale i sentimentalisti concepiscono le sensazioni come "idee" e la combinazione di sensazioni come "intelligenza". In quanto alla dinamica dell'azione umana, essa non è retta

2 Tra i sensisti "puri od organici" Rosmini menziona Gioia, Bentham, Verri e altri dallo stile molto simile a quello dei primi economisti neoclassici come Stanley Jevons e alcuni neuroeconomisti attuali.

3 Come rappresentanti anglosassoni di questa tendenza, Rosmini menziona Joseph Butler, Francis Hutcheson, Dugald Stewart, Thomas Brown, J. Mackintosh, Anthony Shaftesbury e Thomas Reid e, naturalemente, Adam Smith. Tra gli autori italiani il Roveretano menziona Genovesi, Filangieri e Palmieri.

per loro unicamente da un meccanismo di massimizzazione dei piaceri, ma anche dall'esercizio di una affettività sensibile capace di trascendere il proprio interesse. I sentimentalisti ammettono l'esistenza di un'affettività "superiore" generata dai cosiddetti "sentimenti morali" come la socievolezza, la reciprocità, la benevolenza verso gli altri e perfino la virtù disinteressata, intesi come tendenze o istinti sensibili, ma capaci di trascendere la propria soggettività e il proprio interesse:

> Ma egli è vero però, che il piacere, il quale per sé è tutto individuale e soggettivo, può essere prodotto da cagioni che non sono soggettive e individuali. Da questo nacque, che molti fra questi filosofi medesimi che posero nel piacer il principio della morale, cedettero di poter rimuover da sé la taccia di egoismo, mostrando ch'essi facevano entrare nella loro filosofia morale anche le tendenze benevole verso gli altri uomini, anche la sessa virtù disinteressata (così parlan costoro), come unica fonte di squisiti piaceri (*SC*, p. 201)

Rosmini cita come esempio di ciò nella scienza economica Adam Smith e la sua tesi della "simpatia" come principio della morale,[4] attraverso la quale si produrrebbe l'apertura "di un uomo verso l'altro" (*SC*, p. 197). Tanto la simpatia di Smith quanto il "senso morale" in Shaftesbury e Hutcheson, o la "facoltà morale" in Reid e Stewart (*SC*, p. 210), implicherebbero, secondo Rosmini, l'esistenza di una sorta di raziocinio morale nell'essere umano, inteso non come un calcolo razionale cosciente, bensì come un istinto (*SC,* p. 210).

2.1.4. *Gli utilitaristi sociali*

Un terzo tipo di giustificazione della concezione utilitarista dell'azione umana proviene dagli utilitaristi sociali per i quali, secondo Rosmini, l'azione umana e "la morale sono contenuti nel calcolo dell'utilità". Si tratta, però, di un calcolo in cui "fanno entrare la società" considerandola "come qualcosa di utile per ciascuno per i mutui vantaggi dei membri che la compongono" (*SC,* pp. 202-203) e una fonte di "guadagno che aspirano a ottenere gli uomini sugli altri uomini e un gioco o, ancor di più, una lotta segreta in cui ciascuno cerca di vincere o di ottenere la maggior quantità di beni per se stesso o anche per la società ma considerata come mezzo per se stesso" (*SC*, p. 203).[5]

---

4 "Nell' ubbidire adunque a questa simpatia collocò Adamo Smith il principio della morale" (*SC*, pp. 197-198).

5 Come abbiamo già detto, Rosmini cita tra gli utilitaristi sociali molti economisti influenzati principalmente da La Rochefoucauld e Bentham (*SC*, p. 203). Rosmi-

Così, secondo Rosmini, per gli utilitaristi sociali il principio di socialità "si può interpretare in due modi: intendendosi per socialità ora l'*istinto* che l'uomo ha di associarsi co' suoi simili; ora un *calcolo* di ragione, mediante il quale egli comprende di non poter conseguire l'utilità sua particolare, se non col promuovere l'utilità comune" (*FD*, I, p. 71). In tal senso, "in questo sistema se l'uno non fa male all'altro, se l'uno all'altro fa del bene, il motivo di ciò è per la *reciprocità*, cioè l'aspettazione d'averne altrettanto e più degli altri" (*SC*, p. 203).[6] Da ciò segue che "la società, come il mezzo universale ai beni, de' quali possono gl'individui godere, acquistasse il massimo valore, e divenisse il fonte di ogni morale" (*SC*, p. 442).

2.1.5. *Gli eudemonisti*

Infine, un quarto tipo di argomentazioni molto più affinate dell'utilitarismo proviene, secondo Rosmini, dagli eudemonisti i quali fecondi "in verità e in errori" (*SC*, p. 198), hanno ridotto l'azione umana alla *tendenza alla propria perfezione o felicità* o, in altre parole, hanno supposto che "l'*eudemonologia* fosse la *morale*" (*SC*, p. 198). Il Roveretano fa una prima distinzione tra quelli che riducono l'azione umana alla ricerca della felicità senza determinare la sua natura e quelli che cercano di determinare la natura della felicità in qualche modo. Tra i primi, Rosmini fa riferimento a coloro i quali sostengono che l'azione umana è sempre una massimizzazione puramente razionale, ossia una disposizione efficace di mezzi a fini, potendo essere il contenuto di questa massimizzazione un bene soggettivo o oggettivo (*SC*, p. 196). Al contrario, altri autori – che il Roveretano rimanda sempre all'*eudemonismo aristotelico* –[7] sostengono che "l'uomo opera sempre pel principio di perfezionare se stesso, né può fare altramente" (*FD*, I, p. 80) e che "usa delle sue facoltà spintovi da una naturale inclinazione verso il compimento e perfezionamento di se stesso: per questo egli

ni menziona anche Machiavelli, Grozio e perfino Cicerone tra coloro che "dedussero i doveri degli uomini dalla *socialità*" (*FD*, I, p. 71).

6 Il concetto di "reciprocità" come motivo "sociale" dell'azione umana è presente in molti economisti studiati da Rosmini, specialmente negli italiani Genovesi o Romagnosi.

7 Rosmini collega direttamente o indirettamente all'eudemonismo dell'auto-perfezionamento Ficino, Leibniz, Spinoza e perfino Socrate e Platone: "[…] Platone pone il principio della felicità ad un tempo e della virtù, nella *perfezione della natura umana*, cioè in questo, che l'uomo sia come dee essere, tanto rispetto a sé, quanto rispetto alla società. Aristotele non muta che le parole a questo concetto del suo maestro." (*SC*, pp. 199-200).

vince la propria inerzia, si muove, si svolge, s'agita, s'affatica, anche suda e gela e trambascia" (*FD*, I, p. 80). Da ciò deducono che "essendo l'uomo legato alla legge dell'istinto [della propria perfezione], dovrà sempre proporsi un bene soggettivo a termine delle sue azioni" (*FD*, I, p. 81).

Per il resto, sebbene Rosmini sia molto accurato nel mostrare le differenze e le sfumature esistenti in tutte queste versioni, a suo parere, "tutti i sistemi qui accennati sono *soggettivi*, perché tutti cominciano e terminano nel soggetto, tutti parano ed eccitano il soggetto, che soddisfi se medesimo, che procacci del bene a sé e nulla più; non escono dunque nel loro principio o nella loro conclusione dal confine dell'egoismo" (*SC*, p. 206).

2.2 *Le conseguenze sociali, giuridiche ed economiche*

2.2.1 *La società come mercato*

Come già abbiamo notato, nella descrizione che Rosmini fa dell'utilitarismo, la società è intesa come un'estensione dell'utilità individuale,[8] un mero scambio di benefici e interessi mutui:

> L'amor proprio di ciascuno è l'unica virtù possibile nella morale de' piaceri giacché anche operando in beni altrui, ciò non si fa, né si può fare, se non per un interesse proprio: 'In qualunque sistema, dice il nostro autore [Gioia], non si dà se non per ricevere' (*BE*, p. 117, nota 1).

Come esempio, Rosmini cita l'economista Gioia, il quale sostiene questa tesi analizzando la natura della famiglia le cui basi sono esclusivamente per lui i bisogni psichici e utilitaristi dei suoi membri, cominciando dall'amore dei genitori per i figli.[9] Quest'ultimo non è mai un vero amore, inteso come riconoscimento dell'altro in quanto altro (cosa impossibile nell'utilitarismo), ma una mera fantasia interna, una proiezione delle illu-

8 "Quindi – dice Rosmini – in altro modo non si può raccomandare la subordinazione sociale, che col mostrare che ciò richiede, almeno *hic et nunc*, il proprio interesse" (*BE*, p. 146). "[…] il solo *piacere* e il *dolore* quello che forma, mantiene e termina qualunque convenzione fra gli uomini. Nessuno è obbligato a stare alle convenzioni con proprio danno, se non fosse per evitare un danno maggiore" (*BE*, p. 147).

9 È sorprendente come Gioia anticipi di quasi duecento anni le moderne teorie economiche sulla famiglia del premio Nobel per l'economia Gary Becker presentate nelle sue opere *A Treatise on the Family* (1991) e *The Economic Approach to Human Behaviour* (1978).

sioni dei genitori sui figli il cui fine non è il bene in sé dei figli, ma la soddisfazione psichica dei genitori:

> L'illusione è quella che sorregge i doveri de' genitori verso de' figlioli. Il padre, sostiene Gioia – 's'occupa durante la sua vita a procurare a' suoi figli tutti i trastulli e i sollazzi che può; forma mille progetti per loro avanzamento e la loro fortuna. Questi innocenti piaceri dell'età matura e della vecchiezza riescono vivissimi, perché abbelliti dalla illusione' (*BE*, p. 120).

Sebbene possa sembrare paradossale, gli utilitaristi cercano di dimostrare che questi bisogni e sentimenti illusori proiettati sugli altri facciano da succedanei della *virtù morale* moderando e ingannando l'interesse personale, portandolo al contempo al massimo della soddisfazione. Così si esprime anche il progresso della civiltà che si evolve dalle passioni ordinarie dei tempi primitivi fino agli *interessi intelligenti* delle società raffinate (*EO*, p. 120, nota 1).[10]

In questo modo, per gli utilitaristi la società è prodotto della virtù, non intesa al modo classico di una ricerca disinteressata del bene comune, ma come lo scambio tattico tra interessi "intelligenti". In definitiva, secondo gli utilitaristi citati da Rosmini, "la società non è, non fu e non sarà giammai altro che un mercato generale, in cui ciascuno vende le sue cose e i suoi servigi,per ricevere gli altrui servigi, e le altrui cose. In questo cambio ciascuno dà ciò che stima meno per ciò che stima più; in conseguenza la società riesce vantaggiosa a tutti. Anche quando gli uomini rendono de' servigi in apparenza gratuiti, si può dire che fanno un vero cambio; essi danno una porzione della loro *proprietà* o del loro tempo per procurarsi un piacere vivissimo, lodevolissimo, quello cioè di beneficare, o per liberarsi da una pena vivissima, quale si è la vista dell'altrui afflizione; essi fanno un cambio, come lo fa chi si dà del denaro per procurarsi un fuoco d'artifizio che diverte, ovvero per allontanare da sé qualche cosa che lo incomoda" (*BE*, pp. 135-136).[11]

2.2.2 *La concezione utilitarista del diritto*

In quanto all'ordine giuridico, esso è concepito nell'utilitarismo come una sorta di sovrastruttura artificiale che ordina le varie ricerche individuali e spontanee dell'utilità, dando loro una stabilità ultima e assicurando un ri-

10 Cfr. Gioia (1815-1819, p. 345).
11 Rosmini cita Gioia (1815-1819, I).

sultato utile per l'intero corpo sociale. Infatti, secondo gli utilitaristi, "se è necessaria una data distribuzione di pene e di ricompense per dare una direzione all'interesse privato utile al pubblico; dunque il descrivere i vantaggi della società civile in genere, come fece di sopra, non è un sufficiente motivo per impegnare gli uomini a rispettarla: conviene di più ch'essi ne sieno costretti di fatto dalla presenza continua della forza e del piacere fattizio" (*BE*, p. 155).

È chiaro per Rosmini che nell'approccio utilitarista non vi è differenza alcuna tra utilità e diritto. Dato che non esiste altro che un unico principio dell'azione umana che è l'utilità, il diritto si riduce anche all'utilità economica, con l'unica differenza che si tratta di una utilità consacrata e appoggiata dalla forza della legge dello Stato. Il diritto ha una sola funzione: supportare, rafforzare e consacrare certe posizioni di potere che gli interessi individuali hanno *di fatto* raggiunto, dando loro stabilità. Pertanto, il diritto si ridurrà alla maggior utilità possibile calcolata in base al tipo di utilitarismo politico adottato (statalista o individualista):

> E di vero, se l'uomo non ha altri doveri che quello della propria utilità e de' propri piaceri; se ciascuno può fare quel calcolo ch'egli crede sulla propria utilità e sui propri gusti; questi diversi *calcoli morali*, co' quali ognuno considera solo se stesso, esercitando tutta la morale filosofia, metterebbero a pericolo l'esistenza dell'uman genere. Ci vuol dunque una *forza*, colla quale si sottomettano tutti i gusti ad un gusto solo, e il calcolo di ciascuno sia obbligato di arrendersi ad un calcolo solo, fatto da uno o da più, secondo che la forza prevalente è nelle mani di un solo, ovvero di più: nel qual caso questi o devono distruggersi fino che prevale il gusto d'un solo, ovvero ciascuno far deve qualche sacrifizio del proprio gusto, perché dal gusto di tutti riesca un solo gusto che passa in *legge* […] in una parola, il diritto è il figlio della forza (*BE*, p. 138).

Per gli utilitaristi il diritto non ha dunque un contenuto intrinseco che includa in qualche sua parte principi oggettivi e invariabili; al contrario, si riduce a un insieme di norme puramente convenzionali che vanno cambiando in base agli interessi – in particolare a quelli economici – in gioco in una determinata società. Così come dice l'economista Gioia:

> Cosa saranno dunque le leggi, se non se prescrizioni, ordini, voleri di chi presiede alla società, calcolati sugl'interessi fisici, morali, politici di essa, garantiti da un dolore minacciato alle volontà recalcitranti? Cosa possono essere i diritti, se non se vantaggi, beni, comodi, ossia piaceri o reali o possibili, di cui la legge assicura il possesso con una pena a chi li viola? Cosa possono essere gli obblighi o i doveri, se non se aggravi, mali, incomodi, cioè o dolori reali, o limitazioni al potere indeterminato d'agire, il che si risolve in un dispiacere che

> la legge intima minacciando un dispiacere maggiore a chi li trasgredisce? I contratti non saranno dunque che cambi di piccoli piaceri con piaceri più grandi […]. Leggi, diritti, doveri, contratti, delitti, virtù non sono che addizioni, sottrazioni, moltipliche, divisioni di piaceri e dolori e la legislazioni civile e penale non è che l'aritmetica della sensibilità (*BE*, p. 137, nota 2).[12]

In aggiunta, Rosmini distingue tra il razionalismo giuridico statalista in cui le leggi sono prodotto di un intervento artificiale dello Stato, o di un gruppo di uomini legislatori, e l'altra variante rappresentata dalla filosofia economica scozzese e inglese (Mandeville, Hume, Smith, Burke),[13] il tradizionalismo francese e lo storicismo tedesco e italiano secondo i quali la legge positiva è il prodotto di un'interazione fattuale tra interessi nel corso della storia (*SC*, p. 444).

2.2.3 *Le forme politiche dell'utilitarismo*

In relazione all'ordine politico, Rosmini descrive un primo tipo di utilitarismo che sembra piuttosto legato al liberalismo individualista, come nel caso di Adam Smith – sebbene menzioni anche altri autori italiani e francesi, fatte salve le dovute distinzioni –[14] i quali cercano, secondo lui, di "dimostrare che all'interesse privato è quello che forma il bene pubblico" (*SC*, p. 444).

> Alcuni pretendono non solo che l'interesse privato di sua natura cospiri e vada ad immedesimarsi coll'interesse pubblico, ma sostengono anche che gli uomini sieno resi così accorti dal loro interesse privato, ch'essi tendano naturalmente verso il bene pubblico, e che non si può far meglio che lasciar nella maggior libertà possibile il privato interesse, perché questo andrà a produrre da sé il ben pubblico, mentre, volendo dirigere quello si nuocerebbe anche questo: un tal sistema *in parte* seguono Beccaria, Smith, Condorcet… (*BE*, p. 154, nota 1).

D'altra parte, i sostenitori di questo approccio ritengono che non ci si possa aspettare niente di buono dall'intervento dei governi, dato che coloro che lo compongono sono pure individui mossi dai loro interessi individuali, con la differenza che essi non sono soggetti alla competizione ma possiedono il monopolio del potere. Così, questi utilitaristi liberali "proclamano la neces-

12 Rosmini cita Gioia (1841, p. 6)

13 Questo tipo di storicismo giuridico è ripreso nel XX secolo da A. Frederick Hayek.

14 Infatti, bisogna tenere in conto che, sebbene Rosmini non condivida queste tesi individualiste e utilitariste di Smith, lo stima in molti altri aspetti che si preoccupa sempre di sottolineare.

sità della libera concorrenza come più favorevole a tutti gli interessi" (*SC*, p. 444 nota 1). Inoltre, secondo Rosmini, all'estremità di questo approccio si troverebbe la celebre tesi di Bernard de Mandeville sui vizi privati come virtù pubbliche, secondo la quale "non esiste nessun vizio umano che non sia utile a qualcheduno che se ne sappia approfittare" (*EO*, p. 104 nota 2).

Un secondo tipo di utilitarismo politico sarebbe rappresentato dai sostenitori della celebre dottrina dell'*enlightened self-interest*:

> Altri pretendono bensì che l'*interesse privato* di natura sua coincida e s'immedesimi coll'interesse pubblico, ma non credono che i privati conoscano da sé stessi questo interesse: l'interesse privato non coincide coll'interesse pubblico se non quando è *ben inteso*, e non è così facile ben intenderlo, né tutti bene l'intendono. Quindi debbono gli uomini essere istruiti sul loro interesse privato, perché questo, diretto maestrevolemente, riesca una cosa coll'interesse comune (*BE*, p. 154, nota 1).

Anche se non menziona specificatamente nessun rappresentante di questa tesi, Rosmini sembra suggerire che sia sostenuta da molti e, probabilmente, tra gli economisti ai quali vuole fare riferimento vi è principalmente Romagnosi, il quale propone l'idea di educare gli interessi in modo di farli coincidere con il bene comune.[15]

Infine, Rosmini indica un'ultima versione dell'utilitarismo politico, ossia quella dei sostenitori di un'azione permanente dello Stato il quale, mediante incentivi esterni, interviene negli scambi "naturali" tra interessi individuali e introduce tra essi un *interesse artificiale* che faccia pendere l'ago della bilancia verso il lato che il governo consideri più utile per la società. Questo *utilitarismo statalista*, sebbene non elimini del tutto il potere degli interessi individuali (come fa il comunismo), effettua una sorta di ingegneria sociale attraverso la quale subordina il calcolo degli interessi fatto da ciascun individuo al calcolo "sociale" fatto dal governo:

> Altri sostengono che quand'anche i privati sapessero calcolare perfettamente il loro interesse, e perciò lo intendessero benissimo; né pure in questo caso l'interesse privato e l'interesse pubblico coinciderebbero, ma sarebbero, in un gran numero di casi particolari, opposti fra loro: e questa è l'opinione dell'autore nostro, sebbene egli non sia sempre coerente con sé medesimo, e parli ta-

15 Rosmini stesso, come Romagnosi, è un fervente sostenitore dell'educazione degli interessi e della subordinazione della loro libertà al grado di cultura di un popolo (*OIP*, p. 138-139). Ciononostante, come si vedrà in seguito, il Roveretano ritiene che né l'ordine sociale né quello economico possono basarsi solo sugli interessi, neanche su quelli "ben concepiti".

> lora per forma da far credere che l'interesse privato, purché sia ben inteso, formi lo stesso interesse pubblico, senz'altro. Or dunque non convenendo l'interesse privato ed il pubblico di lor natura, fa bisogno, dice il nostro autore, che il *governo* crei un *interesse artificiale*, mediante delle pene e delle ricompense; il quale interesse giovi a fare che dovunque l'interesse privato s'allontana dal pubblico, incontri un dolore, dovunque con esso coincide incontri un piacere prevalente: e in tal modo si renda artificialmente il bene pubblico di tal qualità, ch'egli sia sempre anche il privato (*BE*, p. 154 nota 1).

Quest'ultima posizione derivata dall'utilitarismo risale, secondo Rosmini, alla tradizione del razionalismo e del sensismo francese di Helvetius e continua soprattutto nella corrente radicale inglese di Jeremy Bentham, intrecciandosi anche con il socialismo utopista e con il comunismo – basati in parte sulla "statolatria" di Hegel–, in cui i bisogni e gli interessi individuali sono organizzati scientificamente dallo Stato.[16]

2.3 *Le conseguenze sulla scienza economica*

2.3.1 *La crematistica*

D'altra parte, secondo Rosmini, l'utilitarismo ha avuto un impatto significativo sulla stessa scienza economica. Egli distingue due modi o due gradi differenti di utilitarismo nella scienza economica. Il primo è quello seguito dagli economisti appartenenti alla scuola classica che, come sappiamo già, Rosmini stima e apprezza molto,[17] ma considera anche influenzati da un utilitarismo che egli denomina "avaro" o "crematistico".[18] Rosmini si riferisce ad Adam Smith[19] e Say, collegandoli a una concezione dell'economia centrata sulla ricchezza e sull'interesse personale senza sufficiente connessione con la dottrina "eudemonologica" o della felicità (*SSP*, p. 19; *FPSSF*, pp. 369-370).

16 "Collocato al centro di tutte le opinioni, il governo deve prestar a tutte la stessa protezione, perché in materia di opinioni, l'errore ha gli stessi diritti della verità […] Si trova però sempre la soluzione di questo problema in un esatto catalogo dei piaceri e dei dolori privati e pubblici" (*BE*, p. 150).

17 Infatti, li elogia costantemente e sostiene che "sarebbe desiderabile che gl'Italiani si occupassero maggiormente nello studio de' politici e degli economisti inglesi. […] Vi hanno delle verità positive negli scrittori di questa nazione pensatrice" (*CGS*, p. 246).

18 Rosmini cita Aristotele come riferimento nei passi in cui riflette sul problema dell'avarizia in economia (*FPSSF*, p. 475 nota 101).

19 "Alla prima classe si accosta lo Smith" (*SSP*, p. 18).

Nell'ottica di Rosmini, le caratteristiche di una scienza economica di impronta crematistica sarebbero la sua tendenza ad "avere uno spirito minuziosamente economico" (*OIP*, p. 156) che ritiene che è necessario sempre "spendere poco" e non "spendere bene" (*OIP*, p. 159); che vede la povertà e il bisogno come incentivo principale per promuovere il lavoro e l'impegno (*EO*, p. 103 nota 1); che loda, quasi esclusivamente, il risparmio a discapito del consumo (*OIP*, p. 153 e ss.) e che ha un'idea eccessivamente ristretta della dimensione produttiva di quest'ultimo (*SDR*, p. 29). D'altra parte, questo utilitarismo "avaro" tende anche, secondo Rosmini, a "materializzare la società" (*FPSSF*, p. 265) riducendo il diritto di proprietà al possesso di una "proprietà esterna" (*FPSSF*, p. 267 nota 1) e il bene comune al "mero gioco degli interessi"[20] e alla "libera concorrenza economica".[21] Questo tipo di utilitarismo porta anche molti economisti ad avere un'idea eccessivamente "particolarista" della ricchezza generale della società identificando troppo facilmente l'utilità sociale con la somma dei patrimoni individuali (*OIP*, p. 68-69), ad avere una fiducia eccessiva nella regolazione naturale degli interessi economici tra paesi mossi esclusivamente dall'amore per la ricchezza (*SDR*, p. 26 nota 18) e a ridurre la politica all'economia privando quest'ultima di una regolazione e una direzione superiori.

2.3.2. *Il soggettivismo*

Tuttavia, l'"avarizia" caratteristica degli economisti classici non è per Rosmini così problematica come il tipo di utilitarismo soggettivista mostrato dagli economisti di filiazione sensista. Essi a suo modo di vedere, rappresentano l'espressione più radicale dell'utilitarismo in economia politica.[22] Infatti, riguardo all'utilitarismo crematistico, Rosmini sostiene che in esso si ancora presente una certa distanza tra il desiderio e il suo oggetto: l'utilità intesa come desiderio di accumulazione della ricchezza richiede una certa "economia" e limitazione momentanea di altri desideri. Al contrario, nell'utilitarismo sensista, l'economia finisce per diventare la scienza della felicità, intesa questa, nel senso edonista del sensismo, ossia

20 "Adamo Smith parlando d'interessi materiali sostenne […] che l'interesse privato è quello che forma il bene publico." (*SC*, p. 444).

21 Rosmini cita come esempio Romagnosi, quando questi dichiara che "l'apice della vera civiltà degli umani consorzii consistere nella libera ed assicurata *economica* concorrenza" (Romagnosi, 1839; *FPSC*, p. 107, n. 58).

22 "L'errore di Smith è certo il meno colpevole e sarebbe utile alla società, se potesse esser utile un errore" (*SSP,* p. 19).

come la ricerca della maggior quantità di piaceri o soddisfazioni non solo monetarie ma di qualsiasi tipo e senza limiti (*SDR*, p. 15).

D'altra parte, seguendo Rosmini, in questo tipo di economicismo soggettivista il consumo – prototipo della soddisfazione soggettiva – diviene l'azione economica *par excellence*. Così, non avrà senso per essi la distinzione tra consumi produttivi e improduttivi (*SDR*, p. 29), né le raccomandazioni delle spese in proporzione ai risparmi presenti ancora negli economisti classici.[23] Al contrario, in questo tipo di utilitarismo, il consumismo e la moda – intesi come il processo di cambiamento permanente nei gusti e nei bisogni senza riferimento ad alcuna qualità oggettiva dei beni e dei servizi ma prodotto dell'immaginazione e delle relazioni mimetiche tra i consumatori – sono la chiave di un'economia dinamica.[24] Infatti, gli utilitaristi sensisti affermano – contrariamente agli economisti crematisti – che il consumismo, il lusso e la moda indurrebbero al lavoro e alla laboriosità (*EO*, pp. 101-102);[25] sarebbero un mezzo di lotta contro la corruzione[26] e avrebbero perfino un effetto redistributivo nell'economia giacché dissolvono "le ricchezze straordinarie di pochi", e le distribuiscono "con minore sproporzione sopra molti".[27] Da queste tesi seguirebbero anche, secondo Rosmini, le conclusioni per cui "la *vanità* e la *mancanza di qualità reali* è *utile* economicamente" (*EO*, p. 126), l'imprenditore deve cercare di svolgere le sue attività libero da pruriti morali (*BE*, p. 131) e le politiche economiche fruttuose devono liberare e stimolare ogni tipo di desideri e di necessità artificiali nei consumatori al fine di ottenere cicli di crescita sempre più prolungati.[28]

---

23 "Gioia oppone a Smith e agli altri scrittori che raccomandano l'*economia*, ossia i risparmi annuali, come mezzo di aiutare il progresso della ricchezza aumentando i capitali necessari alla produzione della medesima, oppone, dico, che questo è un volere 'che si lavori *senza godere*' […] [vedendo] ciascun anno accumularsi i loro capitali, *senza essere più felici*; simili all'avaro che nella contemplazione de' suoi tesori" (*SDR*, p. 26).

24 "A misura che sono cresciuti i contatti sociali, è cresciuto il bisogno di consumi rapidi […] Questo *bisogno di variabili apparenze* nell'attuale stato della società, deve *crescere in ragione della mancanza delle qualità reali*" (citato da Gioia (1815, T. IV, p. II, in *EO,* pp. 125-126)).

25 "La speranza di giungere un giorno in situazione di procurarsi i piaceri del lusso è pungolo potentissimo per il basso popolo: a misura che si spunta questo pungolo la massa popolare s'avvicina allo stato d'inerzia, d'ozio, torpore, quindi emergono i noti vizii che l'accompagnano" (*SSP*, p. 55).

26 "Ora il capitale disponibile per la corruzione è maggiore in tempi di rozzezza, che in tempi di mode […]. Dunque […] la moda diminuisce il capitale disponibile per la corruzione" (*EO*, p. 107).

27 Citato da Gioia in *EO*, p. 113.

28 Melchiorre Gioia afferma: "I mezzi primari, egli dice per accrescere la civilizzazione di un paese, consistono nell'accrescere l'intensità e il numero de' bisogni, e

2.3.3 *L'economicismo*

Secondo Rosmini, la principale conseguenza dell'utilitarismo soggettivista applicato all'economia è la riduzione di ogni azione umana al puro piacere soggettivo. Infatti, "riducendo egli tutto, e anche la nozione stessa di ricchezza ai piaceri, non restando più ai piaceri nulla che li regoli, nulla che li diriga fuori che lo stesso piacere […] questa arte suprema di godere, rimata sola in un impero assoluto, ove non può rinvenire altre regole che in se stessa" (*SDR*, p. 29).

Ma oltre a questo tipo di impero del consumo e alla soddisfazione soggettiva senza limiti, un'altra conseguenza dell'utilitarismo, a livello epistemologico, è la riduzione di tutte le scienze, specialmente le scienze sociali, all'approccio economico. Infatti, secondo Rosmini, sebbene gli utilitaristi continuino a chiamare le varie scienze con i loro nomi e propongano perfino l'"ampliamento" e l'"apertura" dell'economia politica verso altri campi, la realtà è che la logica intrinseca di un approccio che riduce la morale, la società, il diritto e la politica a principio di utilità,[29] porta naturalmente a una espansione generalizzata della scienza economica ai vari campi del sapere,[30] riducendo, con le parole di Rosmini, "tutta la saggezza umana" alle "speculazioni economiche" (*SDR*, p. 16 nota) e trasformando l'economia in una scienza "usurpatrice" (*GL,* p. 304).

---

la cognizione degli oggetti che li soddisfanno. Siccome la somma de' desideri è sempre maggiore della somma degli oggetti acquistati, quindi, accrescendo i primi, si tiene l'uomo in uno stato costante di carestia, stato che divine e causa di moto perpetuo" (*FPSSF*, p. 543 e *SSP*, p. 55).

29 Con grande enfasi Rosmini presenta il trionfo dell'utilitarismo in tutte le scienze: "Dalla sovversione anzi dall'annientamento della Filosofia operato nel secolo scorso dagli autori del sensismo, guazzabuglio di negazioni e d'ignoranze, che sotto il nome assunto di filosofia invase tutta l'Europa con più detrimento del vero sapere, che non vi avesse recato giammai alcuna invasione barbarica, derivò quella corruzione profonda della Morale, del Diritto, della Politica, della Pedagogia, della Medicina, della Letteratura, e più o meno di tutte l'altre discipline, della quale noi siamo testimoni e vittime; […] le passioni e l'ignobile calcolo degli interessi materiali sono divenuti l'unico consigliere, l'unico maestro delle menti" (*IF*, p. 26).

30 "Né vogliamo qui perscrutare quale istinto inducesse i sensisti a conservare con tanta sollecitudine questo nome di Morale, quando parea dovere loro bastar quello d'Economia politica, giacché, non dovendo rimanere più che questa sola scienza, pare che per una scienza sola non ci sia bisogno di due nomi" (*IF*, p. 35). Cfr. anche *BE*, p. 134, nota 4; *SSP*, p. 19.

3.
RICONOSCERE LA VERITÀ
L'azione umana e l'azione economica al di là dell'utilitarismo

3.1 *Una fenomenologia dell'azione umana: dal soggetto all'oggetto*

3.1.1 *Il punto di partenza: bisogni fisici e spontaneità vitale*

Dopo avere esplicitato e analizzato i presupposti utilitaristi presenti nella scienza economica, Rosmini intraprende una critica degli stessi e, al contempo, presenta la propria formulazione positiva. La principale critica di Rosmini è rivolta al nucleo antropologico dell'utilitarismo che concepisce l'azione umana come un comportamento sempre orientato verso una qualche azione di "massimizzazione dell'utilità". Secondo il nostro autore, il problema di questa formulazione utilitarista è che si basa su un'osservazione parziale e deformata del comportamento umano. Rosmini, pertanto, per confutarla adotta un punto di vista fondamentalmente "fenomenologico"[1] che lo porterà a realizzare un'osservazione minuziosa dell'azione umana.

In relazione alle teorie utilitariste di tipo sensista sostenute da "quegli scrittori che si abituarono a considerare l'uomo un complesso di sensazioni, o come un soggetto dotato di sole potenze sensitive, dalle quali pretesero dedurre e spiegare tutto l'umano sviluppamento" e a spiegare, conseguentemente, l'azione umana e quella morale "come la soddisfazione di tute le tendenze animali" (*SC*, p. 190), è evidente, secondo Rosmini, che queste rendono sicuramente conto di alcuni fenomeni osservabili nell'essere umano. Se si guarda dalla prospettiva della psicologia evolutiva, nelle prime fasi di vita di una persona si vede chiaramente un predominio delle forze animali per cui l'anima umana "si determina, a que' moti che le danno più di natural piacere (*AM*, p. 272). Infatti, Rosmini afferma che al livel-

1 Viviamo "in un secolo, in cui il solo metodo scientifico a cui oggimai si convien far luogo, è riconosciuto quello di Galilei, cioè quello che principalmente so occupa di stabilir bene i fatti con le osservazioni. Un'ipotesi non può esser ammessa a fin di distruggere de' fatti innegabili" (*AM*, p. 157)

lo dell'"istinto vitale, animale e umano" esiste nell'uomo la tendenza a seguire una necessità fisica fortemente associata alla nostra condizione animale che partecipa alla natura inevitabile del *bisogno fisico* del mondo materiale.[2] Questo tipo di spontaneità animale è presente in noi perfino in età adulta.

Tuttavia, non è possibile ignorare che, durante lo stadio infantile, gli istinti non sono mai pienamente spiegabili in termini di pura necessità fisica dato che, sebbene siano fortemente legati alle leggi della materia – specialmente quelle dell'inerzia –, dimostrano una sorta di impulso che il Roveretano chiama *spontaneità vitale* che mitiga e modifica queste leggi "dal di dentro" del soggetto. Rosmini supporta la sua tesi con una vasta documentazione basata su osservazioni di ogni tipo – specialmente provenienti dalle scienze mediche – che mostrano la presenza nell'uomo di una serie di fenomeni che confuterebbero il modello dell'utilitarismo più rozzamente materialista di un comportamento umano retto da un'economia di una pura autoconservazione fisica. Rosmini presenta come prove i fenomeni di non equivalenza tra uno stimolo esterno e una risposta interna, la mancanza di un parallelismo stretto tra il movimento fisico-meccanico del corpo e l'esistenza di reazioni organiche profonde o di variazioni non interamente prevedibili nel comportamento vitale (*AM*, p. 271). Ciononostante, secondo Rosmini, malgrado la sua maggiore indipendenza e flessibilità in relazione alle dure leggi della materia, la spontaneità vitale è una tendenza essenzialmente soggettiva e non trascende la logica dell'autoconservazione delle necessità animali.

3.1.2 *Spontaneità razionale, giudizi di valore soggettivi e necessità psicologiche*

Se si approfondisce l'osservazione dell'azione umana, appare evidente, secondo Rosmini, l'esistenza di un secondo tipo di spontaneità che il nostro autore chiama *spontaneità razionale*, la quale, sebbene ancora legata all'istinto animale, trascende il livello strettamente vitale. Infatti, Rosmini mostra come un piccolo bambino cominci a manifestare ciò che egli chiama le *volizioni affettive*. Si tratterebbe di comportamenti per mezzo dei quali si producono un atto imperativo e una certa "scelta di beni" (*AM*, p. 312), sebbene predomini ancora l'istinto e non esista alcuna capacità di andare oltre la pura gratificazione sensibile. Ancora, con la nascita della ca-

2 "Intendiamo la necessità fisica, concependo una forza reale, che noi non possiamo vincere e superare" (*FD*, I, p. 64).

pacità di astrazione stimolata dall'uso del linguaggio, si rendono possibili nel bambino – e poi nell'essere umano adulto – le idee generali e universali e conseguentemente le regole di azione che gli rendono possibile non solo *desiderare* qualcosa ma anche *giudicare* questo desiderio come buono o cattivo:

> In quale maniera, a ragion d'esempio, posso io portar giudizio, che un pane che io veggo coi miei occhi, è cosa buona? Si distingua bene: non si domanda in qual maniera io possa *appetire* quale pane, ma in qual maniera possa *giudicarlo* buono. Per appetirlo non ho bisogno di idee astratte, basta l'appetito animale; e l'atto uso, l'appetizione, può esser percepito e voluto immediatamente dal principio razionale. Ma per giudicare che quel pane che io veggo cogli occhi miei è buono, non basta che io lo appetisca; debbo avere di più per lo meno la idea specifica del bene della nutrizione, e debbo sapere precedentemente, che quel pane è cosa da mangiare, è cosa nutritiva. Allora io giudico (*AM*, p. 314).

Così avviene il passaggio dalle menzionate volizioni affettive, in cui l'essere umano semplicemente segue ciò che sente come piacevole per istinto, alle *volizioni appreziative*, *giudizi appreziativi* o *giudizi di valore soggettivi*. Di certo questi ultimi non rimpiazzano improvvisamente le volizioni affettive ma coesistono con esse per un certo tempo.[3] Ma la progressiva comparsa di giudizi di valore va modificando la precaria armonia originale esistente nel bambino il quale, non potendo ottenere tutto il bene fisico che vorrebbe, si vede obbligato a scegliere il bene che giudica migliore per soddisfare i suoi istinti. È chiaro che, in questa fase, la scelta si dà solo tra beni che il bambino può "valutare" soltanto soggettivamente, ossia in relazione ai suoi desideri, per cui dovrà arrivare al livello della libertà per trovare un tipo di scelta essenzialmente differente (*AM*, p. 315-316). Ma ciò che mostra l'osservazione è che già in questa fase evolutiva va comparendo la possibilità di scegliere non solo tra beni fisici immediatamente gradevoli all'istinto, ma tra questi ultimi e beni di tipo psicologico. In virtù di questi giudizi di valore soggettivi, secondo Rosmini, il bambino e l'essere umano adulto non solo sono capaci di desiderare beni fisici poiché mossi dall'istinto animali, ma in quanto mezzi per soddisfare il proprio *io* (*AM*, p. 317), la loro idea di *proprietà* (*AM*, p. 316) o l'idea della

3 "A questo grado di sviluppo le *volizioni appreziative* del bambino vanno in pieno accordo colle sue *volizioni affettive*, come le sue volizioni affettive vanno in pieno accordo coi suoi *istinti animali*, cui confermano e aiutano. Fino a questa età vi ha pina pace e armonia fra tutte le potenze del bambino" (*AM*, p. 315).

propria grandezza (*AM*, p. 317). In tal modo, nascono le prime situazioni di conflitto psicologico interno che cominciano a rivelare la complessità motivazionale dell'azione umana che non è rispecchiata nelle descrizioni semplificate degli utilitaristi sensisti (*AM*, p. 317).

3.1.3. *L'esperienza della libertà, i giudizi di valore oggettivi e l'idea dell'essere*

Come già detto, secondo Rosmini, al livello dei giudizi soggettivi di valore, non si ha ancora una vera scelta libera:

> e però fin a tanto che all'uomo non venissero presentati se non beni soggettivi, quantunque di varia specie, non si vedrebbe sufficiente cagione per al quale nelle sue operazioni dovesse apparire una *scelta* veramente *libera* (*AM*, p. 369).

Solo a un livello superiore, Rosmini osserva, "si apre un campo del tutto nuovo dell'attività umana" (*AM*, p. 319). Infatti, "noi abbiamo dunque trovato, mediante l'osservazione interna, che avvi un atto della volontà, il quale è anteriore ai sentimenti, e però da essi indipendente" (*SC*, p. 221). Rosmini lo descrive come una *forza* che, in certa misura, è indipendente delle nostre necessità animali, psicologiche e di tutti gli stimoli esterni, che "dà il tracollo alla bilancia determinando il modo dell'operazione. Ora questa forza è propriamente la *libertà* […] la quale […] non ha un costante e determinato rapporto cogli stimoli od impulsi dati alla volontà, ma che anzi perturba l'azione di questi stimoli, che si oppone loro, che ajuta i più deboli contro i più forti, che determina il soggetto ad appigliarsi ad un partito, eziandioché egli si trovasse in bilico; che è opposta per conseguenze non meno alla violenza, che alla necessità, non soggiacendo né all'una né all'altra" (*AM*, p. 345-346).

Ebbene, come si spiega l'esistenza della libertà nell'essere umano? Secondo Rosmini, gli atti liberi sono possibili per la presenza nell'uomo della "facoltà di stimare e di valutare le cose tutte oggettivamente, di stimarle per quello che sono, e non per quello che sono relativamente a se stesso" (*AM*, p. 319). L'origine ultima delle nostre azioni libere risiede nella capacità spirituale di formulare *giudizi di valore oggettivi* essenzialmente differenti dalle valutazioni affettive e dai giudizi di valore soggettivo motivati dall'istinto o dalle necessità soggettive che abbiamo descritto sopra.[4] A dif-

4 "Il nesso fra il giudizio, primo effetto della forza volitiva, e gli affetti dell'animo; fra gli affetti dell'animo, secondo effetto, e i sentimenti corporei; fra questi, terzo

ferenza delle fasi anteriori, nelle quali il bambino può solo valutare le cose o le altre persone in modo più o meno compulsivo "relativamente a sé", nella fase adulta, l'essere umano diventa capace di valutarle liberamente "relativamente alla natura umana in generale" e giudicando "quanta entità elle s'abbiano in se stesse" (*AM*, p. 319). In questo modo "alla domanda dunque onde avvenga che l'uomo possa operare secondo la stima oggettiva delle cose lasciata al tutto da parte la stima soggettiva, si dee rispondere, che l'uomo attigne questa forza dallo stesso mondo oggettivo ed assoluto, in cui egli esiste e vive come essere intellettivo" (*AM*, p. 320).

Questo si spiega, secondo Rosmini, in primo luogo perché la capacità di conoscenza intellettuale presente negli esseri umani è essenzialmente differente – e non soltanto nel grado – dalla conoscenza sensibile in contrapposizione a quanto sostenuto dagli utilitaristi di ogni classe:

> L'osservazione che si fa sul modo onde l'intelletto conosce, somministra questo vero, che l'intelletto, in contrario del senso, percepisce oggettivamente, cioè s'affissa in un oggetto distinto da sé; quindi il soggetto intelligente pure col suo intendere pone un diverso da sé, abbandonando se stesso per occuparsi della cosa che gi è presente: e questa è la 'condizione dell'operazione intellettuale, che il termine di questa operazione sia percepito come distinto dal percipiente, o più tosto escludendo il percipiente' (*PSM*, p. 61).

Molteplici testi rosminiani mostrano il ruolo centrale dell'intelligenza per uscire dalla logica auto-interessata della nostra soggettività e raggiungere la libertà per riconoscere il valore oggettivo delle cose. Così, per esempio,

> Egli è secondo la natura propria della facoltà di conoscere il giudicare le cose così disinteressatamente, in quanto sono, non in quanto giovano a noi, e questo è uno stimarle secondo la verità, non secondo la passione dell'amor proprio (*FPSSF*, p. 246) […] Ma essendo noi anche dotati d'intendimento, per mezzo di questo conosciamo pure il prezzo di quelle cose che non sono a noi stessi dilettevoli e vantaggiose: e sappiam considerare quanto esse sieno dilettevoli e buone ad altri od a se stesse. Questo valore, che noi riconosciamo mediante l'intendimento delle cose a noi, ma non facendo alcuna riflessione al nostro proprio interesse, si chiama bene oggettivo (*FPSSF*, p. 246).

---

effetto, e le esterne operazioni, quarto effetto della stessa forza volitiva, fu da me nominato *dinamico*, perché consistente in una forza reale, in virtù della quale il giudizio volitivo eccita efficacemente la potenza degli affetti spirituali, e gli affetti spirituali muovono seco i sentimenti corporei, e questi fisicamente ingenerano istinti, movimenti ed azioni" (*FD*, I, p. 56).

Con maggiore enfasi:

> La intelligenza […] non si limita al bene soggettivo, come vedemmo: concepisce indifferentemente tutti i beni: li considera in se stessi: ne misura gradi imparzialmente (*PSM*, p. 105).

Inoltre, Rosmini sostiene che questa capacità di conoscenza disinteressata e oggettiva dell'intelligenza è possibile grazie alla presenza nell'essere umano di ciò che gli denomina "l'idea dell'essere".[5] Per Rosmini, tutto ciò che pensiamo, tutto ciò che sperimentiamo e facciamo presuppone tale idea,[6] la quale non proviene dall'esperienza sensibile (*NS*, vol. I, pp. 435-443) né è un prodotto del "sentimento del proprio io" o dell'"idea dell'io" (*NS*, vol. I, p. 462), ma è la manifestazione o presenza soggettiva in forma di idea dell'intero ordine oggettivo della realtà.[7] Pertanto, la facoltà di giudicare oggettivamente, facoltà essenzialmente oggettiva e assoluta, "è conseguenza della prima e della più sublime di sue potenze, di quella che costituisce la sua intelligenza" (*AM*, p. 319). Infatti, sostiene Rosmini, dato che l'idea dell'essere è "la fonte dell'oggettività di tutta la conoscenza umana" (*NS*, vol. I, pp. 439-440) per permetterci "di percepire le cose come sono in sé, prescindendo al tutto da ciò con cui potessero aver relazione" (*NS*, vol. I, p. 444), "tutti quelli i quali togliesser via la teoria dell'ente da noi pubblicata, sono costretti (eziandio che non vogliamo) a rendere impossibile la moralità delle azioni" (*PSM*, p. 4).[8]

---

5 "Il fondamento d'ogni certezza si trova in un piccolissimo e sfuggevolissimo punto della scienza. Questo punticciolo, se munito e quasi impercettibile, è però saldo e fermissimo: sicché in lui può l'uomo pontar la leva della ragione, e movere i suoi ragionamenti ad efficacissime operazioni. E questo punto è quell'idea dell'essere, per fermo, semplicissima, onde le idee tutte dell'uomo vedemmo prendere il loro principio e il loro esser d'idee" (*NS*, vol. II, pp. 336-337).

6 "Ora l'analisi di qualunque nostra cognizione ci dà per risultamento costante la proposizione sopra posta, che 'l'uomo non può pensar a nulla senza l'idea dell'essere'. E veramente non v'ha cognizione, né pensiero che possa da noi concepirsi, senza che si trovi in esso mescolata l'idea dell'essere. L'esistenza è i tutte le qualità comuni delle cose la comunissima ed universalissima" (*NS*, vol. I, p. 440).

7 "Ciò che forma la natura della nostra intelligenza è l'essere che ci fa conoscere tutto il bene" (*PSM*, p. 63). Ricordiamo che l'idea dell'essere a noi partecipata, secondo Rosmini, è solo l'*idea* dell'essere e non la sua realtà. Ma è per mezzo dell'idea che siamo capaci di captare oggettivamente qualunque realtà oggettivamente e indipendentemente dai nostri interessi soggettivi.

8 Infatti, secondo il Roveretano, l'*idea dell'essere* è "la nozione della mente, coll'uso della quale si fa giudizio della moralità" (*PSM*, pp. 51-52). "E però l'uomo che possiede tale facoltà, può conoscere tutto ciò a cui la nozione di bene si stende

3.1.4 *Riconoscimento, legge e bene morale*

I giudizi di valore oggettivi e, pertanto, gli atti liberi non possono essere spiegati per Rosmini con la sola capacità di conoscenza oggettiva dell'intelligenza, ma soprattutto con la capacità volontaria attiva del soggetto di "ri-conoscere" ciò che l'intelligenza conosce.[9] Infatti, la maggior parte dei nostri atti di conoscenza, secondo Rosmini, sono quelli per i quali prendiamo contatto per la prima volta con le cose "così come si presentano", senza "valutarle né giudicarle" dato che fare un giudizio di valore su di esse presuppone una conoscenza diretta della cosa che si deve giudicare e che, ovviamente, ancora non si possiede prima di questo primo contatto (*PSM*, p. 140). Questi atti di conoscenza, che Rosmini definisce "diretti", "passivi" e "istintivi", avvengono in noi "necessariamente", ossia senza l'intervento di alcun atto di volontà da parte nostra. Al contrario, i giudizi di valore oggettivi sono atti di conoscenza *secondi* attraverso i quali "ri"-conosciamo, ossia "conosciamo di nuovo" attivamente e liberamente l'essere delle cose che prima avevamo conosciuto soltanto in modo passivo e senza la mediazione di alcun atto libero o di una qualche riflessione. Così, per Rosmini, "nella facoltà di riconoscere adunque comincia l'esercizio dell'umana elezione: precedentemente a quella non sono nell'uomo che de' moti primi, indeliberati, spontanei: tali sono gli atti appartenenti alla facoltà del semplice conoscere" (*FD*, I, p. 53).[10]

[…] L'intendimento dunque concepisce tutte le specie de' ben; il che è quanto dire, tutti i beni si possono considerare dall'uomo oggettivamente" (*PSM*, p. 101).

9 "Il sistema morale ch'io proposi addimanda prima di tutto l'esistenza nell'uomo di una facoltà di giudicare libera nel suo esercizio" (*FD*, I, p. 49).

10 Sono molti i testi e i luoghi in cui Rosmini riafferma la tesi del giudizio di valore o del riconoscimento intellettuale volontario come il centro della vita morale: "La volontà muove la riflessione su queste cose cognite, e questo moto è buono o cattivo moralmente cioè o si propone di riconoscere imparzialmente i pregi delle cose, o si propone di disconoscerli e contraffarli a sé stessa" (*PSM*, p. 129). "Se la nostra libera volontà, sedotta dall'amore di noi stessi, attenta alla cognizione a fine di falsificarla, se si sforza di corrompere i giudizi naturali dell'intendimento, essa è malvagia" (*FPSSF*, p. 246). "Se poi la volontà, ferma e incorrotta contro le lusinghe dell'amore soggettivo, appoggia col suo potere pratico la legge dell'intendimento, lasciandolo giudicar le cose secondo la verità che egli percepisce, e compiacendosi ne' suoi giudizi, essa è buona" (*FPSSF*, p. 246). "Se la volontà è buona, cioè non mossa da alcun falso interesse, da alcun fine secondario, da alcun perverso istinto, ella non cerca se non di riconoscere le cose cognite siccome elle son […]. In questo caso la volontà non si muove verso la *verità* […]. Tutta riconosce a parte a parte la cosa com'ella sta, non le fa torto, la ama tutta, ama in lei tutto l'essere che ci trova, e non più di quello che ci trova" (*PSM*, p. 129). In tal

D'altra parte, secondo Rosmini, il carattere libero degli atti di riconoscimento è una conseguenza del fatto che questi non rispondono alla tendenza naturale del soggetto di soddisfare le proprie necessità fisiche o vitali, ma a ciò che Rosmini denomina in vari modi "necessità", "obbligazione" o "legge" morale. A differenza delle altre necessità o leggi che reggono la natura umana, la necessità, l'obbligazione o la legge morale non ha la sua origine nel soggetto ma nell'oggetto. Infatti, secondo Rosmini, una volta che la nostra intelligenza conosce la verità oggettiva di una cosa o di una situazione, questa genera in noi, per sua logica intrinseca, la certezza che "nulla possiamo mutare in essa, per quantunque il dolore od il piacere ci spinga a dover qualche cosa in essa mutare" (*FD*, I, p. 69), creando così dentro di noi il bisogno impellente – non fisico né psicologico ma morale- di considerarla, riconoscerla e di giudicarla: "che certo l'immutabilità dell'essenza [della cosa] che ce lo rappresenta ha una cotal forza eterna, una cotale necessità assoluta inerente alla semplice sua natura" (*FD*, I, p. 63).[11]

Così, in virtù della capacità di riconoscimento volontario della verità, e conseguentemente della necessità, dell'obbligazione o della legge morale contenuta nell'essere delle cose, è possibile anche, secondo Rosmini, la realizzazione del bene morale. Infatti, sebbene qualcuno conosca intellettualmente il bene oggettivo contenuto nella necessità o nella legge morale, finché "cerca di soddisfare puramente a sé stesso, non fa ancor nulla di morale (*PSM*, p. 74). "Ora la cognizione essenzialmente disinteressata delle cose diventa base della moralità tostoché ella si considera in relazione

modo, "la volontà si uniforma alla legge con un atto di volontaria riflessione, col quale riconosce le cose come stanno nella cognizione diretta, né più né meno" (*PSM*, p. 147).

11 Rosmini usa ripetutamente altre formule molto simili: "La prima legge è fatta dall'*essere stesso delle cose* indipendentemente dal noi: è promulgata col semplice presentarsi degli esseri al nostro intendimento; conciossiacosaché in presentandocisi, essi n'avvisano che non instà in noi il distruggerli, il cangiarli, l'alternarli a tenore dell'utilità nostra e del nostro piacere" (*FD*, I, p. 63). "La verità ci domanda, per dirlo di nuovo, il nostro assenso con una forza totalmente indipendente dall'uomo: forza eterna, sua propria, contro la quale noi omiciattoli siamo un nulla, né possiamo nulla mutare in essa, per quantunque in essa il dolore od il piacere ci spinga a dover qualche cosa in essa mutare. Possiamo ben conoscere delle cose dolorose, le quali per essere dolorose non rimangono d'esser vere; né ci impongono meno l'obbligazione di riconoscerle per quel che sono" (*FD*, I, p. 69). Per Rosmini "la necessità morale dunque esiste nel mondo oggettivo e assoluto, e l'uomo ne partecipa in quanto egli partecipa di questo mondo oggettivo e assoluto. Ma una tale necessità è di natura sua invincibile e insuperabile appunto perché è invincibile e insuperabile la natura degli enti che formano il mondo oggettivo e assoluto" (*AM*, p. 320).

colla volontà" (*FPSSF*, p. 246) e solo "quando il soggetto *vuole* quel bene che colla mente *conosce*, che quel bene appunto, in quanto comincia ad esser voluto, in tanto comincia ad essere morale" (*PSM*, p. 76).[12] "È dunque in questo rapporto del bene oggettivo colla volontà, che il bene morale consiste" (*PSM*, p. 76). In altre parole:

> La morale, noi abbiamo osservato, consiste in quel nesso che passa fra il conoscere una cosa per *natura*, e il riconoscerla per *volontà*; la cosa in quant'è conosciuta è *verità*, e il riconoscimento suo è un atto di *volontà*; giace dunque l'essenza morale in un rapporto fra la *volontà* e la *verità*. Ma la verità o cognizione diretta delle cose appartiene all'ordine oggettivo, la volontà all'incontro appartiene al soggetto reale. Non istà dunque la moralità esclusivamente né nel soggetto né nell'oggetto" ma risulta "dall'aderire il soggetto pienamente all'oggetto (*SC*, p. 52).

3.1.5 *La felicità*

Sebbene la dimensione morale che Rosmini vede nell'azione umana superi l'interpretazione naturalista e soggettivista dell'utilitarismo, il Roveretano non trascura la dimensione soggettiva e naturale dell'uomo. Naturalmente, l'azione morale ha il suo nucleo in un riconoscimento intellettivo-volitivo della verità e del bene oggettivo. Ma questo riconoscimento viene anche sempre accompagnato da conseguenze soggettive, ossia dall'unione reale tra soggetto e oggetto, per mezzo della quale si ottiene un tipo di perfezionamento non solo morale ma anche *eudemonologico*. Pertanto, per Rosmini, "i *beni morali* hanno un'intima relazione co' beni eudemonologici" (*FPSSF*, p. 481).[13]

Tuttavia, la concezione rosminiana della felicità è di tipo completamente differente rispetto a quella degli utilitaristi. Infatti, l'errore di questi ultimi è stato, per Rosmini, quello di non comprendere la differenza essenzia-

12 "Ma se il bene oggettivo è il bene morale, a quale condizione però egli diventa morale? A condizione ch'egli sia voluto da una volontà" (*PSM*, p. 89).

13 Il fondamento antropologico ultimo della possibilità di questi beni eudemonologici consiste nell'autonomia relativa di cui godono le facoltà soggettive o naturali nelle quali si radicano. Infatti, "questo non poter noi direttamente muovere le potenze inferiori, anzi quest'essere obbligati a muoverle e dominarle mediante l'inanellamento colle potenze prossime, ci fa accorti d'un vero rilevante; cioè che le potenze inferiori non sono propriamente noi stessi (la nostra personalità), ma sono legate con noi strettamente in modo da formare un solo *individuo*" (*AM*, p. 463-464). Così, "diversi principj d'azione possono essere legati insieme in un individuo, come accade nell'uomo; ma sebbene sieno legati insieme e subordinati ad un supremo, tuttavia non cessano di avere un'attività propria" (*AM*, p. 464).

le tra la dinamica delle capacità e dei bisogni soggettivi fisici e psicologici e una dinamica soggettiva più ampia che Rosmini chiama capacità o desiderio umano che nasce dall'intelligenza e non nella sensibilità:

> Ma quello che non possono cogliere né intendere i sensisti, si è la distinzione fra sensitività fisica, e la capacità umana. Riducendo essi sistematicamente al solo senso corporeo tutte le umane potenze, è impossibile che si formino il giusto concetto dell'umano desiderio, il quale non nasce dal senso, ma dall'intendimento (*FPSSF*, p. 532).

Infatti, ciò a cui mira sempre in fondo il desiderio umano non è una soddisfazione materiale o psicologica parziale, ma un tipo di soddisfazione totale della natura umana che Rosmini chiama *appagamento*.

> I piaceri e l'appagamento sono cose diverse, come son pure cose diverse i dolori e l'infelicità. L'uomo può godere e non essere appagato, l'uomo può patire ed esser felice: non vi ha qui che una contraddizione apparente: vi ha una verità giornaliera (*FPSSF*, p. 495).

Questo si spiega, secondo Rosmini, perché la felicità non è uno stato puramente fisico o psicologico, ma uno stato in primo luogo intellettuale:

> Il principio sensitivo si troverà in uno stato piacevole per la grata sensazione; ma il principio intelligente non si può trovare in uno stato piacevole se non per la cognizione del bene, il che è quanto dire per quel giudizio con cui egli si dichiara seco stesso appagato. Io dunque, intelligente come sono, non posso appagarmi se non a condizione di *giudicarmi* appagato [...] (*FPSSF*, p. 461).[14]

Infatti, per Rosmini, la felicità umana si basa in ultima istanza sulla virtù che – come abbiamo visto – consiste nell'atto in cui la volontà buona "sente l'autorità del vero, che le domanda adesione, ed ella vi si arrende" (*FPSSF*, p. 248).[15] In altre parole, per Rosmini, soddisfazione e riconosci-

14 Questa necessità di pronunciare un giudizio eudemonologico su se stessi ha la sua radice antropologica più profonda nel fatto che "la persona in qualsivoglia suo atto particolare opera coll'attività più nobile di tutte quelle ch'ella possa disporre al momento. […] essendo la facoltà del giudizio più nobile di quella del senso, egli come persona, per la legge detta, non può contentarse di *sentire*, ma è costretto di *giudicare* di sé e del proprio ben essere" (*FPSSF*, p. 462).

15 Infatti, secondo Rosmini, agli atti di adesione e assenso alla verità oggettiva si accompagnano sempre "due elementi *eudemonologici*; cioè due elementi di felicità che si aggiungono necessariamente" (*FPSSF*, p. 248) come suoi effetti soggettivi. Questi sono, da una parte, il *diletto* che trae "da questa sua adesione" e, dall'altra,

mento virtuoso dell'ordine oggettivo dell'essere vanno di pari passo.[16] Da qui, allora, l'importanza che Rosmini darà alle "scienze eudemonologiche" che studiano il modo di raggiungere il perfezionamento naturale che rende possibili le legittime aspirazioni di felicità ma integrandolo nella dinamica del perfezionamento personale e morale.

3.2 *Critica delle teorie utilitariste*

3.2.1 *L'utilitarismo si fonda su osservazioni incomplete*

Rosmini sostiene che il problema delle teorie utilitariste consista fondamentalmente nel fatto che esse non prendono in considerazione le capacità di conoscenza oggettiva e di libero riconoscimento da parte dell'intelligenza umana e della volontà, riducendo le capacità dell'uomo a una delle sue funzioni subordinate: il calcolo strumentale al servizio dell'autoconservazione o la soddisfazione di necessità soggettive. Così, secondo Rosmini, gli utilitaristi sono concentrati "non negli oggetti della ragione, ma nelle forze ed operazioni razionali dell'uomo, e nei prodotti di esse. Laonde anche questi sistemi appartengono a quelli che confusero l'ordine morale coll'ordine delle forze" (*SC*, p. 191). Inoltre, Rosmini afferma che la riduzione dell'azione umana a una qualche forma di ricerca del piacere o utilità psicologica è il risultato di una osservazione incompleta del processo evolutivo dell'uomo riducendolo a livello delle *volizioni affettive* tra beni materiali (ricerca del massimo piacere e del minimo dolore fisico) o a livello delle *volizioni appreziative soggettive* o *giudizi di valore soggettivi* (soddisfazione del proprio io al minimo costo). In altre parole, Rosmini mostra che il problema dell'utilitarismo consiste nel considerare unicamente gli stadi inferiori infantili dell'evo-

l'*approvazione interiore* a questa adesione "da parte dell'intelletto" (*FPSSF,* p. 248). Di conseguenza, per Rosmini, "la felicità dee risultare da due elementi, cioè dal diletto e dall'approvazione" (*FPSSF,* p. 249).

16 "Nella stessa origine adunque della virtù si trova un intimo nesso, che lega la virtù colla felicità" (*FPSSF,* p. 249). Questa affermazione, ripetuta da Rosmini in molti testi (*AM*, pp. 484-486), mostra la sua distanza dal rigorismo morale kantiano. D'altra parte, la coincidenza piena tra virtù e felicità per il Roveretano si ha solo nella vita futura, dato che nella presente la virtù raggiunge un'adesione assai imperfetta al bene e alla verità e pertanto il suo grado di piacere e di approvazione interiore sono pure imperfetti. Questa è anche la ragione per cui Rosmini preferisce parlare di "appagamento" o "soddisfazione" e non di felicità quando si riferisce alla felicità possibile in questa vita.

luzione umana senza prendere in considerazione le capacità superiori che compaiono successivamente nella psicologia dell'individuo. Gli utilitaristi equiparano così la capacità di scelta e di giudizio umane adulte alla capacità di scelta e di giudizio infantile.[17]

3.2.2 *I sentimenti non spiegano la dimensione morale*

Riguardo agli argomenti usati dal *sentimentalismo*, il Roveretano li considera di rango superiore rispetto a quelli degli utilitaristi sensisti. Per Rosmini, è un merito che i sentimentalisti abbiano cercato di intendere l'azione morale come un soggetto che va alla ricerca degli altri. Rosmini condivide la tesi sentimentalista secondo cui l'uomo "si accorge ben tosto, che se vuole rendersi contento e felice, non dee farlo con render miseri gli altri; anzi dee procurare la felicità degli altri, come la propria" (*AM*, p. 319). Infatti, nella concezione etica rosminiana, l'essere umano raggiunge la sua pienezza morale non solo per mezzo degli atti di riconoscimento delle cose in generale, ma soprattutto per mezzo del riconoscimento degli altri in quanto "altri io" con i quali simpatizza e ai quali infine si unisce.

Allora, si chiede Rosmini, "qual lume interiore gli parla nell'animo un linguaggio così sublime? Un linguaggio che mette un confne a' suoi godimenti, e che prescrive a questi di andar di un passo ben accordato coi godimenti altrui? (*AM*, p. 319). Questa "luce" non rappresenta certamente per Rosmini l'"interesse personale", né l'interesse personale "intelligente" che gli farebbe cercare la felicità degli altri come mezzo per raggiungere la propria e nemmeno un sentimento o senso morale che gli permetterebbe di "simpatizzare" con gli altri, prolungando l'amore soggettivo che si prova verso se stessi in un amore "benevolente" verso gli altri. Secondo Rosmini, l'errore dei sentimentalisti consiste proprio nell'identificare l'atto del riconoscimento degli altri come un sentimento "disinteressato", cosa che, a suo modo di vedere, implica una contraddizione in termini (*SC*, p. 163). Infatti, "il sentimento (ove non sia figlio di n lume della ragione, nel qual caso partecipa della paterna nobiltà) […] non è dunque né interessato né disinteressato; poiché per essere l'uno o l'latro, converrebbe ch'egli recedesse quelle cose che succedono dopo di sé; e il sentimento è tutto finito in sé

17 Tutto ciò non significa per Rosmini che non si possa osservare *di fatto* nelle azioni di una o più persone adulte un uso puramente infantile della loro volontà.

stesso, e nulla prevede. In una parola il sentimento è cieco, e come cieco che è, egli non può avere né interesse né disinteresse" (*SC*, p. 165).[18]

A ogni modo, secondo Rosmini, nell'atto di riconoscimento "di altri esseri umani" (*AM*, p. 319), si manifesta "un ordine più sublime di tutti quelli che ha conosciuto fin ora" (*AM*, p. 319) che egli chiama "inoggettivazione morale". Questa forma speciale di riconoscimento non ha origine in un sentimento, ma nel prolungamento dell'atto intellettuale volitivo di riconoscimento delle cose in un atto di riconoscimento degli altri come fini a se stessi, come "altri sé", grazie al quale si rende possibile il "trasporto di se stessi nell'altro". Di certo, Rosmini tiene in considerazione il ruolo dei sentimenti di benevolenza e di simpatia in questi atti di inoggettivazione morale. Tuttavia, secondo lui, questi sentimenti sono solo concomitanti a tale azione e non costituiscono il suo nucleo essenziale. Ad esempio, Rosmini sostiene che l'errore nella teoria morale di Adam Smith non consiste nell'aver tenuto in conto il ruolo della simpatia, ma piuttosto nel non essersi reso conto che ciò che di morale può esservi in essa non deriva dal suo carattere sentimentale, ma dall'elemento intellettivo.[19] Così, secondo Rosmini, il problema dei sentimentalisti è stato che a essi "mancò una sufficiente analisi della simpatia e della volizione" poiché hanno ristretto entrambe al loro elemento sentimentale tralasciando il loro carattere intellettuale, confondendo così "il sentimento morale che ussegue alle azioni oneste e turpi" con "il giudizio che fa l'uomo sul valore morale (*GDA*, 4, p. 323, *CE*, 58).[20]

Allora, si domanda infine Rosmini, "il sistema de' sentimentali si vantaggia egli veramente di tanto sopra il sistema degli utilitaristi [sensisti]?" (*SC*, p. 203). Secondo lui è evidente che "né l'utilità, né il sentimento può

18 Rosmini distingue così le azioni mosse dal sentimento da quelle mosse dall'*interesse* che definisce come "la disposizione dell'uomo, che pone le sue azioni colla mira agli effetti delle medesime".

19 "Adamo Smith si è fermato a considerare esclusivamente la tendenza simpatica di un uomo verso l'altro. Sebbene nel fenomeno della *simpatia* vi abbia l'intervento, e non in picciola parte, delle leggi dell'animalità; tuttavia, com'egli si manifesta nell'uomo, non si può dubitare, che nello stesso fenomeno giuchino assai le potenze intellettive" (*SC*, p. 160).

20 D'altra parte, Rosmini critica largamente anche il ricorso da parte di altri sentimentalisti a una facoltà morale speciale (*SC*, p. 171). Rosmini riconosce a sentimentalisti come Douglas Stewart o James Mackintosh il merito di essere "anelli" di comunicazione tra le morali "materiali" sentimentaliste e le morali "formali" avendo cercato di superare il puro sentimento come principio dell'azione, ma li critica per essersi fermati "alla materia della virtù" senza "esprimerne la forma la quale può essere espressa soltanto quando si "faccia entrare nella morale l'intelligenza" (*SC*, p. 188).

costituire la morale obbligazione, a cui è connesso il disinteresse essenzialmente" (*SC*, p. 204). Perciò "tanto il *sentimento*, quanto *l'utilità*, purché si prenda nella massima estensione, non possono aver luogo [nell'azione morale] se non come principia *cognoscendi*, e nulla più" (*GDA*, 4, p. 323; *SC*, p. 311 nota 4). Ciononostante, bisogna distinguere il sentimentalismo dall'utilitarismo più crudo dato che si può osservare "che di queste due non-morali dottrine, quella delle utilità senza paragone alcuno siede più bassa di quella de' sentimenti: perocché la prima è tutto interesse, e l'interesse solo è turpitudine, è immoralità; la seconda è solamente non-morale. Come sono non-morali le leggi fisiologiche, senza che abbiano in sé tuttavia niuna morale turpezza" (*SC*, pp. 204-205).

3.2.3 *L'assurdità dell'utilitarismo sociale*

Riguardo agli utilitaristi sociali, Rosmini ritiene che la loro introduzione del principio di socievolezza o utilità sociale per spiegare la logica dell'azione umana non abbia senso, poiché o lascia l'utilitarismo dei sensisti così com'è o li circonda di contraddizioni insolubili. In effeti, secondo il Roveretano, una volta introdotto il principio di utilità sociale vi sono solo due opzioni. Nella prima opzione la società è concepita come un puro mezzo per ottenere la propria utilità, riducendo la considerazione degli altri membri della società a pura finzione. Nella seconda, la società viene vista come un mezzo usato dall'istinto o dal calcolo utilitario di ciascun individuo per ottenere l'utilità degli altri, cosicché "tra l'utilità propria e quella altrui si anteporrebbe la propria, cosa evidentemente assurda se si vuole mantenere in piedi il principio di utilità come motivo ultimo delle azioni degli individui (*FD*, I, p. 70). Di conseguenza, "accordato una volta, che l'uomo debba seguir ciò che utile, non v'ha più ragione alcuna da dover egli anteporre giammai l'utile altrui al proprio, né l'utile sociale al particolare ne' casi di collisione; quando quello non ha più valor che per questo, quello è mezzo, e questo è fine" (*FD*, I, pp. 71-72).

In poche parole, dato che per l'utilitarismo sociale "tutto riducesi ad un calcolo del più e del meno; niente vi ha che debba essere mantenuto all'uomo incondizionatamente; anche il bene stesso della società entra nel calcolo" (*SC*, p. 378). L'unica via di uscita da questo labirinto sarebbe per Rosmini quella di ammettere l'esistenza di una "ragione superiore, che mi renda rispettabili e sacri gli altrui beni": solo così "io non ho bisogno di far questo scandaglio per sapere se io debbo sì o no rispettarli; ma li rispetto, e non mi sbilancio col mio proprio vantaggio" (*SC*, p. 378).

3.2.4. *I limiti dell'eudemonismo*

Riguardo agli eudemonisti, infine, il Roveretano concorderà con molte delle loro osservazioni sull'esistenza di un istinto umano verso la perfezione che ci spinge "ad operare" (*FD*, I, p. 80) e di "una facoltà, per la quale un essere tende a godere della *perfezione* e del miglioramento" (*PSM*, p. 37). Infatti, per Rosmini, "l'osservazione sullo stretto nesso fra le *azioni* e gli *affetti*" dimostra una "importante verità": "operiamo sempre dietro un certo amore in noi prevalente agli altri amori. Ed in vero sarebbe al tutto assurdo il pensare, che noi lasciassimo indietro ciò che più amiamo, ciò che ci è più caro, per operare quello che meno amiamo, che ci è meno caro" (*PSM*, p. 123). Inoltre, Rosmini sostiene che vi sia nell'essere umano un calcolo della felicità per mezzo del quale soppesiamo "fra' beni presenti e futuri; ma tutto ciò finalmente nol fece per altro, se non per dare poi la palma al migliore de' beni soggettivi, per non far sacrificio se non di un ben minore ad un maggiore, il che è conforme alle leggi della spontaneità umana (*AM*, p. 375). Pur nondimeno, sebbene si debba attribuire a questo istinto "[di ricerca della felicità] tutto ciò che gli appartiene", Rosmini osserva anche, in tono critico, che "dobbiamo guardarci dal dargli di più" (*FD*, I, p. 80). In tal senso, Rosmini svilupperà una serie di argomentazioni contro gli eudemonisti per mostrare che l'azione umana non può essere spiegata soltanto con la ricerca o la tendenza dell'uomo verso la felicità.

Una prima argomentazione è centrata sulla critica alla confusione eudemonologica tra "tendenza alla felicità" e "azione morale". Infatti, secondo Rosmini, "ciò che fa questa potenza [della ricerca della felicità], si è di spingere l'uomo a far, anziché a non fare: ecco il tutto" (*FD*, I, p. 80). L'azione morale non si spiega però, secondo Rosmini, semplicemente con un "agire" puramente effettivo, ma è un "agire un *determinato modo*" mosso, come abbiamo visto, dalla necessità o dall'obbligazione morale contenuta nell'oggettività delle cose, essenzialmente differente dalle necessità fisiche o psicologiche soggettive. In questo senso, secondo Rosmini, la tendenza alla propria perfezione come "potenza di fare che l'uomo operi" differisce nettamente dalla necessità o obbligazione morale che è quella che controlla "la maniera del suo operare" (*FD*, I, pp. 80-81). Infatti, "l'istinto poi ci muove, ma non ci obbliga di muoverci; ci può bensì condor talora ad eseguire ciò a cui siamo d'altra parte obbligati; ma, fosse anco contrario all'esecuzione di ciò a cui siamo obbligati, noi saremmo obbligati tuttavia ugualmente: l'obbligazione non dipende dunque dalla nostra inclinazione od avversione ad eseguirla" (*FD*, I, p. 70). Così, conclude il Roveretano, "il principio della perfezione non può esse-

re il principio morale; poiché il principio morale dee lasciar libero l'uomo, non legarlo in altro modo, che moralmente" (*FD*, I, p. 80).

Una seconda argomentazione rosminiana attacca la tesi eudemonista che cerca di provare il predominio della tendenza alla felicità nell'azione umana, per il fatto che l'azione morale produce sempre un appagamento o soddisfazione. Naturalmente – ci dice Rosmini – "nel tempo che queste ci danno dolore per la qualità di cose a noi penose, ci danno altresì una cotal pace per la qualità di cose vere da noi pienamente riconosciute" (*FD*, I, p. 69). È anche vero che l'uomo riconoscendo la verità riceve "il premio di un'armonica pace, mentre disamandola e sconoscendola ritrova in sé e con essa un penoso contrasto" (*FD*, I, p. 68). Ora, "che l'uomo in seguire la verità senta piacere, l'abbiamo detto. La questione sta in sapere s'egli è il piacere, l'oggetto a cui deve volgere l'intenzione del suo operare" (*FD*, I, p. 69). In tal senso, la risposta di Rosmini è chiaramente negativa. Infatti, a suo modo di vedere, quando effettuiamo un atto di riconoscimento morale delle cose "non sentiamo l'obbligo di riconoscerle, perché o singolarmente prese, o nel loro complesso ci dieno piacere, ma perché ciascuna porta quasi in fronte scritto: 'Io sono vera: mirami, e riconoscimi'" (*FD*, I, p. 69). La forza per rispondere affermativamente all'obbligazione o legge morale che sperimenta l'uomo non proviene, secondo Rosmini, dal suo bene o male soggettivo, ma è quella di "dover assentire alla verità indipendentemente da ogni altro suo bene e male soggettivo. La necessità che gli è intimata di riconoscere il vero è indipendente da lui; ella è una forza che l'obbliga fuori di lui". Da ciò deriva che "questa ridondanza di bene o di male è l'effetto dell'aver seguita o non seguita quella precedente forza che l'obbligava" e non la sua causa. Così, "la forza della legge morale obbligante la volontà personale dell'uomo, precede, e non dipende dal bene e dal male che le vien dietro". Al contrario, il bene e il male del soggetto sono legati con essa [la legge o necessità morale] e da essa dipendono" (*FD*, I p. 68). Dunque Rosmini crede che la presenza della felicità nell'azione morale sia solo un *segno* o "un semplice indizio a discuoprire il fonte della obbligazione, non constituirà perciò la stessa obbligazione" (*FD*, I, p. 70).

In terzo luogo, Rosmini critica anche l'argomentazione eudemonista che consiste nel sostenere che, dato che le azioni morali coincidono sempre con la scelta del nostro maggior bene eudemonologico, tali azioni sarebbero determinate dalla nostra tendenza soggettiva alla felicità. Al contrario, sebbene per Rosmini le nostre azioni seguano la struttura gerarchica ascendente delle nostre volizioni o preferenze, questa gerarchia non è il risultato della tendenza necessaria alla felicità, ma di un atto di valutazione morale libera e indipendente da essa. In altre parole, ciò che accade, secondo Ro-

smini, è che "l'uomo dee con la sua libera volontà riporre il maggior bene eudemonologico nell'acquisto del bene morale e nelle sue conseguenze" (*FD*, II, p. 293). Così, le azioni che il soggetto infine realizza obbediranno sicuramente alla razionalità (ragione o causa sufficiente) orientata al bene maggiore o alla ricerca della felicità, ma questa razionalità sarà il prodotto di un atto di libertà e non il suo effetto.[21]

In quarto luogo, Rosmini critica anche coloro i quali pretendono di ridurre l'azione umana e morale alla ricerca della felicità, ma disinteressandosi di determinare il suo contenuto *oggettivo* e appellandosi al principio di massimizzazione di una razionalità puramente strumentale attraverso la quale l'uomo cerca sempre soltanto di "adoperare i mezzi ad ottenere fini". Al contrario, Rosmini ritiene concorda nel dire che "l'uomo che consegue di essere virtuoso […] per l'uso delle sue facoltà, e massimamente per quello di sua la ragione". Ma – si domanda –, "basterà dire, che si debba fare uso di queste facoltà per determinare il modo nel quale l'uomo può diventare virtuoso?" (*SC*, p. 159). Sebbene sia vero che l'operare morale includa un'azione razionale in cui si dispongono efficacemente i mezzi ai fini, questo non significa, secondo Rosmini, che soltanto questa disposizione efficace presa astrattamente possa spiegare l'azione morale dato che "se il bene morale consiste nell'effettivo operare; non ogni effettivo operare per questo è morale" (*SC*, p. 179).

Di conseguenza – sostiene il nostro Autore – "il principio: 'Perfeziona te stesso", può, sotto un aspetto, rientrare nella classe di quelli che mettono a norma dell'uomo la propria utilità" (*FD*, I, p. 79). Infatti, per Rosmini, il nocciolo del problema dell'approccio utilitarista risiede nella sua incapacità di distinguere la razionalità personale e morale, che è quella che ci permette di definire la giustizia o ingiustizia delle azioni (*PSM*, p. 86), dalla razionalità eudemonologica che è quella che ci aiuta a ragionare sulla nostra felicità e sul nostro bene soggettivo (*PSM*, p. 86). A differenza dell'in-

21 "Sia dunque che la volontà scelga l'un bene, o scelga l'altro, la *volizione* ha sempre una cagione, o, se si vuol meglio, una ragione, cioè il bene opinato presente allo spirito, e la spontaneità da questa suscitata. Non è dunque che all'atto stesso della volizione manchi la ragione opportuna. La questione si riduce tutta a sapere come lo spirito si *determini* piuttosto a una volizione che ad un'altra […]. E si distingua ciò che muove a venire all'elezione, dall'atto dell'elezione medesima: perocché se l'uomo è mosso spontaneamente ad eleggere, questa spontaneità non gli determina mica il modo nel quale egli deve eleggere […]. L'atto stesso dell'eleggere […] è quello che determina l'una o l'altra tra le volizioni, e che perciò dee precedere a tutte. […] e per ciò non si avvera che quest'atto manchi di causa, perocché la causa sua è una speciale attività dello spirito, suscitata ad operare dalla presenza di più beni opinati di diversa specie" (*AM*, p. 360).

terpretazione utilitarista, in cui la razionalità eudemonologica è l'unica e a essa si riduce anche la razionalità morale, nell'interpretazione di Rosmini le azioni eudemonologiche perfezionano la nostra dimensione naturale, ma solo l'azione morale "ci perfeziona come persone" (*AM*, p. 467).[22] "Difficile concetto ad intendersi!" – esclama Rosmini, e a ragione. Ma è proprio l'idea di persona e di perfezionamento morale – essenzialmente differente dal perfezionamento naturale – quella sulla quale "bisogna meditare profondamente" e cercare di trovare la chiave per una comprensione completa e non riduzionista dell'azione umana.

3.2.5 *La doppia dimensione dell'azione umana*

Questa critiche alle varie teorie utilitariste può essere sintetizzata nella distinzione rosminiana tra una dimensione *personale* nell'essere umano la cui logica di sviluppo è essenzialmente differente dalla dimensione *naturale* che è l'unica che gli utilitaristi tengono in considerazione. Infatti, "tutte le potenze adunque che entrano in un individuo costituiscono la *natura* dell'individuo; ma la più sublime delle potenze s'ella è razionale, il più elevato dei principj attivi, costituisce la personalità dell'individuo (*AM*, p. 467). Così, dei "cinque principj di operare che si osservano nell'uomo […] i tre istinti, il vitale, il sensibile e l'umano" appartengono alla natura, mentre le due facoltà superiori, ossia "volontà e libertà", appartengono alla persona (*AM*, p. 465). Dunque, dato che "ogni azione o comincia spontaneamente dal soggetto, ovvero viene suscitata in lui dall'oggetto", si può dire che i primi si riducono al "principio di operare soggettivo", mentre le seconde si riducono al "principio di operare oggettivo" (*AM*, p. 465). Di conseguenza, "la natura umana dunque può dirsi ricevere perfezione ogni qualvolta si perfezionano le potenze ch'ella in sé stessa contiene; ma la persona non può dirsi che si perfezioni se non allorquando riceve incremento e perfezionamento il più alto e nobile dei principj attivi che sono nell'individuo nel quale ella risiede. Ell'è questa distinzione fra il perfezionamento della natura e il perfezionamento della persona, che travia molti nei giudizj e nelle speculazioni che fanno intorno all'umano perfezionamento. Essi talora prendono entusiasmo per quel-

22 D'altra parte, Rosmini chiarisce anche che sebbene ogni atto di *perfezionamento morale* sia *personale*, giacché solo le facoltà emanate dal principio personale lo rendono possibile, non ogni azione personale è morale. È il caso, per esempio, di tutto l'aspetto non attivo della vita personale, come il campo delle *esperienze personali* che non implicano attività morale (*AM*, pp. 467-471).

le cose che perfezionano la natura umana, ma non rendono migliore l'umana Persona (*AM*, p. 467).[23]

Seguendo Rosmini, la fonte di perfezionamento della *persona* risiede nell'atto di *riconoscimento*, ossia "nell'aderire all'entità oggettiva, presa questa nella sua pienezza, e perciò nel suo ordine. Il bene adunque della persona umana non nasce da essa persona umana; ma questa lo ritrova nell'*oggetto*, al quale s'unisce mediante un volontario atto d'intelligenza. La persona dunque in questo fatto esce di sé per trovare l'oggetto, e quest'oggetto da essa trovato, la perfeziona: il perfezionamento della persona non è dunque, che una partecipazione, che ella fa, della bontà dell'oggetto, un accoppiamento di lei con l'ente" (*FD*, I, p. 66). Infatti, il nucleo della concezione rosminiana della perfezione morale si basa sul fatto apparentemente paradossale che "non è la persona umana che produce l'oggetto; è più tosto l'oggetto, che produce la persona umana" (*FD*, I, p. 66). Di certo, "il bene e il male morali è il bene e il male della persona, e la persona è un soggetto" (*FD*, I, p. 66). Tuttavia, la persona non è un "qualunque soggetto". Pertanto, "non basta dunque che il bene sia soggettivo per essere morale: deve essere di più *personale*" (*FD*, I, p. 66). Così, nel processo di alternanza tra facoltà soggettive e oggettive coinvolte in ogni perfezionamento umano deve sempre essere data una precedenza ai poteri oggettivi o "personali" su quelli soggettivi o "naturali".[24]

23 Per Rosmini la felicità è un fenomeno personale: "Lo stato piacevole appartiene alla *natura*; l'appagamento è proprio della *persona* […] La persona umana che con un interiore giudizio si chiama contenta, è qualche cosa di diverso dal principio prossimo del semplice sentimento Se dunque il principio prossimo del sentimento si trova in uno stato piacevole, non si può dire che per questo solo sia contento e felice quell'altro principio superiore che intende e che giudica, e che costituisce propriamente la personalità dell'uomo e l'Io, monosillabo esprimente ordinariamente la persona consapevole di se stessa" (*FPSSF*, p. 461).

24 "[…] le potenze oggettive precedono sempre nel loro sviluppamento le soggettive, di maniera che ad ogni nuovo genere di oggetto che si rappresentano allo spirito umano, questo non tarda a metter fuori una nuova maniera di sua attività" (*AM*, p. 321).

4.
AZIONE ECONOMICA, FELICITÀ E AUTO-INTERESSE PERSONALISTICO

4.1 *La natura dell'azione economica*

4.1.1 *Il ruolo dell'eudemonologia e dell'economia*

A partire dalla sua dottrina personalistica dell'azione umana, basata sull'idea del riconoscimento della verità e della felicità personali, o appagamento, come conseguenza soggettiva, Rosmini proporrà un'interpretazione di tutta la dinamica delle azioni eudemonologiche tendenti alla soddisfazione delle altre necessità soggettive dell'uomo, incluse quelle economiche. Infatti, oltre alla felicità morale o all'appagamento, Rosmini sostiene che esistano altri beni soggettivi che non sono concomitanti alla virtù morale e richiedono pertanto, oltre a quest'ultima, un tipo di *azioni diverse dalle azioni morali* per essere ottenute. Rosmini definirà anche questi beni soggettivi "relativamente necessari" per distinguerli da quelli "assolutamente necessari". Questi ultimi sono quelli che derivano come conseguenza necessaria della virtù morale e che l'uomo non può fare a meno di cercare se non abiurando il suo destino come uomo. Comunque, sebbene la virtù e la felicità siano i soli beni necessari, i beni economici in molti casi possono diventare beni "assolutamente necessari" perché senza di essi la vita morale e la realizzazione eudemonologica diventano praticamente impossibili (come per esempio, quando il bisogno base del mangiare, del riparo e del vestire non è soddisfatto). In altre parole, i beni economici sono necessari in modo relativo o assoluto a seconda delle circostanze concrete in cui si trovi ciascuna persona.

D'altra parte, questi due tipi di beni eudemonologici richiedono, secondo Rosmini, due diverse scienze eudemonologiche: da un lato, "l'eudemonologia propriamente detta" che studia le possibilità di felicità dettate dalla virtù stessa come effetto della sua unione con il bene oggettivo; dall'altro, le scienze eudemonologiche che studiano i beni originati non solo dalla virtù morale ma anche dall'esercizio adeguato delle capacità soggettive. Ro-

smini sostiene che sia proprio questo secondo tipo di scienze quelle incaricate di studiare il ruolo giocato dalla dimensione economica nell'essere umano.

4.1.2 *Dimensione oggettiva e soggettiva dell'azione e del valore economici*

Nella sua teoria dell'azione e del valore economici Rosmini fa propri gli elementi migliori degli economisti del suo tempo. Da una parte, assimila la concezione oggettiva del valore insegnata dai classici e centrata sulla dimensione materiale dei fenomeni economici come conseguenza di azioni come il lavoro, il risparmio e l'accumulazione di capitali. In effetti, per Rosmini, il valore economico esige un importante grado di solidità o "materialità oggettiva", nel senso che è capace di perdurare con una certa entità propria a prescindere dal soggetto che lo produce o lo consuma. Infatti, vi sono già un valore e una utilità economici nei beni e nei servizi dal momento che essi sono "disponibili" e adatti a soddisfare le potenziali necessità di qualcuno.[1]

Tuttavia, malgrado questa dimensione fisica e materiale in gran misura quantificabile del valore economico che si riflette nella quantità di produzione di un paese, nella sua bilancia commerciale, nel suo tasso di risparmio, nei suoi livelli di consumo, nei suoi livelli di entrate e nelle relazioni quantitative esistenti tra tutti questi fattori interrelati, questo aspetto quantitativo oggettivo è in realtà per Rosmini solo l'aspetto esterno del valore economico: esso riflette un fenomeno più profondo che avviene nella sog-

1 Infatti, tra i beni economici definiti in questo modo, Rosmini menziona "i prodotti della terra, i grani, l'uve, le foglie de' gelsi, il zucchero, il caffè, il lino, il canape, il bestiame, e tutte l'altre derrate dell'agricoltura e pastorizia" perché il fatto che "esse hanno *l'attitudine* di soddisfare a de' bisogni e di procurare de' piaceri". In una seconda categoria menziona "i lavorii delle arti, quando queste prendono un prodotto grezzo e, mutandogli forma, lo rendono *atto* a soddisfare agli stessi bisogni più estesamente, o a de' bisogni nuovi, e a procurar nuovi comodi e piaceri: il quale aumento di *attitudine* è aumento di valore e ricchezza". Un terzo gruppo lo formano "i trasporti del commercio, il quale recando i prodotti dell'agricoltura e dell'arti ne' luoghi più acconci ad essere consumati, ossia distribuendoli in ragione ei bisogni e dei desideri, li rende con ciò atti a soddisfare sì quelli che questi […] Questa maggiore *attitudine* o *facilità* di soddisfare de' bisogni e di produrre de' piaceri è un valore ed una ricchezza aggiunta o al tutto di nuovo creata". Infine, vi sono "le *abilità personali* quando possono soddisfare un bisogno, o produrre un piacere, od essere cangiate con cose che hanno quest'attitudine, o influire in qualunque maniera a produrle" (*SDR*, p. 16).

gettività delle persone che si trovano dietro queste forze misurabili quantitativamente. A parere di Rosmini, le valutazioni e le azioni economiche dipendono da un giudizio personale. In altre parole, livelli di povertà o ricchezza, di benessere o malessere materiale sono definiti attraverso strumenti di valutazione che il soggetto utilizza secondo il suo grado di soddisfazione personale.[2] In questo senso la concezione del valore economico di Rosmini si basa sulla concezione soggettiva degli economisti civili italiani – che poi sarà quella dei neoclassici – che il Roveretano vede sintetizzata nella definizione di ricchezza proposta da Gioia nel suo *Nuovo prospetto delle scienze economiche*:

> Ecco la prima definizione del nostro autore, che io per al presente ammetto come punto d'appoggio ch'egli somministra al mio ragionamento. 'La parola ricchezza s'applica a tutti ciò che *può* soddisfare un bisogno, procurarci un comodo od un piacere' (*SDR*, p. 15).

Per Rosmini, la ricchezza è essenzialmente un valore che nasce certamente da alcune qualità oggettive di una cosa, ma queste qualità non hanno senso in se stesse ma per la loro relazione con la capacità di un soggetto di sperimentare una qualche soddisfazione o piacere attraverso esse. Questa è la ragione per cui il valore economico non è qualcosa di fisso e immutabile, ma è ogni persona che "in ogni istante determina e fissa il prezzo delle cose" (*FPSSF*, p. 659):

> Sappiamo, per la scienza della pubblica economia, come ci bisogna distinguere sottilmente fra il valore che resta, e la forma mutabile sotto cui si rappresenta il valore (*EO*, p. 115).

In conseguenza di ciò, è fondamentale ai fini della valutazione economica ciò che Rosmini chiama la "facoltà di astrazione" dalla ragione, che ci permette di vedere "le *relazioni* e le qualità isolatamente prese elle cose" (*FPSSF*, p. 646) e che ci permette di valutarla non come è nella sua essenza o natura completa, ma soltanto in relazione al fine o ai fini che ci propo-

2 Per illustrare la sua opinione, Rosmini richiama Cicerone: "Cicerone riconosce che i beni materiali non sono beni quando non appagano l'animo dell'uomo: 'E chi intendiam noi che sia ricco? In quello, io credo, la cui possessione è tanta che il fa agevolmente CONTENTO di un vivere liberale, in quello che non cerca più nulla, nulla appetisce, nulla desidera. […] Se' tu sazio e contento del danaro che hai? E bene, il concedo, tu se' ricco […] Eh che l'animo dell'uomo dee appellarsi ricco, non il forziere: quantunque questo trabocchi, fin tanto che io vedrò te vuoto, non ti riputerò mai ricco" (*FPSSF*, p. 549, nota 1).

niamo di raggiungere in un determinato momento. Così, l'azione economica è sempre caratterizzata da una certa strumentalizzazione di un gruppo di beni per ottenere un determinato fine.

D'altra parte, secondo l'opinione di Rosmini, affinché qualcosa abbia valore economico non è sufficiente che sia adatta a soddisfare necessità o desideri: è necessario che sia anche un bene scarso, limitato e che, pertanto, richieda del sacrificio o la rinuncia di altri beni per poter ottenerlo. In breve, il valore economico si determina anche per la capacità della cosa di essere scambiata con altri beni o per la quantità di beni che è necessario usare, consumare o scambiare per ottenerla. In sostanza, una cosa ha valore economico nella misura in cui possa avere un prezzo in un mercato:

> Vi possono esistere degli oggetti materiali che soddisfacciano a dei bisogni e producano dei piaceri e che tuttavia per questo solo non si considerino come oggetto dell'Economia: tale è l'aria, il sole, ecc. Cominciano questi a diventare oggetto della Economia solo dal momento che cominciano ad esigere della spesa o del travaglio per mantenerli, o che conviene difenderli dai troppi consumatori: in tal caso possono essere venduti, comperati. Fino che abbondano a tutti senza spesa né travaglio, nessuno è disposto a cambiar con essi un'altra cosa per minima ch'ella sia, non hanno un prezzo sebbene, già supplicano ai bisogni più grandi della vita: in tale stato sono esclusi dal novero delle cose apprezzabili, di che tratta l'Economia (*SDR*, p. 16, nota 3)

Dunque, seguendo Rosmini, vi è valore economico quando si danno le tre seguenti condizioni: *disponibilità, possesso o esistenza di un bene o servizio*; *capacità immediata o mediata di questo bene o servizio di soddisfare una necessità* e *penuria* di questo bene o servizio che si esprime nella *possibilità di scambio in un mercato* a un determinato *prezzo*. Da queste tre caratteristiche si desumeranno le caratteristiche dell'azione economica. Essa consisterà per Rosmini in un insieme di operazioni di produzione, consumo e scambio di beni o servizi che ci permettono di mantenere o di aumentare al massimo possibile o almeno di perdere il minimo possibile di essi. Per far ciò sarà necessario "economizzare" o "ottimizzare" le nostre decisioni, ossia ridurre al minimo il consumo dei mezzi a nostra disposizione (costo) e cercare di mantenere al massimo possibile la loro capacità di soddisfare delle necessità (beneficio o utilità economica). Si tratta di ciò che Rosmini chiama *legge del minimo mezzo*, regola d'oro di ogni saggia decisione economica.[3]

3 "Se dunque più sono i mezzi che si presentano alla mente del savio, co' quali egli ugualmente può ottenere l'effetto che si è proposto, è chiaro ch'egli sceglierà il

Orbene, per Rosmini il valore economico di un bene viene completamente definito con le caratteristiche di disponibilità, capacità di soddisfare necessità e penuria? E riguardo all'azione economica, basta dire che si tratta della massimizzazione di questo valore così inteso? In altre parole, è sufficiente una definizione formale di azione economica come la ricerca della massimizzazione di qualsiasi bene o servizio a condizione che esso possa essere scambiato?

4.2 *Azione economica e felicità*

4.2.1 *Azione economica e dinamica del desiderio umano e del suo appagamento*

Per Rosmini, una definizione puramente formale dell'attività economica non è sufficiente. Infatti, per il Roveretano è anche fondamentale rispondere ad altre domande: quali sono i bisogni da soddisfare? Cosa è necessario per "economizzare" – ossia, usare seguendo la *legge del minimo mezzo* – al fine di mantenere il valore economico e riuscire così a prolungare questa soddisfazione nel tempo? In ultimo, fino a che punto è necessario economizzare e chi dovrebbe essere il soggetto dell'economizzazione?

Rosmini afferma che entrambe le risposte oggettivista e soggettivista date dagli economisti sono incomplete. A suo modo di vedere, la domanda utilitarista di un determinato *quantum* di "utilità" necessario per un uomo non avrebbe una risposta univoca. Infatti come potrebbe essere definito questo *quantum*? L'utilità economica intesa come soddisfazione soggettiva non equivale alla misurazione di una determinata quantità di stimoli esterni sui nostri organi fisici. Per il Roveretano, le forze quantitative e materiali agiscono sempre "dentro" ciò che egli chiama "sentimento fondamentale" che è integrato al "sentimento" spirituale umano o soggettività. In questo modo, secondo Rosmini, "la misura massima dell'eccitazione [nei piaceri sensibili] dipende [certamente nell'uomo] dalla quantità maggiore o minore di stimoli esterni" che provengono dai

più semplice, il più facile, il minore di tutti, purché gli dia veramente l'effetto voluto con egual perfezione. Poiché se l'effetto da lui voluto è ciò che il determina ad operare, e se non vuole più dell'effetto; dunque né pur vorrà usare altro mezzo se non quello che precisamente basta ad ottenere quell'effetto che vuole; sceglierà dunque a produrlo la causa minima, la minima quantità d'azione possibile, il minimo mezzo. Questa è la legge che chiamiamo del *minimo mezzo* […]" (*TEOD*, p. 272).

beni materiali esterni, ma anche "dagli stimoli interni" di indole istintiva e fisica che questi ben materiali provocano nel soggetto e soprattutto di ciò che Rosmini chiama "lo stato dell'anima, ossia dell'azione del principio razionale" (*P*, IV, p. 136).

Infatti, la dinamica della soddisfazione dell'"appetito delle singolari sue potenze" dell'uomo si integra sia in ciò che Rosmini chiama appagamento o felicità, intesa come "l'appetito totale della natura umana" (*FPSSF*, p. 245), sia nel *bene umano o vero bene dell'uomo*, che è "quel bene per la natura umana, quel che è consentaneo a tutte le esigenze di questa natura, di maniera che questa natura interamente lo approvi e lo appetisca" (*FPSSF*, p. 243).

Così, dato che l'appagamento dipende sempre dal giudizio interiore intellettuale che, come abbiamo mostrato sopra, è quello che definisce l'uomo appagato o infelice, ogni azione economica implica una valutazione intellettuale dei mezzi intellettuali o sensibili:

> Qualunque mezzo egli [l'uomo] adoperi a rendersi pago, sia materiale, sia spirituale, dipende ugualmente dal giudizio interiore il trovarsene poscia a pieno soddisfatto. Di che si dee conchiudere che 'l'appagamento, qualsiasi cosa l'uomo adoperi ad acquistarlo, foss'anco la più crassa e materiale, è sempre intellettivo (*FPSSF*, p. 463).

In questo senso, per Romini qualsiasi soddisfazione o "utilità" economica è sempre illuminata dalle capacità personali della ragione e della libertà che le collocano su uno sfondo più vasto costituito da ciò che egli chiama il "desiderio o capacità umane". Questo si può spiegare, in ultima istanza, con la supremazia del principio personale che regge l'uomo e integra le facoltà soggettive, senza perdere la loro natura, con le facoltà personali che sfocia nell'azione economica, un tipo di azione complessa, sia naturale che personale.[4] Da ciò si deduce che, secondo Rosmini, l'azione economica perde il suo senso, se le necessità soddisfatte o i beni economizzati non sono incorporate alla dinamica dell'appagamento:

> è evidente che ogni qualvolta gli esterni beni non appagano l'uomo, non sono beni (*FPSSF*, p. 549)

4 "Di qui i due modi d'operare de' diversi principj d'azione legati in un individuo, l'operare a sé soli secondo le leggi della natura propria, e l'operare mossi dal principio supremo. Se operano da sé soli, senza che il principio supremo intervenga, il loro atti sono naturali e non più; ma se operano mossi dal principio supremo, i loro atti si dicono personali" (*AM*, p. 464).

In sostanza, secondo Rosmini, bisogna considerare i beni esterni e i beni interni dopo aver ragionato sull'appagamento (*OIP*, p. 133).

4.2.2 *Come il valore economico dipenda dal bene oggettivo e morale*

Di conseguenza, i beni economici, che sono in primo luogo soggettivi e relativi, divengono, mediante la dinamica dell'appagamento, beni morali oggettivi e assoluti.[5] Infatti, sebbene nella valutazione economica un certo insieme di beni sia considerato soggettivamente – ossia non per il loro valore intrinseco ma in quanto collegati con la soddisfazione di uno o più soggetti –, ciononostante, partecipando essi alla valutazione eudemonologica, partecipano con quest'ultima alla capacità del riconoscimento del bene oggettivo e del bene morale. Pertanto, in un'unica azione economica si combinano uno stato soggettivo (soddisfazione materiale o sensibile), un giudizio eudemonologico (giudizio intellettuale interiore) e una valutazione morale oggettiva (percezione della struttura intrinseca del bene in sé).[6] Per Rosmini, allora, un'azione economica implica sempre la subordinazione a una struttura oggettiva più o meno stabile dei "beni reali dati all'uomo da essa natura delle cose, quali oggetti de' suoi legittimi desiderii" (*FPSSF*, p. 476) ed è essenziale "escludere ogni desiderio impossibile a appagarsi […] e limitare proporzionalmente i desiderii per sé possibili agli oggetti che può conseguire" (*FPSSF*, p. 635), tutto ciò per la sua intrinseca integrazione con l'appagamento e, per suo tramite, con la virtù:

---

5 Questo è possibile perché, per Rosmini, la natura della persona umana consiste in questa partecipazione della dimensione sensibile alla dimensione intellettuale, della dimensione naturale a quella personale, che permette che "il senso corporeo, racchiuso di necessità nelle sue proprie affezioni particolari e materiali" (*FPSSF*, pp. 463-464), si apra alla partecipazione del mondo oggettivo.

6 "Per renderne chiara la nozione, io debbo cominciare a dire alcune parole del bene oggettivo. Bene oggettivo io chiamo ogni bene in quanto viene percepito oggettivamente, cioè in quanto si fa oggetto di cognizione. La nozione assoluta di bene abbiamo detto consistere in ciò che è conveniente all'ordine intrinseco dell'essere di ogni natura, in ciò che ogni cose colle forze di cui è fornita tende a conseguire; mentre la nozione relativa di bene l'abbiamo posta nell'esser una cosa appetibile ad un'altra, nell'esser termine e scopo alle forze naturali d'un'altra, che s'inclinano e tendono a rapire quella a sé, ed unirsi con essa. Con queste nozioni noi conosciamo due generi di beni, il bene delle cose in sé, e il bene delle cose relativamente alle altre cose. Ambedue queste specie di beni si fanno oggetti della nostra intelligenza, e così diventano oggettivi" (*PSM*, p. 101).

> L'appagamento dell'animo dunque non è l'opera dell'uomo solo; egli vi concorre con quegli atti del suo intendimento e della sua volontà, che li rendono consapevole del proprio ben essere, e prima ancora con quella determinazione della sua ragion pratica che dirige i suoi desiderii ai beni reali, anziché ai beni chimerici: vi concorre finalmente cogli sforzi ch'egli fa di pervenire al possesso di questi beni. Ma dopo di ciò, è alla natura delle cose, come a sua generosa benefattrice, ch'egli dee chiedere questi beni reali: egli è obbligato a riceverli tali quali sono dalle mani di questa sua madre, dee sottomettersi alle leggi ontologiche, che li legano colla costituzione umana, e ad esse dee ubbidir fedelmente (*FPSSF*, p. 475-476).

Rosmini anticipa così le teorie soggettive del valore degli economisti neoclassici, ma concepisce l'idea di soggettività in modo molto più elaborato. Il valore economico certamente non è mai una "cosa", ma non è neanche il risultato di una mera soddisfazione soggettiva o di una razionalità formale, ma un bene soggettivo suscettibile di essere apprezzato contemporaneamente alla luce delle facoltà personali che lo mettono in comunicazione con l'ordine oggettivo della realtà. Così, secondo Rosmini, l'azione economica implica un minimo riconoscimento del bene oggettivo e pertanto un minimo di virtù morale. Un processo economico limitato alla soddisfazione puramente soggettiva dei bisogni senza connessione con la dimensione personale ed etica si autodistruggerebbe giacché "ogni qualvolta un bene di qualsivoglia specie non può stare insieme colla virtù, gli cessa dall'esser bene umano" (*FPSSF*, p. 248).[7]

In tal modo, secondo Rosmini, l'azione economica non è una mera azione tecnica di coordinamento di mezzi per ottenere un fine determinato soggettivamente, ma un'azione retta dalla "ragion pratica", mediatrice tra "l'utilità personale" e "la forza della verità e della giustizia" (*FD*, I, p. 68). Così, nelle azioni economiche, detta ragion pratica "dunque siede quasi arbitra fra l'*utilità* e l'*onestà* delle azioni, e giudica ciò che all'istante sia meglio a noi fare; [ciò è desunto] tanto da ragioni morali, quanto da ragioni eudemonologiche" (*PSM*, p. 145). Questo è il nocciolo della tesi principale di Rosmini sull'azione economica che lo distingue da altri pensatori economici.

---

7 "Il genere umano non sarebbe giammai venuto a tale stato di floridezza nel quale possiede tanti mezzi di lieto ed onesto vivere, se […] non avesse temperato i fieri costumi e la corruzione delle passioni raccendendo nelle menti il lume della verità" (*NC*, p. 989). "Ma non v'ha che una cosa sola di veramente utile, la verità" (*EO*, p. 124).

4.3 *Azione economica e auto-interesse personalistico*

4.3.1 *Il ruolo dell'interesse individuale*

Qual è allora il ruolo dell'interesse individuale? Ci si potrebbe chiedere se quest'approccio subordini l'azione economica a un oggettivismo morale disincarnato e depersonalizzato. In realtà, tutto dipende da come venga interpretata l'espressione "interesse individuale". Di certo, Rosmini afferma che l'interesse individuale, inteso come un interesse puramente soggettivo, non può mai essere il motivo ultimo delle azioni economiche. Se così fosse, allora gli utilitaristi avrebbero ragione quando sostengono che l'attività economica è ridotta a una tecnica di massimizzazione dei mezzi rivolti ad ottenere una soddisfazione o un fine determinato dalla pura arbitrarietà del soggetto. Al contrario, secondo Rosmini, "se io formo un giudizio pratico su de' motivi eudemonologici e non morali, io pecco, e seguono a quel giudizio degli affetti, e delle azioni immorali" (*PSM*, p. 146). Dunque, il motivo dell'azione economica dovrebbe avere sempre una minima relazione con le esigenze oggettive della natura umana e non può basarsi soltanto sull'interesse soggettivo.

Tuttavia, se con interesse individuale si intende la ricerca della propria felicità o dell'appagamento che, come abbiamo visto, dipende da valutazioni morali oggettive, allora è certo che Rosmini considera il perseguimento di questo interesse come il nucleo stesso dell'azione economica. Infatti, secondo lui, se l'istinto o l'interesse soggettivo che ci spinge a soddisfare le nostre necessità o quelle altrui è permeato dalla ricerca dell'autentica felicità determinata dal riconoscimento morale, esso sarà sempre pervaso, in un modo o nell'altro, dalla forza della natura umana con le sue esigenze oggettive che ci portano a rendere "ragionevole" questo interesse.

> E che vuol dire la ragionevolezza di questo istinto? Vuol dire quella necessità di ragione, per la quale la natura umana, concepita nella nostra intelligenza, vuol essere riconosciuta per quello che è, e per quello ch'ella merita amata (*PSM*, p. 158).

Ancora, seguendo Rosmini, in circostanze ordinare, una valutazione economica integrata in una valutazione etico-oggettiva implicherebbe, in primo luogo, la soddisfazione dei nostri bisogni o di quelli di chi ci sta più vicino e solo in secondo luogo quella di coloro che non sono direttamente legati ai nostri "interessi". Infatti, per il Roveretano, "questo bene della na-

tura umana è indicato a' suoi naturali istinti, dalle sue naturali tendenze. – Ma quale è la legge di questi istinti, di queste tendenze? È quell'inclinarsi naturalmente più a certe persone, che a certe altre, secondo le circostanze in cui uno si ritrova" (*PSM*, pp. 159-160).

Inoltre, l'interesse proprio del soggetto così inteso è mezzo un potente e necessario per l'azione economica poiché è quello che ci indica quali siano le nostre necessità così come quelle altrui, con la precisione che solo può dare solo l'esperienza personale e non la statistica:

> Io non posso sapere tutto questo da altri, fuori che da me stesso. Questo mi è reso cognito dal sentimento di me stesso; l'*Io*, le sue modificazioni, le sue sensazioni, i suoi piaceri, i suoi dolori, i suoi istinti, le sue ripugnanze, i suoi bisogni, le soddisfazioni de' suoi bisogni, sono quelle esperienze che mi fanno conoscere ciò che succede ne' miei simili (*PSM*, p. 156).

In definitiva, sebbene Rosmini concepisca le azioni economiche come subordinate al riconoscimento del bene oggettivo e al suo conseguente appagamento morale, questa integrazione non implica un disprezzo degli interessi individuali né l'impossibilità che, in circostante normali, i primi e i secondi possano essere armonicamente equilibrati.[8]

4.3.2 *Incentivi, capacità e soddisfazione*

D'altra parte, Rosmini sostiene che gli incentivi economici materiali che agiscono sugli interessi individuali sono perfettamente legittimi anche "quando si propongano come ausiliare alla coscienza de' propri *doveri*, come stimoli accessori al principale che è l'*obbligazione morale*"(*BE,* p. 131 nota 1). Di certo, sebbene egli affermi l'indistruttibilità e l'indipendenza della libertà, anche avendo tutti i condizionamenti contro,[9] il Roveretano non smette mai di sottolineare l'importanza degli incentivi o degli stimoli esterni che condizionano le forze istintive e spontanee e, attraverso di esse, la forza pratica della volontà. Ora, dato che "l'uomo vuole uno Stato:

8 Infatti, il Roveretano crede che anche nello stesso precetto evangelico *Ama il prossimo tuo come te stesso* vi sia implicita l'idea della priorità dell'amore verso se stessi come base naturale dell'amore verso il prossimo il quale deve essere amato proprio in quanto essere più vicino, *soggettivamente*, a noi. In questo senso, secondo Rosmini, la valutazione etica non si contrappone all'interesse individuale ma lo eleva e lo oggettivizza (*PSM*, p. 159).

9 Questa tesi mostrerà la sua importanza, come vedremo, quando studieremo il tipo di influenza che possono esercitare sull'individuo le forze sociali ed economiche.

egli tende a fissarsi, tende a FISSARE d'introno a sé tutte le cose" (*FPSSF*, p. 471 nota 1). Così, i singoli incentivi economici non agiscono, secondo Rosmini, isolatamente ma, al contrario, sono integrati nei successivi "stati" di appagamento – o di non appagamento – più o meno permanenti in cui ci troviamo e, unicamente attraverso di essi, possono esercitare influenza sulle nostre azioni. Di conseguenza, gli incentivi "possono contribuire all'appagamento dell'animo umano, s'essi lo trovano ben disposto e condizionato a ricevere in sé il loro buon effetto dell'appagamento; ma nulla possono rispetto a questo appagamento, se l'animo di colui che li possiede non ha in sé le disposizioni a ciò necessarie" (*FPSSF*, p. 526).

Questa è la ragione per la quale Rosmini ritiene che l'utilitarismo commetta un grave errore nel concepire gli incentivi economici come una mera somma di stimoli successivi finalizzati a generare stati precisi di insoddisfazione e soddisfazione sottomessi a dinamiche puramente quantitative in cui la soddisfazione attuale dipende solo dalla somma delle soddisfazioni immediatamente precedenti raggiunta dal soggetto (utilità marginale decrescente) o da quelle che spera di raggiungere nel futuro (aspettative). "In un tale sistema l'appagamento dell'animo è contato per nulla, e ciò che solo vi si apprezza sono le sensazioni transitorie" (*FPSSF*, p. 544). Sebbene questa dinamica quantitativa esista, si dovrebbero anzitutto prendere in considerazione gli stati più o meno permanenti che l'uso di incentivi può generare nelle nostre capacità e desideri durante un periodo di tempo:

> Dee dunque l'uomo attentamente badare nelle azioni sue alla relazione che queste hanno col miglioramento degli abiti suoi e delle sue potenze. L'omissione di questa avvertenza, l'essersi fermati i filosofi a considerare gli atti sfuggevoli di piacere, senza legarli all'effetto che lasciano dopo di sé negli *abiti* e nelle *potenze*, e principalmente l'aver essi riposta ne' soli atti l'umana felicità, li fece traboccare in errori funesti alla virtù, non meno che al bene eudemonologico del'umana specie (*FPSSF*, p. 472).

Infatti, secondo Rosmini, gli incentivi economici devono mirare prima di tutto a far sì che il progresso nella soddisfazione dei bisogni soggettivi non avvenga a discapito dell'appagamento morale della persona:

> Ora non si può negare, che se a me riesce di condurre un uomo dall'uno di questi due stati di appagamento, all'altro, io l'ho beneficato: conciossiaché, conservando l'animo suo a pieno appagato, io gli ho aggiunto ottanta gradi di godimento maggiore ch'egli non s'avea prima. Il passaggio da un appagamento contenente meno gradi di bene, ad un appagamento contenente più gradi di bene: ecco una specie di movimento al tutto naturale e legittimo dell'uomo e della società (*FPSSF*, p. 637)

Al contrario, gli incentivi economici perdono il loro senso quando inducono al passaggio da uno stato di misurata ricchezza, ma anche di appagamento, a uno stato di maggiore ricchezza, ma di infelicità:

> Ma supponiamo in un uomo capacità come venti, oggetti posseduti altresì come venti. Stimolando io la sua capacità, sono giunto a rallargarla, rendendola pari a cento. Reso quell'uomo inquieto ed attivo da questo nuovo desiderio, giunge a procacciarsi da sé non pochi de' bramati oggetti portandone la somma fino a sessanta. Gli rimangono quaranta gradi di capacità non soddisfatta, e però quaranta di sofferenza. Questi or gode come sessanta, il suo godimento è triplicato; ma che giova? Egli ha perduto l'appagamento dell'animo, egli è divenuto infelice. I due terzi di godimento che sono cresciuti a costui, lungi dal migliorare il suo stato, l'hanno peggiorato: ed io gli ho reso un assai cattivo servigio colla mia sconsigliata beneficenza (*FPSSF*, pp. 637-638).

4.3.3 *Il problema psicologico e morale dell'economia*

Rosmini sostiene che il problema centrale dell'economia non è soltanto tecnico o politico, ma un problema di equilibrio interno eudemonologico ed etico degli agenti economici. Tale problema è sempre stato ignorato dall'utilitarismo che, a partire da una antropologia naturalista e soggettivista, considera la produzione, l'accumulazione, la soddisfazione dei bisogni e lo scambio di beni e servizi come una dinamica uniforme e prevedibile, con risultati generalmente positivi o per lo meno, regolabili con una corretta disposizione di incentivi esterni. Rosmini, al contrario, cerca di mostrare come i desideri di consumo e di accumulazione, data l'esistenza della libertà, sono soggetti a molteplici problemi. Esistono molti comportamenti economici insensati che non devono essere visti, secondo Rosmini, come il risultato normale della natura umana, ma piuttosto come manifestazioni di un problema morale la cui origine è collegata alla ricerca di sicurezza (*FPSSF*, p. 607), alla volontà di dominio (*FPSSF*, p. 609) o allo strumentalismo astratto (*FPSSF*, pp. 607-609).[10] Ora, secondo Rosmini, la causa ultima di questi fenomeni risiede nella tendenza esistente negli uomini a ingannare se stessi creandosi arbitrariamente una chimera sulle caratteristiche dei beni desiderati:

10 D'altra parte, sebbene originariamente questo sia un problema morale, dato che è la libertà che in qualche momento sceglie male, si trasforma in un problema psicologico-eudemonologico poiché, una volta instaurato l'autoinganno, tutte le forze passionali cominceranno spontaneamente a seguirlo.

> rispondo non potersi negare all'attività dello spirito umano una grande azione sugli oggetti de' suoi desiderii, sull'ingrandirli, sull'impicciolirli, sul distruggerne alcuni, crearne altri. Veramente egli si crede ogni giorno, servendosi specialmente dell'ajuto che gli presta l'immaginazione, degli innumerevoli enti che non esistono in natura, e si contraffa quelli che esistono […]. Ed ora che vieta che questi suoi chimerici e menzogneri lavori gli diventino l'oggetto di affetti e di brame altrettanto e più che se fossero reali e veraci? (*FPSSF*, pp. 473-474).

Al contempo, Rosmini sostiene che la causa di questa falsa valutazione consiste nel cercare nei suddetti beni finiti e limitati un bene assoluto e infinito come la felicità:

> Quelle cupidità per le quali egli si lusinga di trovare l'infinito nel finito, cioè di render possibile ciò che è intrinsecamente impossibile […] sono il risultato del concepire le cose idealmente, ossia senza limiti […]" (*FPSSF*, p. 617) "Perciocché persuadendosi l'uomo, che in quel dato bene egli dee trovare la felicità che va cercando; mette in quell'oggetto reale, con un atto interno di persuasione ch'egli fa, ciò che realmente non vi è (*FPSSF*, p. 604).

Pertanto, questo mancato riconoscimento della vera struttura oggettiva dei beni non è comunque il frutto di un istinto, di un bisogno o di un desiderio fisico naturale,[11] ma di un giudizio di valore volontario e personale:

> L'uomo solo, a differenza de' bruti, tramuta il piacer corporeo in un oggetto spirituale, cioè in un mezzo di appagare la capacità generale del suo spirito" (*FPSSF*, p. 613) "Quindi proviene quella libidine di sfrenata propria solamente dell'uomo, e che in niun animal bruto apparisce: quel desiderio di voluttà che non si soddisfa giammai. [Questo spiega] le infinite lusinghe, e gl'inganni perpetui dell'amor fisico, e tutte l'arti della seduzione […] (*FPSSF*, p. 606). [Essendo] la volontà razionale e personale quella che dimanda d'essere soddisfatta (né ella può soddisfarsi on niuna cosa limitata […]) va l'uom cercando nel corporeo diletto qualche cosa d'infinito che non vi può essere, e che perciò mai vi trova (*FPSSF*, pp. 605-606).

Così, Rosmini descrive, per esempio, la tendenza all'accumulazione della ricchezza come il frutto di un autoinganno intellettuale[12] che la identifica

11 "La passione per la sontuosità è tanto illimitata quanto altre capacità; un individuo può mangiare a un banchetto reale ma rimanere tuttavia insoddisfatto perché *nella sontuosità cerca qualcosa di diverso dalla sontuosità*" (*FPSSF*, p. 375).

12 "Ho già osservato, che nella cupidigia di artificial ricchezza scorgesi più intelligenza che nella sensuale dilettazione" (*FPSSF*, p. 608).

con l'immagine dello status e del potere[13] e che apre a una serie di desideri che sfocia in una ricerca illimitata e insaziabile.[14] In questo modo si genera una dinamica di "cattiva infinità" e di frustrazione assicurata nel nucleo stesso delle capacità umane e delle azioni economiche a esse vincolate.

Chiaramente, Rosmini ammette che possono esistere comportamenti di questo tipo costruiti su un ordine di preferenze con una stabilità e una coerenza interne molto forti. Tuttavia, ciò non può portare alla conclusione tratta dagli utilitaristi che si tratti di comportamenti normali che possono servire da parametro per edificare tutto un ordine economico. Così, secondo Rosmini, "la costante ricerca del guadagno e dell'interesse individuale" che è possibile verificare in economia non è una manifestazione "naturale" del comportamento umano che vada fomentata – come sostengono gli economisti utilitaristi –, ma "un chiaro sintomo della infelicità loro" (*FPSSF*, p. 608), potenzialmente distruttivo delle persone e anche dell'economia.

4.3.4 *La persona: inizio e fine dell'economia*

In conclusione, l'azione economica è per Rosmini il risultato di un *processo circolare che comincia e termina nella persona umana*. Infatti, è nel-

13 "Un altro esperimento fa l'uomo di trovare sua felicità nei beni esteriori, mediane l'idea che egli si forma della ricchezza. […] La ragion pratica può dunque ingannarsi doppiamente riguardo al possesso delle sterne cose. Comincia a sperare di poter trovare la grandezza nel possesso della ricchezza, considerata come una certa estensione della propria esistenza. Ecco un'idea stratta, posta in un oggetto materiale e finito. Poi spera che per mezzo della ricchezza otterrà l'arbitrio dei piaceri, giacché egli pare che la ricchezza assicuri all'uomo il godimento di ogni sua volontà, e che gli faccia goder tutti i piaceri in una volta nella speranza e nella loro assicurazione" (*FPSSF*, p. 607).

14 "Indi le sorgenti di una doppia schifosissima avarizia: di quell'avarizia, che mette il suo fine nell'oro, quasi l'oro fosse ciò che fa l'uomo grande; e di quella che vede nell'oro il mezzo all'ottenimento de' comodi e de' diletti [..] Tuttavia, essendo realmente impossibile che l'uomo trovi nella ricchezza o la propria grandezza o la compiuta padronanza de' godimento, non può rinvenire né pure nell'accumulamento de' tesori l'appagamento e la felicità che vi cerca. La sua capacità per questo stesso irritata cresce: il suo cuore attribuisce il non sentirsene pago unicamente all'ancor tenue quantità di ricchezza posseduta e acquistata: persegue adunque la ricchezza con una cupidigia maggiore, la qual più allargandosi, fassi pula di tutte brame carca nella sua magrezza. Che meraviglia dunque se col montare della ricchezza monti negli avari anche la voglia e l'indigenza di essa […] Né questa capacità cresce in ragione aritmetica nella intensità sua, ma come tutte l'altre, in ragione geometrica: perocché quello che l'uomo guadagna, acuisce ognor più la precedente capacità" (*FPSSF*, pp. 607-608).

lo spirito personale che hanno origine tanto la valutazione quanto l'azione economica, dato che la presenza o assenza di felicità o appagamento interiori è ciò che motiva i vari tipi di valutazione, disposizione o uso dei beni. A partire da lì, questi beni acquistano un valore economico oggettivo di una certa stabilità che si prolunga oltre la persona. Infine, il cerchio si chiude quando i beni dotati di valore economico rientrano nella sfera della persona che li valuta nuovamente e il processo ricomincia:

> Lo *spirito* […] e le *cose* si modificano scambievolmente […]. L'amore all'incontro o la passione che ha lo spirito verso le cose, è ciò che in ogni istante determina e fissa il prezzo delle cose: ed il prezzo delle cose (supposte eguali l'altre circostanze) equivale al grado di forza che hanno le cose per operare sullo spirito (*FPSSF*, p. 659).[15]

In tal senso, è nella persona concreta e vivente e non in una qualsiasi altra entità generica (mercato, Stato, impresa, ecc.) che l'azione economica acquista il suo significato, i suoi limiti e la sua finalità ultima.[16] Se manca il principio di persona, è impossibile giungere a una misura ultima delle azioni economiche ed esse pertanto diventano irrazionali e senza senso. Naturalmente per Rosmini la razionalità economica implica una dimensione strumentale – una "facoltà di astrazione" o "facoltà dei mezzi" come lui le chiama – di gran importanza poiché rende possibile lo "sviluppo accidentale" dell'uomo (*FPSSF,* p. 645). Tuttavia, questa "perfezione accidentale della società non ha valore, se non a condizione che ella stia in armonia con la perfezione sostanziale" retta da ciò che il Roveretano chiama "facoltà di pensare" o "facoltà dei fini". Infatti, "chi mira a conseguire una perfezione accidentale della società senza aver prima conseguita la sostanziale, non ne ritrae che una *politezza apparente* e posticcia" (*FPSSF,* p. 645) poiché "viene in pericolo di far meno conto della sostanza, lusingato dall'amore degli accidenti" (*FPSC*, p. 123):

---

15 "Le arti, le scienze, le imprese d'ogni maniera sono prodotti dell'attività umana, e questa attività ha la sua secreta origine e quasi il suo focolare negli spiriti: quivi medesimamente ritornano coi loro effetti; perocché, anche tendono naturalmente tutti i prodotti dell'attività, se non ad appagare l'umano desiderio?" (*FPSC*, p. 65).

16 Dal punto di vista metafisico, solo la persona è per il Roveretano una realtà in senso stretto; gli altri esseri viventi e le cose materiali sono realtà in un certo senso incompiute il cui fine è servire la persona. Così, seguendo su questo punto Kant, Rosmini riconduce il senso di ogni azione morale dell'uomo al rispetto della persona con un fine in se stesso: "La virtù morale si riassume in questo semplice principio: 'Rispetta il fine della persona: non pigliarla siccome un mezzo a te stesso'" (*FPSSF,* p. 169).

> Tutte queste cose sono utili se hanno un fine solido precedentemente stabilito all'uomo dalla facoltà di pensare, avverandosi sempre che 'le applicazioni della facoltà di astrarre recano vera utilità allora, e allor solo, che stanno subordinate ai fini stabiliti dalla facoltà di pensare' (*FPSSF*, p. 648).

In tal modo, un'economia basata sulla ricchezza, sull'utilità o sull'interesse in senso astratto, senza un soggetto responsabile che le assuma è sempre una falsa economia. Per questa ragione, Rosmini mette al centro dell'economia il concetto di *proprietà* che, ancor prima di essere applicato alla proprietà giuridica dei beni esterni, consiste nella proprietà o auto possesso che la persona ha sulla propria natura. Il concetto originario di proprietà si basa sul "principio del tutto personale, involgente una coscienza, e però supponente un principio intelligente capace di rivolgersi sopra se stesso, e vedesi oggettivamente" (*FD*, I, p. 158). A partire da questa capacità, l'uomo diventa capace di valutare e di possedere i beni economici allo stesso modo:

> La persona umana ha congiunto a sé alcune cose per natura, ed altre, per un atto suo proprio, atto fisico-morale (*FD*, II, p. 276).

Infatti, la relazione della persona con i beni economici dimostra di "non essere egli una semplice appropriazione o congiunzione fisica come quella che hanno le bestie del proprio corpo, del cibo che tengono in bocca, del nido […]" (*FD*, II, p. 282), che venga data solo "dalla natura del *soggetto*, che cerca in essa il proprio bene" (*FD*, II, p. 283), ma proviene anche da una "congiunzione morale" che "viene dalla natura dell'*oggetto*" (*FD*, II, p. 283). In tal senso, quando non si riconosce il legame con le persone che hanno le azioni economiche, "l'uomo usa delle cose illimitatamente, senza riguardo alcuno alla cosa stessa". Invece, quando si vede il loro legame con la persona, l'uomo sente che "dee in quest'uso imporsi un limite" (*FPSSF*, p. 178).[17] Ciò non significa che la relazione con la persona stabilisca un limite arbitrario al processo di efficienza economica sottraendole possibilità.

17 Per Rosmini ciò è vero perché solo l'operare morale libero e virtuoso trasforma le necessità e i beni puramente materiali in vere necessità e mezzi economici perché li rende adatti a perfezionare la personalità umana: "la volontà è la potenza colla quale opera il soggetto intelligente: è con questa potenza ch'egli diventa autore delle sue azioni: senza di questa, può bene svolgersi in lui una lunga serie di fenomeni; ma tutti questi fenomeni che si svolgono e succedono in lui, qualunque sieno, non hanno ancora lui stesso per causa, s'egli non è intervenuto la sua volontà: […] è stato tutto al più uno semplice spettatore. Non ogni cosa che avviene in noi si fa da noi; delle altre potenze, delle altre forze operano nell'uomo; l'uomo non

Infatti, è proprio la persona a dare forma e senso a tutto il processo di economizzazione. Pertanto, l'efficienza economica intesa in senso personalista consiste soprattutto nel mettere i mezzi economici al servizio del maggior bene oggettivo possibile della natura umana messo in gioco in ogni precisa circostanza:

> Questa buona influenza adunque sugli animi dee essere il carattere, la qualità comune, l'ultima ragione di tutti i mezzi politici, acciocché si possano chiamare veramente efficaci (*FPSC*, p. 65).

In definitiva, per Rosmini il valore più importante di una economia non risiede nei mezzi naturali o nelle "utilità" e capacità tecniche, ma nelle capacità personali, esito della libertà e delle virtù morali. Infatti, dato che "la maggiore attività della natura, e l'unica della persona, consiste nell'uso della libertà", "l'uso conveniente e naturale della libertà [cioè la virtù morale] è il massimo bene della persona umana" (*FPSSF*, pp. 489-490). Così, secondo Rosmini, "la virtù è la suprema delle utilità" (*SDR*, p. 25).[18]

opera se non quando opera la sua volontà; questa volontà nella quale sta la proprietà delle azioni, è anche ciò in cui si compie la personalità umana"(*PSM*, p. 77).

18 D'altra parte, una libertà virtuosa della persona si ottiene solo, secondo Rosmini, se si verifica una sola condizione: che la cerchi in quanto tale e non come puro mezzo per l'economia: "non sarebbe difficile a dimostrare, siccome molti fecero, che la virtù è la madre della stessa ricchezza, ed il vizio d'inopia. Ma ci aggrada assai meglio ed è più dicevole al decoro della virtù, esigere dagli uomini, che la virtù stessa si consideri come la somma delle dovizie e nulla le si preferisca, lei a tutto, quando anche nella povertà si rinvenisse"(*OIP*, p. 157). Questo sembra essere un altro avvertimento di Rosmini agli "scrittori di economia, più solleciti sempre più dell'utile che veggono immediato, che dell'utile che viene indiretto" (*OIP*, p. 103).

5.
RIPENSANDO IL LAVORO, LA RICCHEZZA E IL CONSUMO

5.1 *Lavoro*

5.1.1 *Oltre Adam Smith*

Ai fini dell'analisi delle varie attività economiche e del lavoro in particolare, Rosmini prenderà molti elementi dalla teoria oggettiva del valore, sia attraverso la lettura diretta degli economisti classici anglosassoni, sia attraverso l'influenza indiretta degli economisti italiani, francesi o svizzeri. Già nella *Politica Prima*, Rosmini fa riferimento ad Adam Smith condividendo le sue critiche all'accumulazione della ricchezza attraverso metodi predatori come la conquista praticata dai romani, dai signori feudali, dai conquistatori spagnoli e dal mercantilismo[1] che la trasforma in qualcosa di potenzialmente disastroso, tanto per la vita morale quanto per quella economica dell'uomo.[2] Rosmini apprezza anche la teoria smithia-

1 Il Roveretano critica la concezione del valore economico del mercantilismo inteso come un oggetto esterno, radicalmente materiale, senza relazioni con l'attività lavorativa umana, ridotto a un bottino ottenuto come conseguenza residuale dell'esercizio del potere.

2 "Il che però più impetuosamente e anche disordinatamente avviene in quella gente che si fa ricca col vigile e faticoso amore dell' acquistare, ma a cui toccò una ricchezza non principalmente desiderata siccome una schiava venuta dietro alla potenza e alla fortuna. Non cercavano i romani l'oro: volevano solo la signoria dei signori dell'oro: non cercavano gli Spagnuoli le miniere americane, ma da prima la novità di un altro mondo. Però non avendo costoro, come fu già molte fiato osservato, il cuore apposto alla ricchezza, e questa essendo tuttavia in sequela della potenza venuta lor nelle mani incontanente grandissima non seppero né pregiarla, né usarla, né conservarla: né altro pensiero s'ebbero che di profonderla e gittarla"(*OIP,* pp. 176-177).

na del *valore-lavoro*[3] elogiando come lui la frugalità,[4] il risparmio (*SDR*, p. 26 e nota 17),[5] la produttività (*SDR*, p. 21) e uno stile di vita moderato come base per una cultura lavorativa.[6]

Ciononostante, Rosmini si serve di un classico come Say per allontanarsi da alcune tesi di Smith,[7] e va perfino oltre avvicinandosi alla concezione italo-francese del lavoro centrata sulla soggettività. Rosmini riprende da economisti quali Genovesi, Sismondi e Droz una valutazione limitata di Smith e la necessità di integrarne la teoria del lavoro come fonte di creazione della ricchezza con una teoria antropologica più ampia[8] che la colleghi all'idea di felicità.[9] Ma sono stati soprattutto Gioia e Romagnosi coloro i

3 "Dopo Adam Smith nessuno più dubita, che il lavoro sia il fonte sommo della ricchezza e che abbia il lavoro ai capitali per usare un modo filosofico, ma ottimamente espressivo, come la forma alla materia" (*OIP*, p. 92). Cfr. Adam Smith (1976).

4 "Il buon senso di Smith […] e di tanti altri scrittori delle cose economiche; i quali senza essere nemici dei piaceri, distinguono però accuratamente fra essi e la ricchezza, e predicano i risparmi, e la moderazione in tutte le cose di lusso e di diletto, perché questi diletti non li considerano come ricchezza, ma bensì come una distruzione della ricchezza", (*SDR*, p. 37). Cfr. Adam Smith (1976, 1, p. 360/ pp. 362-371; 2, pp. 127-128, pp. 401-402; pp. 442-443).

5 Cfr. Adam Smith (1976, I, p. 351), Capitolo III, "Of the Accumulation of Capital, or of Productive and Unproductive Labour".

6 "Quelli all'opposto che acquisterano tali cose colle industrie e coi commerci, poniamo gli inglesi, hanno pur colle lunghe cure e sollecitudini nutricato in se stessi l' effetto dell'oro e però nol gittano sì agevolmente. Dall'abbondanza dunque della pecunia che sovverchia le necessità e dalla disposizione dei ricchi popoli riguardo alle industrie ed ai calcoli dei guadagni, si fa ragione a quello che dispone la nazione di porre nei suoi piaceri" (*OIP*, p. 177).

7 Infatti, in linea con il pensiero di Say, Rosmini critica il modo in cui Adam Smith divide i consumi e i lavori produttivi da quelli improduttivi. "[...] conviene risalire alla storia della celebre distinzione di cui parliamo fra'consumi produttori e improduttori. Lo Smith, che la rese celebre, certo non giunse a tirar fra essi la linea di separazione esattamente, giacché pose fra le classi consumatrici e improduttrici di quelle a cui non si può negare la facoltà di produrre. Il Say rettificò, in gran parte almeno, l'inesattezza dello Smith. [...]" (*SDR*, p. 29).

8 "[…] il Romagnosi ha una veduta più complessiva di quelli che il precedettero, che egli sente il bisogno di abbracciare tutti gli elementi, di calcolarli tutti […]". Rosmini condividerà con Genovesi l'idea secondo la quale l'economia cerca la soddisfazione dei bisogni umani, distinguendole dai puri bisogni animali. I primi si basano certamente sui bisogni animali, ma essi sono modificati dalle "necessità di opinione" – quelle di un maggiore benessere e soprattutto la necessità di essere approvati – provenienti dalla società che modificano l'istinto per mezzo della ragione e permettono di raggiungere il vero livello dell'umano (Genovesi 1768, T., VIII, pp. 271 e ss.) (*FPSSF*, p. 140 n. 1).

9 Per Sismondi "l'aumento della ricchezza non è il fine dell'economia politica, ma il mezzo di cui essa dispone per ottenere la felicità degli individui" (Sismondi

quali hanno messo in guardia Rosmini sulla natura meccanica della teoria del lavoro di Adam Smith[10] aiutandolo a confermare ed esplicitare l'idea dell'organicità etico-antropologica in cui, a loro avviso, deve essere inquadrata la teoria del valore-lavoro evitando il suo "isolamento" dal resto della filosofia sociale.[11]

5.1.2 *Incentivi e motivazione intrinseca*

Sebbene il Roveretano sia un sostenitore della tesi smithiana della divisione del lavoro, non condivide l'idea che la produttività sia solo il frutto di incentivi puramente materiali, come si pensava avessero sostenuto gli economisti classici, specialmente in Italia. Rosmini dissente dalle concezioni utilitariste in cui l'incentivo della *sofferenza*, provocata dal timore delle privazioni materiali proprie della povertà, fosse la chiave della produttività. Malgrado riconosca che chiaramente l'uomo non si sforzerà di lavorare se si trova in una situazione di abbondanza e soddisfazione – dato che ogni sforzo suppone un "passaggio da un stato men conveniente alla natura, ad uno più conveniente" (*TEOD*, p. 349) –, egli ritiene che la sofferenza non sia sempre o necessariamente un buon incentivo al lavoro:

1974, p. 9). "Lo scopo del goberno non è, astrattamente parlando, l'accumulazione delle ricchezze nello stato [...]" (Sismondi 1974, p. 23). Cfr. (*FPSSF*, pp. 265-377). Per Sismondi ciò si deve al fatto che "l'uomo è un essere misto che ha necessità morali e fisiche (Sismondi 1974, p. 22). Secondo Droz, citato varie volte da Rosmini, "quando si studia la scienza delle ricchezze, è essenziale di non perdere mai di vista le sue relazioni col miglioramento e colla felicità degli uomini. Si santura questa scienza, se non si considerano le ricchezze che in se medesime e per se medesime" (Droz, 1854, Tomo VI, II, p. 1077). In modo praticamente identico si pronuncia Rosmini lungo tutta la sua opera.

10 "Lo studioso pertanto non abbisogna di molto affaticarsi su le opere straniere, tranne quella di Adam Smith, per la parte mecanica dell' economia" (Romagnosi, 1845, p. 79).

11 "[…] è riconosciuto che se fino dal secolo decimosesto fu in Italia iniziato lo studio della politica economia, viene pur anche confessato che li argomenti di essa non vengono trattati in Italia con le vedute sbranate, specialmente odierne, di certi paesi, ma bensì come problemi di sociale filosofía. 'Il metodo seguíto dagl´Italiani è affatto differente dall'inglese, perchè essi trattano la scienza sotto tutti i loro rapporti. Essi cercano non solo la ricchezza, ma anche il benessere del maggior numero possibile. Questo secondo oggetto è per loro tanto importante quanto il primo'" (Romagnosi 1845, vol. VI, pp. 78-79) Tutto questo sembra coincidere con la critiche rosminiana all'"astrattismo" di certi economisti e al loro obbiettivo di raggiungere una saggezza in economia (Cfr. specialmente *FPSC*, p. 61).

> L'uomo non è conseguente con sé stesso. Quegli che più a malincuore tollera la povertà, non è già colui che si dà maggiormente al lavoro per distaccarla (*EO*, p. 103). Se voi volete muovere un uomo al lavoro, non basta che accresciate in lui il peso delle privazioni a cui l'ozio lo assoggetta: forse lo rendereste più infelice, senza renderlo più attivo (*EO*, p. 103 nota 1).

Neanche i benefici materiali garantiranno una maggiore produttività nel lavoro:

> Quando anche la moda rendesse l'uomo più desideroso di ottenere il frutto del lavoro, non ne verrebbe che lo rendesse più laborioso (*EO*, p. 103). [...] Instillare l'amore delle cose esterne, che si esprimono ad un tempo ed alimentano la vanità e la leggerezza, non è un mezzo che necessitamente accresca gli onesti travagli e le buone industrie, delle quali sole si giova la società, come sembra a primo aspetto. La ragione di ciò si è, che ogni sentimento alterato e falso nell'uomo è un errore od un vizio; e l'errore ed il vizio non è mai veramente giovevole se non per breve momento, ed in apparenza (*EO*, p. 104).

Su questa stessa linea, Rosmini critica anche la concezione che riduce la capacità di lavoro, di innovazione e di iniziativa dell'imprenditore soltanto all'abilità, alla capacità di azione e ricerca del proprio interesse negli affari, al di là di qualsiasi virtù morale. Per il Roveretano, è evidente che il principio di utilità soggettiva non può essere l'unica base per l'azione dell'imprenditore. Rosmini ritiene che l'imprenditore veramente competitivo è quello dotato principalmente di un minimo di valori morali che lo rendano degno di fiducia:

> Basterà essere un uomo attivo per ottenere questi vantaggi? Gli otterrà un uomo attivo anche s'egli è *privo di morale*? Se ognuno sappia che egli non conosce alcuna obbligazione morale, diversa dal *piacere* e dal calcolo dell'interesse? (*BE*, p. 131 nota 2)

Inoltre, egli rifiuta anche la proposta socialista di aumentare la produttività convertendo il lavoro in un'attività esclusivamente imposta dallo Stato:

> Noi riputiamo che questi governi non possano forzare uomo alcuno al lavoro: ma solo persuaderlo (*OIP*, p. 91).

Per Rosmini, l'intera struttura della vita lavorativa e imprenditoriale tracolla se la motivazione al lavoro fuoriesce dal quadro dell'appagamento morale e dell'etica e si basa sulla pura utilità soggettiva come unico principio. In tal caso, non ci sarà modo di mettere un limite all'eccessiva ricerca

di guadagni dei professionisti (*BE*, p. 142 nota 2) o di persuadere i poveri del fatto che il lavoro sia la chiave del progresso.[12] Sebbene certamente i benefici materiali, visti come un ordinato "amore delle comodità, degli agi, dei mezzi naturali della vita, [possono] essere ragionevoli ed onesti" e "in tal caso [possono] essere anche sprone al lavoro, perché congiunto con intelligenza e virtù" (*EO,* p. 107, nota 1), a ogni modo, il nocciolo più profondo del lavoro è la libertà interiore illuminata dalla verità. Soltanto se la libertà personale entra in gioco, gli altri incentivi avranno un effetto produttivo. Ciò avviene perché, trattandosi di un'attività non solo utilitaristica ma anche morale, "il lavoro non può venire accresciuto che dall'aumento della moralità" (*EO*, pp. 106-107):

> Bisogna ancora che lo illuminiate il suo intelletto, mostrandogli che la causa dei suoi mali non è altra che la sua infingardine, perché altrimenti egli ne darà la colpa a tutt'altro che a sé stesso, e non vi rifletterà punto; bisogna che adoperiate con lui i mezzi morali atti a vincere la sua inerzia, la sua mala abitudine cangiata in una terribile necessità di non far niente: allora voi lo metterete sulla via del lavoro, gli farete nascere una speranza di trovar rimedio alle sue pene in se stesso, del che non sapea formarsi un'idea pratica ed efficace: gli avvicinerete la possibilità di migliorare la sua condizione: in somma quand'egli vedrà i mezzi vicini di sollevarsi ad una condizione meno misera, e ne sentirà un imperioso dovere morale, allora comincerà a fare qualche risoluzione, a tentare di muoversi sollevandosi da quella immobilità che lo fissava in quei patimenti a cui d'altra parte non avea la virtù di rassegnarsi. In una parola, quanto voi renderete l'uomo più morale, tanto più egli acquisterà la coscienza della propria attività e in ragione di questa coscienza egli sarà più laborioso (*EO*, p. 103 nota 1).

5.1.3 *Capacità intellettuali e virtù etiche*

La dimensione morale ed eudemonologica ha un ruolo fondamentale nel potenziamento di un lavoro non solo umano ma anche economicamente produttivo. Rosmini ritiene che il capitale si formi solo se nelle persone esistono, tra le altre cose, un certo grado di "amore della ricchezza e della influenza sociale" (*FPSSF*, p. 575-576), il "desiderio di nuovi bisogni" (*NC*, p. 205), il "dominio sopra se stesso per differire alquanto la soddisfazione de' suoi desideri" (*FPSSF*, p. 556) l'apertura della "intelligenza" (*NC*, p. 205), la moltiplicazione delle riflessioni (*NC*, p. 205), una maggiore "capacità di attenzione" (*NC*, p. 205) e capacità di "previsioni" (*FPSSF*,

12 "Né pure i poveri vorrano lasciare per questo il *merito* dell'arricchire usando i mezzi più comodi al fine loro" (*BE*, p. 132 nota 3).

p. 555). La crescita economica è dunque più il risultato di "conoscenza piena dell'uso della ricchezza" e di uno sviluppo graduale di idee (*NC*, p. 206) che di un'accumulazione motivata da incentivi materiali esterni o dalla mera abbondanza di risorse naturali: "dovunque la società civile è avanzata nella coltura, la ricchezza prevale" (*NC*, p. 206 nota 1). In breve, il progresso nell'accumulazione del capitale presuppone "lo stesso progresso nello spirito umano" (*NC*, p. 204).

Ma al di sopra di tutte le capacità, vi sono le capacità morali come la fonte ultima che arricchisce e organizza, secondo il nostro autore, le altre motivazioni che portano a una accumulazione veramente produttiva. Rosmini cita come esempio il padre di famiglia che risparmia e accumula non per soddisfare il suo egoismo individuale momentaneo, ma le necessità della sua famiglia e della comunità in cui vive, non solo guardando al presente ma anche tenendo in considerazione le generazioni future: "il pungolo morale santissimo del proprio dovere, che più utilmente d'ogni altro antivede e provvede alle necessità avvenire della società domestica e civile" è la motivazione morale più forte (*FPSSF*, p. 576).

5.2 *Ricchezza*

5.2.1 *Accumulazione e risparmio*

In stretta relazione con il lavoro, Rosmini pone le attività di accumulazione e risparmio come mezzi immediati per la creazione della ricchezza; tuttavia, il Roveretano non difende qualsiasi tipo di accumulazione, ma quella conforme ai fini ultimi nell'economia. Infatti, da una parte, Rosmini appoggia l'accumulazione orientata all'investimento produttivo che si ottiene seguendo i consigli degli "gli scrittori di Economia non raccomandano di accumulare […] i capitali inservienti alla riproduzione, d'accumulare gli oggetti ne' fondachi non a nostro uso, ma pel commercio, ond'essi si fanno cagione di nuove ricchezze" (*SDR*, p. 24 nota 14). Qualsiasi altro tipo di accumulazione è "un'accumulazione stolta, un capitale giacente, perduto" (*SDR*, p. 24 nota).[13]

13 Questa accumulazione positiva comincia nella famiglia stessa sotto forma di semplice risparmio: "e se lodevole è il risparmio anche di ciò che sopravvanza in ogni famiglia, come quello che la rende più forte e possente, egli è a pregiarsi però massimamente in quelle mediocri alle quali grave sventura potrebbe essere una

D'altra parte, Rosmini mette in guardia specialmente sui pericoli dell'accumulazione di denaro facendo propri gli insegnamenti di Aristotele:

> L'osservazione di Aristotele, che l'avarizia propriamente detta è entrata nel mondo coll'invenzione del danaro, sembrami vera filosofica. 'La ricchezza dunque, egli aggiunge, che da tal modo di guadagno dipende, è infinita; perocché, … come ogni arte cerca il fine suo senza alcun limite, … e sono solamente i mezzi che prendono una limitazione dal fine, … così quest'arte di far danari non ha termine: anzi tal ricchezza e tal modo di guadagnare, esso stesso è il fine (*Politica*, Libro I, 1257 b 23-30) (*FPSSF*, p. 608 nota 1).

La ricerca illimitata di accumulazione di denaro conduce alla distruzione poiché gli avari non sono inclini a spendere denaro in diletti "pel timor continuo di restarne privo" (*FPSSF*, p. 607). Detto ciò, "per una singolare ma non rara contraddizione, potrebbe rimanersi sacrificata dove s'ambisse più il *potere di ottener la ricchezza*, che la ricchezza effettiva" (*FPSSF*, p. 611). Così, l'accumulazione nell'ambito di una mentalità crematistica di questo tipo produce uomini e donne "ciechi, che tutto vendono all'oro, la quiete, la sanità, la pudicizia, il sangue, l'anima propria". Visto il problema etico-psicologico esistente nell'uomo, Rosmini crede che non vada fatta "niuna maraviglia di questo fatto del cuore umano" (*FPSSF*, p. 608), ma ciò che non ha senso per lui è fomentare questa accumulazione illimitata al di fuori di ogni cornice etica come se fosse un bene per l'economia:

> ciò che dee fare a troppo più di ragione meraviglia si è, che la mente di alcuni scrittori d'economia farnetichi a segno da insegnarci a vendere anche la virtù, acciocché le nazioni arricchiscano, e ad incoraggiare il vizio, se altramente ne venga allo Stato diminuzion di ricchezza (*FPSSF*, pp. 607-608).

Lo spirito di risparmio e accumulazione ha senso solo nella misura in cui, per una insensata avarizia, esso non si chiuda alla relazione con il consumo e, attraverso di esso, al dispiegamento delle capacità spirituali e morali:

> Né solo è preferibile ai gretti risparmi lo splendore in altrui benefizio, ma in proprio: purché collo splendore si comperi cose di maggior prezzo che non sia il grado di potenza, che s'aumenterebbe collo risparmio. E però in primo luogo sono notevoli e meritano di essere promossi tutti i dispendi che crescono o alla persona merito, o all'animo virtù, o alla mente sapienza (*OIP*, p. 154).[14]

---

piccola scossa, un sinistro improvviso un aumento di figliolanza una qualsiasi sopra veniente ragione di maggiore non previsto dispendio" (*OIP*, p. 154).

14 "Troppi maggiori beni ha l'uomo: egli oltre il corpo ha un spirito che aspira alla felicità, ed alla virtù; a tali due termini tutto, e anche la ricchezza deve esser soggetta" (*SDR*, p. 22).

Pertanto, l'errore che gli economisti moderni hanno compiuto spesso è stato quello di confondere l'economia con un adeguamento costante della spesa e del consumo. In tal senso, Rosmini critica Adam Smith collocandolo nel gruppo di coloro che chiama *politici avari* (*SSP*, p. 18):

> Né vogliamo obliato quanto noccia uno spirito troppo minutamente economico nelle nobili imprese. L'economia sempre mai ha corti gli occhi, e non intende un senso nobile. Per questo lo spirito di sovranità, e lo spirito economico s'oppongono e si escludono a vicenda (*OIP*, pp. 56-57).

Secondo Rosmini, allora, "l'economia non dimora in solo spendere poco, ma più ancora in spendere bene" (*OIP*, p. 59).

5.2.2 *Creazione della ricchezza e consumo*

Sebbene Rosmini veda nel consumo un momento essenziale dell'economia, critica anche la tendenza opposta degli utilitaristi francesi e italiani i quali sono inclini a considerare qualsiasi tipo di consumo economicamente utile. Infatti, secondo molti utilitaristi "non è dunque più la ricchezza l'ammasso delle cose *atte* a produrre le sensazioni aggradevoli, ma ora sono le sensazioni stesse che formano la ricchezza. In questo caso ben comprendo che chi più gode, chi più si procaccia sensazioni aggradevoli, quegli sarà il più ricco […]". Per esempio, secondo l'opinione di Gioia, "l'uomo dissoluto che dà fondo alla sua facoltà moltiplicandosi i piaceri, il prodigo che tutta la spende per acquistarsi delle *sensazioni gradevoli*, sarà l'uomo ricco" (*SDR*, p. 23).[15] Al contrario, e basandosi ora sui classici, Rosmini sostiene che "gli altri economisti affermano che sottraendo quella ricchezza a' piaceri per metterla a lucro, vi sareste reso più ricco, e che è questa la via d'arricchire; giacché la ricchezza non è riposta, secondo essi, […] nell'abbondanza delle sensazioni aggradevoli, ma consiste nell'abbondanza degli *oggetti atti a produrre le sensazioni aggradevoli, e a soddisfare i bisogni*" (*SDR*, p. 24).

Infatti, Rosmini sviluppa una sorta di grammatica base del consumo in cui dà per scontata l'idea che non tutti gli usi di un oggetto, per quanta utilità soggettiva essi forniscano, implichino una creazione di valore economico o un aumento della ricchezza (*SDR*, p. 19). A suo modo di vedere, "è

15 Secondo Rosmini, questa confusione nei concetti – presente nella prima definizione di ricchezza proposta da Gioia – diventa perfettamente evidente nella sua seconda definizione: "La ricchezza di una nazione consiste nella somma delle sensazioni aggradevoli di cui partecipa la popolazione".

fuori dubbio che v'ha una maniera di consumare la ricchezza, che non è punto vantaggiosa all'aumento della medesima; come è fuor di dubbio che v'hanno delle maniere di consumare che hanno annessa una riproduzione" di ricchezza (*SDR*, p. 21). Rosmini riafferma così la distinzione degli economisti classici tra consumi produttivi e improduttivi, sebbene sottolinei che i confini tra essi siano stati tracciati male, specialmente da Adam Smith.[16] D'altra parte, alcuni economisti sostengono che questa distinzione non sia tale, dato che l'uso improduttivo della ricchezza produce "utilità economica" – intendendola come utilità soggettiva del bisogno soddisfatto o del piacere ottenuto –; essi confondono, secondo Rosmini, l'economia con l'eudemonologia o scienza della felicità:

> Questo discorso non appartiene all'Economia, ma sarebbe conveniente in qualche libro sull'Arte di godere e d'esser felice, e più ancora nella Morale (*SDR*, p. 21).

Infatti, questa identificazione arbitraria dei consumi con l'utilità economica comporta implicitamente la riduzione di quest'ultima al piacere soggettivo, cosa che ai suoi occhi conduce l'economia alla distruzione:

> Riducendo egli tutto, e anche la nozione stessa della ricchezza ai piaceri, non restando più ai piaceri nulla che li regoli, nulla che li diriga fuori che lo stesso piacere, rimane con ciò distrutta non solo l'economia politica, […] rimasta sola in un impero assoluto, ove non può rinvenire altre regole che in se stessa, che nel suo capriccio (*SDR,* p. 29).

5.2.3 *Conseguenze economiche del consumismo*

Con amara ironia, Rosmini mostra come l'intenzione di Gioia e degli utilitaristi di cercare la creazione della ricchezza mediante un'economia guidata da una promozione incessante e illimitata del consumo, finisce con il produrre l'effetto esattamente opposto:

> Il piacere tirando tutto a sé medesimo si distruggerebbe: non solo sarebbe impossibile che il piacere come sola e suprema condizione di non obbedire all'uomo il felicitasse […]. Volendo tutto, tutto si perde; e l'esistenza stessa del piacere comincia ad essere assurda nella umanità, se non si associa a quella della virtù [. . .]. Se dunque amate di dare agli uomini la somma utilità, d'insegna-

16 "È fuor di dubbio che la distinzione che sogliono fare gli scrittori d'economia fra consumi produttori e improduttori, per quanto possa essere stato da essi mal tracciato il confine che li parte, ha il suo fondamento nella natura" (*SDR*, p. 21).

> re la via del massimo lor piacere; occultate, o per dir meglio annullate il vostro sistema [utilitarista]: guardatevi dal persuader loro che il piacere sia l'unica ragione delle azioni, l'unico principio della morale (*BE*, p. 116 nota 3). […] Perché questa [filosofia] è quella sola, che rende per insino, come diceva, l'utilità ed il piacere impossibile (*BE*, p. 160 nota 2).

Infatti, secondo Rosmini, equiparare la soddisfazione di una necessità o il raggiungimento di un piacere alla creazione del valore economico significa confondere il fine, che è la soddisfazione, con il mezzo, che è la capacità di ottenere questa soddisfazione. Dove regna l'assolutizzazione del consumo, regna il soggettivismo e pertanto i mezzi che rendono possibile il raggiungimento della soddisfazione stessa vengono eliminati. Questi ultimi, che sono il lavoro produttivo, lo sforzo, un certo grado di minima privazione e anzitutto la virtù etica che dà a ogni processo una cornice di oggettività, risultano impossibili in un contesto consumistico in cui si cercano compulsivamente soddisfazioni immediate:

> [Gli incentivi alla produttività] diventano ridicoli e si annullano in quel sistema nel quale il dovere non esiste […]. Chi ha il diritto di condannarmi se io mi voglio assoggettare ad una privazione riposta tutta in mio arbitrio? Chi sarà il mio giudice? Il piacere che io debbo provare, è cosa mia; e della cosa mia io posso disporre a mio grado (*BE*, p. 131 nota 1).

Rosmini conferma, pertanto, la necessità di rispettare la regola d'oro dell'equilibrio tra costi ed entrate[17] e critica la promozione incessante dei desideri e dei bisogni propria delle società consumistiche:

> Laonde è un falso supposto, che l'uomo sia sempre pungolo degli accresciuti bisogni stimolato all'industria; questo pungono in certe circostanze non produce che l'impoverimento e la miseria anco estrema delle popolazioni, le quali non potendo più resistere all'urgenza de' bisogni, per soddisfarli alienano fino le cose più necessarie alla loro esistenza […] (*FPSSF*, p. 552). "Perché vendono gli strumenti da coltivare i campi quelle [popolazioni] che hanno già cominciato la vita agricola? E finalmente perché vendono le loro terre già ben coltivate quelle che sono vicine alla vita civile? Sempre e poi sempre pel bisogno di bere dei liquori forti, pel bisogno di vestire delle morbide stoffe, per la vanità entrata loro degli ornamenti del corpo, e per tali altre necessità e cupidigie svegliate in esse non sono in grado di soddisfarle se non sacrificando le lor cose più necessarie (*FPSSF*, p. 571).

17 "Non devono in generale i consumi stessi tener proporzione coll'entrata?" (*OIP*, p. 94)

5.2.4 *Lusso e moda*

Secondo Rosmini, le conseguenze distruttive del consumismo sulla ricchezza sono rappresentate dal lusso e dalla moda. Inizialmente, Rosmini considera entrambi come usi *disordinati* della ricchezza, risultato di un tipo di consumo "non riflessivo e vanitoso" che "non sa usare la ricchezza senza perderla". Questo tipo di consumo fa sì che "coll'umano pervertimento, colla perdita della umana dignitià e virtù si distrugga ciò che la fatica di molti industriosi ha o raccolto o prodotto" (*OIP*, pp. 155-156). Rosmini rifiuta come sofistica l'argomentazione degli utilitaristi secondo la quale dato che il lusso e la moda in genere si hanno sempre nelle società molto laboriose, colte e ricche, essi sono le forze propulsive del lavoro, della cultura e della ricchezza. In realtà, il lusso e la moda eccessivi sono mali che si alimentano del bene dal quale dipendono e che alla lunga finiscono con il distruggerlo:

> Infatti sebbene il lusso eccessivo e la moda capricciosa sia un male, tuttavia è di que' mali che nascono dai beni: come quelle piante parassite che si nutricano a spese di altre piante cui vengono disseccando, sottraendo loro l'umore. Quando la ragione dell'uomo si rende più forte; quando la coltura si estende; quando aumenta l'abbondanza delle cose esteriori: allora […] cominciano a pullulare in mezzo a questi beni de' mali […]. È la ragione resa già robusta, che può dare degli assalti terribili alla verità; è la coltura quella che organizza il delitto come si organizza la beneficenza; è finalmente l'abbondanza delle ricchezze, che viene dalla coltura, quella che rende possibile il lusso e la moda: sebbene il lusso e la moda tenda a dissipare l'abbondanza dei beni esterni, a quel modo stesso che il delitto tende ad avvelenare e mortificare la coltura, ed il sofisma tende ad oscurare la verità (*EO*, p. 110.)

Infatti, quando la base etica è povera e il potere è molto, il lusso e la moda distruggono non solo l'economia e la società, ma perfino la stessa capacità di godere che con essi si cercava:

> Così il lusso e la moda in un popolo corrotto e possente accresce il dominio dell'ozio anzi che lo studio del lavoro; si sforza non di meno di alimentare se stesso, e ciò non ottiene che disseccando sempre più le fonti della ricchezza con cui si alimenta: per tal guisa egli ciecamente viene a sottrarsi il proprio alimento e a distrugger sé stesso, simile all'uomo disordinato, che schiavo de' suoi piaceri, per voglia di godere soverchiamente, si accorcia la vita, e con essa si toglie anche la facoltà di godere (*EO*, p. 106).

Tuttavia, malgrado queste critiche, Rosmini non condanna tutti i tipi di lusso. Sebbene rifiuti il lusso quando esso è parte dell'ambizione disordi-

nata dell'interesse individuale, lo riscatta quando è il risultato della virtù civica dei cittadini per elevare attraverso un mezzo tangibile la grandezza della nazione:

> Però il lusso quando sia segno di sola l'ambizione particolare e l'egoismo, sarò peste della società; ma se egli sia rivolto a aggiungere splendore o alle leggi stesse o al principe o ai magistrati, non potrà allora di sua natura che giovare e sarà solo il danno dell'eccesso (*OIP*, p. 174).

Rosmini loda il lusso legato alle manifestazioni architettoniche pubbliche, ossia l'"uso pubblico" del lusso contrapposto al suo uso privato. Ma ammette anche il lusso privato nella misura in cui sia "innocente", ossia se la persona che lo consuma ha una capacità economica, culturale ed etica sufficiente a goderne in modo appropriato:

> Ecco il lusso nobile che noi approviamo; quello ci pare essere utile e desiderabile che non è perduto nella privata mollezza, ma è messo in comune splendore e vantaggio. Poiché se ridondano le ricchezza sopra la necessità, è ragionevole che si spendano, ma è ancora più ragionevole che si spendano non in nocumento ma in vera utilità di sé e del comune (*OIP*, p. 176).

5.2.5 *Creazione della ricchezza e corruzione*

Rosmini rifiuta anche le tesi utilitariste che ritengono la corruzione economica un male minore e inevitabile che accompagna ogni economia creatrice di ricchezza, o perfino un fenomeno utile. Nel linguaggio dell'epoca, questa idea era rappresentata dalla tesi dei "vizi privati, virtù pubbliche" affermata da Bernard de Mandeville il quale vedeva favorevolmente il carattere produttivo dei vizi propri della corruzione moderna, considerati raffinati se paragonati alle grandi passioni disordinate del passato. Al contrario, per Rosmini, la sofisticata corruzione moderna non è creatrice di ricchezza, ma è perfino più distruttrice delle forme meno sofisticate di corruzione di altri tempi:

> Il vizio raffinato, addomesticato, acconciato leggiadramente, si potrebbe dire che da una parte ha condotto ad un maggiore grado di corruttela, che d'altra entra più facilmente per tutto, e s'attacca come una pania più tenace, sia perché nasconde la sua turpezza, onde da sé il nudo vizio si accusa in faccia allo stesso vizioso, sia perché dà modo a certe scuse e giustificazioni tratte da quella leggiadria che ha dintorno. Si potrebbe dunque concedere che i vizi di quei feudatari fossero più goffi; ma che la corruttela loro fosse maggiore di quella d'alcuni gentilissimi signori de' tempi nostri […] [Oggi] si coprono pur dunque

> questi vizi colla maschera della galanteria: essi non danno per questo una ferita meno mortale alla sorgente degl'individui e della società (*EO*, p. 121).

Così Rosmini consiglia di chiudere "gli orecchi alla seduzione di cotesti miseri economisti, i quali apertamente insegnano d'arricchire lo stato aumentano tutti i vizi, e mettendo in fondo la nobiltà sola vera della umana specie" (*OIP*, p. 156).[18] Al contrario di Hume,[19] Mandeville o Gioia, sostiene che "non sono i vizi pubblici fertili di diletti, come si danno a credere in molti, più delle virtù, dirò meglio ancora, sono i vizi sempre crudeli agli uomini, le virtù sempre benefiche" (*OIP*, p. 156).

Inoltre, Rosmini rifiuta anche l'idea secondo la quale la mera creazione della ricchezza in una società farà diminuire la corruzione. Questa proposta parte da una falsa comprensione della natura umana che non prende in considerazione il fatto che, se lo spirito è malato di avarizia o consumismo, non si sazierà ottenendo più beni ma, al contrario, troverà un campo ancora più aperto per accrescere la sua violenta ambizione e il suo desiderio di ottenere quei beni a ogni costo:

> L'errore, in questo caso, de' superficiali moralisti è simile a quello de' superficiali idraulici. Quando v'ha un fiume che fa delle rovine, questi sono pronti a suggerire di dividerlo in più canali, sperando che le acque così divise debbano indebolirsi. Intanto il fatto succede contrario alla loro povera previsione; ed av-

18 Rosmini non accetta neanche l'idea scozzese secondo la quale la moralità si raggiunge attraverso il controllo mutuo che i vizi fanno tra loro stessi. Il fatto che il consumismo possa in alcuni casi ridurre il male della corruzione non significa che sia un bene in se stesso: "Infatti il lusso e la moda che accresce la corruzione dov'ella non è giunta ancora all'estremo, la diminuirebbe forse in quei luoghi dove ha toccato il suo colmo: come se s'introduce un minor male dove c'è un vizio maggiore, questo diminuisce: e se spirerà in un'atmosfera bollente un vento caldo bensì, ma meno della temperatura generale, quel vento che sarebbe stato soffocante in tutt'altri momenti, allora vi ristorerà e raffredderà l'aria. È il medesimo nelle cose morali: se un uomo che metteva tutti i suoi sollazzi ne'lupanari, prenderà diletto de'giuochi d'azzardo, consumerà in questi quell'ore che logorava in quelli, e avrà forse guadagnato qualche cosa se in vece di stemperarsi la salute e la vita, fa il gitto solo delle sostanze. È a dir vero un bel modo di far l'apologia della moda e del lusso, quello di paragonar questi mali a dei mali maggiori, e mostrare così che in paragone di quelli si possono chiamar beni!" (*EO*, pp. 108-109).

19 Sebbene Rosmini sia un avido lettore e ammiratore di Hume, specialmente come storico, egli critica tuttavia la sua superficialità nella valutazione dei vizi: "[…] il filosofo inglese [sic] rimase deluso dalla larva seduttrice posta a questi vizi in sul volto dal suo secolo filosofico e galante: nuova prova ch'essi sono egualmente sozzi, ma ravvolti fra molli bende; egualmente velenosi, ma mescolati col miele, sicché a più larghi sorsi si trangugia il mortale liquore" (*EO*, p. 121).

> viene che l'acque riempiono inaspettatamente il nuovo canale, senza scemare notabilmente la quantità che scorreva nel primo. Il superficiale moralista dice lo stesso: date alle passioni dei nuovi oggetti, e così scemerete la forza di quelle verso ciascuno: intanto la passione, quand'è disordinata, non fa che rinforzarsi a seconda del numero degli oggetti, e non solo si getta con egual impeto di prima sopra i vari oggetti presentati, ma ne desidera ancora degli altri (*EO*, p. 116.)

La corruzione non ha dunque una soluzione esterna o materiale,[20] dato che la sua causa non risiede nell'abbondanza o nella penuria di beni, ma in "una perpetua rabbia" frutto del tormento e "della infelicità del vedersi l'uomo fatto servo e perpetuamente nella aspettata soddisfazione frustato" (*FPSSF,* p. 606). Questo stato soggettivo è così l'origine ultima delle ingiustizie che rendono "l'uomo invidioso, frodolento, ladro, assassino, pieno in somma di tutti que' vizi onde può giungere ad appropriasi in mala guisa i beni altrui" (*EO*, p. 107). In tal senso, la corruzione si misura "non da quanto spende l'uomo, ma da quanto vorrebbe spendere e comperare" (*EO*, p. 117). Così, l'unica vera soluzione per la corruzione e pertanto per il vero progresso economico risiede nell'educazione alla libertà e nella cultura dello spirito:

> Non è l'uomo una macchina. La ricchezza e la corruzione dell'uomo non sono due fluidi che debbano sempre livellarsi in un tubo a due braccia: oltre l'istinto, v'ha la forza morale e libera che presiede nell'uomo all'uso delle ricchezze […]. In tale caso, non il lusso e le mode capricciose bisognerebbe introdurre per ovviare a quel male [della corruzione], ma la coltura dello spirito e del cuore […]. L'aumento eccedente del lusso e della moda non farebbe che accrescerlo, essendo in tal caso essi stessi fomite e mezzi di corruzione […]. Rendete l'uomo più istrutto, e voi dalla vanità delle mode e dalla prodigalità del lusso e lo condurrete alla moderazione e ad una savia economia, senza bisogno che diminuiate le sue ricchezze, che gli sottragghiate questi mezzi che non sono necessariamente mezzi di corrompersi (*EO*, pp. 111-112).

5.2.6 *Ricchezza e povertà, concetti relativi*

Rosmini riprende da Gioia l'idea dell'origine umanistico-campanelliana per cui dietro la creazione della ricchezza ci sono sempre le facoltà umane,

20 "Ma il Gioja sembra che non conosca altra corruzione che esterna, e ignori come la corruzione dell'uomo consta nelle disposizioni del suo animo. Egli ce la fa da economista, e crede di misurare la corruzione umana come si misurerebbe il frumento" (*EO*, p. 114). "Il desiderio di corruzione è in se stesso già corruzione, secondo il linguaggio dei moralisti, poiché la corruzione vive nello spirito e non viene dall'esterno".

sintetizzate nella triade "sapere, volere, potere, oggi chiamate "capitale umano". Tale triade implica, sia per Gioia sia per Rosmini, che il valore economico non è il risultato di una mera dinamica materiale (tecnologia, divisione del lavoro, agenti naturali, ordine spontaneo di interessi materiali come in Adam Smith); ma affermano che esso sia intimamente legato a fattori umani quali il potere morale (fiducia e valutazioni), al grado di cultura (conoscenza dei propri interessi, istruzione, cultura, livello di formazione dell'opinione pubblica) e al modo in cui funzionano i comportamenti e gli affetti (interessi, affetti, volontà, costumi e usi sociali).

In breve, secondo Rosmini, "l'onestà, la virtuosa moderazione, la verità sono sempre utili alla felicità dell'uomo: il dimostrar questo nelle sue particolarità è un argomento conveniente anche ad un savio economista che non dimentica d'esser un ente morale, e che sa riconoscere avervi anche nelle cose materiali, anche nella ricchezza una sanzione alla legge, colla quale l'autore della natura impone d'esser ordinato e virtuoso" (*SDR*, p. 22, nota 11). Questa visione implicherà anche un ampliamento del senso della politica economica che deve tenere in considerazione le basi etiche, culturali e sociali dell'economia (*PP*, p. 369).[21]

D'altra parte, secondo Rosmini, la povertà così come la ricchezza sono concetti relativi dato che dipendono dalle diverse valutazioni che possano essere fatte di un determinato livello di entrate in svariati luoghi e tempi precisi, da varie persone e nelle diverse classi sociali. Rosmini distingue chiaramente tra una povertà relativa, che può essere una legittima espressione della varietà di stili e vocazioni esistenti, da una assoluta povertà che implica una incapacità di soddisfare le necessità basilari di cui ogni essere umano oggettivamente ha bisogno. In tal senso, la povertà estrema, degradante e obbligata dalle circostanze è per Rosmini una realtà negativa che non potrà mai aiutare in alcun modo la realizzazione morale della persona, ma costituirà piuttosto un ostacolo o una fonte di oppressione.

Secondo Rosmini, questo tipo di povertà consiste principalmente in una situazione di sproporzione e squilibrio permanenti, subito da un determinato numero di persone o perfino da un Paese, tra i propri costi e le proprie

21 Gioia (1815-1819, pp. 66 a 239) si occupa della tematica *Potere* nel Libro secondo, Classe Prima; il tema della *Cognizione* nella Classe Seconda (pp. 240 a 255) e il tema della *Volontà* nella Classe Terza (pp. 256 a 275); nel resto dell'opera Gioia applica questi concetti a svariati temi specifici quali le basi umane e culturali del credito, del valore della moneta, del consumo, del lavoro, della produzione, della politica economica, del commercio, ecc.

entrate.[22] Questo fenomeno è ovviamente il sintomo di uno squilibrio tra una serie di fattori quali gli investimenti, il lavoro, il consumo, la produzione, il commercio, la moneta, le tasse, ecc. Tuttavia, secondo Rosmini, per analizzare la povertà, dietro questi squilibri devono esserne presi in considerazione degli altri, come quello demografico, quello politico e, soprattutto, lo squilibrio culturale, psicologico e morale di un paese e dei suoi abitanti.

Infatti, Rosmini considera la povertà estrema e strutturale come un profondo squilibrio culturale e psicologico-morale che consiste in uno stato di incapacità permanente provocato da una moltiplicazione pressante e costante dei bisogni combinata con l'impossibilità di sviluppare i propri mezzi per soddisfarli che condanna l'individuo a uno stato di incapacità materiale e morale (*FPSSF*, pp. 552 e ss.). Da ciò deriva che le uniche soluzioni per la povertà non consistono per Rosmini certamente in una semplice distribuzione materiale, ma nel recuperare le capacità umane che permettano all'uomo di convertirsi in creatore di ricchezza e artefice del proprio destino.

5.3 *Consumi*

5.3.1 *Economia moderna e bisogni artificiali*

Rosmini sostiene che uno dei problemi centrali dell'economia moderna consista nel carattere sempre più sofisticato e accelerato dei bisogni e dei desideri, per cui essi tendono a sostituire i bisogni spirituali. Ciò non rappresentava problema nelle economie primitive in cui lo sviluppo materiale e intellettuale era scarso e, pertanto, si aveva un realismo naturale dei bisogni economici:

> Quanto più si rimonta addietro richiamando le antiche memorie dell'umanità [notiamo] in questo periodo, che gli uomini non danno mai un prezzo ideale agli oggetti fisici, perocché a rincarare l valore degli oggetti fisici con aggiungervi de' pregi ideali, egli è uopo aversi già formate molte astrazioni. Si considerano dunque gli oggetti fisici per quel che sono, e nulla più; ne' beni del corpo non si cerca pazzamente , come si fa posteriormente, una soddisfazione a dei

22 Abbiamo già discusso come, secondo Rosmini, il problema dell'equilibrio economico si manifesti tanto a livello individuale quanto a livello sociale, a causa dell'equilibrio tra il ritmo della crescita delle necessità e quello delle entrate (*FPSSF*, p. 573).

> bisogni spirituali dell'animo. Avendo poi realmente i beni corporei potenza di appagare i bisogni corporali, in quel tempo essi prestano quanto da essi si pretende, l'uomo ne rimane soddisfatto. Questo spiega la natura della semplicissima età dell'oro: niuna ricchezza artificiale; tutto natura; ché gli uomini, per dirlo di nuovo, non voleano allora satollare co' beni fisici la voracità di un animo aspirando a cose oltre a' confini della realtà. La memoria di questo primo appagamento formato di pochi e semplici oggetti, e la sperienza di qualche cosa di simile fatta posteriormente da uomini temperanti, suggerì la dottrina filosofica che disse 'la natura contentarsi di poco, ed essere vera ricchezza la povertà aggiustata alle leggi naturali (*FPSSF*, pp. 587-588).

Nelle economie moderne, invece, in cui vi è un grande spiegamento di possibilità di consumo, nel contesto di una disposizione morale insufficiente nelle persone, si verifica un nuovo fenomeno: la creazione incessante di ciò che Rosmini chiama con il nome generico di "necessità artificiali"[23] caratterizzate dalla mancanza di realismo e dalla compulsività alienante:

> Il solo nome di bisogni fattizzi accusa qualche cosa d'immorale. La parola bisogno importa una necessità: perciò quegli che a il bisogno non naturale, ma artificiale, soggiace ad una specie di schiavitù, né resta a lui più il tempo e la tranquillità necessaria per calcolare gli effetti delle sue azioni. Qual meraviglia se nella stessa ragione in cui crescono i bisogni immaginari, diminuisca nell'uomo la virtù della prudenza tanto necessaria a procacciare a se steso ed a' suoi uno stato di soddisfacente esistenza? (*FPSSF*, pp. 576-577).

I bisogni artificiali presi in questo senso lato hanno conseguenze devastanti sulle basi etiche, intellettuali e materiali dell'economia, come la generazione di passioni sfrenate e insaziabili, l'offuscamento dell'intelletto e il disfacimento della capacità di "eleggere il mezzo dell'industria a sopperire a' suoi bisogni" (*FPSSF*, p. 555). Infatti, questi bisogni sono il risultato della combinazione della moltiplicazione di possibilità di consumo proprie di una economia sofisticata, con una debolezza o mancanza di sviluppo di capacità intellettuali, psicologiche e morali delle persone. Infatti, essi sono una conseguenza del non *sapere*, non *potere* e non volere soddisfare i propri bisogni "con modi onesti e utili" (*FPSSF*, p. 555), come nel caso di persone o popolazioni alle quali manchi sia la capacità di "previsione" per scegliere i mezzi adeguati, sia il "dominio di sé" per rinviare la soddisfazione dei propri desideri, in modo tale che risulti per loro "insopportabile

23 Rosmini distinguerà tuttavia tra bisogni artificiali distruttivi e bisogni artificiali onesti e utili.

ogni dilazione", sia la virtù morale sufficiente per cercare mezzi leciti per soddisfarle (*FPSSF*, p. 556).

Sotto ognuna di queste condizioni, la moltiplicazione di beni genererà la creazione di bisogni artificiali distruttivi. Il Roveretano vede le conseguenze disastrose di questi bisogni in numerosi tipi di persone specialmente nei popoli primitivi, nelle famiglie povere, nei figli ancora non preparati per il lavoro o nei lavoratori manuali i quali sacrificano tutto ciò che possiedono per soddisfarli. Tuttavia, egli vede anche tali conseguenze nelle classi alte affette dal consumismo e dall'ambizione insaziabile di piaceri, con la conseguente indifferenza nei confronti dei bisogni altrui (*FPSSF*, pp. 549-576). In tal modo:

> E veramente che di più funesto, anzi che di più reo di quella politica che prescrive di doversi aumentare i bisogni fattizzi de' membri della società senza indicare né la qualità né il limite di questi bisogni, né le classi nella quali giova che i bisogni fattizzi si aumentino, né le circostanze sociali che rendono desiderabile tale aumento (*FPSSF*, p. 565).

5.3.2 *Consumo responsabile*

Il Roveretano comincia un'analisi del consumo a partire da nuove basi antropologiche come contraltare dell'economicismo consumista. Certamente non si tratta di "difendere i consumi in generale" cosa che "può essere argomento delle vane declamazioni di un sofista, ma non è argomento utile all'umanità che non impara da quella maniera di ragionare nessuna conclusione pratica" e "lo stesso si dica del condannarli in generale. Il Gioia adunque si sarebbe appigliato a miglior partito […] se in vece di predicare in favore de' consumi […] si fosse applicato a particolareggiare i casi utili ed i casi dannosi, senza perdersi in proposizioni generali e astratte" (*SDR*, p. 22, nota 11). Per Rosmini, il consumo è produttivo nella misura in cui entra nella dinamica del riconoscimento dell'ordine economico, eudemonologico ed etico dell'uomo. Infatti, nel consumo bisogna distinguere tra "ciò che gli è accidentale da ciò che gli è sostanziale" poiché "il disordine del consumo" non coincide con "il consumo stesso": esistono "consumi arbitrari e disordinati" e consumi "necessari" (*OIP*, p. 93).

> Venendo a ragionare dei consumi delle ricchezze diciamo, in primo luogo, che questi non si possono in vero generalmente condannare senza cadere nella stoltezza della schifosa avarizia" (*OIP*, p. 153). [Così] il consumo della ricchezza è fatto umanamente quando luce in esso lume di ragione. E luce dentro ad esse tal lume, quando vi apparisce il retto ordine (*OIP*, p. 153).

Infatti, i consumi ordinati sono utili, in primo luogo, per la creazione della stessa ricchezza:

> I piaceri onesti e moderati servono a reintegrare le forze del corpo e dello spirito; non così gl'inonesti e smoderati. Nel primo caso il guadagno che si fa di quelle forze, compensa in tanti casi riccamente ciò che si perde in ricchezza; giacché ci vogliono delle forze di spirito e di corpo per la riproduzione di questa (*SDR*, p. 22, nota 11).

Ma soprattutto, sono utili perché aiutano al raggiungimento di beni spirituali e morali più alti:

> Di che sì ben ordinati consumi non pur occasionano la riproduzione e danno maggiore alle ricchezze movimento, vita allo stato; ma quello che è più arricchiscono gli uomini di veri beni (*OIP*, p. 155).

È necessario trovare, allora, una posizione equilibrata sul consumo che non implichi una postura rigorista, ma una integrazione del consumo e del piacere nell'ambito della dinamica completa della felicità umana:

> Niuno calunni questo discorso con fariseiche parole, né si ripetano i falli degli uomini che noi vogliamo invidiare al genere umano il diletto fatto per lui, e che di troppo triste e malinconioso è il nostro ragionare. Perocchè, il scemamento di alcuni diletti, fatto secondo ragione, a quel modo che si è detto, noi abbiamo per fermo, apre il varco di diletti maggiori, sebbene incogniti a quelli che si stanno divisi dalla nobiltà del concepire [...]. Rinunciare alla vanità, alla leggerezza, ad un lusso dissoluto o smodato non è un rendere miseri, m piuttosto levarci d'attorno molte miserie, dare un dolce riposo al nostro spirito e occasione di godere più vere, reali e ferme dilettazioni (*OIP*, pp. 156-157).

5.3.3 *Relatività e realismo dei bisogni*

A dispetto di ciò che si potrebbe pensare, Rosmini non promuove un naturalismo dei bisogni per il quale solo i bisogni fisici di base sarebbero legittimi rispetto a tutti gli altri bisogni e desideri visti come innaturali e ingannevoli. Al contrario, il Roveretano accetta la possibilità di soddisfare i bisogni artificiali all'interno dei limiti di un ordine eticamente ed economicamente costruttivo. Infatti, Rosmini rifiuta con forza il "perfettismo", che crede possibile una soddisfazione illimitata dei bisogni, e l'immobilismo o conservatorismo economico che mira a fissare per sempre a un determinato stato le possibilità di progresso economico delle persone. Per il nostro autore, il concetto di bisogno è sempre relativo rispetto a una valutazione

della persona, e dato che questa va cambiando e si va evolvendo con il tempo e per via delle circostanze, lo stesso faranno i suoi bisogni. Il problema sta dunque non nella maggiore complessità o nella comparsa di nuovi bisogni, ma piuttosto nella qualità degli stessi e nella loro relazione con l'evoluzione parallela delle capacità morali ed economiche per soddisfarli.

In aggiunta, secondo Rosmini, è necessario anzitutto un forte *realismo* come principio fondamentale per far sì che la dinamica delle necessità economiche di una persona non derivi verso i bisogni artificiali distruttivi. Rosmini afferma che questo realismo si esprime tramite due criteri centrali. Il primo e il più importante consiste nel fatto che i bisogni economici sviluppati in una persona devono essere inerenti a *oggetti o beni reali* e non a finzioni intellettuali. Infatti, il nocciolo del problema morale e psicologico dei bisogni economici, come già abbiamo visto, è il tentativo di soddisfare bisogni spirituali con beni economici, cosa che rende insaziabili e illimitati tali bisogni causando una fonte di insoddisfazione senza rimedio. Così, ogni bisogno o desiderio economico sarà costruttivo, in primo luogo, se si tratta di un bisogno o di un desiderio *determinato*, ossia se è rivolto a oggetti limitati non trasformati in sostituti impossibili di oggetti di soddisfazione illimitata. In realtà, anche qualora questo bisogno o desiderio artificiale indeterminato non venga soddisfatto e, dunque, non contribuisca all'appagamento della persona, non avrà il potenziale distruttivo che invece possiede il bisogno artificiale indeterminato:

> [Da un lato ci sono] le capacità inesplebili, che, come ho detto tante volte, son quelle onde l'uomo cerca un oggetto che adegui l'ampiezza di un bene astrattamente contemplato, al quale mancano oggetti adeguati, costituiscono stati di assoluta infelicità. All'incontro se le capacità sono determinate, esse possono essere e non essere soddisfatte. Se si rimangono non soddisfatte, manca nell'uomo l'appagamento, ma non è per questo infelice; poiché l'inquietezza, la pena che soffre è limitata, come è limitata la capacità a cui si riferisce (*FPSSF*, p. 638).

A ogni modo, sebbene si tratti di bisogni di oggetti reali, ciò non basta. È anche necessaria, secondo Rosmini, una seconda condizione per una dinamica realista dei bisogni che consiste nel fatto che "quelli in cui s'aprono queste capacità abbiano realmente i mezzi di conseguire l'oggetto reale loro assegnato" (*FPSSF*, pp. 640-641). In questo senso, Rosmini crede che sia fondamentale tenere in considerazione il potenziale delle nostre risorse naturali e tecnologiche e delle capacità umane a disposizione per valutare il grado di impatto produrranno i nuovi bisogni e i nuovi desideri. Date queste due condizioni, Rosmini si domanda se sia sempre utile l'introdu-

zione di nuovi bisogni e di desideri nella società. A suo modo di vedere, sarà utile solo se si tratta di quei desideri che hanno una reale possibilità di essere soddisfatti e vanno accompagnati da un animo virtuoso che "tempera il suo desiderio in modo che è del tutto conforme alla realtà delle cose", che "non impedisce all'animo lo stato d'appagamento" e per tanto "accresce le forze e l'attività dell'uomo" (*FPSSF*, pp. 641-642). Al contrario, non sarà utile introdurre quei desideri che, sebbene si propongano di "conseguire un oggetto reale e proporzionato a' mezzi del desiderante", tuttavia "s'accompagnano ad una speranza solo probabile" di ottenerli, e inoltre essendo privi "della virtuosa moderazione indicata" impediscono "il pieno appagamento dell'animo" (*FPSSF*, pp. 642-643). Ciononostante, sebbene si debba preferire e promuovere evidentemente i primi rispetto ai secondi, questi ultimi si differenziano enormemente dai desideri insaziabili che Rosmini rifiuta assolutamente e crede che possano essere tollerati come passi precedenti alla fondazione dei desideri del primo tipo.[24]

5.3.4 *Sviluppando una scala dei bisogni*

Infine, come sintesi dell'intera teoria, Rosmini presenta una sorta di scala dei bisogni economici. Sebbene questa scala non possa essere stabilita al di fuori delle situazioni concrete delle persone, e tantomeno in modo permanente, indica almeno dei limiti o criteri oggettivi generali che derivano, secondo Rosmini, dalla struttura intrinseca della natura umana che gli agenti economici dovrebbero riconoscere e rispettare. In cima alla scala, Rosmini pone ciò che egli considera un obbligo prioritario: l'accumulo dei mezzi economici deve sempre essere finalizzato ad "acquisire la virtù". Ciò implica che perfino le necessità di base non possano mai essere soddisfatte come fini in se stessi, ma in quanto sono mezzi per realizzare l'uomo come persona.[25] A partire da lì, vengono stabiliti gli altri biso-

24 Seguendo le riflessioni di Tocqueville, il Roveretano vede realizzati i desideri economici realistici nei nordamericani del suo tempo: "A che si dee attribuire questo singolar fenomeno degli Stati-Uniti, dove de' grandi desiderii di ricchezza producono un'attività notevole non nocevole nelle circostanze presenti alla società? Dee attribuirsi alle due cagioni accennate: 1) I desideri degli Americani sono determinati; essi non hanno un idea astratta per loro oggetto, ma delle cose reali […] 2) Gli Americani hanno abbondanti mezzi co' quali possono prontamente soddisfare a tali determinati desideri" (*FPSSF*, p. 640). Ci domandiamo se Rosmini penserebbe lo stesso degli odierni Stati Uniti.

25 "[…] la cara liberalità e i dispendi volti ad acquisto di virtù […] hanno il primo seggio" (*OIP*, p. 155).

gni, ossia la salute,[26] la casa, il benessere materiale di base e poi gli altri bisogni di "lusso" nella misura in cui si strutturano, specialmente nell'ambito della famiglia, prendendo in considerazione i bisogni vitali, la capacità produttiva, di risparmio e di realizzazione umana, sociale e religiosa di tutti i suoi membri.[27]

Così, attraverso la teoria dei bisogni umani, Rosmini colloca l'insieme delle attività economiche dell'uomo all'interno della sua proposta personalista del riconoscimento e dell'appagamento morale:

> Nel primo libro abbiamo distinto i tre gradi, coi quali i beni esteriori accostati al nostro animo procacciano a lui alcuna soddisfazione, cioè primo l'acquisto dei beni, secondo i piaceri che l'uso di questi beni ci apporta, terzo finalmente l'appagamento, con cui sono destinati a produrre in noi questi piaceri (*OIP*, p. 133).

26 "Tiene il secondo luogo nelle utili spese quelle che proveggono ai corpi sanità e robustezza" (*OIP*, p. 155).

27 "4) Quanto alla famiglia si permettono ove sieno osservate le seguenti condizioni: primo, che sia provveduto ai bisogni della vita dei membri che compongono la famiglia; secondo, sia conservato intatto il fondo produttore altrimenti inchinerebbe la famiglia al decadimento e lo scendere di una in altra condizione ad una famiglia generalmente dee riputarsi sventura, ed egli torna sempre grave veramente ai membri di lei […]; terzo, che sia locata a parte tale porzione di facoltà , la quale provegga alla probabilità di sinistri accidenti; quarto, che sia segregato tutto ciò che al necessario coltivamento dello spirito, o ai mezzi della virtù, ai sussidi della carità, alle offerte della pietà è necessario. Ora l'avvanzo solo di prodotto sopra questi dispendi sarà tanto meglio speso e più generosamente quanto in più nobili oggetti sia collocato. Ma sopperito ai doveri, rimane tuttavia qualche cosa di rimesso e di conceduto agli onesti piaceri e, in questa parte, entrano i dispendi che recan secon le vaghe, comode o piacevoli usanze e tutto in fine ciò, che nella voce di lusso si aduna" (*OIP*, p. 158). "Se il padre di famiglia, amorevole di tutta la casa, usa il giusto avvanzo in rendere più aggradevole la vita a tutti i membri della famiglia nido della concordia sarà dilettevole spettacolo a vedere" (*OIP*, p. 159).

6.
RICONOSCERE L'ALTRO: DIRITTI ED ETICA NELLE RELAZIONI DI MERCATO

6.1 *Diritti ed etica come riconoscimento dell'altro*

6.1.1 *L'economia nel contesto delle relazioni interpersonali*

Fino ad ora abbiamo visto come – secondo Rosmini – le azioni economiche possano essere comprese soltanto nel quadro dell'azione umana, che implica a turno una dimensione oggettivo-morale e una dimensione soggettivo-eudemonologica. L'utilità economica deve essere compresa all'interno del contesto dell'interazione tra queste due dimensioni: non può esserci vero perfezionamento economico se non nell'ambito dell'azione umana presa nella sua integralità. Tuttavia, finora ci siamo occupati della dimensione economica di una persona in quanto individuo, senza quasi nemmeno accennare alla dimensione interpersonale e sociale dell'essere umano. Si è trattato, evidentemente, solo di un espediente metodologico, dato che è evidente che, in condizioni reali, l'azione economica non solo si svolge sempre nel quadro di un'azione personale e individuale, ma anche in relazione ad altre persone. Inoltre, attraverso l'analisi della dimensione integrale dell'azione umana – specialmente per quanto riguarda la possibilità di oggettivazione della soggettività stessa della persona –, abbiamo già visto che, per Rosmini, l'azione umana implica un riferimento ad altre persone, in modo tale che personale e interpersonale diventano non termini contraddittori, ma l'espressione della dimensione essenziale dell'essere umano.

Infatti, secondo Rosmini, l'apertura dell'azione economica alla dimensione morale implica un allontanamento non solo dalla propria soggettività attraverso il riconoscimento di un ordine oggettivo, ma anche attraverso ciò Rosmini chiama "inoggettivazione", ossia la capacità dell'essere umano di riconoscere l'alterità nella forma di un oggetto – come quando percepiamo "oggettivamente" le cose –, ma anche attraverso la forma "intersoggettiva" che permette di "trasportare se stesso in altro" (*TEOS*, vol. II, p.

171 e *GDA*, 2, p. 678). Così, mediante l'inoggettivazione, l'essere umano ottiene la sua pienezza morale che si raggiunge attraverso l'incontro e il mutuo riconoscimento tra le persone essendo queste, nella cornice filosofica rosminiana, le uniche realtà nel senso pieno del termine. Pertanto, nel pensiero di Rosmini, la formulazione della virtù morale come "riconoscimento del bene oggettivo" si completa con la "inoggettivazione morale" che ci obbliga a riconoscere la persona come un fine in sé, non solo negando la sua strumentalizzazione, ma obbligandoci anche ad amarlo come "un altro Io". Ora, il carattere "interpersonale" e "intersoggettivo" della persona porta Rosmini ad affrontare molteplici livelli di analisi delle azioni economiche.

Il primo livello delle relazioni economiche che Rosmini affronta da questa nuova prospettiva è quello delle relazioni tra individui inseriti in un mercato; esse, da un lato, sono rette dal Diritto in quanto espressione ultima prevalentemente negativa e più elementare dell'etica. Rosmini tenterà di mostrare un primo aspetto della dimensione giuridica dei mercati, specialmente mediante l'analisi dei diritti naturali degli individui – o "diritti razionali", come preferisce chiamarli –, dei diritti della libertà economica e della proprietà e mediante le riflessioni sulla natura dei contratti. Ma, oltre a questa analisi dei diritti individuali, il Roveretano includerà anche in questo primo approccio un'analisi degli altri doveri morali non giuridici e perfino di altre virtù morali non strettamente obbligatorie – che appartengono a ciò che Rosmini chiama la parte "superogatoria" dell'etica – ma imprescindibili per il funzionamento dei mercati.

6.1.2 *Critica dell'utilitarismo giuridico*

Il primo compito che si propone Rosmini nell'analisi dei diritti individuali in gioco nell'economia di mercato, sarà quello di una critica delle forme di utilitarismo giuridico e la loro sostituzione con quella che egli considera una concezione vera di questi stessi diritti. Per questo compito ha partecipato a un intenso dibattito su *Diritto ed Economia* sviluppato in Italia specialmente con Melchiorre Gioia e Giandomenico Romagnosi in una sorta di versione del diciannovesimo secolo del nostro contemporaneo dibattito su "Law and Economics". Tuttavia, la posizione di Rosmini su questo tema trascende l'Italia e necessita di essere intesa nel quadro più ampio della discussione giuridica della fine del secolo XVIII e inizio del secolo XIX che include il razionalismo giuridico francese di origine roussoiana e napoleonica, la filosofia giuridica tedesca di autori quali Kant ed Hegel e anche la filosofia giuridica ingle-

se e scozzese nei suoi orientamenti individualista (Locke, Smith), socio-costruttivista (Bentham) o storicista (Mandeville, Hume, Blackstone, Burke).[1]

Per Rosmini, la maggior parte delle posizioni giuridiche del suo tempo confonde diritto e giustizia con qualche forma di utilità. Infatti, per esempio, il principio di "coesistenza", sostenuto in generale dagli utilitaristi sociali e difeso anche da Kant, il quale definisce il diritto come "la facoltà di fare tutte quelle azioni, la cui esecuzione, sebben universale, non impedisce la coesistenza delle altre persone" (*FD*, I, p. 121), per Rosmini ha seri punti deboli. Infatti, "potrebbe esservi un'azione illecita per legge di natura, al quale tuttavia non levasse la coesistenza degli altri che del pari la commettessero: alla quale azione nessuno avrebbe diritto: conciossiaché il diritto di fare il male non esiste" (*FD*, I, p. 121). D'altra parte, "tutta la forza sta […] nella supposizion che 'la coesistenza di più persone sia necessaria. Si dee adunque dimandare: 'or perché è necessaria la coesistenza di più persone? Intendete voi parlare d'una necessità morale, o d'una necessità nascente dall'interesse che ha ciascuna d'esistere?" (*FD*, I, pp. 161-162). Se questo è vero, come sembra esserlo, secondo Rosmini, non stiamo parlando di uno "stato di diritto, ma un certo stato di fatto, utile a tutti" (*FD*, I, p. 162) che, d'altra parte, "non si potrebbe conservare a lungo, senza qualche morale sanzione; perocché egli è impossibile, che gli individui, guidati dal principio dell'interesse personale, si persuadano che questo loro interesse personale sempre debba vantaggiarsi dal rispetto portato all'interesse personale altrui" (*FD*, I, p. 162 nota 1).

Lo stesso accade con il principio della "preservazione della propria vita" sostenuto, ad esempio da Romagnosi. Secondo Rosmini, "io non posso affermare di avere diritto di conservare la mia vita così in generale" "essendo certissimo che vi possono essere delle azioni atte a conservarmi la vita, e tuttavia illecite e però non punto di mio diritto" (*FD*, I, pp. 153-154). Ad esempio, non è lecito "ammazzare un innocente per risparmiarci la vita nostra: e lo potremmo [fare], se avessimo un assoluto diritto di conservarci" (*FD*, I, p. 249 nota 1).[2] Questa stessa argomentazione potrebbe essere applicata se cercassimo di fondare i diritti sull'urgenza di soddisfare i nostri

1 Questo tipo di storicismo giuridico viene ripreso nel XX secolo per esempio da Hayek.

2 D'altra parte, vedremo come e sotto quali condizioni l'istinto di autoconservazione si trasforma in diritto.

bisogni o sull'istinto della felicità che è "un cotal impulso fisico, il quale non basta a formare un diritto" (*FD*, II, p. 286).[3]

Altrettanto accade, come vedremmo più dettagliatamente in seguito, con la libertà. Essa, in quanto mera capacità di agire senza restrizioni, non costituisce per Rosmini un vero diritto dato che potrebbe essere usata in maniera illecita; e "ciò che è sbagliato non può essere un diritto". Così, Rosmini distinguerà tra una libertà puramente "fisica", "*de facto*" e una libertà "*de iure*" (*FD*, I, p. 159) così come nel caso della proprietà *fattuale* dei beni esterni che Rosmini distinguerà chiaramente dalla proprietà giuridica o diritto di proprietà propriamente detto (*FD*, I, pp. 159 e ss).

Così, per Rosmini fondare il diritto sull'utilità o sull'interesse personale equivale ad aprire la porta a eventuali riduzioni del diritto alla mera forza dei fatti, essendo quest'ultima raggruppata collettivamente o presentata sotto forma di interessi individuali. Inoltre, Rosmini rigetterà l'idea che questa interrelazione di forze produca di per sé un ordine di mutuo rispetto tra le persone; egli sostiene che "sempre si possa infrenar la forza con una forza maggiore" (*FD*, II, p. 291) e pertanto finirà per restringere se stessa mantenendosi più o meno all'interno dei propri confini. Per il Roveretano, sebbene ciò sia fattualmente possibile – "benché non sia vero" – sempre ci sarà "alcuno che abbia in mano questa forza maggiore. Ora chi impedirà a costui di nuocere? […]" (*FD*, II, p. 291). Così, una volta concesso che l'uomo debba sempre perseguire il proprio utile, non c'è ragione alcuna perché egli anteponga, in caso di conflitto, l'utilità altrui alla propria (*FD*, I, p. 70).

In tal modo, secondo il Roveretano, tanto i principi di utilità sociale come "la coesistenza pacifica", "la maggiore felicità per il maggior numero", "la ricchezza pubblica" o di utilità individuale come "la sopravvivenza", "la libertà", "la proprietà", "i bisogni", "la felicità personale" o gli interessi individuali presi isolatamente costituiscono di certo vantaggi e benefici soggettivi, reali o potenziali, per una o più persone, ma di per sé non implicano veri diritti sui quali fondare le relazioni economiche.

6.1.3. *Confusione tra giustizia e utilità*

In questo senso, viene scartato da Rosmini ogni tentativo di fondare i diritti su basi puramente soggettive, eudemonologiche o utilitariste relazio-

3 Abbiamo già visto nel capitolo III sull'azione umana che Rosmini rifiuta l'utilitarismo eudemonista sostenendo che la possibilità dell'azione morale non si possa limitare solo alla tendenza alla felicità. Allo stesso modo, per il Roveretano, non è neanche possibile fondare un diritto a partire da questa tendenza.

nate alla moderna confusione tra giustizia e utilità. A differenza degli utilitaristi, Rosmini sostiene che, né i diritti in generale e neanche i diritti economici in particolare si possono fondare sul *fatto* dell'utilità, sia essa sociale o individuale, ma su una ragione superiore che egli chiama "l'*idea* di giustizia":

> Applicando le quali considerazioni alle leggi positive, l'idea semplicissima, volgare, e però sopra ogn'altra nobilissima, dalla quale dee partire ogni solido ragionare intorno ad esse, parvemi quella della giustizia., tutti gli altri pregi delle legge apparendomi siccome accidentali, accessorj derivati: la perfezione delle leggi avere nella sola giustizia l'essenza (*FD*, I, p. 5).

L'idea di giustizia non differisce, in ultima istanza, da quella derivante dall'ordine oggettivo dell'essere, che – come abbiamo visto – è la fonte non della necessità soggettiva o naturale, ma dell'obbligazione o necessità morale che trascende ogni soggetto finito:

> Ma dalla legge, come da primo fonte, nascono queste obbligazioni. I diritti non sono tali per sé, ma in ordine alla legge morale (*FD*, I, p. 415 nota)

In tal senso, l'utilità soggettiva è solo la conseguenza indiretta del rispetto di queste esigenze oggettive della giustizia: alcuni

> vorrebbero certo dirmi, che la giustizia non è poi altro se non ciò che è *utile*, non è che l'interesse ben inteso [ma] la giustizia è un *principio*, l'utilità è una *conseguenza*. Fino che questa conseguenza della utilità si considera nel suo nesso col principio della giustizia, il pensare non è pervertito: quando l'utilità riman sola dinanzi all'attenzione dello spirito, allora è venuto il regno del sofisma nelle menti, che è anarchia nella società (*FD*, I, p. 6).

Non vale neanche la tesi di coloro i quali sostengono che la giustizia sia solo una "utilità differita" o "a lungo termine" come se si trattasse soltanto di un problema temporale. Per il Roveretano, la giustizia non può essere dedotta da nessuna istanza puramente soggettiva o relativa e richiede la considerazione integrale della natura umana, non lungo uno sviluppo temporale ma al di là del tempo nella sua oggettività, e che trascende le conseguenze positive e negative che possano avere in qualsiasi momento presente o futuro:

> Ed è falso che coloro che riconoscono questa distinzione dimentichino di considerare che altro è utile *momentaneo* ed altro *futuro*. [In realtà] tutto l'utile momentaneo, e di più il futuro, fosse pure di tutta la vita intera questa vita,

> non autorizza nessuno a tradire il suo dovere: questo dovere può esistere indipendentemente dal piacere, perché il dovere viene da una legge che l'uomo riceve dal di fuori, e che è ben diversa dalla sua *sensazione* (*BE*, p. 112 nota 1)

Pertanto, sono cose "diverse l'utilità e la giustizia, esigono un doveroso calcolo e dipendono da diversi principi" (*BE*, p. 113 nota). Inoltre, per Rosmini, è falso che la giustizia prevalga sempre in questa vita o che sia sempre unita all'utilità. Al contrario, dato che "la giustizia è essenzialmente diversa dall'utilità" ed essa "rimane oppressa in questa vita dall'ingiustizia di quelli, che ogni cosa più sacrosanta, per utilità, si pongono sotto i piedi" (*BE*, p. 114 nota). D'altra parte, sebbene Rosmini ritenga, come già detto, che la vera utilità si possa ottenere soltanto come conseguenza dell'idea di giustizia, non è neanche sicuro che seguendo la giustizia otterremo ogni utilità possibile:

> Di più, non solo l'utilità non è lo stesso che la giustizia, ma non si può né pure assumere l'utilità per il principio di conoscere la giustizia: perché, come dicevamo, per conoscere ciò che sia veramente utile in futuro, bisognerebbe essere una divinità che sa ciò che è per succedere (*BE*, p. 114 nota).

Ciò avviene proprio a causa della grande limitazione dell'intelligenza umana che non riuscirà mai a ottenere tutti i potenziali benefici anche qualora parta da una valutazione giusta e completa delle cose:

> La gratuita asserzione poi, che la giustizia sia sempre congiunta colla maggiore utilità, essenzialmente indimostrabile com'ella è, e come sono tutti i fatti generali, che non si possono ragionevolmente indurre da tutti gli innumerevoli fatti particolari che in sé comprendono (*BE*, p. 114 nota).

Ciò rivela il carattere in ultima istanza trascendentale e superumano della giustizia che, per il Roveretano, trova la sua completa realizzazione solo nella giustizia divina che supera qualsiasi tipo di calcolo umano:

> Non è questa vita il luogo né pure dove la giustizia si trovi sempre congiunta colla utilità […]. Il giusto, schiacciato bene spesso dal prepotente, deve rialzar lo sguardo ad un più sublime rimuneratore, che dopo questa vita, ragguagli le cose umane ad una più giusta misura, e compensi l'uomo probo d'una utilità che non può essere soggetta al ridicolo calcolo del mortale perverso e presuntuoso (*BE*, p. 114 nota).[4]

4 "Il sofisma di Bentham, che la giustizia non sia che l'utilità calcolata anche pel tempo futuro, si appoggia alla gratuita supposizione che la *giustizia sia sempre*

6.1.4 *Relazionalità morale dell'essere umano contro l'individualismo giuridico e il positivismo*

La natura umana – considerata non dal punto di vista soggettivo ed eudemonologico, ma da quello oggettivo e universale, in quanto parte della fonte dell'obbligazione morale – è anche la fonte dell'idea di giustizia. Secondo Rosmini, il bene oggettivo, che è la base di ogni diritto, è il bene che la ragione può percepire come adeguato alla natura umana di una persona, considerando quest'ultima non dal punto di vista soggettivo, ossia come una fonte di soddisfazione o felicità soggettive, ma dal punto di vista oggettivo, ossia intesa e giudicata per ciò che essa è – e non per l'utilità che potrebbe portare – mediante la ragione e la volontà libera di un altro essere umano o perfino di colui che è il vero soggetto di tale diritto. Rosmini chiama tale bene oggettivo "il vero bene umano". Così, per lui, il diritto si fonda proprio su questa natura umana che esige di essere conosciuta e rispettata non per la sua utilità, ma per ciò che è in se stessa. In tal senso, la concezione giuridica di Rosmini implica il ripristino della dimensione integrale dell'uomo.[5]

Per questa ragione, Rosmini preferirà chiamare il diritto naturale con il nome di diritto "razionale", per escludere ogni possibilità di cadere nei riduzionismi naturalisti presenti sia nella tradizione giusnaturalista classica sia nel sensismo e nell'utilitarismo contemporaneo, che tendevano a identificare l'idea di "natura" con gli aspetti puramente fisici e individuali dell'essere uomano e consideravano la sua dimensione morale o sociale come qualcosa di "artificiale".[6] Da questo riduzionismo della natura umana proviene,

---

congiunta colla maggiore utilità. Se ciò fosse, in questa vita non si potrebbe ancora confondere l'utilità colla giustizia" (*BE*, p. 114 nota).

5 Rosmini considera essenziale ritornare all'autentica tradizione giusnaturalista, mettendo da parte tutte le deformazioni subite nel corso del tempo attraverso autori quali Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Blackstone, Rousseau, Kant o Bentham e ritornando alle fonti greco-romane, medievali, germaniche, al giusnaturalismo degli scolastici spagnoli e a quello di alcuni moderni giusnaturalismi quali Pufendorf, Grozio, Leibniz, Zeiller così come agli elementi giusnaturalisti presenti nelle tradizioni italiana, austriaca, britannica e nelle costituzioni americana e francese.

6 Rosmini vede sintetizzato questo errore moderno nella concezione di Rousseau il quale escludeva dal concetto di natura umana "la ragione" e "la moralità" e anche la "relazione cogli altri uomini, appunto perché questi non si contengono nel semplice concetto dell'umanità d'un individuo". Per Rosmini, questa concezione del diritto naturale è piuttosto un "diritto dell'animale" e non "un diritto umano." In realtà, è un "diritto che non è un diritto" (*FD*, II, p. 399-340).

da una parte, la concezione individualista dei diritti che vede "l'uomo individuo, dalle cose brute e materiali circondato, segregati da lui solo i suoi simili […]" mettendo così da parte la sua dimensione relazionale e morale:

> Imperocché si dà all'uomo, preso così isolatamente, una proprietà assoluta, gli si danno de' diritti duri, inflessibili, appunto perché si stabiliscono senz'avere il minimo riguardo agli uomini coesistenti: i diritti così concepiti hanno del falso necessariamente, derivandosi dall'uomo come non è, come non dee essere; essi non sono i veri diritti dell'uomo, perché i veri diritti dell'uomo non sono meramente qualità inerenti alla natura dell'individuo, ma sono relazioni morali fra più individui, risultanti dalla natura umana comune, in ciascuno di essi esistente (*FD*, II, p. 400).

Secondo Rosmini, in opposizione e come conseguenza di questo individualismo giuridico, nasce la corrente moderna del *positivismo sociale* (*FPSSF*, p. 219) che ritiene che soltanto le leggi positive o civili, stabilite dalla società e imposte attraverso il potere coercitivo dello Stato, possano porre limiti alla "natura umana" intesa come pura forza individuale e così completare la costituzione dei diritti.[7] Al contrario, Rosmini assicura che questi diritti precedono la sanzione di qualsiasi legge positiva e la coercizione, in quanto trovano la loro fonte nel Diritto naturale, inteso come diritto razionale che emerge dalla stessa natura umana, concepita come *persona*,[8] ossia come un soggetto fisico, individuale e soggettivo che è pur nondimeno *naturalmente* aperto alle relazioni morali con gli altri grazie alla sua intelligenza e alla libera volontà:

> noi non diamo per base di quel nostro Diritto Naturale l'ipotesi di individui isolati; ma supponiamo anzi gli uomini in piena comunicazione fra loro (*FD*, II, p. 402 nota 1).

6.1.5 *Diritti come facoltà eudemonologico-morali*

Ora, fondare i diritti sull'idea di giustizia al di là di ogni utilità soggettiva non significa sopprimere l'idea di utilità. Al contrario, sebbene i diritti

7 Rosmini vede questa posizione in Spinoza e Hobbes, ma non in Kant il quale ammette l'esistenza dei diritti come risultato della "legge della ragione". Ad ogni modo, per il Roveretano, il problema di Kant risiede nel fatto che la sua "legge della ragione", non essendo basata su un'idea completa di *persona*, finisce per cadere nel naturalismo e perfino nell'utilitarismo (*FD*, I, p. 163 nota 1).

8 "E nella dignità della persona, o più propriamente nell'elemento che dà alla persona la sua dignità, anche noi riponiamo la ragione universale de' diritti e prima ancora la scaturigine de' doveri" (*FD*, I, p. 166).

si fondino sull'idea di giustizia, non si costituiscono in quanto tali a meno che quest'ultima non sia connessa a una qualche utilità soggettiva. Pertanto, secondo Rosmini, la parola diritto designa la "facoltà di fare o di patire checchessia a sé utile" (*FD*, I, p. 20). Così il diritto è relazionato con un beneficio soggettivo che una persona reale o giuridica può ottenere a partire dall'esercizio di esso. Se fosse altrimenti, cosa potrebbe significare un diritto se non avvantaggia chi lo possiede? Senza una vera utilità non ci sono possibili diritti. Non si può chiamare diritto qualcosa che non porta alcun tipo di beneficio o che pregiudichi colui che lo possiede. Così, il diritto implica, in primo luogo, l'esistenza di una qualche utilità soggettiva, ma è evidente che essa è una utilità che, secondo Rosmini, implica sempre un "bene eudemonologico" che non è un bene qualsiasi, ma – come abbiamo già visto – un "bene umano" che deriva dal considerare la natura umana oggettivamente. In questo modo, secondo Rosmini, "i diritti appartengono propriamente parlando all'eudemonologia" e "prova di ciò manifesta è, che chi ha più diritto non si dice perciò moralmente migliore, a si suol bensì dire più fortunato" (*FD*, I, p. 20).

Tuttavia, "il diritto non è una mera facoltà eudemonologica. Questa non potrebbe mai ricevere il nome di diritto, se non venisse protetta e difesa dalla legge morale […] di maniera che questa salvaguardia della legge morale è propriamente la *forma* per la quale ciò che di natura sua è meramente *eudemonologico*, si leva alla dignità di *cosa giuridica*" (*FD*, p. 20). In questo modo, conclude Rosmini, "il diritto consiste nella "facoltà eudemonologica protetta dalla legge morale" (*FD*, I, 53). I diritti contengono una utilità ma non si limitano a essa.

Per di più, in questo punto possiamo vedere come fondare solidamente i diritti sull'idea oggettiva di giustizia verso la natura o bene oggettivo dell'uomo non implichi in nessun modo cadere un razionalismo giuridico che neghi l'utilità economica. Al contrario, questa utilità fa parte dell'intrinseca natura dei diritti, nella misura in cui si tratta di un'utilità economica giuridica, ovvero un'utilità protetta dalla legge morale e non presa come una generalizzazione astratta – come nel razionalismo giuridico – ma come una universalità concreta, ossia partecipata nel soggetto di diritto in questione.

6.1.6 *Diritti come attività personali*

In tal senso, questa concezione di diritti implica che essi debbano essere sempre il risultato di un'attività personale del titolare dei diritti. Infatti, il diritto non può essere il risultato di una attività puramente materiale o fi-

sica. Affinché il diritto esista, il soggetto del diritto deve essere una persona dotata di intelligenza e volontà libera. Da ciò deriva che per Rosmini non sia possibile parlare di diritti degli animali (*FD*, I, p. 109). Su questo punto si vedono anche le profonde differenze che già abbiamo menzionato tra Rosmini e la concezione sensista-utilitarista dei diritti basati su atti o capacità puramente materiali, intese perfino come pure forze (*FD*, II, p. 271). A meno che questi atti non siano collegati al principio libero e personale che regola tutta la natura umana, essi non costituiscono un diritto. Pertanto, sebbene un diritto possa essere accompagnato da un forza materiale che lo difende (coercizione giuridica), agli occhi di Rosmini, il diritto è in sé una entità morale che nasce dalla relazione tra libertà personale e diritto morale (libertà morale) e conseguentemente esso è l'opposto della forza (*FD*, I, p. 103). Infatti, il diritto su una facoltà o un bene proviene da un tipo di relazione con il principio personale che Rosmini chiamerà "proprietà". Nel suo linguaggio, la "proprietà" non dovrebbe essere intesa solamente nel senso della proprietà esterna o economica, ma in quello di un'unione del principio personale, con una facoltà, attività o bene in modo tale che essa diventi *propria*, ossia che "faccia parte della sua *proprietà* per legge naturale".

A ogni modo, il Roveretano non condivide neanche un personalismo esagerato che consideri come diritti unicamente quelle azioni o fatti che stiano sotto l'esercizio permanente e continuo di atti personali. Infatti, per Rosmini, "l'attività personale e libera di cui parliamo, necessaria a costituire l'elemento di un diritto, non è uopo che sia sempre nel suo atto secondo, come s'esprimono le scuole" (*FD*, I, p. 111). Così, questa caratteristica di unione o *proprietà personale* permette alla persona di godere dei propri diritti, anche se non esercitandoli costantemente, nella misura in cui le permette di mantenere in qualsiasi momento la possibilità di "riprendere l'esercizio del suo potere su di essa, incontinente che cessasse l'accidente, pel quale egli trovasi sospeso legato nel suo operare" (*FD*, I, p. 111). D'altra parte, se questa capacità di esercizio personale del diritto non esiste come potenzialità più o meno prossima, si può dire che l'attività non è più personale e pertanto non può più costituire un diritto.

Tutto ciò avrà una applicazione molto importante, nel campo dell'economia, nel caso di coloro i quali, avendo cessato o corrotto moralmente *l'esercizio* dei loro atti liberi e personali, continuano a mantenere i diritti sulla libertà economica o la proprietà dei beni nella misura in cui questi si siano costituiti come una unione connaturale o acquisita con il principio personale della libertà morale, prima base del diritto. Tuttavia, vedremo anche come, una volta cessata ogni unione con il principio personale – per

corruzione o trascuratezza totale della propria persona o per altre cause – cessa anche il diritto.

6.1.7 *Diritti e doveri*

Infine, bisogna menzionare la fondamentale differenza che Rosmini stabilisce tra una attività meramente "lecita" o "moralmente buona" e un diritto. A differenza di quanto sostenuto da tanti altri filosofi del diritto, per Rosmini, la dipendenza del diritto dall'idea di giustizia rende necessaria la legalità e la moralità delle azioni suscettibili di diritto. Non esiste un diritto a fare il male e neanche a non operare per il maggior bene morale possibile in relazione agli altri. Ma la proibizione morale a non operare male o l'obbligo morale a operare bene che hanno tutte le persone rispetto alle altre non costituiscono sempre un diritto di queste seconde che possa essere preteso dalle prime. Allo stesso modo, le azioni o i fatti leciti che possono portare al miglioramento fisico, intellettuale o perfino morale di una persona non sempre costituiscono diritti che gli altri debbano giuridicamente rispettare.

Questo si basa su due tesi fondamentali di Rosmini. La prima consiste nell'affermare che i diritti si costituiscono come tali non di per sé, cioè senza "che sia in altri, come abbiamo visto, il dovere di rispettarlo". Così, "la nozione di *dovere* è precedente e indipendente da quella di *diritto*". La seconda tesi di Rosmini al riguardo è la differenza tra i doveri "giuridici" e i doveri "morali". Mentre i primi danno luogo a diritti, i secondi implicano solo un obbligo per coloro i quali li esercitano, ma non un obbligo giuridico nei confronti di terzi. Inoltre, tratteremo le enormi conseguenze di questa concezione, specialmente quando si discuterà dei limiti dell'appello ai diritti economici da parte degli individui tra loro e nelle loro relazioni con lo Stato.

6.1.8 *Derivazione, alterazione, modificazione e modalità dei diritti*

A partire da tutti gli elementi menzionati che costituiscono "l'essenza del diritto" (*FD*, I, p. 148), Rosmini stabilirà le regole che devono regolare l'applicazione della "nozione di diritto alle diverse attività umane" per comprendere "quali di esse acquistino la morale dignità, che diritti le rende" (*FD,* I, p. 149). Tra le regole che il Roveretano chiama anche di "derivazione dei diritti" la principale è quella della proprietà, già menzionata, per via della quale ogni diritto è in definitiva l'unione di una facoltà o di un bene al "diritto essenziale" che è il principio personale libero, dove questa unione assume la dignità e l'inviolabilità del principio stesso:

> Laonde con tutta esattezza i giureconsulti usarono la parola *proprietà* per esprimere 'il dominio che una persona ha di una cosa'. Questa è proprietà nel vero significato della parola, 'la quale esprime veramente quella stretta unione d'una *cosa* con una *persona*, per la quale quella cosa è riserbata tutta ed esclusivamente alla persona, quasi fosse una sua parte'. Ché invero il *suo* esprime una parte del *sé*, una cosa che appartiene al *sé*. Ma in questa intima congiunzione il *s*é, la persona, non perde e non può perdere la dignità personale (*FD*, I, p. 158).

Così, per decidere se un'attività è un diritto, è necessario innanzitutto determinare se ha una unione di proprietà con il principio personale della libertà morale. In tal senso, secondo Rosmini, essi costituiranno diritti inviolabili e assoluti, proprio come il principio personale, innanzitutto la natura umana di ciascun uomo – "che è la prima e propria sede della proprietà" in quanto "si considera come attenente naturalmente sott'ordinata alla persona, cosa *propria* di questa" (*FD,* I, p. 193) – e sulla base da essa, tutti gli altri che Rosmini chiama diritti "connaturali" e "acquisiti" della persona, tra i quali vi sono, evidentemente, quelli economici.

Inoltre, Rosmini aggiunge un paio di altre regole che, come vedremo, saranno importanti per il nostro tema. Per esempio, egli menziona la regola della "distinzione tra diritti semplici e diritti complessi" (*FD*, I, p. 150) che obbliga a verificare, in ogni attività, la complessità di altre attività che questa possa includere, in modo tale che sia possibile determinare quali di queste attività implicano diritti e quali no. Ciò evita di considerare in modo troppo generale come diritto una certa attività o azione complessa che magari contenga in sé azioni illecite o, per lo meno, suscettibili di non essere veri e propri diritti. Un'altra regola di derivazione dei diritti è la "distinzione de' diritti *completi* e de' diritti *relativi* a certi uomini" (*FD*, I, p. 151) che evita di generalizzare diritti che non valgono in generale ma solo per alcune persone.

D'altra parte, riguardo all'applicazione o derivazione dei diritti, è anche fondamentale per Rosmini prendere in considerazione il fatto che, sebbene i diritti abbiano la loro fonte universale nella dignità personale della natura umana, "è ingiusto prendere la sola persona pel *principio della derivazione o determinazione de' diritti*" (*FD*, I, p. 165)[9]. Ne vedremo l'importanza

9 "Ora, nell'ipotesi che gli uomini conviventi sopra la faccia della terra non avessero che l'essenza di uomini, senza alcuna accidentale aggiunta, forse quel principio potrebbe in qualche modo essere utile a dedurre i diritti che passassero tra quelle essenze umane viventi. Ma la cosa non andando così nel fatto, perocchè noi uomini siamo vestiti d'infinite particolarità, che non gl'ispettano all'umana essenza e

per le discussioni economiche in cui facilmente si fanno derivare i diritti dalla semplice condizione umana senza prendere in considerazione la dipendenza da altre condizioni.

D'altra parte, oltre a queste regole di derivazione, Rosmini sostiene l'importanza di considerare le "alterazioni" che possono subire i diritti in quanto tali, come quelle che derivano dal trasferimento dei diritti ad altri attraverso i "contratti", l'"abbandono", o la "successione". Allo stesso modo, i diritti subiscono anche "modifiche" sia in virtù di "atti innocui" da parte degli altri, che inibiscono l'esercizio di un diritto ma non lo violentano, sia di "atti ingiuriosi" dinnanzi ai quali nascono i diritti di "difesa" e di "soddisfazione".

Infine, Rosmini solleva il fondamentale tema della "modalità" dei diritti:

> *Modalità de' diritti* è una espressione che noi opponiamo a *diritto*, *valore* o *bene del diritto*. Per darne una definizione precisa, noi diremo, che 'tutto ciò che si può fare d'un diritto o intorno a un diritto, senza scemare punto il *bene* che esso contiene (il qual bene dee appartenere inviolabilmente al soggetto o proprietario di esso diritto), ma o rimanendo il bene contenuto nel diritto uguale, o vendo accresciuto (*FD*, V, p. 1419).

La modalità dei diritti include atti come gli scambi commutativi in cui i beni della persona "non perdono nulla di valore" dato che si tratta di "un cangiamento di modalità" (*FD*, V, p. 1215); oppure nel caso in cui per "rimuovere da un uomo un danno imminente, altri gli sottrae un suo bene o un suo diritto, ma minore del danno a cui sarebbe inevitabilmente soggiaciuto, ciò ancora non è stato che un cangiamento di modalità, non una sottrazione di diritto" (*FD*, V, p. 1215). Lo stesso accade, come vedremo più avanti, quando la società politica si fa carico di regolare la modalità dei diritti dei suoi membri modificando il modo in cui questi diritti sono esercitati senza diminuire il loro valore al fine di ottenere un maggior grado di bene comune. Deve anche essere sottolineato che, sebbene il cambio di modalità sia indifferente a chi detiene un diritto, può non essere indifferente per altre persone. In tal caso, egli "ha l'obbligazione di permettere che sia variata la modalità del suo diritto, e gli altri a cui ciò giova hanno anche il diritto di esigerlo" (*FD*, V, p. 1215). Questo obbligo di permettere il cam-

---

che tuttavia danno il fondamento a diverse relazioni che passano fra di noi, a diversi nostri diritti; egli è chiaro, che il considerarci svestiti di tutte queste particolarità, e siccome nude essenze, potrebbe, tutt'al più, condurci a trovare de' diritti ipotetici e astratti ma non mai i veri e reali diritti che legano fra di loro gli uomini, e che sono pur quelli che noi cerchiamo" (*FD*, I, p. 164).

biamento nella modalità dei diritti non è per Rosmini un risultato delle leggi positive dello Stato, ma ha il suo fondamento nel diritto naturale (*FD*, V, pp. 1215-1216).

6.1.9 *Moralità come limite e pienezza dei diritti*

Un altra caratteristica necessaria per comprendere le basi giuridiche dell'economia in Rosmini è quella dell'essenziale funzione della *moralità* come mezzo per moderare e riconciliare l'esercizio dei diritti. Infatti, Rosmini rifiuta la concezione estrinseca del diritto che lo riduce alla considerazione delle azioni esterne o ad atti o fatti giuridici protetti dalla legge e sanzionati da parte di uno Stato. Per il Roveretano, sebbene i diritti abbiano una dimensione esterna, essi sono intimamente collegati all'aspetto soggettivo delle persone che sono i soggetti dei diritto. Da ciò deriva che per il buon esercizio dei diritti non basta osservare gli atti: è fondamentale che questi siano permeati da una forte moralità interna. Infatti, secondo il Roveretano, se la moralità è assente, l'esercizio dei diritti sarà inevitabilmente pervaso da un egoismo rigido che porterà, infine, all'assolutizzazione dei propri diritti e allo scontro degli uni contro gli altri:

> Non basta adunque che l'uomo sia pervenuto a conoscere qualche suo diritto, acciocché egli sappia operar bene; egli è necessario che nello stesso tempo abbi a pieno conosciuto i limiti di quel suo diritto, e con essi del modo di farne uso: ed è questo che viene insegnato dalla sola morale […]. Chi non vede che se a questi diritti così larghi, così indeterminati, non viene messo dei limiti precisi e determinati dalla buona fede, dalla equità, dalla bontà, in una parola dai doveri e dalle virtù morali, non può più esistere né mutua confidenza, né armonia, né pace, né scambievole sicurezza fra gl'individui della società e l'amministrazione o sia il governo sociale? Egli è dunque assolutamente necessario che la *morale* intervenga, e che col suo *veto* autorevole interdica bene spesso alle parti l'uso o più tosto l'abuso de' loro freddi e troppo ruvidi diritti (*FPSSF*, pp. 223-224).

A partire da questa fondamentale tesi, Rosmini rifiuta l'idea dell'uso o dell'esercizio assoluto dei propri diritti e stabilisce una massima che dovrebbe reggere ogni esercizio di un diritto:

> La morale dunque è quella che prima di ogni altra cosa stabilisce la seguente massima oltremodo salutifera: 'Niuno ha diritto di fare un cattivo uso del proprio diritto'. Non è sufficiente dunque o gl'individui o anche il governo vanti un *jus cavendi* acciocché gli uni o l'altro possano sotto il mantello di questa parola fare tutto ciò che a loro piace senza confini né sindacato. All'in-

> contro sì gl'individui come il governo debbono fare del loro *jus cavendi* 'un uso sempre buono, e il più limitato che loro sia possibile'. Ogni disposizione o restrizione non necessaria è dunque un uscire dal proprio confine, è una vera ingiustizia, e quel *summum ius* che è veramente *summa injuria* (*FPSSF*, p. 224).

In tal modo, l'esercizio dei diritti necessita di essere completato e arricchito dall'esercizio delle virtù morali. Tra queste, la virtù chiave, secondo Rosmini, è la *reciprocità* per la quale "il limite del nostro diritto a usare mezzi utili per la nostra felicità è determinato da un uguale diritto esistente in tutti gli altri" (*FPSSF*, p. 223). Alla reciprocità bisogna aggiungere la costante disposizione ad adeguare gli atti giuridici esterni allo spirito della giustizia e dell'*umanità*, della *benignità* e perfino della *carità* che rendono possibile la necessaria parte di sacrificio quando, nel caso di dubbio, si impone "di cedere generosamente a ciò che sembra il proprio diritto, rendendoci più solleciti di non offendere il diritto altrui, che di esercitare il proprio"(*FPSSF*, p. 225). Pertanto, "chi potrà temperare questo *summum jus*, questa pretensione ingiusta de' governanti, chi potrà porle un limite, se non la virtù, cioè l'equità e la benignità?" (*FPSSF*, p. 225).

In conclusione, secondo Rosmini, la necessità di queste virtù mostra i limiti della dimensione giuridica che occupa "l'infimo luogo nell'ordine delle cose morali" e, dato che "il genere umano all'incontro, secondo gli alti disegni del Creatore, dee essere recato fin alle cose meritorie, generose, perfette, a quelle che occupano i luoghi più elevati nell'ordine morale" è necessario che "le cose lecite, quali sono i diritti, debbono cedere ogni qualvolta l'esgia la causa della virtù e della moral perfezione del mondo" (*FD*, III, p. 638).

6.2 *Il diritto di proprietà*

6.2.1 *Critica degli argomenti individualisti*

Una volta considerati tutti questi principi, è possibile vedere con più precisione come essi si applichino, secondo Rosmini, nella dinamica del mercato e dell'economia. Rosmini ritiene che il primo grande diritto intorno al quale ruota l'economia di mercato è il diritto di proprietà. Come abbiamo visto, per lui, la proprietà è il principio dal quale derivano tutti i diritti essendo vincolati al principio della libertà morale personale che è il primo diritto di tutti. Ma quando si riferisce al diritto di proprietà acquisita, Rosmi-

ni non sta facendo riferimento a questo principio generale di derivazione dei diritti, ma a un diritto specifico che nasce dalla relazione della persona con i beni esterni. In tal senso, questo diritto viene pure chiamato da Rosmini diritto di proprietà "esterna" per distinguerlo dal diritto di proprietà sulla nostra natura e le sue facoltà, come abbiamo già spiegato.

Ora, il Roveretano elaborerà la sua teoria sul diritto di proprietà in polemica specialmente con gli utilitaristi e con i socialisti e cercherà di giungere a una visione che prenda in considerazione le inquietudini legittime di entrambe le posizioni ma che, contemporaneamente, le superi all'insegna della sua concezione personalista. Infatti, da un lato, egli critica gli utilitaristi individualisti i quali sono soliti concepire il diritto di proprietà come una forza regolata dalla ragione che dirige "l'operante ad ottenere la massima soddisfazione" (*FD*, II, p. 272 nota) o utilità in modo tale il nostro dominio si estenda "sopra tutto ciò che la ragione discuopre esser mezzo opportuno di conseguire quel fine" (*FD*, II, p. 287). Secondo Rosmini, sebbene questa posizione intenda il diritto di proprietà come un diritto naturale, lo concepisce "non come determinato dalla retta ragione, ma dal desiderio e dalle capacità. Di conseguenza, considerato sotto la norma della natura, per l'individuo diventa lecito desiderare qualunque cosa che egli consideri utile per se stesso, sia sulla base della razionalità, o come risultato degli stimoli dei suoi desideri" (*FD*, II, p. 288 nota 1). Un altro argomento degli utilitaristi individualisti è che il diritto di proprietà si basa sulla capacità di occupazione di un bene, estendendo questa capacità dell'uomo a "ciò che è necessario alla conservazione della sua vita" (*FD*, II, p. 305) o a ciò che "può difendere" (*FD*, II, p. 305). Per il Roveretano queste due argomentazioni sono assurde dato che se venissero seguite, chi potrebbe impedire che un uomo "possa appetire tutto il mondo, e crederne utile alla propria perfezione il possesso?" (*FD*, II, p. 289 nota). Così "il dire che l'uomo ha le forze d'usare delle cose, nulla prova quanto al diritto" (*FD*, II, p. 295).

Un terzo argomento degli utilitaristi individualisti è quello di Locke, il quale sostiene che il diritto di proprietà sia il risultato del "principio del travaglio corporale" basato sull'idea secondo la quale, poiché "il travaglio d'un uomo intorno ad una cosa, dicon essi, fa sì che la cosa sia l'opera delle mani dell'uomo, è perciò sua propria" (*FD*, II, pp. 275-276). Secondo Rosmini questa soluzione è una "stiracchiatura" : "primieramente, non ogni travaglio intorno ad una cosa rende la cosa proprietà di chi vi lavora intorno" (*FD*, II, p. 276). D'altra parte, "vedere nel solo travaglio il fonte universale del diritto di proprietà, è un non accorgersi che l'essenza del diritto è morale, e che questa essenza morale non si può trovare se non nel

dovere giuridico corrispondente" (*FD*, II, p. 276). Infatti, il fondamento del diritto di proprietà sul lavoro prende in considerazione, secondo Rosmini, solo un fatto fisico-psicologico ma non penetra del tutto nella natura morale di tale diritto.

6.2.2. *Confutazione del fondamento sociale del diritto di proprietà*

Rosmini critica anche le tesi di autori quali Blackstone, Bentham, Kant o Genovesi, i quali sostengono che il diritto di proprietà si fondi o su una obbligata *reciprocità* di rispettare la proprietà degli altri, affinché venga rispettata anche la nostra, o su un *consenso sociale* – in virtù del quale conveniamo collettivamente di stabilire tale diritto – o su una *forza di coercizione sociale* applicata al fine di ottenere una qualche *utilità sociale*. In ogni caso questi autori hanno in comune il fatto che "non riconoscono diritto fuori della società civile" (*FD*, II, p. 272).

Seguendo Rosmini, queste argomentazioni mancano di solidità: in primo luogo perché "gli uomini primitivi vissero molto tempo in istato di società domestica", cioè in società prepolitiche e tuttavia è evidente che tra essi esistesse un diritto di proprietà. D'altra parte, è anche evidente che se "non esisteva né potea esistere proprietà prima della società civile, né pure i fondatori di questa da prima possedevano cos'alcuna. Come dunque poteano essi disporre e far leggi [di proprietà] intorno a ciò su cui essi stessi non avevano diritto?" (*FD*, II, p. 268). Così sebbene sia vero che il principio di reciprocità affinché "il dovere di rispettare l'altrui proprietà possa aver forza di legare" (*FD*, II, p. 273), non avrebbe alcun effetto "se tutti gli uomini coi quali io coesisto fossero privi di ogni sentimento di giustizia, e sempre intesi a nuocermi" (*FD*, II, p. 274).

Inoltre, "si dirà che nel fondare la legge della proprietà durante la società civile, intervenne il consenso di tutti" (*FD*, II, p. 268). In primo luogo, perché è impossibile spiegare "come il consenso de' presenti potesse legare anco gli avvenire" (*FD*, II, p. 269); in secondo luogo, perché tanto un consenso esplicito quanto uno implicito sono assurdi dato che "una gran parte degli uomini non hanno mai riflettuto sulla portata della legge della proprietà, e non hanno pronunciato un interno giudizio sulla utilità di essa a loro riguardo; ma si sono adattati al fatto, si sono sottomessi alle cose come le hanno trovate". Ancora, in questo sistema nel quale "la proprietà non è giusta per se stessa, ma pel consentimento che si sopraggiunge di tutti, i quali giudicano bene di darlo per la propria utilità, in questo sistema dico, i furti sarebbero altrettante proteste contro il preteso consenso unanime" (*FD*, II, p. 270).

In aggiunta, fondare la proprietà sulla forza coercitiva della società non è sostenibile dato che, come si è visto, "il diritto non è una potenza fisica, ma morale" (*FD*, II, p. 272).

Infine, Rosmini rifiuta le soluzioni al problema della proprietà date dai san-simoniani, cartisti, comunisti e altri utilitaristi socialisti i quali basano il diritto di proprietà sulla "eguaglianza aritmetica", o sul "merito" o sui "bisogni" (*FD*, II, p. 294). A questi ultraradicali, Rosmini critica una visione puramente ideologica della proprietà che ignora completamente la sua dimensione storica e fattuale dato che presuppongono "che una cosa, per esser mia, basti ch'io la mi attribuisca con un giudizio, col quale io giudichi sopra certe ragioni speculative ch'ella mi appartenga, senza bisogno però che io n'abbia mai preso possesso, ed anzi malgrado che altri già ne l'abbia preso" (*FD*, II, p. 294). Secondo Rosmini, "l'uman genere non ha mai inteso a questo modo il vocabolo di proprietà" (*FD*, II, pp. 294-295). Infatti, se si provasse una distribuzione della proprietà in parti aritmetiche uguali è evidente che "gli uni abbonderanno, e gli altri patiranno difetto" (*FD*, II, p. 296). Ma inoltre, è assurdo che questa distribuzione possa essere realizzata da tutta l'umanità o da pochi: "e se questi commettessero ingiustizia, giudicheranno forse i molti? In tal caso tutti gli uomini di nuovo debbono intervenire o come distributori o come giudici della distribuzione" (*FD*, II, p. 297), cosa evidentemente assurda.

Inoltre, "simili cose vengono pure a dirsi di quell'altro sistema, che vuole doversi compartire le sostanze secondo il merito" alle quali dovremmo aggiungere "l'ostacolo del non avervi in sulla terra alcun tribunale infallibile del merito vero" e, perfino dove ciò fosse possibile, ciò non potrebbe essere la base per una proprietà stabile dato che il merito di ogni persona "s'accresce e si scema, non dirò solo d'un giorno all'altro, ma d'un istante all'altro". Egli sostiene anche che, "se il merito dimanda sostanze, il demerito (che è più che mancanza di merito) dimanda privazion di sostanze; onde oh quanti morreber di fame" (*FD*, II, p. 297). In questo modo, Rosmini critica anche la tesi socialista dei bisogni. Infatti, "il dire che l'uomo ha il bisogno di usare delle cose […] non prova ancora: perocché l'aver bisogno delle cose non forma il diritto" (*FD*, II, p. 295). Per di più, "mancherebbe sempre il giudice de' bisogni de' singoli" e "non vi avrebbe alcuno che potesse restarsi straniero alle contese, e a un bisogno intervenire come autorità suprema" la qual cosa implicherebbe che l'accordo sia impossibile. A questo bisognerebbe aggiungere il fatto evidente che "i bisogni sono di mille maniere" e sono soggetti "a mutazioni continue" cosa che farebbe sì che "la discordia e la guerra sarebbe necessaria, appunto perché la transazione sarebbe impossibile" (*FD*, II, pp. 297-298). Così il Roveretano

conclude che tutti questi sistemi teorici "sono tutti *gratuiti* considerati nelle loro prime fondamentali proposizioni, così sono tutti *impossibili* considerati nella loro esecuzione" (*FD*, II, p. 298). Vediamo dunque qual è la soluzione di Rosmini al problema.

6.2.3 *La concezione personalista del diritto di proprietà*

Come abbiamo appena visto, Rosmini critica le varie concezioni utilitariste del diritto di proprietà; tuttavia non rifiuta tutti gli elementi presenti in esse, ma li inserisce all'interno della sua concezione personalista ed etica del diritto. Per lui, l'errore degli utilitaristi individualisti è stato quello di fondare il diritto di proprietà sul fatto della pura utilità, dell'occupazione o del lavoro di una natura soggettiva senza alcuna relazione con l'apertura morale verso gli altri; mentre quello degli utilitaristi sociali sarebbe quello di averlo fondato sull'idea astratta di una utilità, di un bisogno o di un merito oggettivi, determinati collettivamente senza alcuna relazione con la dimensione soggettiva di ogni persona. Nonostante le divergenze a questo riguardo, entrambe le concezioni hanno in comune lo svincolare il diritto di proprietà dall'unità degli elementi fisici, spirituali, eudemonologici e morali della persona che, come abbiamo visto, danno a tale diritto il suo carattere giuridico. Di conseguenza, seguendo la via sia del soggettivismo individualista, sia dell'oggettivismo sociale, il diritto di proprietà è ridotto a una relazione puramente utilitarista. Per Rosmini, il risultato di entrambi gli utilitarismi non sarà altro che la violazione del vero diritto di proprietà, l'insediamento di una ingiustizia fondamentale nelle relazioni economiche e il danno e la degradazione conseguenti della persona umana.

Rosmini cerca di trovare una alternativa a questa concezione utilitarista della proprietà reintegrando gli elementi dell'utilità, dell'occupazione, del lavoro, del bisogno o del merito disgregati dall'utilitarismo. Egli li inserisce nella cornice dell'idea di "unione dei beni con la persona" su cui si basa la proprietà. Infatti, essendo la proprietà per Rosmini il risultato dell'unione dei beni non con un mero individuo, ma con una persona, questa unione sarà triplice: "fisica", "intellettuale" e "morale". Nessuna di queste tre dimensioni può mancare. Infatti, a partire dalle tre dimensioni, Rosmini mostrerà che il diritto di proprietà in se stesso segna al contempo non solo il giusto spazio di autorealizzazione economica di ogni persona, ma anche i limiti di essa, basati tanto sul carattere fisicamente e intellettualmente limitato dell'uomo, quanto sul necessario vincolo morale della sua autorealizzazione economica rispetto a quella degli altri. In breve, il diritto di pro-

prietà non è individualista né socialista, ma al contempo personale, interpersonale e sociale.

Infatti, in primo luogo, il diritto di proprietà implica per Rosmini una utilità intesa come la reale possibilità di una "unione fisica" della persona con alcuni beni esterni, ossia come una "una reale relazione di utilità tra la cosa e la persona". Su questo punto Rosmini concorda con gli utilitaristi che il primo requisito affinché vi sia diritto di proprietà è che qualcosa sia "fisicamente" adatto a essere usato in qualche modo dalla persona. Ma ciò non è sufficiente: questa utilità non è una relazione puramente fisica con la cosa, ma implica anche un'"unione intellettuale" con essa mediante "un atto d'intelligenza col quale si concepisce la cosa, e si concepisce come buona, e buona in sé" (*FD*, II, p. 281) e, infine, implica anche una "unione morale" che comincia proprio con un "atto di volontà, mediante il quale la persona intende di prendere possesso della cosa stabilmente" ossia, valuta onestamente se gli sarà utile o meno in modo tale che "se la cosa ci fosse del tutto inutile, per ciò che s'è detto, non potremmo acquistarne diritto" (*FD*, II, p. 281).

Il secondo requisito affinché vi sia diritto di proprietà è "prendere possesso ella cosa", ossia occuparla. Questo punto è di particolare importanza dato che per Rosmini il fatto fondamentale (anche se non sufficiente) del diritto di proprietà è la sua occupazione. Senza occupazione fisica non c'è possesso e, pertanto, neanche proprietà. Nasce qui il primo limite fattuale della proprietà che è quello dell'occupazione da parte di altri: "e quindi la cosa non è ancora occupabile" (*FD*, II, p. 304). Da questo deriva l'errore socialista che vuole ignorare il fatto dell'occupazione previa come un fattore essenziale da considerare – sebbene non ogni occupazione previa sia necessariamente giusta – per stabilire la proprietà. Ma l'occupazione considerata da un punto di vista fattuale, perché sia realmente tale, implica anche che la cosa sia presa e tenuta "colle proprie forze *reali*" (*FD*, II, p. 280). Ciò significa che non basta occupare "territorialmente" le cose o "essere capace di difenderle", ma è necessario possedere la "potenza d'amministrare o sia di volgerle a un qualche vantaggio" (*FD*, II, p. 303). Si tratta, come è evidente, non dell'utilità originale della cosa, che abbiamo menzionato sopra, ma dell'utilità che possiamo trarre da essa per mezzo del *lavoro*.

Infatti, Rosmini valuta qui la concezione che considera il lavoro come l'origine della proprietà, ma le sottrae il suo carattere incondizionato e assoluto collocandola in un contesto delimitato. Infatti, "né la fatica né la spesa è ciò che costituisce la materia al diritto di proprietà; ma sì bene 'la fatica colta a utilizzare la cosa'; di maniera che una mera *fatica* o *spesa* capricciosa, non ordinata all'utilità, niente vale per avvincolare la cosa alla

persona in modo da renderla sua" (*FD*, II, p. 309). In tal modo, il Roveretano considererà come base per l'occupazione di un bene solo certi tipi di lavoro. In tal senso egli indica i lavori "preparatori", "producenti", "utili" o "consumanti", "formativi o inventivi" (*FD*, II, p. 309) che, immediatamente o in un futuro certo, possano fare rendere una qualche utilità a tale bene. Non ci sarà una vera capacità di occupazione, invece, nella misura in cui questa capacità di lavoro è solo una semplice "speranza" (*FD*, II, p. 304). Così, questo lavoro necessario per ottenere una "occupazione giuridica" implica evidentemente forze fisiche o materiali, ma anche atti intellettuali e morali che per occuparla muovano "le forze reali destinate a prenderne il possesso" (*FD*, II, p. 281).

6.2.4 *Limiti al diritto di proprietà*

La concezione della proprietà in Rosmini si basa sicuramente sul *fatto* della "appropriazione che rende le cose come altrettanti parti di sé, nel sentimento e nella persuasione". Pertanto, "non fa meraviglia che la *proprietà* partecipi a' caratteri della persona stessa". Queste caratteristiche sono la "esclusività", la "perpetuità", l'"unità", la "semplicità" e la "illimitazione" (*FD*, II, p. 411). Ora, Rosmini chiarisce che queste caratteristiche appartengono alla "proprietà di fatto" ma non alla "proprietà di diritto". Questa distinzione è fondamentale dato che, proprio per non averla tematizzata, molti "sostengono che l'uomo possa fare della roba sua ciò che egli vuole, abusarne, impedirne altrui l'uso innocuo, distruggerla senz'altro motivo, che quello del suo capriccio, volgerla altresì in danno altrui, e fino di sé medesimo. La persona ha la facoltà fisica di far tutto ciò […] ma qui, secondo noi, non istà il diritto, ma solo il fatto della proprietà" (*FD*, II, p. 412).

Nella misura in cui Rosmini non parte da una concezione *individualista* ma *personalista* dell'uomo, il suo diritto di proprietà non può mai essere quello di "un uomo isolato che s'appropria le cose senza riguardo a' suoi simili", ma quello di una persona che coesiste con "altri uomini, co' quali, essendo egli intelligente e morale, ha delle relazioni" (*FD*, II, pp. 392-393). In tal modo, il diritto di proprietà, in quanto subordinato all'idea di giustizia e alla legge morale oggettiva, implica dal principio una trascendenza rispetto al soggetto del diritto e *include gli altri*. Così, il diritto di proprietà è esclusivo, ma non escludente: quando egli ha delle relazioni,

> dee usar de' riguardi nell'appropriarsi delle cose; vedesi allora, che il mero capriccio non può essere giammai buon fondamento al diritto di proprietà (*FD*, II, p. 394).

Così, il Roveretano critica duramente coloro i quali "mettono in campo il più crudo ed inesorabile diritto di proprietà che dichiarano legittimo anche quando lo riconoscono essenzialmente immorale"
(*FD*, II, p. 401).[10] Ma questa concezione illimitata del diritto di proprietà basata su un individualismo che svincola la persona dalla sua essenziale relazione con gli altri, svanisce quando si torna a considerare queste relazioni come una dimensione essenziale della persona:

> Una proprietà che resta salda anche con l'offesa di altri uomini, non può derivarsi da altro che dalla soppressione delle relazioni intellettuali e morali fra l'individuo a cui si attribuisce, e i suoi simili; non mettendosi al calcolo queste relazioni, una tal proprietà s'intende: ma ella sparisce, considerata come diritto, quando quelle relazioni emananti dalla natura umana si rimettono nel conto, da cui furono indebitamente escluse (*FD*, II, p. 401).

Da questa relazionalità segue che, sebbene "il diritto di proprietà sia uno", si tratta di un diritto *relativo* e *complesso* con molti "modi, azioni, applicazioni e funzioni". Così Rosmini afferma che: "il soggetto uno e semplice, come egli è, produce la proprietà come cosa unica, e, per così dire compatta; ma, dovendo poi essa proprietà considerarsi in relazione cogli altri uomini, si moltiplica e si trasforma in altrettanti diritti, quante sono le relazioni speciali con essi" (*FD*, II, pp. 416-417).

Pertanto, da questo carattere relativo e molteplice del diritto di proprietà, derivano, secondo Rosmini, i limiti del diritto:

> Ora, secondo questo Diritto razionale, si pongono pur de' limiti alla proprietà privata" (*FD*, II, p. 408). "Vien limitato in prima, quando non si ha il diritto di esercitare tutti gli atti della proprietà, ma solo alcuni; vien limitato secondariamente, quando si ha diritto di esercitare gli atti della proprietà solo rispetto a certe persone e non a certe altre (*FD*, II, p. 418).

In primo luogo, vi è il limite nell'atto di *acquisizione* della proprietà che è giuridicamente valido quando esso avviene come conseguenza di "azioni moralmente libere" o lecite (*FD*, II, p. 265), ossia quando esiste una "libertà relativa di azione" su un bene, resa possibile dal fatto che esso non sia

10 Gli individualisti che difendono un dominio assoluto e illimitato sulla proprietà non sono neanche consapevoli, secondo Rosmini, del problema morale che riguarda gli uomini in relazione ai beni economici – al quale abbiamo già fatto riferimento nel capitolo I –, per cui la persona "si compiace nel dominio delle cose, non pel vantaggio che un tal dominio le debba recare, e per la giustizia di esso; ma pel nudo dominio, pel solo piacere di sentirsi dominatrice" (*FD*, II, p. 393).

giuridicamente occupato da altre persone. Ovviamente, ogni occupazione o acquisizione è limitata da questo diritto di libertà verso la cosa che è sempre relativo al suo stato di occupazione in relazione agli altri.

In secondo luogo, sebbene il bene sia stato occupato giuridicamente, la conservazione nel tempo del diritto di proprietà non è illimitata ed è per Rosmini pure soggetta a molteplici condizioni. Infatti, troviamo, per esempio, il limite che nasce dall'utilità dell'oggetto in modo che, "par manifesto, che se un oggetto diviene evidentemente e perpetuamente inutile per me e pe' miei, esso non può considerarsi come da me occupato, in Diritto razionale, ma come libero" (*FD*, II, p. 391). La conseguenza immediata è che l'oggetto si considera non occupato e pertanto è disponibile per l'occupazione giuridica da parte di altri. In questi casi, Rosmini ammette la possibilità dell'usurpazione o della prescrizione, ritiene essenziale che il nuovo occupante non proceda mosso soltanto da uno zelo esclusivo del suo puro diritto, ma che, seguendo il principio di moderazione morale dei diritti discusso sopra, sia animato anche da una considerazione nei confronti del vecchio occupante:

> Potrebbe perciò quell'oggetto essere occupato da altri, benché a condizione che chi l'occupa usi i riguardi morali dovuti a colui che vuole a torto tenerlo occupato; rendendogli cioè ragion chiara del suo operare, acciocché l'altro non ne soffra un ragionevole dispiacere […]. [Ma l'occupante illegittimo potrebbe] torla a quell'uom senza senno colla forza (*FD*, II, p. 391).

In terzo luogo, nel caso di un non utilizzo di una cosa "per un qualche tempo, non basta a conchiudere, che il proprietario pensi a non usarla più mai". Infatti, "l'usar poco d'una cosa e il trarne vantaggio grandemente minore di quello ch'ella potrebbe rendere, non autorizza a turbare l'altrui proprietà" dato che si deve concedere al proprietario "il pieno arbitrio di fare della cosa sua quella quantità e qualità di uso, che a lui piace, purché qualche uso se ne faccia" (*FD*, II, p. 395). Tuttavia, per Rosmini, "la mancanza d'intelligenza, di potere o di volere nel far uso di una data cosa, autorizza, in Diritto di ragione, gli altri uomini, che ne risentono danno per la privazione del bene che ne potrebbe a tutti derivare dal miglior uso, a farne al proprietario loro rimostranze, e convenire con lui, acciocché egli ne faccia un uso migliore, stringendolo anco a ciò colla debita moderazione, s'egli se ne sottrae, e se il danno è grave, evidente, comune" (*FD*, II, p. 395).

Da ciò si deduce che lo stesso uso produttivo richiesto dal diritto di proprietà comporta evidentemente la partecipazione degli altri i quali, sebbene non condividano il diritto di proprietà sul bene, hanno un diritto a non

essere privati dei vantaggi potenziali derivanti dal suo uso. Questa è la base del diritto naturale che permette "che la comunità degli altri uomini possa reclamare" verso un proprietario a favore del bene privato o pubblico e l'elaborazione di "leggi con la quale società civile sommette i prodighi a curatela" (*FD*, II, p. 396). In questo senso, l'obbligo giuridico di mettere a rischio il proprio bene attraverso l'investimento produttivo che esige il diritto di proprietà, evita che questo diritto si converta in una corazza di protezione di un individuo e si converta a sua volta in un veicolo di donazione personale verso gli altri.

In quarto luogo, Rosmini sostiene anche il limite del diritto di proprietà consistente in ciò che egli chiama la possibilità di un "uso innocuo" da parte degli altri: "l'occupazione cioè non distrugge al tutto negli altri uomini la facoltà di fare un uso *innocuo* delle cose occupate", uso innocuo che, d'altra parte, deve essere inteso in senso molto stretto, ossia come l'uso che "non dee poter cagionare alcuna ragionevole molestia al proprietario, non essergli del menomo disturbo, non levargli un briciolo di quel vantaggio, uso o piacere ch'egli può far della cosa sua , né in presente né in futuro" (*FD*, II, p. 310). D'altra parte, detto uso deve essere concordato con il proprietario, il quale ha il diritto di rifiutarlo solo nel caso in cui abbia ragione di dimostrare che si tratterebbe di un uso pregiudizievole per lui (*FD*, II, pp. 311-312).

In altri casi, esistono una serie di limitazioni al diritto di proprietà che nascono dalla sua relazione con altri diritti. Per esempio, Rosmini indica le limitazioni del diritto di proprietà riguardo alla libertà giuridica – che vedremo a breve –, così come le limitazioni riguardo al diritto di difesa o di una necessità ineludibile del bene comune della società civile o politica – che tratteremo quando ci riferiremo alla politica economica rosminiana. Ugualmente vi sono limiti imposti alla proprietà privata in relazione al diritto alla vita, rispetto al quale il Roveretano sostiene che il proprietario abbia "l'obbligazione *giuridica* di lasciare che gli altri usino, alla conservazione della propria esistenza, della roba di lui, se questa è necessaria alla sua" (*FD*, II, p. 394 nota 1). Vedremo, inoltre, più avanti come Rosmini fondi su quest'ultimo principio la sua politica di assistenza sociale. In quinto luogo, pur non essendoci nessun dovere strettamente giuridico come quelli finora indicati, per Rosmini "la proprietà privata dee pure, per esser giusta, per esser morale, osservare certi riguardi di equità e benevolenza verso gli altri" (*FD*, II, p. 408). In altre parole, esiste da parte del proprietario il dovere morale di esercitare il suo giusto diritto tenendo in considerazione le sue obbligazioni etiche rispetto alle persone, sia in quanto individui sia in quanto corpi collettivi.

In questo senso, si potrebbe dire che il diritto di proprietà è in Rosmini un dominio esclusivo da parte della persona solido e abbastanza stabile, ma la persona stessa è sempre obbligata a legittimare, ampliare e diffondere detto dominio oltre la sfera strettamente individuale a causa della essenziale limitatezza e delle relazioni con gli altri di quest'ultima. Ogni bene che non possa essere occupato *giuridicamente* – ossia occupato sotto tutte le condizioni sopra menzionate – apre la strada al diritto alla disponibilità del suo uso da parte di altre persone. Ma è sempre implicita una disponibilità *universale* perfino nell'uso giuridico della proprietà in cui è sempre presente l'altro, in un modo o in un altro. Probabilmente, è per questa ragione che la concezione rosminiana del diritto di proprietà non richiede una correzione troppo grande della sua filosofia sociale, dato che in essa sembrano essere in gran misura contenuti i grandi principi che poi verranno esplicitati trattando la questione sociale.

6.3 *Libertà economica*

6.3.1 *Caratteristiche*

Nel pensiero di Rosmini, il secondo asse intorno al quale si struttura l'economia di mercato è la libertà economico-giuridica. La dinamica delle relazioni economiche non solo presuppone la possibilità della proprietà delle cose – dato che senza di essa sarebbe impossibile il suo uso produttivo –, ma anche la possibilità di realizzare liberamente gli atti che permettono tale uso. Infatti, l'esercizio della libertà è l'atto che permette lo sviluppo delle nostre capacità e rende possibile il fatto della proprietà. Pertanto, lo sviluppo della libertà è essenziale per compiere i primi passi nella vita economica che permette l'accesso alla proprietà:

> è chiaro che esercitando la propria libertà, da una parte l'uomo sviluppa le sue potenze, dall'altra produce a sé la proprietà esterna (*FD*, II, p. 262).

D'altra parte, è anche grazie alla libertà che possiamo rendere produttiva questa proprietà con gli atti di occupazione reale dei beni che implicano una capacità di lavoro per ottenere profitto da quanto posseduto. Senza la libertà economica, il diritto di proprietà si trasforma in qualcosa di sterile:

> La proprietà "viene investita dalla libertà: imperocché, che cosa è ella altro, come dicevamo, la proprietà esterna, se non un cotale strumento di più, che acquista la persona per operare secondo i suoi fini? (*FD,* II, p. 262).

Inoltre, grazie al diritto di proprietà, è possibile anche l'esercizio della libertà personale. Infatti, sebbene la libertà personale sia un principio inerente al nucleo della persona e si tratti del diritto essenziale dal quale derivano tutti gli altri diritti, se non esistesse la proprietà, la libertà non avrebbe uno spazio sufficiente per esercitare le sue azioni. In questo senso, nella "idea di *proprietà* è contenuta essenzialmente quella di *libertà* (del libero uso)" (*FD*, I, p. 159).

Così, nella filosofia economica di Rosmini, la libertà è intesa come un coprincipio che viene completato e retro-alimento con la proprietà rendendo possibile uno sviluppo giuridicamente giusto ed economicamente produttivo nelle relazioni economiche. Quando la libertà non è sufficientemente sviluppata non c'è capacità di acquisire proprietà e quest'ultima rimane sempre nelle stese mani. Al tempo stesso, senza libertà non si ottiene neanche una piena produttività da quanto posseduto poiché non esiste, da un lato, la capacità di lavoro sufficiente nel proprietario e, dall'altro, non si dà neanche quella necessità di migliorare che sopraggiunge in presenza di una libera competizione. In tal modo, una economia molto centrata sulla difesa della proprietà, ma negligente nei confronti della libertà, tende, secondo Rosmini, a essere statica, poco produttiva e ingiustamente distribuita. La libertà è l'elemento dinamico dell'economia che fa circolare, produrre e distribuire la proprietà.

Ora, nella concezione economica rosminiana la libertà deve essere analizzata con attenzione per evitare giudizi poco accurati. Così come distingue tra il *fatto* e il *diritto* di proprietà, quando Rosmini si riferisce alla libertà economica non la concepisce come una semplice libertà fattuale, ma come una libertà "giuridica", ossia non una semplice e utile libertà, ma una libertà basata sulla giustizia:

> Sotto questo aspetto della giustizia, è stata considerata ben poco la questione della libertà di commercio, e pure è questo l'aspetto principale di tutti in che la si dee riguardare, se pure egli è vero, che quella della giustizia precede ogn'altra questione, ed ogni interesse (*FD*, III, pp. 611-612).

In tal senso, Rosmini indica varie differenze tra il concetto di libertà in generale e la libertà come diritto economico. In primo luogo, la libertà economico-giuridica si differenzia dalla "pura, semplice, libertà personale" per il fatto che quest'ultima "non può essere, secondo natura, né accresciuta né diminuita; ella non ha *quantità*, è una *qualità*, un'essenza" (*FD*, II, p. 262).[11] Invece, la libertà economico-giuridica o libertà economica come di-

11 Rosmini distingue anche il concetto di libertà giuridica da quello di libertà naturale: "La naturale libertà può considerarsi siccome una general potenza di fare ciò

ritto non è una libertà personale in sé, ma soltanto una "sfera nella quale la libertà *personale* può operare" (*FD*, II, p. 262). In questo senso, questa sfera non è pura e assoluta, "può estendersi e diminuirsi" (*FD*, II, p. 262). In altre parole, la libertà economica non è un diritto assoluto o connaturale che provenga dalla natura stessa della persona, ma un *diritto acquisito relativo* che deriva da un tipo di azioni che la persona deve realizzare in determinate condizioni e con determinati limiti per poter possederlo. La prima condizione generale perché la libertà economica diventi un diritto è che il suo esercizio non leda i diritti altrui (*FD*, II, p. 364). Ma, quale tipo di azioni sono quelle che fanno sì che si realizzi questa condizione generale che fa della libertà economica una vera libertà giuridica? E, inoltre, quale tipo di limiti incontra questa libertà?

Rosmini, stabilisce due condizioni essenziali affinché la libertà giuridico-economica esista. La prima è che non ci sia occupazione precedente dei beni che si vogliano usare, consumare o di cui si voglia usufruire, dato che non possiamo fare "di quelle azioni che turbino o impediscano i diritti, de' quali i suoi simili sono entrati in possesso" (*FD*, II, p. 263). Se non esiste detta occupazione o se si tratta di una occupazione parziale – in principio –, esiste la libertà economico-giuridica di competere per l'occupazione di quel bene.

D'altra parte, in secondo luogo, l'unica tipologia di diritti acquisiti che possono essere classificati tra i diritti alla libertà rimane quella che nasce "all'uomo dalle abilità od arti che egli apprende coll'uso delle sue potenze […] e tutti i suoi simili debbono rispettare l'attività in lui così accresciuta" (*FD*, II, p. 263).

In altre parole, la seconda condizione affinché la libertà economica sia giuridica è che essa dovrebbe essere l'esito di un talento più grande, di un lavoro più duro e di competenze più elevate, ossia di una maggior competitività rispetto agli altri, nell'occupare un bene non precedentemente occupato:

> Il diritto naturale di un artefice è quel solo di poter privare tutti gli altri concorrenti de' loro guadagni mediante la sua eccellenza nell'arte, e il buon mercato; perocché mediante questi pregi, egli preoccupa col fatto legittimo i guadagni; e nessuno potrà mai a lui lamentarsene; ché ciascuno è padrone delle cose ch'egli ebbe abilità di preoccupare. […] Quindi è che il governo, rendendo esclusivo d'una persona o d'una famiglia qualche mezzo di guadagno, suol trarne generalmente odiosità. Perché restringere, dice il buon senso della gen-

---

che si vuole, senza coazione e necessità. La quale potenza si risolve in facoltà, funzioni, ed atti speciali che considerati in relazione alla legge etica che li tutela, prendono natura e nome di diritti: diritti naturali, civili, politici" (*SCS*, p. 96).

> te, la libertà di mille artisti a favore di uno solo? Ne ha questi il merito proporzionato? L'avrebbe allora che colla sua sola eccellenza privasse de' loro guadagni gli altri artisti (*FD*, III, pp. 610-611).

6.3.2 *I limiti della libertà economica*

Rosmini è senza dubbio un difensore della libertà di mercato non solo come mezzo più efficace per ottenere la maggior produttività o la miglior distribuzione della proprietà nell'economica, ma come un diritto naturale di chiunque dimostri capacità di raggiungere quei traguardi meglio di altri. Ora, cosa accade quando una parte degli agenti che operano in una economia di mercato ha questa capacità, talento o duro lavoro per esercitare la libertà economica, mentre l'altra soffre di una mancanza parziale o totale di queste qualità?

In tal senso, per Rosmini, il diritto alla libertà economica deve essere analizzato alla luce del problema dell'ignoranza, della mancanza di istruzione o di "informazione incompleta" di cui soffre la maggior parte delle persone coinvolte nell'economia di mercato. Infatti, l'estensione di un diritto, ossia la libertà giuridica, ha un'ampiezza "pari al grado di cognizione, che ciascuno ha *delle conseguenze delle proprie azioni*" e dato che nessuno può vantarsi di conoscere "le conseguenze delle proprie azioni" allora "assolutamente parlando, nessun uomo ha una piena ed assoluta libertà giuridica" (*FD*, II, p. 345). Così, "gli uomini, giusta il diritto naturale, son liberi scambievolmente, solo in quanto hanno un grado approssimativamente uguale di cognizione e di previdenza delle conseguenze delle proprie azioni; o almeno in quanto questa uguaglianza di cognizione di quelle conseguenze si dee presumere da ciascheduno ne' suoi simili, per non esservi prove in contrario" (*FD*, II, p. 346). Di certo, parlando in generale, è necessario "che gli uomini si giudichino tra di loro uguali nella cognizione delle conseguenze delle proprie azioni", presupposto, questo, sul quale si devono basare anche le leggi civili (*FD*, II, p. 346). Tuttavia, "questa uguaglianza di cognizione delle conseguenze delle proprie azioni non si può sempre supporre" e le leggi civili devono prendere in considerazione le eccezioni, come quella di coloro i quali non sono capaci "di conservare sufficientemente il proprio individuo, la propria libertà, la propria famiglia, e la proprietà esterna" (*FD*, II, p. 347 nota).

Da qui, che in certi casi diventi necessario farsi guidare da "quei che le veggono e le [conseguenze] possono ben calcolare" (*FD*, II, p. 348), ossia che, sebbene per il "diritto di natura ciascuno è il giudice competente del proprio male e del proprio bene", è possibile appellarsi contro questo giu-

dice competente quando c'è "morale certezza" (*FD*, II, pp. 356-357). Inoltre, per Rosmini, quando in una società predomina "malvagità", "ignoranza" o "imperizia", le persone si mostrano disposte a "operare senza riguardo a' loro diritti, mettendo questi a cimento" (*FD*, II, p. 263).

> In questo caso gli uomini non sapendo far uso con destrezza della propria libertà, non possono adoperarla in tutta quella estensione, a cui peraltro avrebbero diritto (*FD*, II, p. 264).

In questo caso, la libertà economica entra in collisione con "il diritto di difesa e il diritto di sicurezza". In questi casi, rimuovere "la libertà materiale non è un danneggiarla; ché quella libertà, nel caso posto, cessa d'esser di suo diritto" cosa che, ciononostante, in nessun caso può significare "coazione illimitata, d'una violenza qualunque, che incominci per avventura dal danneggiare l'altrui, col pretesto di fargli poscia del bene" (*FD*, II, p. 355). Inoltre, tale limitazione alla libertà imposta dall'ignoranza può solo verificarsi nel caso di un danno reale, ma non nel caso in cui le conseguenze di una libera azione siano "sol mancanza di bene non necessario" (*FD*, II, p. 357). Agli occhi di Rosmini, questo "sentimento del bisogno di difesa, che rende altresì ragione del maggiore o minore rigore e strettezza delle leggi degli Stati, come pure delle diverse forme di governo, o delle diverse politiche costituzioni più o meno larghe, concedenti a tutti un maggiore o minore esercizio di libertà" (*FD*, II, p. 264).

In tal senso, per Rosmini, la libertà di mercato non può essere difesa o attaccata in astratto o con puri argomenti di utilità, ma implica la determinazione da parte di una politica economica informata da un senso giuridico di ciò che è utile fare in ogni caso prendendo in considerazione le caratteristiche e i limiti della libertà giuridico economica. Parimenti, come in ogni altro diritto, l'esercizio giusto della libertà economica esige anche una forte dose di moralità per cui gli individui "debbano sacrificare in certe circostanze al bene della pace e della inoffensione scambievole una qualche particella de' lor naturali diritti" (*FD*, II, p. 360).

6.4 *Relazioni di mercato alla luce dei diritti di proprietà e libertà*

6.4.1 *Contratti*

Partendo da questa riformulazione personalistica del diritto di proprietà e della libertà economico-giuridica, Rosmini formula la sua concezione

delle relazioni economiche interpersonali nell'ambito del diritto con la sua teoria del contratto:

> quando io lascio in libertà una cosa mia a favore di una persona, che l'accetta e prende immediatamente per sua, sotto certe condizioni, o senza condizioni: il che si chiama un contratto (*FD*, III, p. 431)

Ora, il Roveretano percepisce le relazioni contrattuali soggiacenti alle relazioni economiche, specialmente quelle di natura commutativa tra individui all'interno di un mercato, alla luce delle sue tesi personaliste e in contrapposizione all'utilitarismo. Infatti, i contratti non esprimono una mera "relazione negativa" con le altre persone che consisterebbe nel "dovere che hanno esse di non entrare nella sfera de' diritti da lui acquistati" ma manifestano "il bisogno morale d'intendersi intorno a' diritti scambievoli" (*FD*, III, p. 434). I contratti che regolano una relazione di mercato non sono pertanto il frutto di un semplice scontro di interessi o della coazione legale da parte dello Stato, come sostengono gli autori utilitaristi e positivisti, ma il risultato della "legge morale-giuridica scritta nel cuore dell'uomo" che ci porta a stabilire accordi pacifici per mezzo di un reciproco consenso personale per risolvere le nostre dispute (*FD*, III, p. 434).

Così, per essere giuridicamente effettivi, non basta che i contratti siano "utili" o "legali", ma devono essere realizzati con un tipo di consenso tra le parti che rispetti, secondo Rosmini, le seguenti condizioni: 1) che "nessuna azione, che sia sostanzialmente e senza eccezione malvagia, può essere oggetto di contratto" (*FD*, III, p. 449); 2) che il consenso va dato da chi è giuridicamente in grado di farlo, perché nessuno può dare un consenso valido se non è in grado di manifestare il proprio "intendimento e la propria libera volontà" (*FD*, III, p. 451) e di conseguenza, "certe persone sono capaci di dare il loro consenso in ceri affari semplici, e non sono capaci di darlo in affari più complicati" (*FD*, III, p. 452); 3) che il consenso non deve essere prodotto da "un'ingiustizia dell'una verso l'altra parte contraente" e 4) che deve essere espresso in modo "da doversi e potersi tenere per vero e certo" (*FD*, III, p. 449).

6.4.2 *Giusto prezzo e prezzo di mercato*

Rosmini applica queste tesi sui contratti nell'ambito delle relazioni economico interpersonali nella sua teoria del contratto di compravendita e del prezzo giusto. Su questo punto, egli evidentemente recupera tutta la grande tradizione greco-romana medievale e quella della Scolastica spa-

gnola e la incorpora come fattore chiave nel nucleo giuridico dell'economia facendola entrare in gioco nel dibattito con l'utilitarismo giuridico economico del suo tempo. Per Rosmini, le relazioni di scambio in un mercato sono i casi più comuni di "contratti commutativi". Infatti, i contratti di compravendita suppongono ed esigono "che fra ciò che si dà e ciò che si riceve, fra la cosa che si vende e il prezzo di essa, v'abbia uguaglianza; e quando questa vi ha, allora il prezzo della cosa si dice giusto" (*FD*, II, p. 470).

Rosmini descrive la formazione del prezzo giusto come un processo di discussione razionale e libero, la cui chiave consiste nella possibilità di persuadere l'altra di ciò che voleva come "giusto prezzo" e non "essendovi pertanto alcuna norma che stabilisca con perfetta esattezza il prezzo giusto della cosa, resta alle parti una latitudine fra due prezzi giusti estremi, nella quale latitudine le parti trovano infine un punto in cui convengono; punto situato ora più vicino al prezzo infimo, ora più vicino al prezzo sommo" (*FD*, II, p. 471). Ora, Rosmini rifiuterà coloro che credono che detta libertà nella determinazione del prezzo impedisca la possibilità che sia giusto:

> Vi hanno, è vero, di quelli che negano l'esistenza di questo *giusto prezzo*. Essi sono indotti a sì nuova sentenza, al vedere che non si può determinare il giusto prezzo coll'ultimo rigore (*FD*, II, p. 471).

Comunque tale libertà non è di natura assoluta, perché il giusto prezzo non è qualunque prezzo al quale una cosa può essere venduta, ma quello che "oscilla fra due estremi, fuori dei quali si può però con sicurezza affermare che il prezzo non sia più giusto" (*FD*, II, p. 471). Ciononostante, seguendo gli scolastici spagnoli, questa dimensione giuridico morale del prezzo non implica una concezione moralista delle relazioni di mercato, ma una integrazione delle relazioni quantitative con relazioni etico giuridiche nella formazione dei prezzi. Infatti, dopo la Scolastica spagnola, Rosmini ritiene che il prezzo risulti certamente da chiari elementi quantitativi come "la quantità maggiore o minore della merce, che si trova in commercio in una data città o provincia o regione", "la quantità maggiore o minore del danaro in circolazione" e "il desiderio maggiore o minore della merce prevalente più o meno all'affetto del danaro" (*FD,* II, p. 471). Questi elementi si combinano attraverso il processo di concorrenza in cui i venditori fanno a gara "fra loro per chiamare gli avventori abbassando il prezzo" finché trovano un limite il quale "è determinato da un rapporto d'uguaglianza fra la quantità della merce vendibile, e la quantità delle voglie che

hanno gli acquisitori di essa" dato che "i venditori infatti non hanno ragione di abbassarlo di più di questo limite, perché, giunto il prezzo ad esso, già riesce loro di vendere tutto ciò che hanno a vendere" e, d'altro canto, se uno di essi "volesse sostenere il prezzo di più, allontanerebbe da sé i compratori, e si rimarrebbe colla sua merce invenduta". A partire da questo punto, "si forma un prezzo uniforme, che si chiama *prezzo corrente*, e che è il *prezzo giusto*" (*FD*, II, pp. 472-473). Come possiamo vedere, Rosmini sembra identificare il prezzo di mercato con il prezzo giusto. Tuttavia, cosa accade quando il mercato forma prezzi eccezionalmente alti o bassi? Anche questi prezzi potrebbero essere definiti "giusti"?

6.4.3 *Al di là del principio di equivalenza*

Secondo la prospettiva di Rosmini, il "prezzo giusto" è equivalente al "prezzo di mercato" nella misura in cui quest'ultimo si formi entro certi limiti giuridici ed etici. Infatti, secondo lui, esistono diverse circostanze in cui i prezzi che nascono dallo scambio puramente fattuale tra compratori e venditori sono ingiusti. Per esempio, un prezzo alto in relazione al prezzo corrente sarebbe ingiusto nel caso in cui vi fosse un monopolio o un'altra azione basata sulla frode o sulla violenza" (*FD*, II, p. 474). In quest'ultimo caso, vittime della frode potrebbero essere non solo i venditori, ma anche il compratore il quale, sebbene "di rado stretto dal bisogno di comperare, egli è però spesso condotto a comperare dalle sue passioni e dalle seduzioni de' furbi" (*FD*, II, p. 477 nota 1).

> L'eccesso sopra il giusto nasce appunto da questo, come risulta dal detto, che, mentre l'uno avrebbe un partito molto migliore, per la concorrenza attualmente possibile, tuttavia a lui si fa abbracciar, od egli abbraccia per sua propria sciocchezza od inganno il partito peggiore di vendere a quell'uno che offerisce troppo poco, o di comperare da quell'uno che esige troppo più, che non sia quel prezzo, che le voglie de' presenti compratori definirebbero. Laonde al caso di lesione si applica acconciamente dai legisti il detto che, *errantis aut decepti nullus est consensus*, e le leggi romane chiamano la lesione *dolum re ipsa* (*FD*, II, pp. 478-479).

D'altra parte, sarebbe pure ingiusto il caso in cui si alzasse "cotanto il prezzo della merce, che questa eccedesse l'equazione fra tutta la merce, e tutta la ricchezza" in modo che "rimarrebbe una porzione di merce invenduta ed inutile" (*FD*, II, p. 474). Un altro caso di prezzo ingiusto si verificherebbe anche nell'ipotesi in cui non si elevasse "il prezzo da giungere all'equazione detta, ma tuttavia l'elevasse ancor tanto, che gli rimanesse

della merce invenduta per scarsezza di quelli che avessero facoltà bastevoli da comperarla" (*FD*, II, pp. 474-475). D'altronde, "il prezzo all'incontro della vendita privata, se è eccessivamente basso, è dichiarato lesione, perché non si sa, se quel prezzo sia stato formato dal complesso de' compratori che in quel tempo ritrovar si potevano, o più tosto dall'avarizia di quell'uno, che comperò profittandosi della semplicità o della vergogna del bisognoso" (*FD*, II, p. 478).

Sarebbe pure ingiusto, infine, un prezzo più alto del prezzo corrente nel caso in cui "il proprietario per capriccio non volesse vendere la merce necessaria, a tal che dovessero tutti morir di fame" (*FD*, II, p. 474): questo andrebbe contro il diritto alla vita che è al di sopra di tutti gli altri diritti. La stessa ingiustizia si produrrebbe nel caso di un prezzo eccessivo come risultato del consumismo o di un risparmio eccessivo di chi possiede di più che privasse i più poveri del necessario per vivere:

> La legge dell'umanità oltracciò, e della carità, imporrebbe a costui l'obbligo di non vendere a' ricchi più del loro bisogno, acciocché o per eccessivo consumo ch'essi facessero, o per timore soverchio de' futuri bisogni che loro persuadesse di provvedersi di una quantità soverchia di merce da conservare, non venisse inutilmente sottratta la merce necessaria all'esistenza degli altri uomini. Quanto poi alla lesione del diritto, omettendo questa diligenza d'umanità, ella rimarrebbe più tosto a carico de' ricchi che sottrarrebbero, così operando, la merce altrui necessaria ed al proprio bisogno superflua (*FD*, II, p. 475).

Per questa ragione, il Roveretano ritiene che, per la formazione dei giusti prezzi, sia fondamentale che i mercati abbiano certe caratteristiche generali: essi dovrebbero coinvolgere il maggior numero possibile di concorrenti,[12] dovrebbero essere il più stabili e trasparenti possibile nel tempo (*FD,* II, p. 478). A queste generali condizioni che la maggior parte degli economisti collega con l'idea di un mercato efficiente, Rosmini aggiunge la necessità di una legislazione civile che regoli i casi di possibili ingiurie come quelle sopra menzionate che potrebbero avvenire "trattandosi di vendite private fatte per lo stretto bisogno del venditore o del compratore" (*FD*, II, p. 477).

Pertanto, è fondamentale al fine di ottenere il prezzo giusto, e dunque dei mercati moralmente accettabili, l'esercizio dell'equità nel compimento dei contratti.

12 "…lo scemarsi del numero de' contrattanti lascia più indeterminato il prezzo, e più esposto all'arbitrio" (*FD,* II, p. 477).

> La convenzione o contratto commutativo è giusto al momento che si fa, se il prezzo che si stabilisce è giusto. Ma passando qualche tempo fra la formazione del contratto e la piena esecuzione da entrambe le parti, può accadere qualche accidente intervenuto, che porti quel prezzo fuori de' limiti del giusto (*FD*, II, p. 479).

Infatti, per il Roveretano, sebbene un contratto "non sia vizioso nella sua formazione, rendesi vizioso, attese nuove circostanze sopravvenienti, quando si voglia portare letteralmente ad esecuzione", ciò sarebbe impossibile "senza ledere quelle leggi razionali che presiedono ai giusti contratti" (*FD*, II, pp. 467-468). In questo caso, l'equità consisterebbe nel modificare le condizioni del contratto laddove esso sia emendabile:

> l'equità modifica l'esecuzione de' contratti, quando, per qualche accidente sopravvenuto, la loro esecuzione rigorosa devierebbe dalla naturale giustizia, e più propriamente, intendevo dire, dalla giustizia commutativa […]. Vediamo dunque, come la legge d'uguaglianza fra il dare e l'avere ne' contratti commutativi sia ciò che forma la natural giustizia di questi contratti […]; e come, qualora venga detratto da essa eguaglianza per cagione di qualche accidente indipendente dagli atti de' contraenti, debba ricorrere l'equità a rimetterla in essere, e ripristinare il perduto equilibrio (*FD*, II, pp. 469-470).

Di fatto, "la cosa venduta dee esser pagata al prezzo giusto, corrente in quel tempo nel quale fu fatto il contratto, e se il prezzo giusto nell'intervallo variasse, non darebbe questo ancora occasione di esercitare l'equità". Al contrario, l'equità deve essere esercitata quando "1) restando la stessa maniera di calcolare il prezzo che s'usò giustamente all'atto del contratto, la cosa si venga a conoscere intanto per diversa a quella che si credeva, quanto al suo valore; 2) ovvero soffrisca nell'intervallo qualche modificazione non preveduta e non calcolata modificazione tale che, se fosse stata preveduta, sarebbe stata anche calcolata da entrambe le parti d'accordo, e il prezzo si sarebbe aumentato o diminuito; 3) ovvero se in altro modo avvenisse, che all'atto dell'esecuzione del contratto si riconoscesse che la cosa venduta avrebbe meritato un prezzo assai diverso, secondo il valore che le si sarebbe giustamente attribuito facendo il contratto" (*FD*, II, p. 480).

In tal modo, Rosmini non assolutizza il testo dei contratti come base delle relazioni di mercato giuridicamente intese, ma lo subordina al senso di giustizia che si ottiene solo per mezzo dell'equità. Inoltre, alla logica giuridica che disciplina le relazioni di mercato, aggiunge la dimensione etica, che domina la sua visione, in cui la fine delle transazioni è il raggiungimento della maggior utilità economica possibile per le parti, ma sempre all'interno del contesto del mutuo riconoscimento delle persone come fini in sé.

7.
UNA CRITICA ALL'UTILITARISMO POLITICO

7.1 *Economia e società*

7.1.1 *La società come mutuo riconoscimento tra persone*

Una volta affrontata la dimensione delle relazioni economiche interpersonali rette dall'etica e dal diritto razionale, Rosmini arriva finalmente al tema cruciale della dimensione sociale e politica dell'economia. Infatti, le relazioni economiche non hanno luogo solamente tra persone individuali, ma anche tra queste e i vari tipi di società (imprese familiari, organizzazioni commerciali, civili, politiche e religiose) che Rosmini denomina variamente come "corpi" o "persone" collettive. Rosmini concepisce la società come risultato di vincoli tra le persone che trascendono la semplice ricerca dell'interesse e dell'utilità individuali. Per Rosmini vi è una differenza essenziale tra i "vincoli di utilità" attraverso i quali "l'uomo avvincola ed unisce a sé tutte le cose […] che gli possono servire a qualche uso"e i "vincoli di società" "l'uomo avvincola ed unisce a sé anche le persone, e se stesso ad esse":

> Ma congiunzione propria delle persone, è interamente diversa da quella dell'uomo colle cose: l'uomo non considera le persone come quelle che gli possono prestar vantaggio; nel qual caso non le distinguerebbe dalle cose; ma come quelle in compagnia delle quali egli può godere de' vantaggi che gli prestano le cose: le persone così unite fra loro vengono ad avere una comunione di beni: tutte insieme sono un fine solo; le cose non sono che de' mezzi a quel fine che tutte le persone hanno in comune: questo è un vincolo di società (*FPSSF*, p. 167).

Per questa ragione, il vincolo sociale è un vincolo essenzialmente morale: "le persone associate non formano dunque tutte insieme che una persona morale". Inoltre, "ciascuna delle persone associate, per la natura stessa della società, desidera il bene di tutte, perocché ciascuna desidera il fine sociale, che è comune a tutte". Ora, per il Roveretano ogni società è una real-

tà essenzialmente etica per la semplice ragione che la virtù morale consiste proprio nel considerare la persona umana come un fine in se stessa, condizione che caratterizza ogni vero vincolo sociale:

> Di qui si trae una conseguenza importante a lode dell'umana società; ed è, che nella stessa essenza della società vi ha un elemento morale. Perocchè lo stesso principio che costituisce la morale virtù, è altresì quello che costituisce n generale la società […] La virtù morale si riassume in questo semplice principio: 'Rispetta il fine della persona: on pigliarla siccome un mezzo a stesso'. L'oggetto della virtù è dunque sempre la dignità della persona (*FPSSF*, pp. 168-169).

Evidentemente ciò non significa che le società che formano gli uomini non abbiamo anche fini utilitaristi e forniscano beni soggettivi ai suoi membri. Infatti, per Rosmini il sentimento originale che spinge alla formazione delle società umane è quello della "benevolenza" in cui "l'uomo non dimentica se stesso" e "non si appiglia all'associazione, non ama la società, né ama il bene comune della società, se non finalmente pel bene suo proprio, per amore di se stesso" (*FPSSF*, p. 194). Questa è la ragione per cui, secondo il Roveretano, il *vincolo di signoria* e quello di *società* "nel fatto reale si trovano mescolati insieme" (*FPSSF*, p. 195). Tuttavia, le società possono sussistere soltanto se questo elemento utilitaristico è limitato da un riconoscimento di base della dignità delle persone. Inoltre, la società ha la sua origine nella fonte soggettiva della benevolenza sociale, in quanto essa "è l'amore soggettivo che ingenera un amore oggettivo" (*FPSSF*, p. 195) il quale si va "nobilitando gradatamente" fino a convertirsi in una vera "amicizia sociale" disinteressata. Questa nobilitazione si ottiene per mezzo della crescita della società che, attraverso l'aumento del "numero delle persone che s'aggregano" e "crescendo i beni che formano il fine pel quale ella si unisce" che vanno trasformando il primo sentimento di benevolenza limitato a poche persone e parzialmente egoista in "altissimo amore dell'eterno bene della virtù" e non egoista perché aperto alla universalità del bene per il maggior numero possibile di persone (*FPSSF*, pp. 196-197).

Naturalmente questa descrizione circa la natura etica della società non si realizza mai pienamente nelle limitate società della famiglia, nelle associazioni con fini particolari e neanche nella stessa società politica o civile come descritte da Rosmini e di cui ci occuperemo in seguito. La società raggiunge la sua pienezza come unione morale e spirituale tra persone soltanto al livello soprannaturale della società di uomini con Dio che Rosmi-

ni identifica con la Chiesa.[1] La società "religiosa" o soprannaturale è l'unica, secondo Rosmini, che possa raggiungere la "legge costitutiva della società" che consiste nel fatto che molte persone individuali siano unite in modo tale da formare un'unica persona morale.

7.1.2 *Al di là del mercato e dello Stato*

A partire da questa concezione etica della società come "persona morale" è chiaro che Rosmini non potrebbe mai accettare le idee individualiste e utilitariste che riducono la società umana alle relazioni di mercato e ancor meno qualora queste siano intese in senso utilitaristico, come relazioni tra individui mossi esclusivamente dal loro interesse. Ma anche intendendo le relazioni economiche interpersonali che caratterizzano il mercato come regolate da relazioni etiche e giuridiche contrattuali, esse non creano di per sé un vincolo di unione sociale, come abbiamo descritto.

> Per qualunque importanza si voglia dare alle cose economiche, non sarà mai vero, che in un punto di economia consista l'apice degli umani consorzii (*FPSC*, p. 140 nota 1).

Seguendo Rosmini, la società implica qualcosa in comune (*comunione*) tra le parti contraenti individuali, ossia la persona morale e giuridica.[2] La società ha pertanto pure i suoi diritti e questi sono inviolabili quanto quelli degli individui.[3] In tal senso, "in relazione al diritto, un corpo collettivo non è che una persona giuridica uguale a qualsiasi altra individuale: fra

---

1 In Dio, l'aspetto individuale e sociale si identificano. Nell'uomo, vi è una tendenza sociale originaria inconscia (unità del genere umano) ma la sua realizzazione si va ottenendo a partire dal nucleo individuale personale che si va "ampliando" e incorporando agli altri. Il punto di arrivo è pure la persona che è contemporaneamente individuale e sociale, che si trova in Cristo e nella Chiesa (società universale). L'errore degli individualisti consisterebbe nel non tenere in considerazione il fatto che l'uomo, in quanto persona, si realizza nell'incontro con l'altro e innanzitutto con l'Altro. D'altro canto, l'errore dei socialisti, consisterebbe nel ritenere questo incontro come qualcosa di pienamente realizzato, ignorando la finitezza della natura umana e le ferite del peccato. Per Rosmini, invece, l'uomo diventa sociale solo a partire dalla dimensione individuale e finita.

2 "Esige adunque il concetto di società, che gl'individui che la formano abbiano con un atto di loro volontà posto qualche cosa in comunione. Questa *comunione* è ciò che lega le volontà, e che le unifica, volendo esse tutte quella comunione e solidarietà. Le volontà dunque conferendo qualche cosa in comunione, sono la causa delle *società*" (*FD*, IV, p. 726).

3 "I soggetti capaci di diritti sono individuali e sociali" (*FD*, III, p. 599).

esso e i suoi membri, e fra esso e tutte l'altre persone giuridiche, non suoi membri, passano relazioni giuridiche, e possono insorger questioni egualmente, come fra persone individue" (*FD*, III, p. 603).

D'altra parte, Rosmini critica anche con gran forza il pericolo opposto dell'utilitarismo "sociale" per il quale "si stima da alcuni che il diritto, quand'è annesso ad un corpo sociale, o in generale ad un soggetto più potente, debba prevalere al diritto stesso quand'è annesso ad un soggetto individuale o più debole" (*FD*, III, p. 600). Per Rosmini questo utilitarismo deve essere rifiutato per due ragioni. Da una parte, "la persona individuale, col diventare parte della persona sociale, non acquista che una relazione in più, ma non distrugge punto se stessa" (*FD*, III, p. 600). Infatti per Rosmini esistono diritti extrasociali che ogni persona individuale possiede prima di far parte della società e che devono essere rispettati. Dall'altra parte, in secondo luogo, "la società è propriamente il *mezzo*, e gl'individui sono il *fine*" (*FD*, III, p. 605) in modo tale che, sebbene la società abbia diritti, questi non hanno altro senso se non in quanto servono per conservare meglio e perfezionare i diritti delle persone individuali che la formano. Infatti, "che mai resta della società quando i cittadini rimangono sacrificati a que' pochi non cittadini, ma signori, che tengono le redini dello Stato in nome della società?" (*FD*, III, p. 601).

7.1.3 *Superando una falsa dialettica*

In tal modo, Rosmini rigetta la falsa dialettica tra individuo e società propria dell'utilitarismo, sia esso utilitarista o socialista. Per lui la società ha i suoi diritti – che chiama "diritti sociali" – che devono essere rispettati dall'individuo ma che non si può mai giungere al punto di sostenere a discapito dei diritti dell'individuo ("diritti extrasociali"). Ciò non significa, tuttavia, che la società non possa chiedere in un dato momento un sacrificio "per cagione dell'urgente ed istantaneo bisogno" (*FD*, III, p. 603). Ciononostante, questo sacrificio del bene privato a favore del bene pubblico non può mai significare, secondo Rosmini, il sacrifico del bene di un solo membro della società ma del "*bene di tutti i singoli membri della società*" (*FD*, III, p. 603) in modo tale che lo sforzo sia socialmente condiviso e che non si utilizzi un individuo o un gruppo di individui come mezzi per i fini di tutti gli altri. Rosmini è dunque molto lontano tanto dall'individualismo quanto dal socialismo:

> L'errore di quelli che esagerano il diritto sociale a distruzione del diritto extrasociale, trae seco *l'assolutismo*, come l'errore di quelli che esagerano il di-

> ritto extrasociale a distruzione del diritto sociale tra seco l'*ultra-liberalismo* e l'*anarchia* (*FPSSF*, p. 220).

In entrambi i casi, Rosmini intravede la negazione della persona che, considerata integralmente, è al contempo individuale e sociale. Rosmini sviluppa una filosofia sociale che si fonda sul singolo senza che ciò implichi un individualismo o una negazione del sociale.[4] Per Rosmini, la dimensione sociale si basa ciò che ha un'esistenza concreta e non generica. La dimensione sociale non è un "tutto" astratto che si costruisce al di là delle parti, ma è precisamente nelle parti, ossia negli individui, dove si va realizzando il tutto. L'originale visione di Rosmini consiste nel considerare la società, in ultima istanza, come un'estensione della persona, come una persona morale in cui l'affermazione del sé implica e non può essere separata dall'affermazione della società e viceversa.

> Così la società ella stessa diventa fine a ciascun uomo; non già perché il fine dell'uomo debba servire alla società, ma perché la società e l´uomo diventano una sola cosa, come una sola cosa si fa lo spirito col corpo che lo circonda. Questa è la ragione per la quale il padre difendendo la propria famiglia si persuade di defender se stesso; ne' membri di essa egli non vede degli esseri distinti da sé, vede altrettante sue vive parti; ché la sua ragione e il suo cuore il trasportano in tutte quelle sue parti, e il fanno vivere in esse. Alla guisa stessa ogni membro di una società più estesa, in quanto egli desidera e procura tutto ciò che desidera a se medesimo, e dalla quale allontana tutto ciò che da se stesso allontana (*FPSSF*, p. 239).

7.1.4 *Il regolamento della modalità dei diritti*

Orbene, Rosmini inquadra la sua visione sociale dell'economia specialmente nella cornice di un tipo speciale di società come il caso della società politica o "civile".[5] Ma cosa caratterizza nello specifico la società civile al di là del carattere di "persona morale" che abbiamo visto essere il tratto comune a tutti i tipi di società? È, dall'altro lato, in cosa si differenzia la sua concezione della società civile da quelle degli economisti che egli vede tanto influenzati dall'utilitarismo?

Rosmini spiega le caratteristiche principali della società civile in due sue opere: la *Filosofia del diritto* – in cui sviluppa specialmente gli aspetti giu-

4 "Fatto è l'uomo per la società, e per questo è che il genere umano più si perfeziona quanto più si consocia" (*OIP*, p. 221).

5 Ricordiamo che la denominazione "società civile" è sinonimo di società politica sia in Rosmini sia in tutti gli autori fino agli inizi del secolo XIX.

ridici di tale società – e la *Società e il suo fine* – in cui si dedica soprattutto a quelli politici –. Per Rosmini, la società civile si distingue chiaramente da altri due tipi di società cioè la società familiare e quella teocratica (religiosa). Questo in quanto essa è una società "artificiale", non dovuta a una mancanza nella natura umana di una tendenza naturale a formarla, ma perché non ha come suo fine prossimo "un bene dato dalla natura, ma un bene trovato dall'ingegno e dall'arte umana" (*FD*, V, p. 1204).

Ma la caratteristica della società civile che la distingue dalle società familiare e religiosa che più ci interessa mettere in risalto qui è quella che Rosmini chiama "fine prossimo della società civile" che consiste in ciò che egli chiama – con la sua celebre espressione già da noi menzionata – il "regolamento della modalità dei diritti" (*FD*, V, p. 1207) con cui pone una delle basi più importanti della sua filosofia politica che avrà, come vedremo a breve, importanti risvolti nelle sue politiche economiche.

Infatti, l'idea che la società civile debba regolare la modalità dei diritti implica che la società non possa modificare nessun diritto naturale o acquisito dagli individui, sia extrasociali sia sociali, ma possa mutare il *modo* del diritto "senza che chi lo possiede perda nulla de' suoi beni, de' suoi piaceri, del suo ragionevole appagamento" (*FD*, V, p. 1215). In questo senso, la società civile è innanzitutto un'unione di persone individuali, famiglie, Chiesa e tutte le altre società intermedie che concordano nel regolare il modo in cui i diritti amministrati da essa siano preservati e, ancor di più, raggiungano il loro uso più pieno e soddisfacente. La società civile ha come suo fine immediato il produrre mezzi – come le sue istituzioni, leggi e azioni politiche – che permettano di regolare nel miglior modo possibile l'esercizio di tutti i diritti in gioco, individuali e sociali, affinché questi diritti si conservino e si dispieghino in modo tale da attribuire agli associati il maggior bene possibile.

7.1.5 *Senza economia non c'è società civile*

Rosmini attribuisce grande valore all'economia in quanto importate aspetto alla base di una società civile o politica. Infatti, nella sua opera *Della naurale costituzione della società civile*, Rosmini descrive il passaggio da una società "familiare" con una economia senza mercati, chiusa e di sussistenza, basata sulla forza dell'influenza *personale*, a una società civile o politica con economia di mercato, aperta e dai consumi e dalla produzione sofisticata in cui diventano fattori chiave sia *il diritto di proprietà* sia la *libertà economico-giuridica*. Rosmini risale all'epoca romana per mostrare questo passaggio dalla società familiare alla società civile e l'importanza

cruciale del fattore economico in tale passaggio. Così indica il momento di divisione del popolo romano realizzata originariamente da Romolo, secondo una concezione familiare basata sulla forza guerriera delle persone,[6] a quella di Servio Tullio, il quale, al contrario, "distribuì in sei classi tutto il popolo romano, secondo i gradi della ricchezza" (*NC*, p. 210). D'altra parte, quest'ultima è stata per Rosmini "la più sapiente istituzione che avessero i Romani" e "il nucleo della romana politica" (*NC*, p. 212).

D'altra parte, il Roveretano vede ripetersi questo stesso processo nell'origine della società civile o politica moderna che egli fa risalire alla nascita medievale dei *comuni* borghesi (*NC*, pp. 229 e ss.) che sono state in grande misura espressione civile e sociale di una nuova realtà economica basata sul denaro, su un'economia monetaria e sulla protezione giuridica di essi sulla base del diritto di proprietà.[7] Dinnanzi a questa realtà, Rosmini menziona una tendenza sempre presente – come peso morto sulle società civili – alla "mancanza di economia", ossia al disprezzo del fattore economico nel governo della società. Questo disprezzo sarebbe un residuo feudale secondo il quale si considererebbe la ricchezza come una risorsa che si ottiene con la forza e il saccheggio e non con il lavoro produttivo e che viene distribuito non in base alla produttività e allo sforzo individuale, ma in base all'arbitrio e alla generosità di un signore. Rosmini individua lì l'origine della mentalità provvidenzialista e moralista del governo della società e crede che dovrà inevitabilmente essere sostituita da una concezione amministrativo-economica dello stesso (*NC*, p 263).

Per Rosmini, l'economia è dunque la condizione esterna accidentale che permette, allo stadio della società civile, che ci sia qualcosa da condividere, qualcosa da mettere in comune, in una parola qualcosa di *sociale*. Ancora, solo quando esiste un certo sviluppo economico vi sono le basi materiali per fondare una società veramente civile in cui non si tratti della subordinazione dei vassalli a un signore, ma di un accordo sui diritti sotto la forma di un'associazione di uguali. Così, il diritto al libero accesso al capitale e alla proprietà del capitale, reso possibile da un'economia monetaria di mercato, è una condizione esterna e accidentale ma necessaria nel

6 "La division che fee Romolo del popolo romano fu un'istituzione famigliare; poiché essa ebbe riguardo alle persone, o sia alla forza militare, e non alle ricchezze" (*NC*, p. 207).

7 "La società civile non può esistere se non mediante il danaro: ella paga gl'impiegati e la milizia, *come abbiam detto*, fa eseguire opere pubbliche, ecc; nulla fa senza danaro" (*CGS*, p. 200). "Il danaro nella società sviluppata è il rappresentante di tutto: nella società non sviluppata né venuta a civiltà è ancora la proprietà quella condizione a cui l' uomo può vivere, educarsi, operare" (*CGS*, p. 198).

momento civile o politico della storia delle società, parecchio differente dalle società familiari o feudali:

> La società domestica sussiste agiatamente colle *ricchezze naturali*, ma la società civile è quasi impossibile che sussista senza il *danaro*. Le *ricchezze naturali* apportano delle derrate che non si conservano a lungo, e alle quali perciò non si attacca altro prezzo che il naturale, cioè quello che nasce dal vantaggio che si trae col consumarle: mentre il denaro si conserva, si ammassa facilmente e produce dell'altro denaro che pure si ammassa. Le ricchezze naturali ancora non si trasportano così agevolmente come il danaro, e non possono servire come serve questo al cambio, né prendere un eguale acconcezza di rappresentare la misura comune dei valori. Per tutte queste ragioni le *ricchezze naturali* possono bastare ad una piccola Società come la famigliare, ma per una molto estesa come la civile il danaro è quasi indispensabile. Egli è dunque naturale che nella Società civile si passi ben presto a dare una grande importanza al danaro, come la forza più potente, la forza che ha un'attività più estesa, più celere e più molteplice di tute le altre. Questa è la modificazione a cui soggiace la Società umana passando dallo stato domestico e ristretto, allo stato civile ed esteso (*NC*, pp. 203-204).

Per questa ragione, Rosmini aggiunge la dimensione economica all'idea del regolamento della modalità dei diritti come fine immediato della società civile. Nel pensiero di Rosmini, il peso del fattore economico nella società civile non risponde a ragioni ideologiche, ma a ciò che egli considera essere una ragione fattuale che deriva dalla natura delle cose e non da una teoria astratta.[8] Questa ragione fattuale si radicherebbe nel fatto che la crescita di una società in estensione e numero dei membri implica necessariamente una moltiplicazione della proprietà, della divisione del lavoro, una maggiore creazione e circolazione della ricchezza, la sofisticazione e l'intensificazione dei bisogni e l'esistenza di un'inevitabile disuguaglianza dei risultati per i vari individui coinvolti in questo processo.[9] Così, la conseguenza naturale è che la società civile, in quanto regolatrice della modalità dei diritti, deve necessariamente riflettere questa dinamica economica e per farlo deve avere una struttura giuridica e politica diversa da quella che regge le società "familiari". Ignorare queste forze o cercare di eliminarle dallo scenario della società, attraverso un ordine giuridico e politico artificialmente imposto, significa per Rosmini andare contro le leggi profonde

8 "Il peso che ha la ricchezza nell'Amministrazione sociale è un fatto indipendente dagli ingegni degli uomini" (*NC*, p. 213).

9 "[…] bisognava dar tempo perché le terre si dividessero, perché le famiglie parte assai moltiplicate, parte poco o nulla, od estinte, e gli altri accidenti producessero una notabile diseguaglianza fra i proprietarî" (*NC*, p. 213).

dell'evoluzione storica della società civile poiché "la natura delle cose ha indicato ai popoli la legge da noi indicata che l'Amministrazione sociale sia distribuita in proporzione della ricchezza" (*NC*, p. 213). È chiaro, tuttavia, che la società civile non deve accettare qualsiasi situazione economica di fatto esistente, ma solo quelle che si trovino all'interno della cornice del diritto razionale che la società è obbligata sempre a riconoscere.

7.1.6. *Economia, società e felicità*

Sebbene il fine prossimo o immediato della dimensione politica dell'economia consista nel regolamento della modalità dei diritti economici al fine di ottenere la maggior utilità all'interno di una cornice di giustizia – vedremo ora cosa intenda Rosmini per giustizia nell'ambito sociale –, tuttavia, per il Roveretano il fine ultimo o remoto di questa dimensione va molto oltre questo. Infatti, l'economia regolata dalla società politica o civile deve mirare in ultima istanza al fine ultimo etico ed eudemonologico al quale è chiamata ogni società, ossia ottenere il "vero bene umano" e "l'appagamento dello spirito" (*FPSSF*, p. 262). Abbiamo già visto che, sul piano individuale, l'uomo non cerca solamente piaceri o utilità personali, ma sente la necessità di un appagamento generale di tutta la sua natura, appagamento che si ottiene solo aderendo liberamente al bene oggettivo attraverso la virtù. Allo stesso modo, sul piano sociale, il fine ultimo della politica e dell'economia regolata da essa, non può essere unicamente ottenere beni o utilità materiali attraverso un regolamento giusto dei diritti economici. Il regolamento della modalità dei diritti economici deve mirare, inoltre, per il Roveretano, all'ultimo fine della virtù e della felicità dei cittadini.

Ciò si deve al fatto che, per Rosmini, il fine prossimo della società civile non è mai un fine esclusivo e determinato, come avviene nelle società commerciali o in altre simili, in cui "il fine rimoto cioè l'appagamento dell'animo rimane al tutto fuori della società, è rimesso alla prudenza ed alla moralità de' singoli sozii, i quali sono solleciti del detto appagamento non come sozii, ma come uomini" (*FPSSF*, p. 266).

Tuttavia, le cose sono completamente diverse nella società civile poiché possiede "una cotale universalità nel [suo] fine". Pertanto, una cornice politica dell'economia implica necessariamente la determinazione morale ed eudemonologia non meramente individuale ma sociale dei mezzi economici che la società ritenga più adeguati per conseguire il suo fine ultimo consistente nell'ottenere la maggior virtù e felicità possibili delle persone. La dimensione politica dell'economia non può limitarsi dunque per Rosmini alla moltiplicazione di mezzi materiali, ma deve prendere in considerazio-

ne la ripercussione che questi mezzi avranno sulla realizzazione umana e morale delle persone:

> Ma si scorge ancora, che v' hanno delle società nelle quali il fine prossimo rimane indeterminato, quasi universale, di maniera che egli abbraccia ogni bene umano in quanto può essere ottenuto co' mezzi sociali. Tali sono la società domestica, e la civile. In queste società il fine rimoto non è solo fuori, ma ben anco dentro la società: l' amministrazione sociale dee tener sempre ad esso fissi gli sguardi, affine di non nuocere ad esso colle disposizioni che ella va prendendo, e anzi d' influire più che può al suo conseguimento (*FPSSF*, p. 268).

D'altra parte, Rosmini rifiuta anche l'errore opposto di coloro i quali credono che l'economia e la politica abbiano la felicità e la virtù non come fini remoti e ultimi, ma *prossimi* o *immediati*. Per Rosmini, queste sono secolarizzazioni dell'ideale religioso cristiano che mirano a conseguire tali fini con mezzi esclusivamente economico-sociali. Ciò mostra che in Rosmini la dimensione politica dell'economia deve tendere alla realizzazione etica, ma senza cadere in un moralismo o in un comunitarismo economico che è l'altro estremo che egli combatte.

In tal modo, secondo i suoi due fini – quello immediato, cioè il regolamento della modalità dei diritti, e quello remoto, consistente nel ricercare il maggior bene morale ed eudemonologico dei cittadini –, la società civile ha tre doveri fondamentali che sono: 1) "la protezione di tutti i diritti de' sozj e del loro libero esercizio" (*FD*, V, p. 1420) cosa che implica al contempo il "non mettere agl'individui che compongono la società alcun ostacolo, pel quale essi sieno impediti o impacciati nel conseguimento del *vero bene umano*, ultimo ed essenzial fine non meno dell'individuo che della società" (*FPSSF*, p. 268); 2) "difendere il diritto di ciascuno contro la usurpazione o la soperchieria degli altri" (*FPSSF*, p. 268) e 3) l'associamento de' diritti privati ogni qual volta lo esiga la necessità d'evitare un male comune, o l'occasione d'ottenere un bene comune" (*FD*, V, p. 1420), cosa che comporta non tanto una azione prevalentemente negativa e indiretta, come nelle due precedenti funzioni, ma piuttosto il dovere di "cooperare anco positivamente, ma solo co' mezzi proprii del sociale governo, a far sì che gl'individui sieno avviati e mossi direttamente all'acquisto di esso bene indicato" (*FPSSF*, p. 268).

7.1.7 *Dimensione interna ed esterna della società e dell'economia*

D'altra parte, considerare le due finalità politiche dell'economia implica una doppia relazione tra le due dimensioni che il Roveretano chiama

"esterna" e "interna" della società. Per Rosmini, la società risiede in primo luogo nell'interiorità della persona. La relazione sociale è soprattutto un *vincolo interiore* grazie al quale ci uniamo ad altre persone formando una comunione spirituale in modo tale che "tutta la sostanza della società umana è interna, è negli spiriti" (*FPSSF*, p. 230). Così, un concetto che usa Rosmini è quello di *società interna*. L'aspetto sociale nasce nell'interiorità personale più che nelle strutture esterne. Non può aver origine dall'esterno ma nasce dal riconoscimento interno dell'altro come una persona e non come una cosa. Non vi è società "oggettiva" intendendo questo termine nel senso di un essere sociale esterno alle soggettività personali. Tuttavia, ciò non implica affatto il soggettivismo né l'individualismo, dato che per Rosmini la soggettività piena è sempre, come abbiamo già visto, "oggettivata" alla luce dell'idea dell'essere e "in oggettivata" nell'incontro con gli altri. Precisamente il sociale nasce nello stesso momento in cui due soggettività si incontrano alla luce di una verità comune e di un bene in comune, alla cui presenza si uniscono i cuori.

La società interiore è in un certo qual modo per Rosmini una estensione dell'interiorità personale espansa verso gli altri per la dinamica della virtù che è anche, come abbiamo già visto, la dinamica alla base della società stessa. La virtù è al contempo un bene personale e un bene comune, nucleo dell'interiorità personale e dell'interiorità sociale. Così, virtù, appagamento interiore e società interiore sono equivalenti e costituiscono il fine ultimo universale di qualsiasi società. Nella misura in cui una società cresce in virtù e appagamento cresce necessariamente anche in comunione. In tal modo, per Rosmini, il fine della società consiste nel raggiungere il maggior appagamento dell'uomo, la maggior virtù e la maggior comunione possibili, dato che nella "parte interiore e spirituale" della società "esiste propriamente l'uomo, e risiede il diletto e la perfezione di cui egli è suscettibile: in questa dunque dee consistere anche il fine ultimo di ogni società" (*FPSSF,* p. 242).

Ora, oltre alla società interiore esiste anche la "società esterna". Quest'ultima è formata da tutti i mezzi, giuridici, politici, economici e istituzionali che entrano in una complessa relazione con l'interiorità individuale e sociale dell'uomo. Esiste una gerarchia complementare tra le due società. Pertanto, per Rosmini, le due dimensioni esterna ed interna devono essere in costante comunicazione. Quella esterna è chiamata a essere espressione e mezzo di quella interna. Così, per Rosmini la società esterna deve esprimere le inquietudini di quella interna e favorire il suo dispiegarsi.

> Come l'uomo, elemento della società, ha una parte interna ed invisibile, e una parte esterna e visibile; così sono pure le parti di ogni società umana, l'in-

> visibile e la visibile, l'interna e l'esterna […] Conviene dunque dire, che la società esterna dee essere ad ogni modo ordinata a migliorare e a perfezionare la società interna, nella quale giace il proprio fine, e come dicevamo, la vita, lo spirito la forma delle società (*FPSSF*, pp. 226 e 230).

Si può dire, dunque, che in Rosmini il problema centrale dell'aspetto economico-sociale consista nella relazione tra queste due dimensioni. Per il Roveretano, il mero dispiegarsi o la crescita dei mezzi non significa di per sé un vero sviluppo della società. La crescita economica che non è vissuta attivamente come un bene morale e di comunione con altri da parte dell'interiorità della persona può essere qualcosa di totalmente negativo, sia per la persona sia per l'economia. Una crescita economica puramente esteriore priva di interiorità non può essere sostenuta:

> se all'esterno e al materiale della società non corrisponde qualche cosa d'interno e di spirituale, quanto apparisce della società al di fuori non è che una finzione, la quale non può avere durevolezza (*FPSSF*, p. 228).

Rosmini è dunque, così come Sant'Agostino, un grande critico dell'"estrinsecismo" non perché l'esteriorità sia qualcosa di brutto, ma perché si snatura quando cessa di essere un mezzo al servizio dell'interiorità. Nella misura in cui il progresso dei mezzi economici esterni non esprime o aiuta lo sviluppo della società interna, diventa puramente generico e impersonale sia nella sua versione liberal-individualista sia nella sua versione socialista in cui l'economia si riduce solo a un insieme di mezzi esterni per l'affermazione di un soggetto individuale o di un soggetto collettivo chiusi nei confronti dell'interiorità.

Per Rosmini, la società esterna deve fornire ai cittadini i mezzi politico-istituzionali che li aiutino a sviluppare le sue capacità economiche al massimo, ma sempre con la finalità di far crescere la trama di diritti e virtù che costituiscono il nocciolo interno della vita sociale. Sebbene una funzione fondamentale del governo sia provvedere o promuovere l'approvvigionamento di beni relativi (abbiamo già visto che quelli economici sono tra questi), ancor più importante è promuovere la disposizione interiore dei cittadini a ricevere tali beni con un effetto realmente benefico:

> è dunque ufficio della governativa sapienza non pure il provvedere di tali beni le società governate, ma molto più di procacciare che gli animi acconciamente si dispongano a riceverne il benefico effetto (*FPSSF*, p. 527).

Ora, il fatto che i governi tengano in considerazione le disposizioni morali esistenti per l'attuazione economica della società civile non implica per

Rosmini una mancanza di attenzione nei confronti dei mezzi esterni ma, al contrario, implica una attenzione particolare affinché tali mezzi siano i più adeguati per queste disposizioni morali. Sebbene i mezzi esterni utilizzati dalla politica economica non determinino mai né giustifichino le decisioni morali individuali, costituiscono in certe circostanze un condizionamento molto grande, quasi impossibile da superare. In certe occasioni, sostiene il Roveretano, gli errori nell'implementazione dei mezzi istituzionali e politici esterni sono così grandi che diventano una occasione e un incentivo troppo forti per essere sopportati dalla moralità non tropo solida della maggior parte delle persone. Un errore politico-economico grave, data la sua capacità di danno morale, equivale praticamente a un errore morale. Pertanto, in questi casi non serve lamentarsi moralisticamente dei mali accaduti attribuendo le colpe alla moralità individuale; ma si dovrebbe scoprire la mancanza di moralità nei mezzi di tipo politico che hanno fatto sì in modo quasi inevitabile che i quei mali fossero possibili. Per Rosmini, nella vita sociale in generale la sola morale individuale non basta: è fondamentale misurare il peso morale dei mezzi politici ed economici esterni.[10]

D'altra parte, Rosmini sviluppa questa tesi in polemica con le posizioni utilitariste che negano l'esistenza di questa dimensione interna della società e pertanto anche la necessità di subordinare la dimensione politica dell'economia ai fini morali. In questo senso, il Roveretano realizzerà un'ampia e acuta critica soprattutto di tre posizioni fondamentali quali l'utilitarismo

10 Per esempio, riferendosi all'opinione di un autore che attribuisce solo al vizio morale esistente gli eccessi commessi dai rivoluzionari francesi (in questo caso l'espropriazione dei beni), Rosmini contesta che in quel caso non solo mancavano l'interiorità e la moralità preesistenti, ma anche i mezzi politici utilizzati non sono stati sufficientemente adatti a contrastare o almeno a non incentivare questa bassa moralità. Nel caso della Rivoluzione francese, l'istituzione di un governo dispotico popolare è stata una causa quasi irresistibilmente condizionante della bassa moralità: "Ella è una contraddizione quella di voler che il popolo metta le mani nel governo, e che poscia le raffreni dalle ricchezze dei privati: egli è un pretendere una virtù eccessiva e soprannaturale dagli uomini: voi date loro tutte le occasioni e gli incentivi di fare il male, e poi intimate loro la più severa morale. 'Oggi ricompaio come un' ombra di me stesso, dice il Sig. Raynal, non per avvertirvi di alcuni errori in politica, ma per rimproverarvi di molti delitti in morale.' Non è più il tempo di rimproverare i delitti di morale ad una nazione la quale ha precedentemente guastata la sua politica: gli errori in politica sono appunto quelli che tirano seco i più enormi delitti in morale: chi ha predicato quelli si è reso colpevole anche di questi […]. Invece di riconoscere la causa di questi mali in un vizio intrinseco degli stessi principî politici, si contentarono di trasformarsi subitamente da politici in moralisti, e declamare contro l' umana perversità: contro questa perversità che essi stessi avevano suscitata" (*NC*, pp. 246-247).

conservatore, l'utilitarismo liberale e l'utilitarismo statalista o socialista, come vedremo di seguito.

7.1.8 *L'economia e la dimensione storica*

Una via complementare, ma non meno importante, per comprendere la dimensione politica dell'economia è quella di tracciare il suo percorso storico che Rosmini, seguendo le orme di Vico, non dimentica. Infatti, per Rosmini, le verità filosofiche vengono scoperte in maniera speculativa, ma questa scoperta si approfondisce appellandosi alla storia, "veicolo" della filosofia.[11] Ciò non significa chiaramente cadere nell'errore della riduzione di tutta la filosofia alla storia o alla filosofia civile.[12] Ciò che è chiaro, tuttavia, è che per Rosmini le grandi intuizioni filosofico-economiche possono essere comprese pienamente nel loro sviluppo storico solo attraverso la storia civile dei popoli che finalmente si riuniscono nello sviluppo della storia dell'umanità.[13]

D'altra parte, secondo Rosmini, la dimensione storica condiziona fortemente l'esercizio dei diritti economici e pertanto il tipo di azione politica dello Stato rispetto all'economia. Infatti, una cosa è la società civile concepita idealmente, in cui i diritti di proprietà e la libertà economico giuridica possono essere esercitati pienamente, e cosa molto diversa è la società esistente *de facto*. Sebbene sia necessario andare verso l'ideale della piena libertà economica, nella pratica, bisogna tenere in considerazione le limitazioni storico-culturali e, in base a queste, regolare l'esercizio della modalità dei diritti. Così il Roveretano non crede che per le politiche economiche bastino i principi teorici: è indispensabile l'esperienza storica e la prudenza politica che determini come applicarle in base al grado di cultura

11 "Senza la Filosofia la Storia è cieca, e farsi un noiosissimo andirivieni dello spirito umano, una successione d´opinione tutte di egual peso, o più tosto di egual leggerezza senza che vi si distingua giammai per entro la verità dall'errore […]. Senza la Storia la Filosofia diventa così secca, così lontana dalle forze di un ingegno ancor nuevo […]. La Storia dunque si può dire il veicolo della Filosofia" (*UE*, pp. 292-294 in *GDA*, 4, p. 566).

12 "Errano però dannosamente coloro che di questa sola parte vorrebbero fare il tutto della filosofia" (*IF*, p. 411 nota 11).

13 "Ma non basta aver veduta la *natura* umana, le sue *tendenze*, i *doveri*, i *diritti*, e aver considerato tutte queste cose ne´brevi ed angusti fatti dell´individuo; è necessario di più vederli, quasi riportati sopra una scala maggiore, ne´fatti del genere umano: il che dà luogo ad una *Storia filosofica della Umanità*" […] "Entra in questa parte anche ciò che oggidì si suol chiamare da alcuni la *Filosofia civile*" (*IF*, p. 410 e 411 nota 11).

e alle condizioni di ogni paese. Ciò fa di Rosmini un critico dell'astrattismo razionalista in economia che crede che tutti i problemi dipendano dall'applicazione di un unico principio assoluto come la libertà o l'uguaglianza e lo accomuna alla tradizione degli economisti che ritengono indispensabile prendere in considerazione le varie situazioni relative proprie della dimensione storica.

7.2 *Critica dell'utilitarismo conservatore*

7.2.1 *Apprezzamento del conservatorismo e critica del patrimonialismo*

Come si deduce dalla sua biografia intellettuale, Rosmini condivide in gioventù alcune tesi del filosofo politico svizzero della Restaurazione, Karl Ludwig von Haller, specialmente quelle che consideravano la radice storica della società strettamente legata alla conservazione e alla continuità della proprietà della terra, rispetto all'astrattismo rivoluzionario dei giacobini. Da qui deriva anche l'intuizione giovanile di collegare il potere politico a quello dei grandi proprietari e di ridurre la cittadinanza alla relazione quasi feudale di subordinazione dei piccoli proprietari ai grandi proprietari. A questa adesione giovanile di Rosmini al patrimonialismo continentale, si aggiunge la sua simpatia per il conservatorismo inglese. Rosmini sembra assimilare e seguire anche la tradizione britannica della rappresentazione reale. Per di più, in modo molto "burkiano", Rosmini contrappone sempre l'astrattismo della costituzione francese allo spirito pratico ed economico della "costituzione inglese" formata "brano a brano, senza un disegno premeditato, rappezzat[a] e rattoppat[a] incessantemente secondo il contrasto delle forze sociali e l'urgenza degl'istinti e de' bisogni popolari" (*CGS*, p. 45). E aggiunge anche che "sarebbe desiderabile che gl'Italiani si occupassero maggiormente nello studio de' politici e degli economisti inglesi. Alcuni di questi intesero meglio di tutti qual zavorra necessaria a tener equilibrato il vascello dello Stato sia la proprietà" (*CGS* , p. 246).[14]

14 Questa frase è quasi letteralmente la stessa di una di Burke: "Let those large proprietors be what they will […] they are, at the very worst, the ballast in the vessel of the commonwealth" (Burke 1987, p. 45). Nella *Naturale costituzione della società civile*, Rosmini spiega dettagliatamente la base storica della rappresentazione reale che ha avuto origine a Roma e che si è sviluppata nella storia europea. Il Roveretano difende questo tipo di rappresentazione politica contro le argomentazioni dei "livellatori", dei "radicali" e degli altri simpatizzanti della Rivoluzione francese che cercavano di provare che la costituzione inglese si basasse origina-

Tuttavia, Rosmini si andrà allontanando poco a poco dalle concezioni patrimonialiste della politica, che espose nella sua prima gioventù, per avvicinarsi alla posizione della maturità in cui propone, come abbiamo già visto, una concezione etica, giuridica e civile della società politica, opposta a una concezione "signorile", feudale e patrimoniale della società più tipica delle società "familiari". Seguendo Rosmini, l'insieme delle forze personali ed economiche si dispiegano in un certo momento della storia con una tale ampiezza e dinamismo da generare una complessità di relazioni che supera di gran lunga le relazioni familiari o puramente interindividuali e necessitano la formazione di un nuovo tipo di società, diversa dalla società patriarcale o familiare: la società civile. Inoltre, mentre nei primi tipi di società prevale una componente di subordinazione e di dominio, nella società civile le relazioni sociali sono rette da un principio fondamentalmente nuovo: il riconoscimento del diritto. Sebbene per il Roveretano la società feudale fosse pure basata su un tipo di diritto, si trattava di un diritto signorile che non è diritto nel vero senso della parola, perché non vi è un riconoscimento dell'altro come persona, ma come subordinato. Così, nelle società civili, si è teso a eliminare progressivamente questo elemento di dominio e, sebbene non sia mai stato possibile farlo del tutto, è stato rimpiazzato da un diritto sociale in senso pieno che riunisce in una vera società di cittadini gli individui, le famiglie, gli interessi economici e lo stesso Stato.

A partire da questa idea, Rosmini concepisce il potere politico non più come un mero esercizio del diritto privato di proprietà da parte del Principe, né come somma di privati domini da parte di un certo numero di proprietari, ma come un vero potere comune che mette sotto tutela giuridica e politica la somma, pure comune, dei diritti di tutti i membri messi in gioco dagli individui e dalle famiglie associate. Così, sebbene Rosmini non metta da parte il principio monarchico e "verticale" della sua formazione austriaca, inserisce nella monarchia "il principio della repubblica" in base al quale il Principe entra in una sorta di "contratto sociale" che lo trasforma in ministro e servitore dei diritti e non nel loro proprietario. Appare qui una certa dimensione contrattualista che diventerà la dimensione costituzionalista della società civile. Sebbene il Roveretano mantenga sempre la sua propensione per la verticalità e l'origine tradizionale del principio monarchico che, modificato nel suo senso, egli vede perfettamente compatibile con la società civile, tuttavia, darà anche gran importanza alla dimensione orizzontale nell'origine e nella formazione delle società civili. In questo

riamente sulla rappresentazione politica personale, tesi che il nostro autore ha sempre considerato storicamente falsa.

senso si allontanerà nettamente da Haller per il quale, secondo il Roveretano, l'unica forma possibile di società civile è "dal sopra in giù" e attraverso "un'azione unilaterale, cioè da un atto della persona". Al contrario, per Rosmini è fondamentale anche tenere in considerazione il movimento "dal sotto in su" di varie persone (*FD*, V, p. 1274). Da ciò deriverà da una parte la riduzione delle tesi patrimonialiste all'unica tesi della necessità di un "equilibrio tra potere politico e potere economico", basato sulla rappresentanza parlamentare dei diritti e degli interessi economici dei proprietari, ma fortemente compensata dalla rappresentanza universale di tutti i cittadini nel Tribunale Politico, come vedremo quando faremo riferimento al ruolo delle istituzioni.

7.2.2 *La proprietà non è mero possesso*

Evidentemente questa riduzione notevole del ruolo della proprietà nella dimensione politica è fortemente legata alla profonda critica da parte di Rosmini delle concezioni del diritto di proprietà dell'utilitarismo conservatore. Infatti, come abbiamo già visto, per Rosmini una cosa è la proprietà come "fatto" e un'altra come "diritto" (*FD*, II, p. 41 e ss.). L'utilitarismo conservatore basa in realtà tutte le sue tesi su una concezione puramente fattuale della proprietà in cui essa, trattandosi di un possesso unicamente fisico senza alcuna dimensione morale, diventa per il suoi proprietario assoluta, perpetua e fonte di tutti i diritti. D'altra parte, il diritto stesso rimane subordinato al "fatto" della proprietà, divenendo un mero sottoprodotto dell'evoluzione storica degli avvenimenti economici. Da qui l'empirismo e l'economicismo storicista delle costituzioni politiche proprie dell'utilitarismo conservatore.

Rosmini è dunque un critico della riduzione tradizionalista e conservatrice del diritto – specialmente del diritto di proprietà – a un prodotto puramente storico e del suo svincolamento dal diritto naturale e razionale. Il Roveretano non condivide lo scetticismo giuridico di conservatori quali Josef De Maistre il quale affermava che "i diritti del popolo non possono mai essere scritti" o che "la libertà è un regalo dei re" (De Maistre 1980, p. 211). Non concorda neanche con le affermazioni di Burke circa l'assurdità della possibilità di diritti naturali concernenti l'essere umano.[15] Contraria-

15 "In the gross and complicated mass of human passions and concerns the primitive rights of men undergo such a variety of refractions and reflections that it becomes absurd to talk of them as if they continued in their simplicity of their original direction" (Burke 1987, p. 54).

mente a Burke, Rosmini afferma con forza che "la cosa migliore che si fece nell'89 fu certamente la *Dichiarazione de' diritti dell'uomo e del cittadino* proposta da Lafayette a imitazione delle Costituzioni americane" (*CGS*, p. 69). Infatti, l'idea più importante di Rosmini nel campo della filosofia politica è stata probabilmente la rivendicazione dei diritti naturali e razionali come base ultima dell'ordine sociale: "è conforme alla dignità di uno Statuto Costituzionale che incominci dal proclamare inviolabile il diritto di natura e di ragione" (*CGS*, p. 66). Rosmini è sicuramente d'accordo con i conservatori e con i tradizionalisti sul fatto che i governi non possano considerare ogni diritto come se fosse un diritto naturale assoluto. Infatti, come abbiamo già visto, molti diritti sono anche il prodotto della relatività della storia individuale e sociale e non possono essere esercitati invocando solo la "natura umana". È questo il caso di molti diritti economici che sono in parte il risultato di un complesso processo storico sul quale non si può facilmente "tornare indietro". Rosmini rifiuta le concezioni "radicali" del diritto di proprietà che ignorano il peso fattuale della sua dimensione storica. Ma perfino in questo caso non si può trascurare il suo basarsi in ultima istanza sul diritto naturale e razionale. Così il Roveretano è in totale disaccordo con l'idea conservatrice per cui il diritto naturale non avrebbe nulla a che fare con la politica e con l'economia.[16]

7.2.3 *"L'ingiusta aristocrazia"*

La concezione utilitarista conservatrice del diritto di proprietà porta, secondo Rosmini, al dispotismo politico ed economico sulla parte delle classi storicamente detentrici della ricchezza. Si tratta del modello di ciò che Rosmini chiama una "ingiusta aristocrazia", caratterizzata dalla prepotenza di voler "legare perpetuamente le ricchezze alle proprie famiglie" (*CGS*, p. 101). In completa opposizione a ciò che Rosmini chiama "ingiusta democrazia" francese, egli vede questo modello utilitarista conservatore incarnato specialmente nell'Inghilterra della sua epoca e aderisce in questo senso alle critiche che gli stessi liberali inglesi stavano allora muovendo contro questo conservatorismo ingiusto:

> L'Inghilterra […] ha una costituzione che pecca certamente dal lato contrario […] I politici inglesi che non appartengono all'aristocrazia o che si solleva-

16 Questo si vede per esempio nell'affermazione di Burke per il quale " the pretended rights of these theorists are all extremes; and in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false" (Burke 1987, p. 54).

> no sopra le passioni egoistiche di questa intendono ottimamente che a medicare le piaghe di quello Stato (*CGS*, p. 192)

Il modello inglese rappresentava, secondo Rosmini, il sostituto della vera idea del Parlamento come rappresentante dei diritti di proprietà per la sua trasformazione in uno strumento per il profitto dei più ricchi:

"I *LandLords* ossia i possidenti territoriali fecero una legislazione a loro esclusivo profitto" (*CGS*, p. 111).

Infatti, Rosmini ritiene che tanto il democraticismo francese quanto l'aristocraticismo inglese, apparentemente opposti, hanno tuttavia in comune la negazione del diritto naturale e la sua riduzione al mero diritto sociale[17] che il Roveretano vede sempre legata a "una filosofia sensista e utilitarista" (*CGS*, p. 73) che nega la luce del diritto e della ragione e riduce quest'ultima a un mero calcolo dei vantaggi e degli svantaggi.[18] Il Roveretano ha sempre ritenuto che l'utilitarismo, in quanto negazione del diritto, porti sempre al dispotismo, a prescindere dal fatto che si tratti del dispotismo democratico moderno o del dispotismo aristocratico tradizionale. D'altra parte, Rosmini farà varie volte riferimenti critici al modello spagnolo e al modello dell'assolutismo francese pre-rivoluzionario, come versioni più stataliste di questo stesso aristocraticismo economico.

7.2.4 *Concentrazione, populismo, corporativismo, immobilismo*

Rosmini sostiene che il sistema giuridico-politico della società non possa limitarsi a proteggere senza riserve lo *status quo* degli interessi economici provenienti dal passato, bloccando il passaggio al legittimo diritto allo sviluppo per coloro che storicamente non sono stati titolari di proprietà. Ciò rappresenterebbe innanzitutto un'ingiustizia e una violazione del diritto razionale: in primo luogo, perché non prenderebbe in considerazione i limiti al diritto di proprietà; in secondo luogo, perché trascurerebbe il diritto alla libertà giuridica di tutti i cittadini a competere per l'accesso alla pro-

17 Questa caratteristica comune a entrambi i modelli è spiegata da Rosmini soprattutto nella sua *Filosofia della Politica*.

18 Rosmini rifiuta la riduzione della politica al calcolo utilitarista che è caratteristico tanto dell'utilitarismo "radicale" quanto di quello conservatore. Seguendo Burke, "The rights of men in governments are their advantages; and these are often in balances between differences of good, in compromises between good and evil, and sometimes between evil and evil. Political reason is a computing principle: adding, substracting, multiplying and dividing, morally not metaphysically or mathematically" (Burke 1987, p. 54).

prietà e, in terzo luogo, perché ignorerebbe la natura della società civile la cui funzione non può mai ostacolare questi diritti ma, proteggerli e cercare la loro massima estensione. Inoltre, secondo Rosmini, questo tipo di concezione porterebbe a un degrado morale della società in cui coloro che illegalmente detengono un dominio assoluto della ricchezza diventano o esseri indifferenti alla sorte dei proprio fratelli – schiavi del loro egoismo e della loro avarizia – o despoti che si servono degli altri come semplici mezzi per i propri fini.[19] A loro volta, coloro i quali si vedono fortemente negato il diritto all'accesso alla proprietà e alla prosperità economica o che sono strettamente limitati nel godimento di tale bene rimangono in uno stato di dipendenza infantile che Rosmini chiama "spirito servile" dal quale nasce il fenomeno della proletarizzazione alienante di tutta una fascia di persone (*FD*, II, p. 579 e ss.).[20]

Infine, questo utilitarismo conservatore, da un lato, porta inevitabilmente a una concentrazione improduttiva della ricchezza in poche mani, alla creazione di una classe di poveri dipendenti non dal loro lavoro produttivo ma soltanto dalle elargizioni dei ricchi, e dall'altro, al fatto che le relazioni economiche e giuridicamente giuste fra cittadini siano rimpiazzate da relazioni paternalistiche e "protettive" di un distribuzionismo antieconomico:

> Non avrebbero quasi più alcuna occasione di applicarsi, come dissi, le leggi della giustizia commutativa, dovendo in quella vece regolarsi la convivenza fra un tal signore e gli altri uomini da quelle della umanità e della beneficenza dalla parte di lui, e della sommissione e della gratitudine dalla parte di questi (*FD*, II, pp. 477-478).

---

19 "Questo è quell'accumulamento, che reca l'ozio e l'inerzia, questo appare in quei lati fondi, che furono una delle rovine d'Italia; questo reca con sé delle disposizioni dure e contro natura a intendimento di retenere fisse nelle famiglie e quasi per forza quelle facoltà, che di natura loro si sentono sfuggevoli perché non congiunte a un corrispondente potere, di cui nacquero ciò che ebbero di male i feudi e fidecommessi, e ciò che ebbe di male lo spirito particolare di famiglia, il cui peccato fu nell'eccesso, e che si riuscì crudele e barbaro non solo cogli estranei alla famiglia, ma coi membri della famiglia, ed è a cui i padri sacrificarono i figliuoli: questo però contiene germe di risse e di guerre, e intrude nella monarchia uno spirito simulato, artificioso e disumano. Nutre questo i vizi dei potenti colle lagrime e col sangue dei miserabili; poiché il traboccamento della ricchezza dalla parte dei potenti adduce l'estremità della miseria dalla parte della classe minore, non essendo il traboccamento se non relativo a questo impoverimento" (*OIP*, p. 145).

20 Qui Rosmini tratta il tema della differenza fra la dipendenza degna e il servilismo alienante al quale si vede sottomessa tutta una fascia di persone.

7.3 *I problemi dell'utilitarismo liberale*

7.3.1 *Riduzionismo dei fini della società*

Sebbene il Roveretano condivida la critica liberale alla concezione familiare e feudale della società civile o politica e apprezzi la rivendicazione liberale della dimensione economica, egli non è d'accordo con la concezione meramente "mercantile" o "borghese" della società politica che riduce l'ampiezza dei suoi fini a raggiungere la sola prosperità materiale esterna:

> All'incontro gli scrittori di cui parliamo, invece di considerare la società civile in questa ampiezza, si fermano alla prosperità esterna e materiale, che considerano come il solo fine di essa società; quasi ella fosse una società limitata di commercio od altra simigliante (*FPSSF*, p. 267).

Sebbene, come abbiamo visto, il Roveretano ritenga che in ambito economico la società civile debba garantire la sicurezza dei diritti economici degli individui – specialmente il diritto di proprietà, il diritto alla libera concorrenza e il diritto al libero scambio, diritti che non possono mai essere violati –, ciò non significa per Rosmini che il fine della società civile si limiti, come nel liberalismo individualista, alla protezione di questi diritti – la tanto menzionata "sicurezza giuridica" così come sostengono autori come John Locke e Adam Smith.[21] L'opinione del Roveretano è che questi autori restringano in modo errato la dimensione politica dell'economia che in realtà va oltre la protezione dei diritti di proprietà o di libertà economica (finalizzata all'acquisto della proprietà). Infatti, per Rosmini questa è soltanto una dimensione parziale ed esterna della politica economica la cui funzione deve essere quella di regolare la modalità di questi diritti in vista del bene comune che è molto più che la semplice somma dei diritti individuali di proprietà esterna dei beni materiali:

> Alcuni restrinsero il fine delle società civile alla sola sicurezza de' diritti; altri l'estesero all'acquisto della proprietà esterna. […] Costoro ristrinsero soverchiamente il fine della civile società (*FPSSF*, p. 267, nota 1).[22]

---

21 "Il governo civile, in quanto che sia istituito per la sicurezza della proprietà, lo è in realtà per la difesa dei ricchi avverso dei poveri, o di coloro i quali hanno qualche proprietà avverso coloro che non ne hanno alcuna" (Smith 1851, pp. 492-493).

22 Inoltre, su questo tema, come in tanti altri, in Rosmini è presente una grande evoluzione dato che nei suoi scritti giovanili condivide la tesi secondo cui il fine del-

Rosmini critica duramente la concezione economicistica ed estrinsecista della società politica che riduce le sue funzioni alla protezione giuridica della ricchezza rendendola un fine in se stessa, per la sua mera accumulazione o godimento o come fonte di edonismo o di utilità soggettiva. È proprio questo tipo di concezione crematistica, individualista ed edonista della proprietà e della ricchezza presente nell'utilitarismo liberale del suo tempo che Rosmini combatte permanentemente.[23] Per il Roveretano, al contrario, la ricchezza e la proprietà che la società civile dovrebbe incoraggiare sono soltanto beni mediatori che rendono possibile la generazione sociale di tutti gli altri beni spirituali e morali superiori (*CGS*, p. 199)[24] e che possono perfino evitare mali morali.[25] In questo senso, l'utilitarismo liberale riduce la politica economica a una tecnica eticamente neutrale e puramente crematistica, relegando erroneamente la sua dimensione morale ed eudemonologica soltanto alla sfera del privato.

> E pretendono in conseguenza, che tutto ciò che conduce alla contentezza degli animi debba esser l'opera degl'individui soli, un'opera aliena dalla società,

---

la società è la protezione della proprietà: "Lo scopo adunque della società a cui tutta si debbe rivolgere si è l'assicuramento delle proprietà" (*SSP*, p. 105).

23 Abbiamo già visto lo sviluppo della critica alla concezione soggettivista e individualista della ricchezza portata avanti da Rosmini nel *Saggio sulla definizione della ricchezza* e la sua ripresa, in riferimento al concetto di proprietà, specialmente nella *Filosofia del diritto*.

24 "[…] influire sulle proprietà è il medesimo che influire su tutti gli altri beni che alla proprietà sono legati e condizionati. Tutti gl'interessi adunque anche i più cari e i più nobili si riducono a quello della proprietà come alla condizione ed alla causa di tutti" (*CGS*, p. 199).

25 Per esempio, per Rosmini, la rappresentanza politica degli interessi economici è la chiave per diminuire la corruzione. Sebbene quest'ultima sia un fenomeno intrinsecamente morale e interiore, e non vi sia nessun incentivo o organizzazione sociale esterna che possa evitarlo completamente, un'amministrazione economicamente onesta che lasci spazio agli interessi può essere un deterrente più efficace di una richiesta moralistica di integrità e virtù morale raggiungibile solo da una minoranza: "Invano si grida alla corruzione: quando anche l'influenza delle ricchezze si potesse chiamar corruzione; ella non resterebbe per questo d'esser meno un fatto costante universale e inevitabile. Volete togliere la corruzione? Fate che i ricchi facciano per diritto ciò che prima facevano per influenza illegittima; non mettete gli uomini in una situazione dove la tentazione è massima, pretendendo poi che essi conservino la più severa virtù […] D'altra parte non è punto vero che ogni influenza che esercita nelle cose pubbliche la ricchezza sia una corruzione. La ricchezza è un bene, come è un bene il poter ottenere che la deliberazione pubblica sia fatta secondo la propia volontà o secondo i proprî interessi" (*NC*, p. 209, nota 1).

> un fine extra-sociale […] In tal caso si avvera, che il fine rimoto (l'appagamento) riman fuori della società, e non può essere l'opera né in tutto né in parte dell'amministrazione sociale, ma solamente l'opera privata degl'individui non come sozii, ma come uomini (*FPSSF*, pp. 267-268).

7.3.2 *Apprezzamento dell'autoregolamentazione spontanea*

Rosmini concorda con la tradizione liberale sull'importanza del *ruolo dell'ordine spontaneo* nato dalla trama di azioni interindividuali dei mercati nella formazione dell'ordine economico. In questo senso, per il Roveretano, gioca un importante ruolo la conoscenza istintiva dei propri interessi che ha ciascun individuo il quale produce benefici sociali o collettivi non intenzionali.[26] Così Rosmini:

> La ragione pratica della società, da cui sono guidate le masse, si potrebbe anche chiamare, sebbene impropriamente, *istinto sociale* […] somigliandosi quella ragione all'istinto in questo, che non è così facile additare le cagioni, da cui sono condotte, né formularle […]. Se quel bene immediato che le masse hanno dinanzi agli occhi, e che costituisce lo stimolo e il motivo del loro operare, è tale, che s'immedesimi col bene stesso della società, e particolarmente con quel bene della società che la fa sussistere […] è allora, che l'operare suo pare al sommo previdente e savio: perocché quell'operare porta degli ottimi effetti anche lontanissimi e universali; ma questi li porta non perché sieno stati preveduti e calcolati da esso popolo, ma perché la natura stessa della cosa condusse e sforzò il popolo ad operar e in quel modo, atteso che il bene presente particolare, in cui mirò il popolo operando, fu per accidente quel bene stesso che formava il sostegno della società, e conteneva il germe dell'incremento di essa (*FPSC*, pp. 112-113).

Da ciò deriva che il Roveretano ritenga assolutamente impossibile pretendere di sostituire questo ordine con una pianificazione calcolata da uno o più individui. Infatti, per lui questo significherebbe paragonare la mente dell'uomo alla mente divina, nel senso che la prima diventerebbe capace di prevedere tutte le possibili conseguenze, dirette e indirette, derivate dalle azioni intrecciate di milioni di individui. Per questa ragione, Rosmini enfa-

26 "[…] non è l'uomo solamente ragionevole, è anche sensitivo: egli non opera secondo la sola guida della ragione, soggiace agli istinti, dietro ai quali si muove spontaneo, e gli istinti sono suscitati dalle cose esteriori, dalle quali l'uomo patisce […] La società umana è adunque naturale quando è ben ordinata secondo quello che esige la natura degli umani istinti, quand' ella ordina convenientemente le cose esteriori che gli suscitano" (*NC*, p. 3).

tizza la grande importanza della libertà per l'economia – come principio generale.

> Io credo collo Smith e con altri economisti che la più utile distribuzione della ricchezza si faccia dalla stessa natura delle cose, e tanto è più perfetta questa distribuzione e direzione di ricchezza quanto è più vasto il luogo ed il tempo in cui si considera. Così suol avvenire di tutte le leggi naturali di cui non si scopre la regolarità se non in grande, mentre in piccolo paiono tante irregolarità (*OIP*, p. 136).

Nonostante queste affinità, esistono importanti differenze tra Rosmini e Adam Smith basate sulla diversa valutazione di entrambi in merito alle relazioni tra economia e dimensione storico-culturale; diritto alla concorrenza come principio e come esercizio e sulla relazione della libertà economica rispetto all'intero della libertà umana.

7.3.3 *La libertà di mercato e il conteso storico-economico*

Infatti, in primo luogo vi è il fattore storico-culturale: l'ordine spontaneo degli interessi individuali non ha la stessa efficacia in tutte le epoche né in tutte le culture. Per Rosmini, vi sono epoche in cui l'ordine spontaneo degli individui coincide con il bene della società: si tratta delle epoche fondatrici della società in cui, in generale, gli interessi degli individui sono altruisti e coincidono con quelli della società. Infatti, "l'infanzia della società è sempre un'epoca, per così dire, eminentemente patriottica, giacché il bene di ciascheduno considerato come membro del consorzio sociale, è lo stesso bene elementare della società" (*FPSC*, p. 114). Pertanto, poiché l'interesse alla sopravvivenza individuale coincide con la sopravvivenza della società, l'ordine spontaneo degli interessi coincide perfettamente con il bene comune.

Al contrario, in epoche più avanzate e sofisticate in cui si è già superata l'urgenza della sopravvivenza, e perfino dopo che la società ha potuto sviluppare un potere economico importante in base al sacrificio e allo sforzo della disciplina produttiva (epoca di accumulazione produttiva), la tendenza degli individui è quella di dedicarsi a godere dei benefici ottenuti e di abbandonare l'etica economica rigorosa dei primi tempi. Così, "questo è il tempo del lusso e delle delizie: queste diventano beni *immediati*, in cui tendono, e secondo i quali operano le masse" (*FPSC*, p. 115). Per Rosmini, queste sono le epoche di decadenza economica in cui l'ordine spontaneo degli interessi individuali, trasformato in concorrenza per la ricerca autistica del proprio piacere, evidentemente non porta al bene di tutta la società e

addirittura distrugge il vero bene degli individui. Così in questi momenti la società "ha perduto di vista ogni ben della patria, non mira più oltre che al proprio bene individuale, qui si rigira in breve ambito, qui giace" (*FPSC*, p. 115). In tal modo, "l'insufficienza e l'incapacità di questo nuovo stato di civiltà di cui qui si parla, troverassi consistere, dico io, riflettendo bene addentro, nell'essere venuti i popoli in tali condizioni, che il bene immediato, secondo cui operavano, non era più l'esistenza, o la gloria della patria; anzi non più il bene sociale né pure accessorio; ma il bene individuale" (*FPSC*, p. 117).

Inoltre, i risultati positivi o negativi dell'ordine spontaneo variano anche secondo il luogo e il tipo di cultura della società di cui si tratti. Infatti, per Rosmini, gli interessi economici individuali degli abitanti di una nazione non sono forze naturali che tendono sempre a favorire la società in cui sono radicati, come pensa ad esempio Adam Smith quando sostiene che l'apertura commerciale di un paese non può portare mai alla sua rovina, perché gli interessi economici di questo paese tenderanno, come per effetto della forza di gravità, a favorire se stessi e, così facendo, favoriranno anche di conseguenza il proprio paese.[27] Al contrario, Rosmini ritiene che la liberazione degli interessi economici individuali non sia sempre economicamente produttiva per un paese, ma dipenda dal grado di cultura cui sia giunto quel paese:

> Non si può per mio credere consentire in questo all'opinione dello Smith e dei suoi seguaci che l'interesse privato sia perfettamente istruito e non metta piede in fallo e neppure considerato in un intera nazione, avvenendo certo il contrario in questo, secondo la rozzezza del popolo (*OIP*, p. 139)

7.3.4 *Una concezione errata della razionalità e della libertà*

Ancora, secondo il pensiero di Rosmini, la fallibilità dell'ordine spontaneo si basa essenzialmente su una differente concezione antropologica della razionalità e della libertà. Come abbiamo visto, Rosmini dà grande im-

27 "Ogni individuo continuamente si ingegna a trovare il più vantaggioso impiego per qualunque capital egli possa disporre. In vero è il suo proprio vantaggio e non quello della società che tiene in mira. Ma lo studio del suo proprio vantaggio naturalmente o piuttosto necessariamente lo conduce a preferire quell'impiego che è più vantaggioso alla società […] adunque ogni individuo naturalmente inclina ad impiegare il suo capitale nel modo che è più probabile di apportare il più grande sostegno all'industria nazionale e rendita ed impiego al più gran numero degli abitanti del proprio paese" (Smith 1851, pp. 305-306).

portanza a ciò che potremmo chiamare l'aspetto "razionale" dell'azione, ossia la capacità dell'essere umano di astrarre i mezzi dai fini e di combinare tali mezzi in maniera tale che essi possano essere assegnati in modo più efficiente a determinati fini. A suo modo di vedere, tale assegnazione razionale dipende dalla facoltà che egli chiama di "astrazione", che è sua volta intimamente associata alle interazioni esistenti tra gli individui. Tanto più un individuo interviene negli scambi, tanto più egli sviluppa la sua capacità di astrazione e la sua ragione strumentale che altrimenti rimarrebbe sopita. Tuttavia, per il Roveretano, la sola crescita nelle persone della capacità di una concettualizzazione astratta in grado di distimguere i mezzi dai fini permette, fino a un certo punto, un dispiegarsi "fattuale" dei mezzi, ma non garantisce né la scoperta né la scelta giusta dei fini (etica dell'azione) e neanche una correlazione consistente tra i fini che si possono raggiungere con i mezzi scoperti o viceversa (logica ed efficienza dell'azione). La ragione di ciò, secondo il Roveretano, è che lo sviluppo della capacità di astrazione permette di conoscere fini e mezzi, ma non garantisce *per* se la loro adeguata valutazione. Senza quest'ultima, non solo si possono scegliere fini eticamente sbagliati, ma si possono anche effettuare valutazioni che generano una interrelazione logicamente falsa (o irrazionale) e, pertanto, inefficiente tra fini e mezzi.

Questa è la ragione etico-antropologica di fondo per la quale non è possibile accettare, nel pensiero di Rosmini, l'idea che solo lo scambio spontaneo tra individui generi *per se* una conoscenza che consenta loro di competere alla pari con gli atri. Al contrario, il puro scambio fattuale può dispiegare infinitamente la capacità di astrazione, senza che ciò non porti mai allo sviluppo di ciò che il Roveretano chiama la "facoltà di pensare". Quest'ultima capacità è quella che conosce i fini e si lega intimamente alla capacità dell'uomo di valutare le cose partendo dalla sua libertà interiore. Lo scambio aiuta solo a dispiegare l'interiorità, ma non a crearla. Da ciò l'importanza che Rosmini attribuisce alla cultura e all'etica, intese come crescita interiore che è base e condizione e non conseguenza dello scambio sociale ed economico. Di conseguenza, il solo fatto che una economia sia "di mercato" non garantisce per Rosmini non solo la sua moralità, ma neanche la correlazione più efficiente tra fini e mezzi. La capacità di creazione del valore economico non proviene solo dall'interazione interpersonale e dalla conoscenza sperimentale che deriva da essa, ma anche dal grado di cultura e libertà interiori.

D'altra parte, per l'utilitarismo liberale, il grado di libertà si misura, in generale, secondo il maggior numero di possibili azioni esterna che un individuo possiede. Per Rosmini, invece, il grado di libertà si basa sulla ca-

pacità di operare con la minor quantità di condizionamenti, sia esterni sia interni. In questo senso, non sempre l'apertura di possibilità esterne implica un aumento di libertà. Al contrario, Rosmini sostiene che una società in cui si dia spazio a un tipo di libertà e di concorrenza che provochi una moltiplicazione esagerata di desideri e bisogni economici può generare aspettative irraggiungibili e può condizionare l'individuo fino al punto di fargli utilizzare modalità di azione negativi, perfino violenti, che non solo risultano essere un pericolo per la libertà degli altri, ma vanno direttamente contro la propria libertà:

> Quanto più la concorrenza a tutte le classi ed ufficii sociali si rende universale, tanto più crescono i desiderii. Talora questa concorrenza viene aera a tutti ugualmente dalle leggi e dalle costumanze; ma nel fatto poi viene impedita, appunto pel soverchio numero di concorrenti che s'impacciano l'un con l'altro accalcati sulla via degli onori e delle fortune. Indi accade, che fra molti che hanno gli stessi desideri e la stessa attività, solo pochi giungano a soddisfarli e veggano i loro emuli, co' quali si sono paragonati le tante volte, nell'auge, e sé nel fondo della ruota e della fortuna. Tanti desiderii frustrati e tanti dolorosi confronti sogliono essere di gran danno alla pubblica morale, e cagionano di molti mali alla società (*FPSSF*, p. 657).

Su questo punto Rosmini, che è un fervente ammiratore di Adam Smith – caso raro tra i filosofi cattolici –, non accetta la sua tesi della mano invisibile, considerandola non una esaltazione della libertà ma piuttosto una negazione della stessa (*FPSSF*, p. 395, nota 5).

7.3.5 *Ritematizzare l'ordine spontaneo*

Per il Roveretano, questa carenza dell'ordine di interessi spontanei si deve al semplice fatto che non si tratta di un meccanismo completamente naturale, ma dipende dalla libertà e questa, a sua volta, dipende dalla sua migliore o peggiore adeguatezza a valori etici oggettivi. In tal senso, quest'ordine non sempre funziona correttamente poiché la determinazione dell'orientamento positivo o negativo dipende dal grado di lucidità e virtù morale posseduta dagli individui e dai condizionamenti imposti dall'epoca e della cultura in cui essi vivono. Sebbene la base dell'economia sia il diritto alla libera concorrenza, per Rosmini sono parimenti importanti le condizioni concrete del suo esercizio. Queste condizioni sono collegate alle difficoltà e ai limiti materiali, intellettuali, psicologici, culturali e morali, sia degli individui sia delle società, per raggiungere tale capacità di competere che permetterà di esercitare veramente il diritto alla libera concorrenza.

La concezione del mercato che propone Rosmini contiene, a nostro modo di vedere, un originale tentativo di integrazione della grande scoperta e della valutazione dell'ordine spontaneo delle passioni e degli interessi economici presenti nel mercato, proveniente dalla tradizione anglosassone, con i principi etico-giuridici per il loro regolamento o orientamento derivante dalla sua antropologia personalista. Questa integrazione non consiste né in una costruzione razionale a priori, ma neanche nella semplice liberazione degli interessi. Ciò implica, in primo luogo, come in tutta la tradizione classica, trovare l'ordine più *naturale* e più *razionale* che spesso entra in contraddizione con le sue manifestazioni immediate e visibili:

> Io cercavo qual avrebbe dovuto essere la costituzione migliore di una tale società. Dicevo meco stesso che la migliore doveva essere quella che fosse più *naturale* […]. Naturale è all'uomo l'essere ragionevole: quindi naturale deve dirsi quella società di uomini che è costituita secondo ragione (*NC*, p. 3).

Distinguendosi nettamente dalle concezioni empiriste o liberal-razionaliste dell'ordine spontaneo, Rosmini rifiuta le idee naturaliste di società e di mercato che riducono entrambi a una rete di scambi tra interessi sempre egoistici e utilitaristi e cerca di scoprirne la razionalità profonda:

"Una società civile costituita secondo la esigenza della pura ragione e secondo quella degli umani istinti è fondata nella natura delle cose, e però acconciamente ella dicesi naturale […] Gli istinti soggiacciono alla volontà umana, la quale come cosa interiore non appartiene direttamente alla società esteriore […]: la costituzione adunque della società civile rispetto all'uomo istintivo deve riuscire così fattamente ordinata e disposta che nel tempo stesso ch' ella aiuta alla soddisfazione degli umani istinti coll'aumento dei beni esterni e colla diminuzione dei mali, tolga via quanto più le è possibile le occasioni che possono aver gli uomini di abusarne a loro propria sciagura ed infelicità" (*NC*, pp. 3-4).

7.3.6 *Anche la concorrenza provoca mali*

Rosmini critica la tesi dell'utilitarismo liberale che limita il ruolo dello Stato nell'economia semplicemente ad "aprire possibilità" e promuovere una libera concorrenza senza restrizioni. Per Rosmini, la libertà economica è subordinata alla libertà morale e giuridica. La moltiplicazione libera di possibilità di consumo attraverso l'economia di mercato può essere terribilmente pregiudizievole per molte persone che, pur vivendo in una socie-

tà sviluppata, sono private delle capacità sufficienti per poter trarre qualche frutto da questa libertà economica:

> Or conviene notare, che non vi ha nessuna nazione, per civile e colta che ella sia, la quale non contenga nel suo seno 1° un numero di persone prive al tutto o in parte di previsione, 2° un numero di persone che o per età o per carattere hanno de' gusti impetuosi e del tutto fanciulleschi, 3° un numero di persone immorali (*FPSSF*, p. 556).

Allora – si domanda Rosmini –, queste persone sono avvantaggiate o svantaggiate da una apertura indiscriminata alla concorrenza economica?

> Quando molti s'accalcano per entrare in un luogo angusto, non si impediscono essi gli uni gli altri, e non è ella più lenta e più difficile l'entrata di que' pochi che il luogo capisce? Oltre a che, altro è che a tutti sieno aperte egualmente le vie, altro il pretendere che abbiano tutti il bisogno di percorrerle anche quando mancano loro le forze. Che non mi sia chiuso l'adito alla vetta deliziosa di un monte, egli è sempre per me un vantaggio, fino che m'è libero d'ascenderlo o di non ascenderlo; ma che io sia costretto d'ascendere per quelle strade scoscese e risicose, anche quando mi trovo inferme le ginocchia, o rotte le gambe: che io n'abbia un bisogno anco quando non ne ho le forze, questo non è per me un vantaggio, ma un aggravio insopportabile, una necessità che mi fa arrischiar la vita, senza che possa giungere all'altezza a cui tendo, venendo io meno in sulla via. E nella concorrenza effettiva di molti all'acquisito delle fortune chi è che scapita, se non il più bisognoso? (*FPSSF*, pp. 568-569).

Rosmini cita il caso dei popoli indigeni americani per i quali la concorrenza con gli europei, dato il loro svantaggio in quanto ad abilità e risorse, non è stata occasione di progresso, ma di rovina e distruzione:

> Abbiamo veduto gl'Indiani dell'America perire, perché que' popoli poveri, divenuti bisognosi per gli desiderii cresciuti, non possono sostenere la concorrenza con de' popoli ricchi. I bisogni artificiali che i ricchi soddisfano col superfluo, i poveri non li possono soddisfare se non che col necessario. Gli Europei dunque cangiano quello che loro soprabbonda, con ciò che è indispensabile alla sussistenza degl'Indiani. A questi dunque, dopo soddisfatti i bisogni fattizii, non resta né manco da vivere (*FPSSF*, p. 569).

Così, Rosmini critica la posizione del liberalismo utilitarista che ritiene sempre vantaggiosa la libera concorrenza economica tra tutti i popoli. Per il Roveretano, è chiaro che una concorrenza eccessiva tra popoli dal diverso livello di sviluppo va sempre a discapito dei popoli sottosviluppati:

> In concorrenza con nazioni pienamente civili, i primi si distruggono, i secondi perdono i mezzi e la voglia di progredire nella via dell'incivilimento, gli ultimi impoveriscono e si dissociano (*FPSSF*, p. 570).

Tuttavia, la critica di Rosmini a un concetto di libera concorrenza senza restrizioni non abbraccia solo le relazioni tra nazioni, ma anche l'economia interna di ogni paese:

> Quello poi che abbiam detto della concorrenza fra nazioni che trovansi in diversi stadii d'incivilimento, si dee dire ugualmente delle diverse classi di persone che compongono una nazione qualsiasi. Supponendo eguali i bisogni eccitati in diverse classi di persone, essi esigerebbero una eguale spesa per soddisfarvi. Or una necessità uguale di spendere in più persone che non hanno mezzi uguali, non è mica un peso eguale; ma un peso ed un danno maggiore per quelle persone che hanno minori mezzi, che non per quelle che hanno mezzi maggiori. Alla ristretta famiglia dell'artigiano e del contadino la spesa di dieci lire sprecare alla festa nella bettola, può esser più rovinosa d'assai che quella di mille ad una famiglia opulenta sprecate in un desinare. La concorrenza non è dunque sempre la miglior cosa buona pel popolo, come si suppone, ma il più sovente è solamente di profitto alle aristocrazie di ogni genere, e specialmente all'aristocrazia della ricchezza industriale (*FPSSF*, pp. 571-572).

Per il Roveretano, è chiaro che l'effetto della concorrenza è sempre funesta per "il più bisognoso" e si basa su "un fatto universale, che si riassume in poche parole: 'chi ha più gambe corre di più, e giunge il primo a rapinare il premio della concorrenza'" (*FPSSF*, p. 569).

7.3.7 *Fallacia del consumismo come fattore ridistributivo*

In questo contesto, Rosmini non è neanche d'accordo con la tesi dell'utilitarismo liberale secondo la quale le dinamiche di concorrenza consumistica portino a una distribuzione più giusta della ricchezza, così come affermato da Gioia – per il quale "la moda scioglie le ricchezze straordinarie di pochi, e le distribuisce con minore sproporzione sopra molti" (*EO*, p. 113). Al contrario, Rosmini sostiene, citando Say, che il consumismo generato nei ricchi si contagia pure ai poveri i quali sono danneggiati molto di più rispetto ai primi e per i quali le disuguaglianze non solo non diminuiscono, ma aumentano:

> […] se si pretendesse che il sistema che incoraggia le prodigalità, non favorendo che quelle dei ricchi, tendesse a produrre un bene, la diminuzione della ineguaglianza nelle fortune; mi sarebbe facile di provare che la profusione de'

> ricchi trascina dietro a se quella delle classi medie e delle classi povere; e son queste che toccano più presto i limiti della loro entrata: di guisa che la profusione generale aumenta anziché diminuisca l'ineguaglianza delle fortune (*EO*, p. 113).

Rosmini critica anche la tesi secondo cui il libero gioco del mercato produce necessariamente l'armonia sociale. Infatti, nella concezione liberale, l'aumento e la moltiplicazione delle affezioni e dei piaceri, propri di una economia dell'abbondanza, come quella dell'economia di mercato, farebbe sì che essi fossero "meno comuni", ossia meno concentrati su una cosa sola per la quale tutti lottano – come accadeva ai tempi del feudalesimo – e riversassero i desideri armoniosamente su vari oggetti. Secondo Rosmini, l'aumento e la moltiplicazione della quantità di piaceri non implica necessariamente che essi si riversino sui vari oggetti propri di ogni individuo. Al contrario, secondo il Roveretano, "l'aumento generale delle affezioni amorose corrisponde ad aumento di gelosia e di contese sopra gli oggetti amati […]. Onde aumento di affezioni amorose sarà eguale ad aumento di gelosia e di rompimento di fede" (*EO*, p. 129). Inoltre, "quanto sono maggiori le affezione amorose, tanto sia più necessario, ma insieme più difficile l'osservarsi una regola ed un ordine nelle medesime" (*EO*, p. 130). In questo senso, l'aumento e la moltiplicazione dei desideri e dei bisogni di un'economia non comporta di per sé una distribuzione armoniosa ma richiede, secondo Rosmini, "una forza morale" e una "attenzione e vigilanza mutua". Tutto ciò mostra che questa economia è dominata da "una gelosia costante" che è un incentivo penoso e "manchevole" (*EO*, p. 130) dato che "è impossibile una vigilanza continua" poiché "al cuore non si può fare nessuna guardia". Pertanto in un tipo di economia in cui "si desidera non quello che si possiede ma ciò che non si possiede" non si arriva mai "a togliere il sospetto e l'angustia" (*EO*, p. 130).

7.3.8 *Rosmini contro Burke*

Rosmini critica pure lo storicismo e l'evoluzionismo giuridico dell'utilitarismo liberale che riduce l'ordine giuridico che regge l'economia a un calcolo sociale "spontaneo" fatto nel corso della storia.[28] Rosmini sicura-

28 Alcuni studiosi italiani contemporanei hanno mostrato le relazioni tra l'idea evolutiva e storica della morale e dell'economia di Hayek, sotto l'influenza dello storicismo e psicologismo tedesco (probabilmente fondato su Lessing, sul Romanticismo, ecc.), il pensiero economico scozzese e inglese, influenzato dallo psicologismo e dallo storicismo di Hume o di Burke, e il pensiero economico ita-

mente prende in considerazione il fattore *storico ed evolutivo* nella morale e nel diritto e la loro relazione con l'economia. Infatti, gran parte della sua filosofia dell'economia si appoggia, come già abbiamo visto, su una filosofia della storia strettamente legata alla storia economica. Tuttavia, per Rosmini il diritto è basato su un nucleo metafisico che si esprime nella storia ma che non si riduce mai a essa.[29] Infatti, Rosmini riassume la sua critica al tradizionalismo e allo storicismo giuridico e morale nella sua rielaborazione critica del concetto di senso comune (al quale ha dato grande diffusione il tradizionalista francese De Bonald) e nel suo giudizio metafisico sul valore delle tradizioni storiche e delle credenze sociali. Per il Roveretano, il consenso sociale e le credenze comuni degli uomini sono preziose, ma non possono essere considerate come l'autorità ultima della morale e del diritto. Infatti, il mero *consenso* sociale o storico non equivale al senso comune degli uomini né fa sì che un'idea sia vera o accettabile.

> Non conviene dunque confondere il *senso comune*, colle *tradizioni vere e false* (ché anche l'errore ha la sua tradizione) che sono di generazione in generazione mandate e ricevute sulla fede e sull'autorità de' padri che le tramandano (*NS*, II, p. 407).

Il consenso sociale diventa senso comune nella misura in cui è il risultato di una verità che ha sempre la sua misura oggettiva nell'intelletto personale illuminato dalla luce dell'idea dell'essere. A ogni modo, anche in questo caso, il senso comune è prova solo *estrinseca e riflessa* della verità. Per il Roveretano, l'accordo degli uomini su un'opinione comune – nel corso della storia – non vale molto nella misura in cui questa opinione è frutto della pura inerzia sociale o del conformismo. Il senso comune o l'accordo su valori e credenze valgono nella misura in cui queste credenze si siano formate prima individualmente in ogni uomo e coincidano con quelle di altri uomini che hanno fatto lo stesso cammino personale. In altre parole, Rosmini considera una credenza come socialmente accettata nella misura in cui essa sia stata in precedenza una credenza personale:

---

liano di Romagnosi, Genovesi e altri, influenzato da Vico. In questo senso, Rosmini, malgrado sia un seguace di Vico, si allontana nettamente dallo storicismo e dallo psicologismo. Pertanto, è un errore considerare Rosmini, malgrado le sue simpatie nei confronti del pensiero economico e politico britannico, come un seguace incondizionato della sua filosofia economica.

29 In questo senso, si vede anche la differenza sostanziale che vi è tra Rosmini e il pensiero tradizionalista francese dal quale si distingue sempre più man mano che il suo pensiero si fa più maturo.

In questo senso, Rosmini è un critico della concezione storicista del diritto dei liberali britannici e percorrerà un cammino simile a quello di Vico, tra la metafisica e la storia, dando però chiara preminenza alla prima. Ciò ha enormi conseguenze sulla sua filosofia sociale e politica in relazione all'economia.

7.4 *Critica dell'utilitarismo statalista e socialista*

7.4.1 *Felicità pubblica e segreta*

Il terzo modello economico-politico che critica Rosmini è quello dello statalismo, dell'utopismo socialista e dell'utilitarismo sociale. Uno dei compiti più grandi del Roveretano è stata la sua critica permanente, non solo agli eccessi della Rivoluzione francese, ma anche ai progetti costruttivisti dell'utilitarismo, del socialismo utopista e del comunismo. Su questa questione sono fondamentali non solo la sua *Filosofia della Politica* e la *Filosofia del Diritto* – nelle quali attacca specialmente il razionalismo sociale per antonomasia che egli vede incarnato nell'opera di Jeremy Bentham –, ma anche nel suo *Saggio sul comunismo e il socialismo* in cui critica duramente le concezioni tecnocratiche di pensatori come Saint-Simon, Owen e Fourier. Lo stesso si può dire della sua critica alla *statolatria* – come lui la chiama – di Rousseau e di Hegel.

Rosmini vede il problema centrale dell'utilitarismo sociale specialmente nel modo di intendere il concetto di felicità come fine sociale. Come abbiamo visto analizzando la critica all'utilitarismo liberale, Rosmini concorda di certo con gli utilitaristi sociali sul fatto che le politiche economiche non possano essere indifferenti alla questione etica, lasciando libero soltanto l'arbitrio personale individuale di porre un limite ai desideri di arricchimento o di piacere individuale nati dalla concorrenza del mercato. Il politico deve avere influenza in qualche modo sull'economia per favorire lo sviluppo di azioni economiche compatibili con quello etico e con la vera felicità delle persone. In altre parole, la società civile è responsabile di regolare in qualche modo le attività economiche in modo tale da generare la maggior quantità di ricchezza possibile e di far sì anche che questa ricchezza sia distribuita tra le persone in modo compatibile con la maggior etica e felicità possibile per tutti i cittadini. Tuttavia, pur condividendo questa premessa, il Roveretano si discosta dal modo in cui l'utilitarismo sociale concepisce questa "felicità" e la sua distribuzione giusta.

Rosmini critica l'idea propria dell'utilitarismo sociale secondo cui la felicità in una società dovrebbe essere ridotta a una sorta di "catalogo oggettivo" di necessità o desideri soddisfatti che possa essere stabilito a priori dallo Stato:

> Chi potrà tessere questo esatto catalogo de' piaceri? Chi prevederli tutti? Che cosa sono i piaceri pubblici? Forse piaceri di cui gode qualche ente reale che si chiama *pubblico*? O non più tosto una collezione di piaceri privati? (*BE*, p. 150 nota 7).

Per Rosmini, è impossibile una simile determinazione "oggettiva" e "pubblica" dei piaceri in quanto, da una parte, essi – come già sappiamo dalla sua teoria antropologica – non possono essere misurati dall'esterno e, d'altra, se anche si potessero misurare, non sarebbe corretto pensare che la somma totale della felicità esistente in una società equivalga alla semplice somma di quei piaceri o bisogni soddisfatti. Al contrario, come sappiamo, per Rosmini la felicità è un fenomeno differente, molto più complesso della semplice soddisfazione di piaceri o bisogni e varia enormemente in ciascun individuo:

> Abbiamo visto, che il fine della società civile non può esser finalmente altro che l'appagamento dell'animo dell'individui che la compongono. Di qui discende la conseguenza, che volendo l'uomo di stato far le ragioni della felicità pubblica, cioè di tutta quella felicità che si trova realmente fra i governati, egli non dee omettere di calcolare l'appagamento privato e individuale, ondecchessia egli proceda […] Forse i politici calcolatori non si credono tenuti di mettere in conto questi gradi di felicità, perché tal felicità vien crescendo in segreto, perché il pubblico non la vede, perché sopra altri non si riflette. Ma se questa felicità è segreta, è perciò meno vera? Quando si cesserà dunque di andar cercando la felicità, quasi direi colla lanterna, pe' fiori, pe' teatri, alle banche, su campi di battaglia insanguinati, più tosto che nel fondo dell'animo dell'uomo, dove solo ella si ritrova? Ed il pubblico, che cosa è egli, dimanderò di nuovo, fuorché un ammasso di particolari? Dunque se avvenisse che ciascun uomo nell'interiore dell'animo suo si sentisse immensamente felice, benché l'uno non sapesse dell'altro, non risulterebbe forse da tutti questi uomini un corpo di felici? […] Ella è dunque manifestamente cieca e vana la sentenza di que' politici, i quali giudicano che sia cosa degna il rallegrarsi della felicità d'un uomo, ma solo allora quando essa può esser veduta e vagheggiata da altri uomini, e di essa stessa poi non si debba fare alcun conto (*FPSSF*, pp. 286-287).

Da ciò deriva la critica di Rosmini a un concetto puramente quantitativo ed estrinseco di felicità pubblica. "Ma di buon grado io confesso, che so qual pubblica felicità vi possa essere se questa non risulta dalla felicità dei

particolari" (*SSP*, p. 22); "il dire che è bene della società e non bene dei particolari è contradditorio" (*SSP*, p. 22). Così, secondo lui, gli utilitaristi sociali permangono "coi loro ragionamenti al di fuori dell'uomo e non entrano negli animi stessi, e nella natura loro, non hanno ancora cominciato a parlare di nessuna fonte di felicità, sebbene possano formarsi dei castelli in aria quanti essi vogliono" (*SSP*, p. 22).

7.4.2 *Lo Stato, un garante della felicità?*

Dal punto di vista di Rosmini, a partire da questa concezione puramente esterna e sensista, l'utilitarismo sociale finisce per trasformare la felicità a cui deve mirare la politica economica, in una felicità socialmente stabilita e pianificata dallo Stato. Infatti, secondo questa concezione statalista della felicità, lo Stato non solo ha l'autorità di difendere i diritti degli individui o di incentivarli e aiutarli affinché raggiungano da soli la felicità, ma ha la responsabilità giuridica di *assicurare* tale felicità a tutti i cittadini. Ciò implica, da una parte, l'affermazione di un diritto alla felicità per ogni singolo individuo, cosa che obbligherebbe dal punto di vista giuridico tutti gli altri a una benevolenza illimitata attraverso l'apparato statale, senza possibilità di domandare alcun merito o servizio in cambio. Per Rosmini, ciò costituisce una giuridificazione indebita dell'amore verso il prossimo che può essere pretesa all'uomo sulla base di ragioni etiche e religiose, ma che non può mai essere frutto di interessi giuridico-poltici. Di conseguenza, a suo modo di vedere, la concezione utilitarista del *Welfare State* è una secolarizzazione mostruosa dell'ideale religioso cristiano che contiene una forma nuova di dispotismo:

> S'intende assai bene, che la carità e la beneficienza possa esser comandata da Dio agli uomini; ma che degli uomini possano esigere da altri uomini come loro diritto quanto è mera beneficenza, e che all'altrui beneficenza possano a lor piacimento dar legge, questo contraddice alla nozione propria de' doveri di umanità e di carità […] Ora se gl'individui non possono esigere da' loro uguali come un diritto di giustizia quello che appartiene alla beneficenza, certo che molto meno può far ciò il governo, il quale istituito principalmente per difendere e mantenere i diritti di tutti gli individui componenti la società. Se altri vuol strapparmi colla forza un beneficio, mi si usa ingiuria, il mio diritto è violato. Il governo dee dunque accorrere in mio soccorso contro iviolenti che in tal modo mi assaliscono. Chi non vede adunque, che il governo si mette alla testa degl'ingiusti e de' violenti, s'egli stesso mi obbliga colla forza a quello che dipende totalmente dalla mia volontà, dalla mia maggiore o minore inclinazione ad esser benefico? No, in nessuna maniera, l'intera società civile non può tramutare in doveri di giustizia i naturali doveri di carità […] Se la società può co-

> stringere gli uguali cittadini che la formano ad essere scambievolmente benefici, qual modo si troverà di mettere i limiti di questa beneficenza? (*FPSSF*, pp. 284-285).

7.4.3 *Contro il despotismo democratico e la livellazione verso il basso*

Rosmini critica anche le idee puramente quantitative di distribuzione dei beni economici derivanti da questa concezione esterna e statalista della felicità propugnata dall'utilitarismo sociale. Il Roveretano indica vari modi in cui tale utilitarismo intende la giustizia distributiva. Da una parte, vi è ciò che egli chiama il "despotismo democratico" che consiste nel ritenere che la distribuzione più giusta è quella in cui la maggior quantità di beni devono essere accumulati dalla maggioranza degli individui che costituiscono la società. Ciò presuppone l'idea quantitativa secondo cui vi sarà sempre una maggior quantità di felicità in una società se la maggioranza è più felice e solo una minoranza patisce. Ma questa concezione della giustizia distributiva è per Rosmini un dispotismo bello e buono della maggioranza sui diritti della minoranza e degli individui. Nella sua *Politica seconda*, Rosmini critica questa interpretazione del concetto di "utilità pubblica". Infatti, "se per utilità pubblica s'intende l'utilità della maggioranza, in tal caso le minorità sono del tutto sacrificate, il debole è immolato in olocausto al più forte, come al dio Moloch, senza speranza di redenzione: l'effetto di un tale stato di cose è la guerra di tutti contro tutti" (*FPSSF*, p. 283). Rosmini rifiuta la riduzione della giustizia distributiva all'"utilità della maggioranza" e "la maggiore felicità per il maggior numero", tutte formule che mirano, secondo lui, alla distruzione del diritto:

> Questo è del tutto falso, impossibile, ingiusto, smisuratamente immorale. Che anzi il *diritto* esiste senza relazione di sorte al maggior numero; esiste anche fra due sole persone, dove non vi ha né maggior numero, né pluralità. E oltracciò il diritto, appartenga al maggioro al minor numero, od anche ad un solo individuo, non può esser mai sacrificato al bene del maggior numero, sia grande questa maggioranza di numero quanto si vuole. Senza di ciò, il maggior numero di uomini sarebbe giuridicamente il crudelissimo tiranno del numero minore, sarebbe il solo depositario del diritto; il minor numero spoglio de' suoi diritti, escluso dalla società e dalla legge (*FD*, V, p. 1252).

Parimenti, il Roveretano effettua critiche simili alle altre forme utilitariste di concepire la giustizia economica, come quella egualitaria, che ritiene che i beni materiali debbano essere distribuiti nella società secondo i bisogni meramente fisici o i desideri, presumibilmente simili in tutte le perso-

ne. Dato che l'utilitarismo non ammette l'idea di un appagamento o felicità interiore e la felicità è trasformata in una questione puramente sociale o statale, la giustizia distributiva si riduce o a uno stretto egualitarismo aritmetico e quantitativo, in cui i beni sono distribuiti in parti uguali, o a una distribuzione basata su bisogni puramente fisici o su desideri stabiliti convenientemente attraverso il metodo statistico.

Rosmini contesta questa tesi fin dalle sue fondamenta, richiamando la sua critica della felicità intesa come fenomeno materiale o fisico, che sarebbe quindi uguale in tutte le persone secondo criteri puramente aritmetici. Dato che, ai suoi occhi, la felicità è un fenomeno personale, è frutto di condizioni psicologiche interne e, soprattutto, di condizioni culturali, giuridiche ed etiche che variano enormemente da persona a persona. Così, un'azione statale volta a distribuire beni materiali in modo egualitario trascurerebbe completamente il fatto che ogni individuo sperimenta internamente gli stessi beni e bisogni materiali, o la mancanza di essi, in modi del tutto diversi, poiché "è certo e evidente che un individuo dell'umana specie può differire infinitamente da un altro individuo della stessa specie, rispetto alla quantità de' beni e de' mali da lui posseduti" (*FPSSF*, p. 506). Pertanto, le conseguenze di una distribuzione egualitarista sarebbero, da un lato, la diminuzione della felicità totale esistente in società in quanto conseguenza di un "livellamento verso il basso" delle possibilità di sviluppo degli individui più meritevoli e, dall'altro, una distribuzione ingiusta di questa felicità, dato che verrebbero concessi beni a chi non ha meriti morali e ne verrebbero privati coloro che invece li hanno.

Ora, secondo Rosmini, l'egualitarismo sosterrebbe "false idee intorno all'equità, alla giustizia, al diritto", dovute al fatto che i suoi fautori sono imbevuti di una "filosofia sensista" per la quale "i diritti dell'uomo scaturiscono dalla semplice tendenza ch'egli ha al piacere" da cui deducono che "tutti hanno ugual diritto al bene" e così "il Governo non dee permettere che si accumulino i beni in nessun individuo, ma dee occuparsi a livellarli, acciocché niuno n'abbia mai più di un altro" (*FPSSF*, pp. 513-514). Secondo Rosmini, questa "uguaglianza intesa in senso materiale" proviene da una "concezione astratta" dell'uomo ridotto alla sua dimensione puramente fisica la quale nel caso in cui fosse messa in pratica, non porterebbe alla giustizia distributiva ma, al contrario, a "una serie interminabile d'ingiustizie, di violenze e di enormi disuguaglianze" (*FPSSF*, p. 520).[30]

30 Per Rosmini è evidente che la riduzione sensista del diritto alla tendenza al piacere porterebbe a una pretesa arbitraria e generalizzata di tutti di soddisfare le pro-

7.4.4 *Utopia e irrazionalità della pianificazione*

D'altra parte, l'ultima conseguenza dell'utilitarismo sociale consisterebbe, secondo Rosmini, nella sua pretesa di portare questa pianificazione della felicità fino alle ultime conseguenze, ossia ottenere, attraverso un'ingegneria statale sofisticata, l'eliminazione del dolore e la massimizzazione della felicità intesa come piacere prevedibile e calcolabile. L'idea utilitarista di pianificare completamente la felicità da parte dello Stato non solo è immorale, ma è anche impossibile. Così l'egualitarismo a cui porta l'utilitarismo sociale non solo è ingiusto, ma anche terribilmente antieconomico. Distrugge, secondo Rosmini, ogni incentivo al progresso perché uccide il nucleo morale dell'economia che consiste nella libertà e nella ricerca di felicità di ogni persona.

Il principio di una pianificazione utilitaristica e consequenzialistica di tutta l'economica porta all'assurdo, dato che le probabilità di ottenere un risultato finale positivo o negativo sono ugualmente infinite, cosa che trasforma la pianificazione in un'azione essenzialmente irrazionale:

> All'incontro dove sono i confini del sistema dell'utilità? Egli non ne ha veruno. La sua azione è infinita come l'arbitrio: egli suppone, che far si possa una riforma dopo l'altra nella società fino all'infinito, senza però mai sapere di certo se sia andati avanti o indietro (*NC*, p. 151).

Questa è la ragione per la quale Rosmini enfatizza la grande importanza della libertà come principio generale per la società e per l'economia. Per Rosmini, l'idea secondo cui il governo possa prevedere completamente i risultati dell'economia per mezzo di un pianificatore o di un ingegnere sociale rappresenta la morte dell'economia e della società.

7.4.5 *Utilitarismo, Totalitarismo e Metafisica hegeliana*

Per Rosmini, questo concetto di "felicità pubblica" sostenuto dall'utilitarismo implica l'idea della "felicità di un ente astratto, che non ha esistenza altro che nelle loro menti" (*SSP*, p. 22), ridotta alla "moltitudine delle relazioni" tra gli uomini (*SSP*, p. 29) e alle "relazioni nostre cogli oggetti esterni" (*SSP*, p. 31) che si riassume nella tendenza a deificare la società civile o politica, tesi che sarà il cuore di tutta la critica rosminiana a ciò che

---

prie necessità, sia con la forza dello Stato, sia attraverso la via della violenza privata.

potremmo chiamare "immanentismo civile o politico". L'errore centrale dei sostenitori dell'utilitarismo sociale può essere riassunto, dunque, ai suoi occhi, nel ridurre tutti i diritti al diritto sociale e nel concepire la società civile o politica come l'unica fonte del diritto. Quando la società civile non riconosce un diritto naturale e razionale antecedente alla società stessa, ma pretende di trasformarsi nella fonte stessa del diritto, sfociamo inevitabilmente nel dispotismo della politica che è oggi spesso lo stesso, seppur in forma democratica, di quello che vi era ai tempi della monarchia:

> Ogni dispotismo ha per sua radice la negazione de' diritti di natura e di ragione […] Quando ne' tempi moderni scoppiò avversione de' popoli contro l'assolutismo de' Principi, allora invece di combattere l'assolutismo stesso si combattè una forma speciale di lui, e però questo vizio radicale delle società non fece che mutar forma (*CGS*, p. 66)

Fin dagli inizi della sua carriera intellettuale, Rosmini percepisce il totalitarismo implicito nel concetto utilitaristico sociale di "felicità pubblica". Infatti, Rosmini vede negli utilitarismi sociali e radicali come il socialismo lo spettro di un "oggettivismo" che nega la persona concreta in favore di un'entità sociale puramente generica. Nel suo celebre *Saggio sul comunismo e il socialismo*, il Roveretano descrive l'idea di società propria dell'utilitarismo come "un puro meccanismo di prosperità universale" (*SCS*, p. 92) in cui "l'individuo non è più nulla" (*SCS*, p. 99), ma è la società o lo Stato, divenuto soggetto universale, colui che "associa" o "dissocia gli uomini": "d'altra parte, che cagione avrebbero più gli uomini d'associarsi insieme, se non hanno più interessi, la procurazione dei quali è a carico del governo?" (*SCS*, p. 101). Verso la fine della sua vita, ne *Le Principali Questioni politico-religiose della giornata*, Rosmini mostra esplicitamente ciò che è andato maturando nel suo pensiero per anni. Per lui, l'utilitarismo sociale non sarebbe altro che l'espressione in termini politici di una metafisica idealista di origine sensista. In tal senso, la metafisica di Hegel che porta necessariamente a ciò che Rosmini chiama una "statolatria", ossia una concezione dello Stato come "un grande Dio organizzato" (*PQPR*, p. 135), non differirebbe nella sostanza dall'assolutizzazione della "utilità sociale" portata avanti dai socialisti utopici, dai comunisti e da Bentham.[31]

31 Per Hegel la vita individuale è retta da "puro *interesse individuale soggettivo*" inteso come "*capriccio personale*"; l'accesso all'oggettività si raggiunge solo attraverso lo Stato: l'individuo possiede una oggettività, una verità e una eticità solo in quanto membro dello Stato, poiché lo Stato è lo Spirito oggettivo (Hegel 1944, pp. 220-221).

8.
PERCORSI DEL RICONOSCIMENTO SOCIALE

8.1 *La giustizia sociale*

8.1.1 *Una parola di successo*

Rosmini assicura che la strada principale che deve percorrere l'economia politica per rompere con l'autismo autoreferenziale delle varie forme di utilitarismo e creare un'economia del riconoscimento è quella della "giustizia sociale". Insieme a Luigi Taparelli D'Azeglio, Rosmini è stato uno dei primi filosofi a utilizzare questa espressione che si sarebbe trasformata nel simbolo della rivendicazione – da parte del movimento sociale cattolico del XIX secolo – dei diritti dei più poveri e sfruttati nella società e avrebbe raggiunto diffusione universale con lo stesso significato nel XX secolo. Tuttavia, nel pensiero di Rosmini, l'espressione "giustizia sociale" ha un senso affettivo minore e ha a che vedere solo parzialmente con diritti dei nullatenenti. Infatti, egli vede la giustizia sociale nel senso di principio architettonico della società, così come lo avevano usato tutti i classici da Platone e Aristotele in poi. Infatti, per il Roveretano, "la giustizia entra prima d'ogni altra cosa nella costruzione di ogni società umana" dato che, in ultima analisi, essa altro non è che "un cumulo di diritti e doveri". Essa "è un complesso di convenzioni, le quali sono essenzialmente atti di giustizia" (*FD*, I, p. 18). "La teoria dunque della giustizia è una parte della teoria della società, e viceversa sotto un altro aspetto questa è una parte di quella". Di conseguenza "l'uomo politico, colui che ha ufficio di reggere la società, dee dunque possedere in primissimo luogo la teoria della giustizia" (*FD*, I, p. 18).

In tal modo, ogni politica economica, finché viene subordinata ai fini della politica, ha come principio reggente la giustizia. Come abbiamo già visto, non vi può essere utilità senza giustizia e non vi può essere vera crescita economica in una società se non all'interno della cornice della giustizia sociale cosa che implica, per Rosmini, un "regolamento giusto della modalità dei diritti". Questo requisito di giustizia elimina, dunque, nel pen-

siero di Rosmini la possibilità di una politica economica che trascuri qualsiasi diritto con il pretesto di ottenere una maggiore utilità; allo stesso tempo – come visto sopra –, pretende da parte della società civile la protezione, la difesa e l'unione di tutti i diritti economici individuali e sociali.

Tuttavia, la giustizia necessaria, secondo Rosmini, in ogni politica economica è un tipo di giustizia speciale con differenze fondamentali con altre forme di giustizia poiché è la parte che "annoda gli individui e gli stringe in società" (*FD*, I, p. 18). In virtù di questa caratteristica, la giustizia sociale va oltre ciò che basterebbe, per esempio, per la giustizia commutativa tra persone, laddove il carattere giuridico della relazione è determinato esclusivamente dal mutuo rispetto dei diritti di ogni individuo. Sebbene la giustizia sociale includa certamente alla sua radice il requisito del rispetto dei diritti individuali dei membri della società, il suo fine specifico deve cercare la loro coordinazione in vista del loro massimo potenziamento e allargamento sotto forma di bene comune della società come un tutto, secondo ciò che la prudenza politica potrebbe prescrivere per ogni società in un tempo e un luogo definiti.

> Ma quando noi diciamo che si dee dedurre la Costituzione naturale della società civile dalla *giustizia sociale*, allora noi non parliamo di ogni maniera di giustizia, ma della giustizia in quanto ella si applica a determinare le forme e le leggi della società (*NC*, p. 6).

8.1.2 *Leggi giuridico-sociali e politico-sociali*

Rosmini distingue nella struttura giuridica di base necessaria per ogni politica economica retta dalla giustizia sociale due tipi di leggi. Da un lato, vi sarebbero le leggi che il Roveretano chiama "giuridico-sociali" la cui funzione è quella di "determinare precisamente i diritti secondo la ragione giuridica" (*FD*, III, p. 824), ossia si tratta di leggi in cui la "ragione giuridica" si applica alla protezione dei diritti economici degli individui al di là della loro appartenenza alla società (*FD*, VI, p. 1541). Esse sono le "fondamenta" di ogni politica economica retta dalla giustizia sociale. D'altra parte, sono inoltre necessarie quelle che Rosmini chiama "leggi politico-sociali" che sono quelle in cui "la ragione giuridica [è] applicata a determinare l'organizzazione sociale, e gli obblighi degli ufficiali della società e di ciascun sozio, affine di cooperare all'ottenimento del fine sociale" (*FD*, VI, p. 1541).

Questo secondo tipo di leggi mirano a ottenere il maggior beneficio per tutta la società per cui non solo non si limitano alla protezione di diritti in-

dividuali, ma hanno perfino come funzione quella di modificare i diritti individuali e dare vita a "diritti al tutto nuovi, quali sono i sociali" (*FD*, VI, p. 1541). In tal senso, secondo Rosmini, il legislatore deve operare "per cagione del fine della società, all'ottenimento del qual tutti sono obbligati di cooperare". Così facendo egli può sospendere o proibire "ai sozj l'esercizio di qualche funzione de' diritti che hanno indipendentemente dalla società" così come determinare "que' diritti, che secondo il mero Diritto individuale rimangon dubbiosi o assolutamente, o relativamente alla brevità della mente umana, la qual fa sì che gli uomini non s'accordino nella soluzione del caso specifico di cui si tratta" o, ancora, può rendere (giuridicamente) obbligatorio, quanto sia necessario o utile per la società, "quello che secondo la ragion giuridica-individuale non sarebbe obbligatorio, se non moralmente o di convenienza" (*FD,* VI, p. 1542).

8.1.3 *Il rischio delle regolamentazioni*

Sicuramente queste affermazioni circa le possibilità delle leggi politico-sociali suonano forti, specialmente se si prendono in considerazione le dure critiche che Rosmini rivolge alle varie forme di utilitarismo statalista e socialista le quali, a suo modo di vedere – con il pretesto del raggiungimento del bene o della utilità della società –, passano sopra i diritti individuali e sottomettono le azioni spontanee di concorrenza e perfino di cooperazione, accordo e mutuo soccorso tra gli individui alla coercizione delle obbligazioni giuridiche strette. A questa apparente contraddizione bisogna rispondere adducendo che Rosmini è tutto il contrario di un pensatore che pretende di rimpiazzare la spontaneità della società e dell'economia con il controllo utilitarista da parte di un apparato legislativo. Sebbene per Rosmini la legislazione, in quanto garante della giustizia sociale di una economia, abbia un ruolo centrale nella sua crescita e nella sua sana evoluzione, corre il rischio di cadere – come a suo giudizio accade nella legislazione moderna – in un eccesso di generalità e astrattismo. Questo eccesso, con la scusa di favorire l'utilità generale, finisce per passare sopra agli individui e ai gruppi particolari. "Questo secolo abbracciò come certo principio, che ogni migliorare consista nel generalizzare le cose" (*OIP*, p. 75). E così, "il vizio della generalità moderna consiste nel sacrificare i particolari contro a quello che richiede la natura, la quale vuole che anzi sui particolari noi fondiamo i pensieri" (*OIP*, p. 77).

Come conseguenza, l'astrattismo legislativo pone impedimenti non necessari a possibilità di crescita economica che vi sarebbero se non si cercasse di risolvere *a priori* i conflitti di interessi che, molte volte, possono

essere risolti per iniziativa o accordo degli individui coinvolti i quali conoscono meglio di chiunque altro le condizioni della loro particolare situazione. Infatti, "il governo di una società qualsivoglia procede con disposizioni generali, né esso può fare il più delle volte altrimenti. Ma appunto per questo ell'è cosa facile il prendersi errore. Conciossiaché, in formando una legge o disposizione generale, si suol credere esser sufficiente il considerare gli effetti di essa in generale, senza discendere colla riflessione alle anomalie de' particolari individui: quella legge che si pensa di fare, e la natura umana a cui ella si riferisce, non riguarda mai altro che in astratto. Pure ciò non basta. […] Que' diritti si rimangono ingiustamente sacrificati sotto l'inesorabile generalità della legge […] (*FPSSF*, pp. 274-275). Così, a causa di queste azioni, i governi sperperano risorse economiche che appartengono ai singoli (*FPSSF*, pp. 275-276). In tal modo, secondo Rosmini, la vera giustizia sociale e distributiva in materia economica non si ottiene attraverso una legislazione razionalista che stabilisca *a priori* come devono essere le cose. Al contrario, ogni buona legislazione deve lasciare una porta aperta per l'espressione delle possibilità contenute nella realtà concreta in cui agiscono gli individui specifici: "laonde quanto si osserverà più ai particolari, tanto ci si avvicinerà più alla giustizia distributiva" (*OIP*, p. 68).

Così, Rosmini si oppone al legalismo economico che vuole prevedere e controllare tutti i conflitti attraverso una legislazione onnicomprensiva accompagnata da coercizione giudiziaria. La sua critica del legalismo statalista di stile francese è fortemente fondata sul pensiero giuridico inglese e scozzese di ispirazione storica di Hume, Blackstone, Robertson, Young e su molti aspetti della Costituzione britannica. Infatti, per Rosmini il razionalismo giuridico francese è solitamente prodotto dell'improvvisazione "di menti immaginose ed audaci, invaghite di troppo generali e però troppo imperfette teorie […] figlie di una filosofia che volea romperla con il passato" (*CGS*, p. 48) e che, pertanto, è solitamente pieno di "vane astrazioni" e di "teorie inapplicabili alla realtà sociale" (*CGS*, p. 52). Al contrario, in questo senso, ritiene che la tradizione giuridica britannica sia stata formata "brano a brano, senza un disegno premeditato, rappezzate e rattoppate incessantemente secondo il contrasto delle forze sociali e l'urgenza degl'istinti e de' bisogni popolari" (*CGS*, p. 45).

8.1.4 *La dimensione prudenziale*

D'altra parte, oltre alla base giuridica, ogni politica economica giusta richiede evidentemente una dimensione prudenziale, ossia un insieme di azioni che realizzino l'applicazione più utile possibile delle leggi economi-

che per i vari casi specifici. Questo aspetto prudenziale della politica economica ha per Rosmini la funzione specifica di ottenere la maggior utilità possibile nella cornice delle leggi menzionate, mantenendo un maggiore contatto con realtà concreta. In questo senso, le leggi, perfino quelle giuste, non hanno un'unica forma di applicazione. Infatti, secondo Rosmini, "la società civile può essere giusta non in una sola maniera, ma in molte. Bisogna adunque cercare fra tutti que' diversi casi in cui si verifica la condizione che nella società civile non v'ha ingiustizia, quale sia quello che la mette più al sicuro da' turbamenti, e che facilita più il progresso dell'umana felicità; e questo caso, questa determinazione della società, che noi chiamiamo il suo *stato regolare*, dalla sola prudenza civile [o politica] indicato" (*FD*, VI, p. 1580).

D'altra parte, come Burke o Smith, Rosmini crede che anche la legislazione e la politica economica concepite in questo ultimo modo non debbano pretendere di abbracciare tutto. Al contrario, entrambe devono essere concepite come aiuti e incentivi che lascino ampio spazio all'iniziativa e all'etica degli individui come strumento primario per la risoluzione giusta nei conflitti di interesse: "Ora chi potrà insegnare questa buona fede e questa moderazione nell'uso del proprio diritto, se non la morale?" (*FPSSF*, p. 224)

8.1.5 *Regolamento della modalità dei diritti*

Prendendo in considerazione questo contesto, è possibile comprendere che, tanto nella definizione delle leggi politico-sociali quanto nelle funzioni amministrative delle politiche economiche, Rosmini non supera mai il limite massimo che per lui ha la società civile in relazione ai diritti economici individuali che è quello del "regolamento della modalità" che non include mai la modifica o l'eliminazione del loro contenuto, ma solo un cambio nel modo in cui vengono esercitati. Per tale ragione, sebbene talora possa "anche avvenire, ch'esse modifichino que' diritti, che la ragione giuridica stabilirebbe" (*FD*, III, p. 824), non per questo diventano ingiuste perché "anche le leggi civili politiche sono veramente *giuridiche*" (*FD*, VI, p. 1541). Infatti, per Rosmini le leggi politico-sociali non perdono il loro carattere giuridico a patto che esse abbiano "il consenso di tutti i sozj espresso, presunto, od almeno obbligatorio in virtù di altra ragione giuridica" (*FD*, III, p. 824). In altre parole, non si tratta di eliminare la ragione giuridica derivante dal diritto individuale sostituendola con una pura ragione di utilità sociale, come accade nell'utilitarismo, ma nel modificare la prima ragione giuridica individuale in virtù di un'altra ragione giuridica sociale

più forte. Ciò implica, nel pensiero di Rosmini, che in certi casi di "evidente necessità" sociale (*FD*, VI, p. 826) il modo migliore ai fini dell'esercizio di un diritto economico individuale consiste nella sua limitazione o perfino nella proibizione dell'esercizio stesso da parte delle leggi della società civile, in quanto quest'ultima, in virtù del diritto sociale, ha a volte la funzione di sostituire l'individuo non con la finalità di diminuire il suo diritto o il suo bene ma, al contrario, per aumentare tale diritto e tale bene sotto forma di bene comune. In tal modo, sebbene spesso una legislazione che limiti i diritti economici individuali possa rappresentare un'apparente perdita a breve termine per determinati individui, una legislazione giusta deve creare le condizioni affinché questa perdita non sia sostanziale ma solo accidentale, nel senso che venga compensata e perfino superata gradatamente dalle conseguenze indirette derivanti agli individui dai benefici che i loro sacrifici hanno portato alla società intera:

> la legge altera i diritti individuali, senza che tuttavia i sozj possano lagnarsene, anzi devono cedere al loro diritto pel ben comune, che è fine della società. Queste perdite o alterazioni accidentali de' diritti, le quali per reciprocità si ragguagliano, sono anch'esse pesi ed obbligazioni sociali, appunto perché son necessarie al fine della società, e ciascun sozio rimane poi vantaggiosamente compensato da' beni, che ritrae dalla società stessa; sicchè non è veramente perdita, ma mutazione di modalità, grandemente utile (*FD*, VI, p. 1543).

Rosmini spiega, inoltre, che non si stancherà mai di ripetere, che agli suoi occhi le legislazioni più morali e più liberali, sono quelle "nelle quali un tal rispetto si manifesta maggiore; que' codici [gli] embrano più perfetti che conservano più interi i diritti individuali, e che solo la minima parte possibile ne sacrificano al fine d'evitare incomodi maggiori evidenti" (*FD*, III, p. 8276). Tuttavia, a differenza del pensiero liberale di Locke o di Smith, Rosmini crede che la protezione dei diritti individuali non basti per avere una economia prospera e giusta. Per il Roveretano, non vi è miglior stimolo per l'economia di quando essa è retta dalla giustizia sociale, ossia quando essa si sviluppa nella cornice del rispetto, il più pieno possibile, di tutto il diritto; diritto che include tanto i diritti individuali quanto quelli sociali nel quadro di una legislazione e una prudenza politica finalizzata al bene comune. In tal modo, "l'utilità vera e completa – aggiunge il nostro Autore – nasce dalla giustizia applicata fino alle sue ultime conseguenze" (*NC*, p. 7).

8.2 *Il bene comune*

8.2.1 *La concezione rosminiana del bene comune*

Tuttavia, è già evidente che per Rosmini il bene comune non si oppone ai beni o ai diritti individuali ma, al contrario, "*il bene comune è il bene di tutti gli individui* che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti" (*FD*, V, p. 1223). In un passo simile, il Roveretano aggiunge che "estendendosi una tale *protezione* della società civile a tutti i diritti, attesa la sua universalità, ne viene che il suo scopo è il bene *comune*" (*FD*, V, n. 1223). Così, dato che la società è istituita per il bene degli individui che la compongono, il suo bene non può che coincidere con il bene comune dei suoi membri" (*FD*, V, p. 1649). In questo senso, Rosmini chiarisce che il bene comune non può mai comportare la negazione dei diritti degli individui – neanche di uno di essi – per nessuna ragione che si possa addurre riguardo al bene della società. Per lui, invocare il bene della società come ragione per negare un qualche diritto individuale è un assurdo, una contraddizione di termini, poiché un bene comune stabilito a discapito del diritto di un qualche individuo, smetterebbe automaticamente di essere comune per diventare, al massimo, il bene di una maggioranza. Il bene comune, per essere tale, secondo Rosmini, deve essere un bene per tutti giacché la società è stata istituita da tutti e per tutti.

Pertanto, è necessario chiarire la differenza esistente tra il concetto rosminiano di bene comune e quello del liberalismo individualista che lo riduce alla somma dei beni individuali. Per Rosmini, i beni individuali possono sicuramente contribuire al bene comune. Tuttavia, da una parte, secondo Rosmini, non tutti i beni individuali portano necessariamente al bene comune, ma solamente quelli "che tendono al bene sociale" (*FPSSF*, p. 255). Infatti, abbiamo già visto la critica di Rosmini all'idea di Adam Smith secondo la quale i beni individuali conducano necessariamente e sempre al bene comune. D'altra parte, pur trattandosi di beni individuali che contribuiscono al bene comune, quest'ultimo include altri beni che non sono solo l'esito dell'azione individuale o interindividuale, ma di un'azione sociale comune. Questa azione sociale comune, che è per il Roveretano il "regolamento della modalità dei diritti individuali", modifica i diritti e i beni individuali in modo tale da produrre un tipo di bene che non potrebbe mai essere ottenuto solo grazie alla azione degli individui separatamente. Nel liberalismo individualista, invece, tale azione di regolamento in comune dei diritti e, pertanto, il bene comune che ne risulta, non esiste più poiché l'azione "sociale" si limita alla protezione, senza modalizzazione alcuna, dei diritti individuali.

Inoltre, secondo Rosmini, il bene comune non è solo l'esito di una azione comune regolatrice, ma di un secondo processo addizionale. Infatti, sebbene la somma di alcuni diritti individuali isolati – essendo la loro modalità regolata in comune – sia parte del bene comune, esistono anche alcuni diritti che, per produrre un bene comune, subiscono un cambiamento consistente. Tale cambiamento è ciò che egli chiama "amalgama di diritti". In altre parole, alcuni diritti non solo cambiano forma, ma si fondono per via di ciò che Rosmini chiama "dinamiche sociali" – come le funzioni esercitate dallo Stato che sostituiscono le funzioni degli individui – per ottenere in tal modo beni comuni che gli individui non potrebbero mai raggiungere da soli:

> Al fine della società civile può anche giovare che sieno messi in comune alcuni diritti. Quest'associazione di diritti parrebbe potersi ridurre alla mutazione della forma de' diritti […] poiché non si possono associare diritti, se non a condizione che non ne venga danno ai proprietari, che vengano compensati d'ogni perdita o coll'evitamento d'un mal maggiore, o coll'acquisto d'un maggior bene. Ma alla funzione precedente appartiene la mutazione della forma dei diritti singoli senz'associazione; ed è questa, il venir essi messi in comune, in società (*FD*, V, p. 1425).

8.2.2 *Beni pubblici e beni privati*

Questa "messa in comune" dei diritti a carico del governo della società civile genera, pertanto, secondo Rosmini, un nuovo tipo di bene che egli chiama "bene pubblico". Quest'ultimo si differenzia dal bene comune, anche se non vi si opponga necessariamente. Infatti, Rosmini definisce il bene pubblico come "il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione" (*FD*, V, p. 1223). Più dettagliatamente, il Roveretano lo descrive come "il bene del corpo sociale, non delle singole parti" (*FD*, V, p. 1226) in particolar modo della "parte principale del corpo, che è formata sempre da que' cittadini che hanno nelle mani l'autorità sociale" (*FD*, V, p. 1226). In sostanza, il bene pubblico non è più il bene di tutti gli individui e di tutte le società che formano la società politica, ma il bene dello Stato in quanto parte reggente e costitutiva di tale società:

> La cosa è naturale: ciò che più importa al bene generale del corpo sociale è indubbiamente il bene di quella parte, dalla quale la costituzione, la vita, il movimento di lui dipende; e questa parte è quella che ha in proprio l'autorità sociale (*FD*, V, p. 1227).

Per Rosmini è certo, allora, che uno sviluppo economico giusto e benefico esiga un'efficiente amministrazione dei beni pubblici, nella misura in cui questi beni si ripercuotono in modo diretto sul bene della società considerata come un tutto, requisito indispensabile per ottenere il bene comune:

> E questi dee il governo amministrarli con giusta economia, e rivolgere i frutti a coprire le spese necessarie al buon andamento del governo, e ad vantaggio proporzionale delle famiglie cittadine (*FD*, V, p. 1427).

Tuttavia, il Roveretano mette in guardia sul pericolo – che abbiamo rilevato facendo riferimento all'utilitarismo sociale di tipo statalista – di confondere il bene pubblico con il bene comune:

> Si dee distinguere il bene comune dal bene pubblico: cose che si confondono insieme con gran danno della scienza del Diritto pubblico, e dell'umanità impedita, con tali confusioni di concetti, dal trovare quella costituzione sociale che le conviene (*FD*, V, p. 1223).

In tal modo, per Rosmini la società civile può avere come fine il bene pubblico, ma a condizione che quest'ultimo "sia sottordinato come mezzo al bene comune, che è il suo unico fine prossimo" (*FD*, V, p. 1227). Dunque, se consideriamo che il bene comune non è altro che l'insieme dei diritti individuali – ovviamente regolati insieme e "amalgamati" – è evidente che nessun bene pubblico potrà essere ottenuto sacrificando questi diritti:

> Niun diritto de' singoli cittadini (il complesso di questi diritti è il bene comune) può essere sacrificato per ragione di bene pubblico (*FD*, V, p. 1227).

Tuttavia, per Rosmini, è anche evidente che il sacrificio dei diritti individuali in onore del bene pubblico è ingiusto soltanto quando un diritto è "distrutto o danneggiato senza compenso, quando esso o il suo valore poteva altramente andar salvo" (*FD*, V, p. 1227). Ciononostante, al di fuori di questi casi, fatto salvo il principio per cui i diritti individuali debbano rimanere intatti nel loro valore – non nella loro modalità –, Rosmini è categorico nell'affermare la priorità gerarchica del bene pubblico sul bene privato, nella misura in cui il primo è un mezzo più diretto rispetto al secondo per il raggiungimento del bene comune:

> Salvi i diritti de' singoli dee essere preferito il ben pubblico al ben privato; perché in tal caso il bene pubblico influisce sicuramente a vantaggio del bene comune (*FD*, V, p. 1661).

8.2.3 *Una complessa relazione tra i beni*

In tal modo, per Rosmini, un ordine giusto tra questi tre beni darebbe la priorità al bene comune – inteso come il massimo bene possibile di tutti gli individui –; il bene pubblico – inteso come bene dello Stato – seguirebbe al secondo posto, mentre il bene individuale o privato occuperebbe il terzo posto. Tuttavia, questa gerarchia non deve essere interpretata affatto in senso statalista o socializzante. Al contrario, una volta garantiti il bene comune e il bene pubblico, il bene privato è pure un elemento fondamentale per la crescita del bene comune. Il bene privato si oppone al bene comune e al bene pubblico solo nella misura in cui diventa un bene esclusivo o privilegiato di un individuo o di un gruppo. Non appena il bene privato comincia a circolare e a essere distribuito in modo alternato tra i vari membri della società, diventa generatore di bene comune:

> Di più, salvo il ben comune, e dopo il bene pubblico, può e dee esser promosso dalla società civile anche il privato bene delle famiglie e degl'individui; ma coll'aggiunta di questa condizione, che a questo bene privato procacciato dall'azione della società, abbiano aperto il concorso tutte egualmente le famiglie e tutti gl'individui, senza che sia determinato e fisso ad individui, o famiglie, o corpi particolari. Avverandosi questa condizione, tutti i cittadini vengono pareggiati colla concorrenza; ed il bene privato rientra esso stesso nel ben comune; conciossiaché quel ben che una famiglia o un individuo ritrae oggi dalla società civile, domani lo ritrae un'altra famiglia o un altro individuo; secondo che vengono a collocarsi nelle stesse circostanze e nelle stesse opportunità: onde alternandosi fra le famiglie e compensandosi il ben privato, in certo spazio di tempo, si rifonde e si cangia in vero bene comune (*FD*, V, p. 1228)

8.3 *Le due principali regolamentazioni: proprietà e libertà*

8.3.1 *Come è regolato il diritto di proprietà?*

Entrambi gli obiettivi di giustizia sociale e bene comune come fini propri della società politica danno una cornice speciale all'esercizio dei diritti economici di base che abbiamo analizzato nel Capitolo VI, ossia i diritti naturali alla proprietà e alla libera concorrenza. Infatti, sebbene nel pensiero di Rosmini entrambi i diritti abbiano – già a livello del diritto pre-sociale – caratteristiche che li distinguono chiaramente dalle concezioni liberali e socialiste, acquisteranno ulteriori differenze rispetto a quelle interpretazioni sul piano socio-politico.

Prendendo in considerazione quanto abbiamo già visto a proposito del diritto di proprietà, la prima cosa da dire è che per Rosmini la difesa del diritto di proprietà è una delle funzioni centrali della società politica o civile e, pertanto, anche di ogni politica economica:

> Costituita la società civile, la difesa alle proprietà private, generalmente parlando, non manca mai; perocché la società stessa se ne incarica, eziando che manchi la forza al privato proprietario (*FD*, II, p. 396).

In questo senso, come abbiamo già visto, Rosmini critica aspramente tutti i sistemi statocentrici, socialisti e comunisti che tendono a trascurare il diritto di proprietà. Per Rosmini, lo sviluppo dell'economia pretende dallo Stato la protezione dell'esercizio più pieno possibile del diritto di proprietà. Ma la società civile non ha per Rosmini evidentemente l'unica funzione di proteggere il diritto di proprietà, ma anche di evitare che ne vengano superati limiti. Questi limiti, come abbiamo visto, sono una questione fondamentale da considerare quando si tratta di questo diritto. In tal senso, le leggi e le disposizioni politiche del governo della società civile non fanno altro che trasferire al campo del diritto positivo le conseguenze sul diritto di proprietà contenute nel diritto razionale. Queste conseguenze permettono che la società civile "regoli la modalità" del diritto di proprietà, senza diminuirne il valore, al fine di ottenere un maggior bene comune. Così è chiaro per Rosmini che la società civile ha la facoltà di "disporre della proprietà de' particolari, quando abbia a scopo il loro proprio bene maggiore; quando abbia a scopo il ben comune o pubblico" (*FD*, V, p. 1230).

Rosmini menziona numerose disposizioni possibili riferite al regolamento della modalità del diritto di proprietà da parte della società politica. Queste vanno dalle disposizioni che proteggono il diritto all'acquisizione, alla conservazione e alla cessione giusta della proprietà, fino a quelle che evitano la sua accumulazione esclusiva in poche mani o il suo possesso improduttivo. Questa è la base del diritto naturale che permette, come abbiamo già detto, il reclamo da parte della comunità nei confronti di un proprietario in favore del bene comune o del bene privato e l'elaborazione di "leggi colle quali la società civile pone i prodighi a curatela" (*FD*, II, p. 396). Rosmini contempla perfino la possibilità dell'espropriazione nel caso di una esigenza in favore del bene pubblico o del bene comune a condizione che si dia una dovuta indennizzazione:

> Tutte le proprietà sono inviolabili. [Ma l'espropriazione per cagione di pubblico bene non è un'eccezione al principio della inviolabilità delle pro-

> prietà quando è] comprovata legalmente e previa indennità (*CGS*, p. 100, nota 24).

D'altra parte, esiste anche il caso estremo della confisca forzata da parte dello Stato quando sono venute meno le condizioni previste dal diritto di proprietà (*FD,* II, p. 855). In questo senso, il ruolo della società civile consiste sempre nel proteggere e promuovere al massimo l'esercizio del diritto di proprietà, ma sempre nei limiti giuridici e subordinandolo alle esigenze del bene comune.

8.3.2 *Il "vero e sano liberalismo"*

In quanto al tema chiave del diritto alla libera concorrenza, abbiamo già fatto riferimento nel capitolo VI al concetto e ai limiti della "libertà economica giuridica". Infatti, secondo Rosmini, il diritto alla libera concorrenza si basa sulla competitività, ossia sulle capacità di ottenere i benefici del mercato attraverso uno sforzo intelligente e laborioso. Infatti, una politica economica giuridicamente inquadrata dalla cornice della giustizia sociale non può sostituire con un atto di forza o di volontarismo governativo questo diritto alla libera concorrenza che, secondo Rosmini, è naturale e inviolabile tramite un atto di forza o di volontà governativa:

> Nessuno può impedire l'altrui guadagno, se non col preoccuparlo, col guadagnar egli, nella concorrenza, ciò che avrebbe guadagnato un altro, mediante una celebrità d'operare e un'industria maggiore […] Limitare l'altrui libertà al guadagno, e in generale all'acquisto d'un bene, all'*occupazione*, con solo un atto di volontà, sebben sostenuto dalla forza, un'infrazione del diritto: nol può fare il privato: dunque né pure il governo a favor del privato. La libertà del commercio dunque, in generale parlando è fondata nel Diritto naturale: è inviolabile (*FD*, III, p. 612).

Abbiamo già visto anche che Rosmini spicca tra i pensatori cattolici moderni per la sua comprensione e ammirazione per il mercato libero che egli vede come la forma più efficiente di assegnazione di risorse economiche. Pertanto, secondo Rosmini, è anche molto pericoloso il tentativo di sostituire l'ordine spontaneo degli scambi di mercato volendo pianificare artificialmente l'economia. Ciò implicherebbe la pretesa di conoscere le infinite motivazioni e ragioni che portano i molteplici agenti dei mercati a prendere decisioni che finiscono per riflettersi sui prezzi. Dato che ciò è impossibile, l'unica cosa che si ottiene è l'effetto contrario, ossia la distorsione dei prezzi, la conseguente presa di decisioni basate su una situazione

irreale e, con essa, la diminuzione della ricchezza che l'economia avrebbe potuto raggiungere:

> [La direzione artificiale della ricchezza nei mercati] è pericolosissima, perché non si può dirigere senza conoscere tutte le leggi del suo andamento, e senza calcolare la percussione mutua degli infiniti agenti che legati insieme dal moto primo, ricevono e portano delle aberrazioni e perturbazioni, che non si avvisano. Credendo dunque di fare alcuna buona istituzione che apporti ricchezza, se la inceppa e se la rattiene dall'aumentarsi (*OIP*, p. 137).

Ora, questa affermazione del libero mercato come la base fondamentale dell'economia, tanto dal punto di vista della giustizia quanto dell'utilità, non implica per Rosmini, come abbiamo già visto prendendo in considerazione nel capitolo VI la sua critica al liberalismo individualista, l'idea che si tratti di un meccanismo infallibile, né che si possa sostenere la sua libertà assoluta. Al contrario, per il Roveretano, è evidente che la distribuzione della ricchezza realizzata dai mercati – incluso quelli estesi e liberi – non sempre va a vantaggio di tutti i suoi partecipanti né è concorde con la giustizia sociale e con il Diritto. Pertanto, i principi del mercato libero e della concorrenza sono condizioni necessarie ma non sufficienti per una politica economica. Rosmini afferma dunque con grande enfasi che la libera concorrenza economica non può essere affatto l'unico principio reggente dell'ordine economico, ma deve essere sempre subordinata alla giustizia sociale e al bene comune:

> Niuno certo più di noi amico della libera concorrenza a tutti i beni, purché non si fraintenda questo vocabolo, a dir vero indeterminato ed equivoco, di *concorrenza*. Non siamo mica noi amici di quella concorrenza che si erige ad unico fonte e principio di giustizia: siamo amici solamente di quella che in vece di esser causa della giustizia, non è che un effetto di essa, l'effetto di una giustizia che precede al diritto di concorrenza, precedendo lo determina. Ora ommettendosi questa distinzione importante, la parola concorrenza riesce imperfetta, e schiude il campo a molti nojosi sofismi (*FPSSF*, p. 568).

Quale criterio bisogna, dunque, usare affinché la politica economica favorisca una libera concorrenza giusta? Sebbene Rosmini ritenga inviolabile il diritto alla libera concorrenza, crede che sia necessario un orientamento politico verso la *modalità* del suo esercizio.

> Ora si può egli trovare una formula semplice, la quale esprima il principio unico, il mezzo universale, usato il quale a dovere, la società civile si renda immune da ogni ingiustizia? La formula che io proporrei sarebbe questa: 'La so-

> cietà civile mantenga inviolato il principio della libera concorrenza universale, secondo il Diritto di ragione, ed ella eviterà le ingiustizie'. Dichiariamo alquanto tal formola. Il diritto di ragione permette a tutte le persone individue e collettive ugualmente d'acquistare qualsiasi diritto, purché co' giusti *modi d'acquisto*. Che se il Diritto politico-positivo non iscema a niuna persona giuridica con disposizioni arbitrarie la sfera di questa libertà, la concorrenza di cui parliamo è conservata. Dico 'con disposizioni arbitrarie'; perocchè v'ha un modo di limitare l'altrui libertà, che sta nel Diritto stesso […] (*FD*, VI, p. 1478).

Rosmini sostiene, da una parte, che la società civile può restringere "la libertà inoffensiva de' privati" in tre modi: "pel bene de' particolari a cui appartien; pel bene pubblico finché il particolare non ne prova risentimento giuridico; pel bene comune". Al contrario, "offende i particolari se dispone della loro libertà senza uno de' tre scopi, e senza le condizioni indicate" (*FD*, V, p. 1230).[1] Ma quali sono questi modi legittimi di regolare e limitare la libera concorrenza economica da parte della società civile? Un primo tipo legittimo di intervento del governo nel mercato dovrebbe consistere, secondo Rosmini, nell'integrare incentivi che vadano guidando i più attivi ma dando anche forza ai meno attivi. Questi incentivi possono andare dalla rimozione degli ostacoli alla formazione o al conferimento di premi e sussidi:

> Laonde sarà sua cura di rimuovere l'ignoranza, i pregiudizi, le consuetudini nocevoli alla produzione e con premi ed altri incitamenti guiderdonare i più attivi e incoraggiare i meno (*OIP*, p. 138).

D'altra parte, un secondo tipo di intervento, più estremo ed eccezionale, implicherebbe azioni specifiche di limitazione o restrizione della libertà dei mercati. Ciò sarà possibile a condizione che non esista una incapacità materiale incolmabile in quanto a risorse, ubicazione geografica o talenti naturali per competere, ma solamente una situazione temporanea dovuta a ragioni esclusivamente culturali o educative di formazione a cui si può rimediare limitando il libero mercato per un tempo ragionevole:

> Di qui perciò apparisce, come l'azione governale, che limita l'attività dei commerci e delle industrie vuol essere tanto maggiore quanto è maggiore in un

1 "Quindi essa (la società civile) offende i diritti di libertà degli individui particolari: a) ogni volta che essa impedisce loro di occupare azioni e cose senza occuparle legittimamente essa, o b) quando restringe in qualsiasi altro modo l'attività degli individui in grado maggiore di quanto non sia necessario" (*FD*, V, pp. 1230-1231).

> popolo l'inerzia e l'ignoranza […]: in questo fatto dunque del commercio si vede l'applicazione di quanto sopra è ragionato intorno alla libertà, in cui debba essere lasciato il popolo dal governo, che debbe essere tanta quanta è la scienza e la volontà che possiede di usarla (*OIP*, p. 139).

In tal modo, la libera concorrenza economica, intesa non come una libertà illimitata e assoluta, ma come una libertà giuridica e relativa subordinata al Diritto e al bene comune e regolata nella sua modalità dal governo, costituisce per Rosmini un formidabile motore per il progresso economico e umano di tutti i membri della società:

> Se il governo sociale regola a dovere la modalità de' diritti, ma ne regola solo la modalità, tutti i cittadini conservano aperta la *concorrenza a tutti* i beni sociali ed extrasociali, conciossiacchè il loro diritto della libertà relativa è conservato e garantito in tutta la sua estensione […] la libertà relativa di tutti è riconosciuta qual diritto intangibile, in cui per conseguente v'ha per tutti liberissima concorrenza attiva a tutte le industrie […]. In un tale stato, dico, dee avvenire il più naturale, e nello stesso tempo il più vasto sviluppo di tutti i buoni germi, di tutte le industrie, di tutti gli studj, di tutti gli ingegni […]. D'una sì libera concorrenza di tutti a tutti i beni disoccupati, secondo l'attività loro propria ed il merito, vien anco la miglior condizione possibile economico-morale del massimo numero, per non dire di tutti i cittadini (*FD*, V, pp. 1395-1396).

In poche parole, secondo Rosmini, libera concorrenza economica non significa una visione illimitata della libertà, ma una "armoniosa conciliazione fra le libertà private e l'autorità del governo, di modo che sotto la più ferma autorità si conservi a ciascuno l'esercizio della maggior possibile libertà giuridica. Tale è il vero liberalismo" (*SCS*, p. 96).

8.4 *Giustizia distributiva, equità economica e pari opportunità*

8.4.1 *Il bisogno di cambiare prospettiva*

Una dimensione essenziale della giustizia sociale è per Rosmini la giustizia distributiva – ossia la giusta distribuzione tra i membri della società dei benefici e dei costi totali che implica la vita in comune – che è anche una delle finalità a cui deve mirare ogni politica economica. D'altra parte, sebbene la giustizia distributiva coinvolga una grande complessità di elementi, secondo il Roveretano, è possibile individuare un criterio generale di distribuzione dei beni e dei mali o dei costi e dei benefici in una economia. Questo criterio consiste nell'adottare una *prospettiva giuridica* del

problema, lasciando in secondo luogo la prospettiva politica o economica. L'errore di tutti gli utilitarismi conservatori, statalisti o liberisti è stato proprio quello di invertire quest'ordine di priorità:

> Ciò che allontana la situazione è il non considerarsi la distribuzione di tali pesi come un *problema giuridico*, ma più tosto come *un problema politico od economico*. Si domanda: 'qual è la distribuzione de' pesi sociali, che più giovi al governo nella sua amministrazione, o che renda i pesi meno sensibili alla pluralità de' cittadini, o a' cittadini più possenti, sicché non nasca lamento; ovvero anche, qual è la distribuzione più confacente alla produzione della ricchezza?' Ma innanzi di tutte queste questioni, dovrebbe farsene un'altra, più umile certamente, ma assai più profonda, più sacra, più utile alla società, cioè: 'Qual è la distribuzione dei pesi sociali più giusta?' (*FD*, V, p. 1429).

In questo senso, una visione giuridica del problema distributivo significa considerare come fondamento di ogni distribuzione giusta il riconoscimento dell'uomo come persona, ossia non come un essere puramente passivo e materiale che possa essere oggetto o di una protezione paternalista da parte di un signore feudale dal quale riceve una elargizione, o di uno Stato benefattore che lo consideri a mala pena come oggetto di assistenza o di benessere fisico, o di un mercato che genera in lui bisogni e desideri che lo seducono e soffocano la sua vera libertà. In tal senso, la giustizia distributiva ha inizio, secondo Rosmini, quando le leggi e le misure della società politica permettono all'uomo di mostrare la sua libertà morale e giuridica e, attraverso di essa, raggiungere da solo i beni economici di cui ha bisogno per svilupparsi. Così, il centro della giustizia distributiva da parte della società politica e, nel nostro caso, della politica economica, non consiste nel distribuire in modo diretto beni economici, ma nel far sì che il maggior spiegamento possibile delle capacità morali ed economiche dei cittadini realizzi da solo questa distribuzione.

8.4.2 *Riconoscere la diversità*

Ebbene, abbiamo già visto, facendo riferimento al principio che Rosmini chiama di "derivazione dei diritti", che sebbene i diritti abbiano la loro fonte universale nell'uguale dignità personale di tutti gli esseri umani in quanto appartenenti alla natura umana, "*è ingiusto e falso prendere la sola persona pel principio della derivazione o determinazione de' diritti*" (*FD*, I, p. 160). Se così fosse, allora la giustizia distributiva sarebbe equivalente alla uguaglianza assoluta data l'uguale dignità di tutti gli uomini come persone. Tuttavia, come abbiamo già visto, i diritti economici non derivano di-

rettamente dall'uguaglianza di tutti gli uomini nella natura umana, ma dagli atti morali liberi sui quali si fondano. In tal senso, per Rosmini è evidente che una giustizia distributiva dovrà essere basata, in primo luogo, nel riconoscimento della disuguaglianza dei diritti, derivata dal merito disuguale degli atti morali realizzati da varie persone. In tal modo, per il Roveretano, il criterio centrale che deve adottare un governo per realizzare una giusta distribuzione economica consiste, in primo luogo, nel riconoscere la diversità di meriti morali delle persone, poiché essi sono il fondamento dei diritti sui beni economici e anche delle capacità economiche per acquisirli.

In tal modo, una giustizia distributiva implica, secondo Rosmini, la generazione del massimo bene economico possibile distribuito in proporzione ai diritti, ai meriti morali e alle capacità economiche delle persone. Detto in forma negativa, per Rosmini, non sarebbe legittimo che il governo applicasse delle misure rivolte a distribuire le entrate in modo più egualitario tra più cittadini a discapito dei diritti acquisiti e dei meriti delle persone. Una procedura di questo tipo non sarebbe vera *giustizia* distributiva ma un egualitarismo ingiusto basato su criteri puramente materiali.

Possiamo facilmente accettare il principio secondo cui la giusta distribuzione implichi una distribuzione ineguale, dato che i meriti sui quali si basano i diritti sono in generale disuguali. Per di più, oltre alla disuguaglianza dei meriti non è facile ammettere disuguaglianze nelle capacità che ciascuna persona ha ricevuto e che non dipendono né dalla sua libertà né dal suo sforzo. Infatti, i beni economici non sono il risultato unicamente del merito, ma di innumerevoli casi e circostanze quali i talenti naturali, i livelli di educazione e i beni economici ereditati che evidentemente sono stati distribuiti in modo molto disuguale tra gli uomini. Per Rosmini, dunque, fa anche parte della giustizia distributiva accettare, in linea di principio, questa disuguaglianza come una realtà necessaria e inevitabile nella misura in cui la natura umana è sottomessa in ogni persona alle circostanze proprie della sua condizione personale e storica – alle quali si sommano le conseguenze dello stato di natura caduta – che determinano, secondo Rosmini, una disuguaglianza inevitabile tra gli uomini, non in quanto a dignità, ma in quanto a beni e capacità.

8.4.3 *Critica dell'egualitarismo e del perfettismo sociale*

Questa posizione di Rosmini si riassume nella sua celebre critica a ciò che egli chiama "perfettismo sociale" che consiste nel ritenere che la società possa rimediare in modo assoluto a tutte le imperfezioni e ai mali ineren-

ti alla condizione umana. Tale perfettismo sociale, mirando a sopprimere queste imperfezioni e questi mali, finisce, secondo il nostro autore, per perdere e dilapidare molti beni associati ai mali della disuguaglianza. Di certo Rosmini esprime il suo desiderio di una maggiore uguaglianza nella distribuzione in modo tale che fu "possibile ottenere questa quantità massima di bene, e nello stesso tempo far sì che ella sia distribuita in molti individui piuttosto che in pochi" e perfino che "questa massima quantità netta si potesse dividere in proporzioni uguali fra tutti gli uomini" (*FPSSF*, p. 509). Ma ciò non si può fare a discapito della dilapidazione di beni poiché se "questa quantità massima di bene netto goduto dall'umanità diminuisca, in tal caso il pretendere quella distribuzione non sarebbe che un pretendere che la natura umana perdesse una parte de' beni suoi; il che offenderebbe manifestamente contro alla virtù dell'umanità" (*FPSSF,* p. 509).

Pertanto, in chiara opposizione a ogni tipo di egualitarismo perfettista o materialista, Rosmini stabilisce il principio di base secondo cui ogni giustizia distributiva è fondata sull'ammissione del fatto inevitabile della disuguaglianza, in parte frutto di una casualità irrimediabile, in parte risultato dello sforzo e del merito. Infatti, secondo il Roveretano, "se l'arbitrio del Governo anteponesse questi a quegli individui, si potrebbe riputaglierlo a peccato contro alla giustizia distributiva; ma se dipende dalle sole circostanze esterne, dalla natura delle cose, e sovente altresì dal diverso merito degl'individui stessi, il trovarsi essi collocati nelle società in modo da dover partecipare più largamente de' beni, che il Governo promuove con tutte le sue forze senza alcun rispetto o predilezione ad individui particolari, mai e poi mai si potrà dire che vi abbia nel Governo ingiustizia ed accettazion di persone" (*FPSSF*, p. 522). Così, una distribuzione economicamente giusta di beni in una società deriva per Rosmini, in linea di principio, dall'esito della concorrenza tra gli individui e "non può esser opera del Governo" (*FPSSF*, p. 524).

8.4.4 *La concezione rosminiana dell'equità*

In questo senso, è chiaro che la concezione della giustizia distributiva di Rosmini include, in un primo approccio, non solo l'accettazione della disuguaglianza negli esiti della concorrenza tra le persone, ma anche della disuguaglianza del punto di partenza delle capacità preesistenti. Infatti, Rosmini definisce la giustizia distributiva che deve raggiungere la società civile quasi negli stessi termini di quelli di una società commerciale. Infatti, secondo lui, la giustizia distributiva di una società dovrebbe implicare che i suoi membri "ricevano guadagni in proporzionati ai loro contributi".

Così Rosmini definirà la giustizia distributiva cui deve mirare ogni politica economica come un tipo di "equità" intesa come un costante processo di ricerca di uguagliamento, ma non alla maniera egualitarista in cui "due cittadini, uno dei quali ha contributo l'equivalente di cento unità alla società, mentre l'altro una sola unità, riceverebbero gli stessi guadagni". Nella visione di Rosmini la giustizia distributiva dovrebbe essere intesa come una ricerca di uguagliare o stabilire il miglior equilibrio possibile tra ciò che una persona ottiene dal processo distributivo e il suo contributo al processo stesso:

> Perciò l'oggetto della società civile nel regolare la modalità dei diritti de' sozj, dee essere non quello di pareggiare fra' sozj l'utilità stessa, ma bensì di pareggiare fra essi la quota parte di utilità che dalla sua istituzione e gestione può lor derivare. Tale è il bene comune equamente distribuito, al che dee intendere costantemente il pensiero legislativo, e il governo della civile società, se pure vuol camminar nella via del Diritto (*FD*, V, p. 1225).

Rosmini, dunque, non ignora che questa definizione di equità e di giustizia distributiva debba essere chiarita in modo tale da non essere confusa con una sorta di "torysmo cosmico" che ritiene che tutte le condizioni fattuali e storiche in cui nasce l'uomo e con le quali entra nel processo di concorrenza economica sono sempre inevitabili e proprie di un ordine naturale che non può essere modificato. Infatti, il Roveretano mostra una grande indignazione morale per la disuguaglianza estrema propria della società industriale nascente del suo tempo che non sembra considerare affatto come l'effetto di una distribuzione inevitabile, e pertanto giusta, ma piuttosto come il risultato di una vera ingiustizia distributiva nella società:

> Nelle nostre magnifiche capitali, di cui insuperbiamo, vedesi accoppiata la miseria più estrema alla più eccedente ricchezza, e la più mostruosa immoralità alle virtù sociali (*FPSSF*, p. 557)

Dal punto di vista storico, secondo il Roveretano, proprio tra le cause accidentali che hanno dato origine alla società civile o politica, differenziandola dalla società familiare o feudale, vi sarebbe l'intenzione di porre rimedio a una *disuguaglianza eccessiva* originaria. Così, la costituzione della società civile non avrebbe comportato solo una distribuzione "in accordo alla contribuzione" ma anche la realizzazione di "una migliore ripartizione della proprietà" (*NC*, p. 220) in modo tale da poter raggiungere il punto di partenza dell'apporto di ciascuno e poter poi ottenere di più anche nella ripartizione finale.

8.4.5 *Due modalità di distribuzione*

Rosmini sottolinea che nel corso della storia europea vi sono state due modalità di distribuzione della ricchezza: da un lato troviamo quella "ingiusta", basata o sulla resistenza dei più ricchi e potenti a qualsiasi cambiamento o sul tentativo violento da parte dei rivoluzionari e dei riformisti di ottenere tale distribuzione rapidamente. Dall'altro vi è quella "giusta", basata sulla creazione di istituzioni giuridiche ed economicamente feconde che gradatamente la hanno resa possibile. Rosmini cita come esempio di distribuzione ingiusta il sistema inglese – che chiama di "ingiusta aristocrazia" – in cui non vi era un regolamento politico sufficiente per la lotta tra gli interessi economici della nobiltà (ricchezza territoriale) e gli interessi economici della nuova ricchezza industriale che in quel paese non erano sufficientemente riconosciuti (*NC*, p. 241). Si trattava di un tipico "sistema di resistenza" basato sul rifiuto di qualsiasi riforma o cambiamento in un sistema giuridico e politico fondato su prerogative, privilegi e protezioni speciali che non permettevano la circolazione della proprietà né la libera concorrenza giuridica. Lo stesso accadeva, d'altra parte, in Italia con la proliferazione dei latifondi e delle protezioni ingiuste all'accumulazione della ricchezza.

D'altra parte, come reazione a questi "sistemi di resistenza", Rosmini fa l'esempio dei "sistemi di movimento" o "perfezionismi sociali" propri della Rivoluzione francese e dei riformismi egualitaristi di ogni tipo (benthamisti, socialisti e comunisti) che vanno contro la legge dell'equilibrio tra la proprietà e il potere sopprimendo l'interesse economico della rappresentanza politica – che permette, secondo Rosmini, la loro regolamentazione sociale e pertanto la loro distribuzione giusta – e sfocia in una feroce irrazionale lotta di interessi senza alcun regolamento istituzionale (*NC*, p. 221).

È vero che il Roveretano concorda su vari aspetti con un altro tipo di riformismo o "sistema di movimento" come quello del liberalismo britannico, basato non tanto sull'azione dello Stato, ma sull'estensione della concorrenza del mercato. Infatti, Rosmini afferma di "essere d'accordo" con Adam Smith sul fatto che la distribuzione più utile della ricchezza sia quella "realizzata dalla natura stessa delle cose" (*OIP*, pp. 136-137), ciononostante è chiaro che neanche questo liberalismo apporta per Rosmini una adeguata concezione della giustizia distributiva. Infatti, abbiamo già menzionato il fatto che Rosmini mostri importanti differenze con Smith e con il liberalismo in generale circa il significato di questa "distribuzione naturale". Infatti, Rosmini non ritiene che questa distribuzione naturale della ricchezza possa essere identificata immediatamente con i risultati prodotti

dagli scambi tra interessi individuali che avvengono nel mercato. Rosmini di certo ritiene che "il privato interesse, generalmente parlando, eserciti un grado ragguardevole d'influenza nella formazione del pubblico bene" ma respinge l'idea che "sempre, e senza eccezione in quello si fonda. Questo è l'eccesso della proposizione vera; e questo eccesso è il falso della dottrina di Smith" (*SC*, p. 380).

8.4.6 *Riconoscere i diritti, le capacità e i bisogni*

Così, al di là del conservatorismo e del perfettismo statalista o liberale, Rosmini mira a un tipo di società e di economia che possano andare verso un graduale miglioramento nella distribuzione, basata sulla *perfettibilità* dell'uomo e della società.[2] In tal modo, il Roveretano distingue tra una disuguaglianza naturale, che non può e non deve essere modificata, ma piuttosto rispettata da ogni governo, e una disuguaglianza a cui si può porre rimedio o che per lo meno può essere ridotta con una azione adeguata da parte della società civile. Ma che tipo di azione dovrebbe essere? Rosmini è certo che la società non possa modificare completamente le situazioni di disuguaglianza economica storicamente ereditate, per esempio ridistribuendo totalmente la proprietà, senza commettere gravi ingiustizie. La disuguaglianza non può nemmeno essere risolta trascurando completamente i risultati derivanti dalla libera concorrenza tra capacità o talenti eistenti. Ciononostante, rimane un ampio campo d'azione.

Rosmini ritiene che la soluzione al problema della giustizia distributiva non debba esser trovata nel conservatorismo e nei suoi tentativi di difendere lo *status quo* economico di una classe privilegiata, né nell'egualitarismo e nei suoi tentativi di rapida distribuzione per mezzo dello Stato, né nel liberalismo – che propone un'apertura indiscriminata alla concorrenza di massa.

Rosmini concorda con il concetto di giustizia distributiva che, a suo modo di vedere, è l'esito del lungo processo storico iniziato durante il Medioevo e proseguito durante la Modernità fino ai suoi tempi, caratterizzato dalla nascita lenta e graduale di piccoli proprietari (*NC*, p. 229), dalla eliminazione dei privilegi e delle leggi orientate all'accumulazione della pro-

2 "Le quali osservazioni nulladimeno non son volte a negare la *perfettibilità* dell'uomo e della società. Che l'uomo sia continuamente perfettibile fin che dimora nella presente vita, egli è un vero prezioso, è un dogma del Cristianesimo. Ciò che noi qui del tutto neghiamo si è, che il suo *perfezionamento* sia necessario e fatale [...]" (*FPSSF*, p. 540).

prietà nelle mani di pochi, dallo stabilimento di istituzioni quali il lavoro libero regolato dal contratto giuridico, le franchigie commerciali concesse alle città, lo sviluppo di un sistema tributario finalizzato a incentivare o forzare la circolazione della proprietà, dal progressivo riconoscimento di quote proporzionali di potere politico ai nuovi interessi economici (costituiti dai lavoratori salariati, da uomini dell'industria e uomini d'affari) secondo il principio della "legge dell'equilibrio tra proprietà e ricchezza"[3] e dall'assistenza temporanea ai poveri e agli emarginati, per mezzo della carità della Chiesa, delle associazioni civili e, successivamente, perfino dello Stato. Si tratta, pertanto, di una concezione organica e complessa che include numerosi elementi, piuttosto che un unico fattore o principio astratto generalizzante. La politica economica di Rosmini è permeata proprio da questo tipo di distribuzione graduale e prevalentemente indiretta della ricchezza che miri a creare una società di ampie classi medie (*FPSSF*, p. 567).

Tuttavia, la giustizia distributiva non si esaurisce in un riconoscimento e una ridistribuzione graduale di beni e diritti ma anche di *capacità*. Infatti, Rosmini dà grande importanza al problema dell'ignoranza e della mancanza di istruzione in relazione all'economia e alla necessità di promozione, incentivazione e educazione delle capacità che esistono anche in molte persone, sebbene, date le loro circostante di origine, siano a uno stadio puramente embrionale o potenziale. A suo modo di vedere, la causa principale dell'ingiustizia distributiva è stata sempre il fatto che "grave giogo d'ignoranza e d'inettitudine pesasse sulla grande maggiorità delle nazioni, e come a cagione di questa inscienza e quasi stupidezza rimanessero i suoi diritti senza difesa" e "aperta la via alle oppressioni di quelli che eran più potenti, più scaltri e più associati" (*FPSSF*, p. 567).

In virtù di questa tesi, i governi non devono solo riconoscere e rispettare le capacità già sviluppate in un gruppo di cittadini, ma anche promuovere con forza quelle capacità che non siano ancora state sviluppate in altri. In tal modo, il governo è costretto ad adottare misure rivolte non solo alla distribuzione dei beni secondo le capacità esistenti, ma anche alla distribu-

3 "Un più comodo riparto delle proprietà non si potea far che in due modi: il primo con violenza e con ingiustizia; e questo era celere, se pur non avesse incontrato una reazione che lo rendesse impossibile: il secondo colle instituzioni, e questo era lento verso all'impazienza dei francesi; ma poteva esser giusto. Egli è appunto quel modo, di cui, come abbiamo detto, si servì Luigi il Grosso […] cercò di porvi rimedio col promuovere una nuova distribuzione della proprietà in un modo giusto, qual fu quello della francazione delle città appartenenti ai dominî della corona, promovendo e creando in tal modo i piccoli proprietarî, e dando l'esistenza così ad un terzo stato, che allargasse la base del potere" (*NC*, p. 220).

zione e promozione di capacità ancora non sviluppate specialmente nei cittadini meno avvantaggiati. Ciò che questo tipo di politica vuole accrescere "è *la cognizione de' proprii interessi e la risoluzione di applicarsi ad essi con previsione ed attività*" (*FPSSF*, p. 566). Il governo dovrà quindi rimuovere

> l'ignoranza, i pregiudizi, le consuetudini nocevoli alla produzione, e con premi ed alti incitamenti i promuovere i più attivi e incoraggiare i meno […]; in una parola il governo potrà accrescere le tre forze, da cui nasce l'acceleramento della produzione, il sapere, il volere, il potere: rimuovendo l'ignoranza, l'inerzia, il volere e procacciando società commerciali, che rendano più unite le forze (*OIP*, pp. 138-139).

D'altra parte, l'uguaglianza di opportunità che implica una vera giustizia economica distributiva include per Rosmini, nei casi di estrema povertà, l'assistenza diretta con beni economici ai più bisognosi. In tal modo, il governo deve provvedere "a' gravi mali ch'ella trae seco, il principale de' quali è l'estrema miseria all'altra parte della scala sociale". Pertanto, per Rosmini, anche l'obbligo per la società di provvedere alle famiglie povere, tema alle quale, secondo lui, " non s'è pensato ancora bastevolmente" fa parte della giustizia distributiva (*FD*,VI, p. 1595).

8.4.7 *Il significato di "Uguali Opportunità"*

Rosmini sostiene con forza la necessità che il governo assicuri che la concorrenza economica preveda il più possibile parità di circostanze e opportunità:

> Non poco fu abusato anche di questa bella parola di *concorrenza*. La *libera concorrenza* a' beni è un diritto degli uomini; ma la uguale non si verifica se non a condizione, che gli individui si trovino posti nelle medesime circostanze (*FPSSF*, p. 524 nota 6).

Per Rosmini, una concorrenza giusta include una parità di opportunità basata sul fatto che il governo generi le circostanze in modo tale che sia dato a "tutti un diritto *eguale a competere*". Ciò non significa affatto che il governo debba garantire ad alcuno l'esito di tal concorrenza poiché "è responsabilità degli individui la posizione alla quale arrivino nella partecipazione ai beni sociali" pertanto certamente il governo non ammette "un diritto de' sozj *in rem*". Tuttavia, il governo "ammette un diritto uguale *ad rem*" (*FPSSF*, pp. 522-523), ossia una parità di opportunità come

base della concorrenza. Ciò si ottiene proteggendo "i diritti e i beni da essi già posseduti" ma anche promuovendo "la massima quantità di beni sociali" (*FPSSF*, p. 524) attraverso la promozione e l'incentivazione delle capacità, specialmente per mezzo della promozione umana, morale e, in certi casi, perfino materiale dei più svantaggiati ai quali abbiamo fatto riferimento.

8.5 *L'arte del bilanciamento: ricchezza, popolazione, potere, cultura, virtù e felicità*

8.5.1 *Complessità, strategia e statistica*

Rosmini ha sempre ritenuto che il sistema economico non sia un meccanismo autonomo che funzioni con una logica indipendente. Al contrario, l'economia è solo uno dei vari sistemi di equilibrio che compongono una società. Infatti, nella sua *dottrina degli equilibri*, il Roveretano spiega come la creazione della ricchezza cui mira l'economia deve realizzarsi prendendo in considerazione il suo equilibrio con altri elementi. Per Rosmini, la ricchezza economica di una nazione deve essere in equilibrio con altri cinque fattori: la popolazione, il potere politico, il potere militare (materiale), la conoscenza o cultura e, soprattutto, la virtù (*FD*, VI, pp. 1585 e ss.).

Pertanto, sebbene Rosmini ritenga che esista una dinamica "naturale" dell'economia, è necessario anche che il "filosofo civile" e il governatore ponderino e calcolino le forze in gioco in modo da trovare il loro punto di equilibrio in relazione agli altri beni di cui ha bisogno la società. Questo lavoro di prudente intervento finalizzato a risolvere i punti di conflitto per ottenere così un ordine finale, è il compito specifico della politica in cui si inserisce anche la politica economica. Questo, tuttavia, non ci porta affatto a sostenere l'esistenza di un razionalismo o di un costruttivismo politico o economico in Rosmini – modo di pensare che, come abbiamo già visto, egli rifiuta esplicitamente con enfasi in tutta la sua opera. Ma sembra è chiaro come egli non condivida affatto l'idea di un totale autoregolamento dell'economia. Sebbene l'ordine spontaneo degli interessi economici individuali sia una dimensione fondamentale della vita sociale, il fatto che non sia infallibile e non sia, quindi, sempre orientato al bene comune, implica la necessità di un orientamento prudente da parte delle varie istanze del governo della società politica. Ciò nonostante, malgrado l'enorme attenzione che per Rosmini debba essere posta nell'assegnare funzioni politico-eco-

nomiche al governo, e chiarendo che esse dovrebbero essere prevalentemente negative, il ruolo di orientamento strategico in materia economica, sembra essere più rilevante in lui rispetto alla tradizione liberale anglosassone. L'ordine spontaneo degli interessi individuali deve essere completato sempre, secondo Rosmini, dalla visione e dall'orientamento degli individui che rappresentano il bene comune della società: questo è il ruolo che l'alta politica deve giocare per stimare la qualità dei vari interessi e valutare l'azione strategica dello Stato, al fine di attenuare quanto più possibile gli effetti delle tendenze distruttive e di promuovere quelle costruttive.[4]

In tal senso, Rosmini ritiene fondamentale l'adozione di strumenti statistici che forniscano ai governanti l'informazione circa lo stato reale dell'economia in ogni momento al fine di poter dare a questa un certo quadro di orientamento, basato su un giudizio prudenziale dei fatti e non su principi astratti. Come abbiamo già indicato nel primo capitolo, Rosmini si differenzia su questo punto da Adam Smith il quale rifiuta l'uso della statistica e la conseguente possibilità di una strategia prudenziale e preventiva sull'economia da parte del governo. Al contrario, per il Roveretano, "il fine proprio della statistica è il miglioramento della società umana mediante il Governo" (*SS*, p. 74) attraverso il quale è possibile "prevedere i futuri bisogni ed preparare in tempo il riparo ai mali che sovrastano alle nazioni" (*SS*, p. 76).

8.5.2 *L'etica come centro gravitazionale della politica economica*

Il Roveretano adotta, così, in questo caso il punto di vista dell'economia civile italiana, ma aggiungendo a questa preoccupazione per la statistica un elemento che – secondo lui – non è tanto chiaro negli economisti italiani: l'elemento morale. Infatti, per Rosmini i vari fattori (ricchezza, popolazione, potere politico, potere militare e perfino conoscenza e cultura), che il filosofo civile e il politico devono considerare nelle loro mutue interrelazioni, sono in qualche modo fattori esterni in relazione allo spirito umano che è il luogo in cui si dà la sua forma definitiva e il suo orientamento ultimo

4 In questo senso Rosmini elogia il pensiero di Alexander Hamilton e cita il seguente passo de *Il Federalist* per supportare le sue tesi sul fatto che la politica debba correggere i desideri degli individui e orientarli verso i loro veri interessi: "Il popolo non vuole per lo più che giungere al ben pubblico, questo è vero; ma egli s'inganna spesso in cercarlo […] Quando i veri interessi del popolo sono contrarii a' suoi desiderii, il dovere di tutti quelli ch'egli ha posti a guardiani de' suoi interessi si è di combattere l'errore di cui egli è momentaneamente vittima" (*FPSSF*, p. 254).

attraverso l'azione morale libera. Per Rosmini, il fattore morale è il "punto di equilibrio" dell'intero corpo sociale o – utilizzando una metafora tratta dalla fisica a lui molto cara – il punto in cui è fondato il "centro gravitazionale" intorno al quale si formano tutti gli altri equilibri sociali. Infatti, Rosmini sostiene che la chiave dell'ordine sociale, e all'interno di questo evidentemente anche dell'ordine economico, si gioca sul grado di forza morale esistente in una società in relazione a tutti gli altri fattori sociali:

> in ragione che cresce la virtù morale del genere umano, [tutte le classi distinte di beni] possono crescere utilmente [nella misura in cui siano subordinate a quel bene sovrano]. Ma l'altre specie di beni non debbono eccedere il potere morale, che ha l'uomo, di dominarle e dirigerle (*FD*, VI, p. 1598).

Così, richiamando i pensatori dell'Antichità classica e altri autori moderni come Montesquieu, Hamilton o Tocqueville, Rosmini si colloca nella tradizione della virtù come nucleo della vita politica ed economica e rifiuta quelle concezioni le quali ritengono che l'economia dipenda unicamente da una buona organizzazione esterna o di un buon sistema istituzionale. Per lui ogni politica economica che si basi solamente sul criterio di "organizzare un buon sistema" è condannata al fallimento nella misura in cui ogni sistema è impotente se non è animato dalla virtù:

> La buona fede, la rettitudine, la moralità, su cui riposa la tranquillità e l'esistenza stessa del genero umano, sembra fragile ed accidentale: egli è l'unico, e però bisogna contentarsene: qualunque meccanico ripiego, qualunque organizzazione esterna della società non può renderlo inutile ed ella è una speranza ridicola, non mi stancherò, mai di dirlo, quella dei politici materiali di poter trovare un ordine politico di cose che non abbia il suo ultimo sostegno nella moralità, nel quale perciò non si esiga qualche sorta di virtù […] (*NC*, p. 23).

8.5.3 *Economizzare le virtù*

Se, dunque la virtù morale – come sappiamo – sia frutto della libertà personale e come tale suscettibile di crescere e svilupparsi al di là di qualsiasi influenza sociale, la libertà è pure limitata e influenzabile. Infatti, il Roveretano dice che i beni economici esercitano una enorme pressione sulla libertà al punto da riuscire frequentemente da farla sviare perfino da un buon orientamento originale. Per tale ragione, la società politica ha un ruolo fondamentale non nel produrre, ma nel proteggere lo sviluppo della virtù. Non verificare in ogni situazione e luogo lo stato morale e psicologico delle persone implicherebbe il supporre in esse l'esistenza di una libertà

sempre buona, infallibile e immune da qualsiasi influenza esterna. Ancor di più, in modo *preventivo*, la politica economica non dovrebbe, in generale, supporre una libertà massimamente virtuosa in un agglomerato di persone ma, al contrario, un minimo di valori e di virtù (*FPSC*, pp. 131-134):

> Gli istinti soggiacciono alla volontà umana, la quale come cosa interiore non appartiene direttamente alla società esteriore degli uomini: ella può conservare la sua rettitudine, qualunque sia la disposizione delle cose esterne: tuttavia queste, i beni e i mali sensibili, tentano la sua costanza, e le forme della civile società possono diminuire queste tentazioni, se sono ben ordinate, possono accrescerle in caso contrario (*NC*, p. 4).

8.5.4 *Economia e felicità*

D'altra parte è chiaro per Rosmini "l'errore dei governi che intendono solo materializzare la società, ponendo ogni progresso sociale nell'incremento continuo di beni esterni". Sia attraverso l'utilitarismo di mercato o di Stato, questi governi dimenticano il fine ultimo della società che è la felicità che non si raggiunge – come abbiamo già visto –, con la sola moltiplicazione dei beni né con la mera soddisfazione dei bisogni esterni, ma con la soddisfazione o "appagamento" interiore dello spirito che è frutto di un uso virtuoso dei beni esterni: "onde avviene, che mentre quello credono di soddisfare al popolo con accrescergli la misura de' godimenti materiali, non fanno che renderlo più inquieto e scontento; giacché non è punto in ragione dell'aumento de' materiali piaceri, che cresce l'appagamento dell'animo, nel quale l'uomo rinviene la quiete; anzi egli accade spesso il contrario" (*FPSSF*, p. 265).

Pertanto, per Rosmini, il tema della felicità intesa come il "vero bene umano", che è l'esito dell'appagamento interiore risultante da un uso virtuoso dei beni materiali, deve avere un posto centrale in ogni politica economica. Infatti, la politica economica deve tenere in considerazione la qualità, il volume, la velocità e il tipo di produzione, di consumo e di commercio di una economia affinché "coll'aumento dei beni esterni e colla diminuzione dei mali, tolga via quanto più le è possibile le occasioni che possono aver gli uomini di abusarne a loro propria sciagura ed infelicità" (*NC*, p. 4). In tal senso, ogni politica economica (che possiede come sui specifico fine quello di incrementare la ricchezza) deve essere governata dal principio della relazione tra questo incremento e il grado di virtù e di felicità (*appagamento*) esistente nella società. L'attenzione a questo principio da parte del governo è fondamentale non solo per il fine ultimo di ogni politica – che è quello di realizzare la virtù e la felicità delle persone –, ma

anche per la prosperità dell'economia la quale finisce sempre per distruggere se stessa se trascura la sua intima relazione con l'etica:

> L'economista c'insegnerà ad accrescere le ricchezze private e pubbliche; ma le ricchezze non sono che un elemento ella vera prosperità sociale, e gli uomini possono essere viziosi e infelici anche nell'abbondanza delle ricchezze: le ricchezze stesse possono distruggere se medesime (*FPSC*, p. 61).

La progettazione di una strategia economica complessa da parte del governo centrata sul fattore moral-eudemonologico non può dunque basarsi su mere "declamazioni insulse, o di vaghe e parziali considerazioni" ma sul "rilevare lo stato morale, intellettuale e fisico de' popoli con esattezza" (*FPSC*, p. 139). Per raggiungere tale obiettivo, Rosmini propone l'adozione, da parte del governo, non solo di statistiche economiche, ma anche di ciò che egli chiama "statistiche politico-morali":

> Per governare con sapienza un popolo sia necessario di conoscere distintamente lo stato degli animi delle persone che il compongono. Questo dimostra l'insufficienza delle statistiche economiche, e la necessità di quelle statistiche complessive e filosofiche […] Le statistiche politico-morali sono una parte di queste statistiche complessive […] e presentano un vasto campo e quasi del tutto intatto alle ricerche (*FPSSF*, p. 659).

La proposta di una "statistica della felicità" può sorprendere a prima vista, perché abbiamo descritto Rosmini come un grande difensore del carattere personale della felicità e come un critico di ogni tentativo di ridurla a una misura quantitativa esterna. Tuttavia, dalla sua prospettiva, sebbene la felicità non sia certamente un fatto esterno completamente misurabile da fuori, non è neanche un fenomeno puramente soggettivo dipendente dai desideri arbitrari dell'individuo del quale solo egli stesso può avere contezza. Al contrario, sebbene la felicità si inscriva nell'ambito delle esigenze di una natura umana oggettiva e comune a tutti gli uomini, essa, è certamente frutto di un processo personale. D'altra parte, sebbene, la soddisfazione o *appagamento* sia un fenomeno fondamentalmente interiore in virtù della natura incarnata dall'uomo, essa presenta sintomi esterni attraverso i quali può essere riconosciuta seppur indirettamente. Sebbene la conoscenza della felicità non sia mai perfetta, è possibile una certa valutazione esterna oggettiva dello stato eudemonologico dei membri della società presi individualmente e, pertanto, anche stabilire una certa "misura" della felicità "pubblica", intesa non come somma quantitativa di piaceri, ma come lo "stato dell'appagamento" della società nel suo insieme.

In tal senso, le statistiche politico-morali avrebbero la caratteristica di fornire certamente dati quantitativi misurabili circa le proporzioni dei beni fisici delle nazioni, sia in sé sia in mutua interazione, e il relativo influsso sul "tutto sociale" (*FPSC*, p. 139) ma includerebbero anche, per Rosmini, i sintomi fisici dello stato morale dei popoli (*FPSSF*, p. 659). Così, l'auscultazione da parte del governo della società civile di un simile stato morale dietro il dato quantitativo dell'economia non solo permetterebbe di assolvere al principio secondo cui lo spirito, in quanto sede dell'appagamento, è il fine dell'appagamento, ma anche di ottenere uno sviluppo economico più pieno nella misura in cui ogni "incivilimento esterno conosce d'aver bisogno dell'interna moralità" (*SS*, p. 72).

8.5.5 *Beni relazionali*

Infine, per Rosmini questo tipo di statistiche non avrebbero solo la funzione di verificare lo stato della virtù delle persone e della felicità privata delle persone: dovrebbero anche servire per conoscere tanto lo stato morale e psicologico delle loro mutue relazioni interindividuali come quello delle loro relazioni con la società considerata come un tutto, in modo da permettere di "rinvenire il grado della vita sociale, o sia la vera potenza interna, nella quale sta la sussistenza della società, [e] sarebbero tutt'altro che una semplice 'descrizione economica delle nazioni'" (*FPSC,* p. 140). Questo "potere interno" della società include, secondo Rosmini, le varie virtù sociali che uniscono le persone tra loro quali la fiducia[5], il senso di reciprocità (*FPSSF*, p. 272) o la benevolenza e anche quelle virtù strettamente pubbliche che uniscono le persone con il tutto sociale come, tra le altre, lo "spirito collettivo", lo "spirito pubblico", l'amicizia o amore sociale e il patriottismo, (*FPSC*, p. 130). Queste virtù sono per Rosmini fondamentali per il funzionamento dell'economia. In questo senso, le statistiche che registreranno questa dimensione morale e interiore dell'economia, giungeranno a essere, secondo l'opinione del Roveretano, "veramente politiche, e, se si vuol nominarle col Romagnosi, civili" (*FPSC*, p. 140).

A partire da queste, pertanto, sarebbe possibile per il governo – in relazione ai beni economici – "una politica, accompagnata certamente dalla

5 "Aggiungiamo l'osservazione di un economista – ci dice Rosmini citando Gioia, questa volta, sorprendentemente, in tono di elogio –: 'Allorché Numa Pompilio innalzò un altare alla buona Fede, cioè un pergamo di morale, conosceva meglio l'economia, che non la conoscano gli economisti moderni'" (*FPSC*, p. 71, nota 15). Cfr. anche *FPSSF,* p. 226.

morale, insegnare il modo di adoperare questi oggetti favorevolmente, anziché dannosamente alla società" (*FPSC*, p. 132). A ogni modo, è chiaro che la tesi di Rosmini sulla preminenza del problema morale in economia non significa in alcun modo che egli sostenga una posizione moralista. Al contrario, sebbene il problema morale sia il più importante, esso è intimamente legato agli altri fattori materiali ed esterni. In tal modo, la chiave di ogni politica economica risiede non solo nel problema morale ma nel "continuo problema dei massimi e dei minimi" (*FPSC*, p. 139). Ma dato che "la materia è soggetto di divisione, all'opposto dello spirito, che riduce le cose ad unità" l'obiettivo centrale della politica economica sarà quello di ottenere che in questa unità "sta la forza, sta il vero potere sociale" (*FPSC*, p. 144).

8.6 *Responsabilità personale e principio della sussidiarietà*

8.6.1 *Ogni persona, il primo giudice*

Sebbene lo Stato debba preoccuparsi di misurare e supervisionare non solo il livello di crescita e produzione economica ma anche il grado di felicità o appagamento sociale alle spalle di essa, la responsabilità di ottenere tale felicità ricade su ogni individuo piuttosto che sullo Stato:

> Ogni sociale amministrazione attentamente rifletta, che la felicità individuale non è già propriamente l'opera sua, ma ella è, e non potrebbe esser altro che l'opera degli stessi individui (*FPSSF*, pp. 272-273).

In tal modo, opponendosi chiaramente a ogni utilitarismo sociale o statalista e in sintonia con alcuni elementi importanti della filosofia liberale, Rosmini ritiene che il primo giudice circa la necessità dei mezzi – in questo caso economici – per ottenere la propria felicità è sempre la persona individuale. Infatti, perfino nel caso in cui i mezzi economici – parlando in teoria – non siano *assolutamente necessari* per lo sviluppo di una persona, è soltanto la persona che deve giudicare se essi gli risultino necessari in concreto e secondo le sue circostanze individuali (*necessità relativa*). Questa posizione trova fondamento nella concezione di Rosmini della felicità come fenomeno principalmente personale. Così, per Rosmini il diritto individuale alla concorrenza giuridica per acquisire la proprietà legittima dei mezzi economici da parte degli individui rimane sempre un diritto inviolabile della persona che lo Stato non può contrav-

venire.[6] In conclusione, Rosmini sostiene anche che siano "illecite e ingiuste quelle disposizioni che restringono l'uso del diritto che hanno tutti gli uomini di usare i migliori e pi perfetti mezzi al conseguimento della virtù e del proprio morale appagamento" (*FPSSF*, p. 277).

8.6.2 *Una pericolosa confusione*

In tal senso Rosmini è fortemente critico nei confronti della tendenza dello statalismo moderno a non rispettare la preminenza dei privati e il carattere unicamente sussidiario dell'azione statale nell'economia, cercando il progresso economico attraverso una esagerata centralizzazione statale. D'altra parte, questa passione per la centralizzazione ha origine, secondo Rosmini, in una confusione di fondo: quello di credere che la preminenza del bene comune e del bene pubblico su quello privato, al quale abbiamo fatto riferimento nel capitolo precedente, implichi la preminenza dell'azione dello Stato sull'azione dei singoli individui. L'errore risiede nel confondere la priorità dei *beni* con la priorità degli *attori*. Per Rosmini, la priorità del bene comune o del bene pubblico su quello privato significa che, in caso di conflitto con un bene privato dell'individuo che è giusto, il bene comune di tutti o bene pubblico della società, purché siano giuridicamente e moralmente giusti, godono di una priorità gerarchica, a patto che il primo sia dovutamente compensato. D'altra parte, però, per Rosmini tanto il bene comune quanto il bene pubblico hanno come base principale i beni individuali ottenuti dall'attività che gli individui realizzano da soli e solo in

6 "E qui si consideri, che anco que' mezzi al morale appagamento che guardati speculativamente non sono assolutamente necessarii, possono eser necessari relativamente [...]. Il pubblicista adunque che toglie a prescrivere i giusti limiti della potestà governativa e a fissare i doveri morale a cui ella è tenuta, non dee restringersi a considerare teoreticamente la *necessità assoluta* de' mezzi conducenti alla perfezione umana: perocchè nella teoria egli è certo che nessun mezzo esterno si trova assolutamente necessario; di che facilmente egli trarrebbe la falsa conseguenza, che dunque cotali mezzi non formino la materia di diritti inalienabili da parte degl'individui,e che però tutti que' mezzi entrino ugualmente nella sfera del potere governativo, attalchè il governo possa disporne a suo senno [...]. All'incontro egli è di somma importanza il considerare colla maggiore attenzione la necessità relativa dei detti mezzi, necessità che non si rileva con delle mere speculazioni ideali, ma anzi collo studi de' fatti, coll'osservazione assidua sui diversi stati e condizioni della libertà individuale più o meno circoscritta nei vari individui. Intanto è manifesto, che que' mezzi che hanno una *necessità relativa* per la perfezione morale d'un individuo, costituiscono per esso stesso un diritto altrettanto inalienabile, quant'è lo stesso diritto che egli ha a poter esser virtuoso e felice" (*FPSSF*, pp. 273-275).

modo secondario sono il risultato di azioni supplementari realizzate dallo Stato. Pertanto, quando Rosmini spiega la preminenza del bene comune e del bene pubblico su quello privato, non sta dando priorità all'azione dello Stato sulle azioni degli individui, ma al bene di tutti sul bene esclusivo di uno o di alcuni. Ma questo bene di tutti – tanto quello comune quanto quello pubblico – è frutto dell'azione dello Stato solo secondariamente, poiché la somma dei beni individuali conseguiti dagli individui è la base principale della produzione del bene sociale. Da ciò deriva che questa confusione abbia generato una pericolosa tendenza che sacrifica gli individui in nome di un concetto puramente generico e astratto di bene comune e di bene pubblico:

> Questo secolo abbracciò come certo principio, che ogni migliorare consista nel generalizzare le cose" (*OIP1*, p. 75). "Poiché il vizio della generalità moderna consiste nel sacrificare i particolari contro a quello che richiede la natura, la quale vuole che anzi sui particolari noi fondiamo i generali (*OIP*, p. 77).

Al contrario, per Rosmini, la vera giustizia distributiva su cui si fonda il bene comune ha la sua base principale sull'attività fruttuosa dei singoli cittadini:

> Laonde quanto si osserverà più ai particolari, tanto ci si avvicinerà più alla giustizia distributiva (*OIP*, p. 68).

8.6.3 *La sussidiarietà come rimedio allo statalismo*

Tutto ciò non implica che il cammino dal bene privato al bene comune non sia difficile o che vi sia una identificazione automatica tra entrambi, cosa che renderebbe non necessaria qualsiasi azione dello Stato e collocherebbe Rosmini in una corrente di pensiero individualista. Al contrario, per Rosmini, l'errore opposto allo statalismo consiste nel ritenere che la semplice somma dei beni privati ottenuti attraverso l'azione individuale basti per ottenere il bene comune e il bene pubblico. Per Rosmini, questa posizione porta fatalmente a un particolarismo, dato che l'esercizio assoluto e simultaneo di tutti i diritti economici da parte di tutti gli individui senza un sufficiente regolamento da parte dello Stato che li moderi, li limiti o li sostituisca in alcuni casi nel loro esercizio, implicherebbe il trionfo degli uni a discapito degli altri, cosa che significherebbe il trionfo del bene privato sul bene comune e su quello pubblico. Pertanto, secondo Rosmini, la preminenza dell'azione individuale non sopprime la necessità del ruolo dello Stato come regolatore e moderatore dell'economia:

> Questo non può voglia essere portato all'eccesso e ne esporremo di sotto il confine di questo particolareggiare nelle pubbliche cose (*OIP*, pp. 68-69).

In tal modo, sebbene il governo debba rispettare in linea di principio il diritto dell'individuo a giudicare e a scegliere da solo, ha anche il diritto di giudicare sull'idoneità di tale giudizio, emettendone uno proprio. Tutto ciò si fonda su quanto abbiamo appena spiegato sopra: la felicità non è un fatto esterno misurabile completamente da fuori, né un fatto puramente soggettivo che dipenda dai desideri arbitrari dell'individuo o che possa essere giudicato solo da questi. In conseguenza di ciò, sebbene la persona sia il primo giudice delle proprie necessità ed interessi, nel caso in cui i suoi giudizi siano sbagliati e si stabilisca chiaramente che essi possano realmente mettere in pericolo l'ordine economico di tutta la società, lo Stato ha il diritto di sostituire il giudizio erroneo dell'individuo emettendo il proprio giudizio correttivo e, conseguentemente, l'obbligo morale di restringere a questi casi estremi l'uso dei diritti economici.[7]

A ogni modo, in generale, lo Stato ha solo molto eccezionalmente il compito di correggere o sostituire l'individuo e il suo compito è piuttosto prevalentemente negativo, proteggendo gli sforzi individuali delle persone, rimuovendo gli ostacoli che gli si possano presentare o aiutandole nel modo più indiretto possibile affinché possano avere ampio spazio per il loro sviluppo libero:

---

7 "Ma questa soluzione, da noi data preventivamente alla questione, merita di esser qui alquanto chiarita. Noi non abbiamo voluto dire che l'individuo abbia diritto ad ogni mezzo ch'egli creda o che dichiari fornito dall'accennata attitudine: [ossia che siano relativamente necessari per il suo sviluppo morale]. Perocchè questo sarebbe un distruggere o rendere impossibile la sociale amministrazione. Noi non parliamo dunque che de' mezzi realmente migliori e più perfetti. Laonde se tali non sono in verità i mezzi di cui si tratta, il nostro principio non si può loro applicare. Vero è, che qui facilmente può intervenire una collisione fra il giudizio che porta o almeno che mostra di portare l'individuo, e il giudizio che porta o che mostra di portare il governo sull'idoneità dei detti mezzi [...]. Oltre di ciò, affermando noi che l'amministrazione 'non può lecitamente né giustamente restringere l'uso del diritto che hanno gl'individui di usare i mezzi migliori al conseguimento della virtù e del proprio morale appagamento', noi intendiamo dire solamente che al governo sia illecito di far ciò senza che ve n'abbia una necessità morale, qual sarebbe quella che a lui risulta dall'obbligazione, che pure ha il governo, di difendere un egual diritto a tutti gl'individui, impedendo che un individuo particolare usi del suo diritto in modo, da mettere ostacolo agli altri individui di usarne ugualmente […]. Di tutti questi limiti è natural giudice e difensore il governo" (*FPSSF*, pp. 277-278).

> Il governo non può che proteggerla questa grand'opera; gli può e dee difendere quel libero travaglio che ciascun membro della società pone continuamente per riuscire a un tanto fine; può anco e dee rimuovere alcuni ostacoli, e somministrare alcuni pochi ajuti ad essi individui: ma dopo di ciò, il governo non può nulla affatto più. La sua azione dunque dee principalmente esser negativa: il suo contegno verso i sozii dee essere oltremodo cauto e riservato, più vigilante che direttamente attivo (*FPSSF*, p. 273).

Così, per Rosmini, ogni politica economica deve essere rispettosa del ruolo centrale della responsabilità personale alla quale bisogna lasciare tutte le attività che sia capace di portare avanti da sola, essendo il suo compito solo quello di agire "sussidiariamente" rispetto altre istanze sociali superiori, l'ultima delle quali è quella del governo della società civile o politica. Inoltre, questo principio non risponde solo a ragioni etiche e giuridiche, ma anche a ragioni economiche, poiché "sempre quello che hanno da sé i cittadini è più economico che quello che fanno da altrui e principalmente per il governo" (*OIP*, p. 64). Secondo il punto di vista del Roveretano, ciò dipende dal fatto che ogni persona è generalmente capace di conoscere con maggior precisione le circostanze concrete in cui si realizza l'attività economica che ha tra le mani – bisogni da soddisfare, mezzi a sua disposizione, tempi, ecc. – rispetto al governo che conosce normalmente solo gli aspetti più generali del caso. Questo dà la possibilità alle persone di trovare le soluzioni più adeguate ed efficaci. D'altra parte, l'individuo è anche incoraggiato da un incentivo extra per realizzare con successo tale attività: l'utilità o interesse personale che la sua attività economica portata avanti bene gli fornirà.[8]

Evidentemente queste ultime tesi dimostrano che Rosmini si trova in una interessante posizione che bilancia gli elementi liberali della sua critica allo Stato eccessivamente interventista con un prudente distanza da qualunque tesi antistatalista o di "Stato minimo". Così, nell'ambito degli stretti limiti giuridici e politico-economici che indicano chiaramente il ruolo protagonista dell'iniziativa degli individui e delle imprese del settore privato, lo Stato – di certo non solo a livello nazionale, ma anche quello regionale e comunale – ha anche un importante attivo ruolo che esprime se stesso nella sua politica economica.

8 Tutto ciò non significa per Rosmini, evidentemente, che l'interesse personale sia il motivo unico o principale dell'azione poiché, come abbiamo visto in un altro capitolo di questo libro, ogni azione utile o interessata deve essere per lui inquadrata in una valutazione giusta o morale. Tutto ciò non ostacola il fatto che il Roveretano consideri l'interesse individuale come un movente molto importante dell'azione economica.

9.
GLI STRUMENTI DELL'ECONOMIA POLITICA SOTTO LA LENTE

9.1 *Produzione, affari e politiche industriali*

9.1.1 *Un'economia libera senza privilegi*

In materia di politica economica Rosmini sostiene il principio del "non dirigere il corso generali della ricchezza bensì solo acceleralo" (*OIP*, p. 137):

> Il governo, come dice la posta legge, si mette in pericolo di perturbare l'ordine legittimo della ricchezza se presume di dargli direzione, ma non così se egli prende ad accrescere il movimento ed attività dei cittadini in generale, e principalmente verso tutto ciò a cui l'attività stessa si rivolge (*OIP*, p. 138).

Infatti, il compito del governo in questo campo è incentivare "non tanto in questo o quel ramo quanto in tutti i rami, rimeritando non già quella o questa industria particolare, ma l'attività e l'industria in genere" (*OIP*, p. 138). Infatti, il Roveretano critica aspramente le politiche industriali basate su regimi di privilegi, monopoli e sussidi speciali. Mentre, da un lato, egli sostiene che il regime dei "brevetti che si accordano agl'inventori di qualche cosa utile" non potrebbe mai essere chiamato "di privilegio" o "di favore", dall'altro lato, osserva: "non vedrei come si potesse applicare le stesse osservazioni a que' veri privilegi che vengono talora accordati ad una persona, in esclusione di tutte le altre, per l'esercizio di un mestiere o di un arte ch'ella non ha inventata. Accordato un sì fatto privilegio, tutte l'altre rimangono limitate nella loro naturale libertà, escluse dall'esercizio di quel mestiere o di quell'arte. Se dunque l'autorità pubblica fa questo per favorire o dare un vantaggio a quella persona o famiglia particolare, tutti gli altri individui rimangono essi ne' loro diritti" (*FD*, III, p. 610). Rosmini mostra come il rifiuto viscerale nei riguardi dei monopoli e dei privilegi, il cui unico fondamento risiede nel puro potere esercitato dal governo, sia un sintomo della loro ingiustizia di fondo:

> Quindi è che il governo, rendendo esclusivo d'una persona o d'una famiglia qualche mezzo di guadagno, suol trarne generalmente odiosità. Perché restringere, dice il buon senso del popolo, la libertà di mille artisti a favore di quel solo? Ne ha questi il merito proporzionato? L'avrebbe allora che colla sua sola eccellenza privasse de' loro guadagni gli altri artisti; e in tal caso non avrebbe bisogno di privilegio. Dunque il primo sentimento del popolo, e massimo degli altri artisti, è d'essere offesi da tali privilegi; chè sembra loro d'essere ristretti ingiustamente ne' lor diritti non col fatto della occupazione, unico modo legittimo di restringere la libertà altrui, ma colle mere parole sostenute dalla forza del governo, che è pur anco un insulto (*FD*, III, pp. 610-611).

In tal modo "l'industria e il commercio devono essere certamente protetti ed incoraggiati, ma non coll'ingiustia che non reca mai agli Stati alcun vero e solido bene" (*CGS*, p. 140). Così, secondo Rosmini, "ogni uomo ha il diritto di usare delle sue facoltà a proprio vantaggio: l'industria dunque dee esser libera, perocché ella costituisce una parte della liberà giuridica" (*CGS*, p. 161). Tutto ciò "dimostra la libertà dell'industria e del commercio interno con un argomento cavato dai principii del Diritto. Questi principi escludono ogni maniera di monopolio per se stesso considerato" (*CGS*, p. 162).

Ciononostante, Rosmini contempla la possibilità per cui la libertà nel campo dell'industria venga limitata nel suo esercizio, perchè ammette la possibilità di sussidi e protezioni speciali a determinati settori dell'economia in circostanze speciali in ragione del principio del bene comune che deve reggere ogni politica economica. A ogni modo chiarisce che queste eccezioni non possono essere basate solo sulla decisione isolata del governo, ma richiederanno sia un consenso preventivo da parte di quei settori che potrebbero essere direttamente danneggiati o il conferimento a questi stessi soggetti di una dovuta compensazione:

> Rispetto poi agl'individui e alle classi diverse di persone entro la stessa nazione, se il favorire alcuni individui o qualche classe, impedendo agli altri d'esercitare lo stesso ramo di commercio o d'industria, ritornasse a pubblico bene, il Governo lo potrà fare; ma a condizione, che gl'individui delle classi a cui vien tolta la concorrenza diano il loro assenso alla legge; o che siano in altro modo debitamente risarcite. Altramente, sembra avervi violazione del loro diritto di libertà (*FD*, III, p. 613).

9.1.2 *Preminenza dell'iniziativa privata e critica dello Stato imprenditore*

Rosmini critica fortemente una concezione statalista dell'economia in cui lo Stato fosse abilitato a intraprendere qualsiasi attività economica e

imprenditoriale senza alcun limite. A suo modo di vedere, tutto questo va direttamente contro la natura stessa della società civile che ha come fine il regolamento della modalità dei diritti dei cittadini. A causa di ciò, il diritto all'iniziativa economica dei cittadini dovrebbe prevalere e lo Stato dovrebbe evitare ogni tentativo di ostacolarli, sostituirli o assorbirli mettendosi in concorrenza con essi o monopolizzando per se stesso attività o settori specifici dell'economia:

> La società civile non è stata istituita per niuna impresa di speciale utilità; ma per regolare, come dicevamo, la modalità dei diritti, al che spetta il proteggere e l'agevolare tutte le imprese de' cittadini e delle altre società. Quindi il governo civile opera contro il suo mandato, quand'egli si mette in concorrenza co' cittadini, o colle società ch'essi stringono insieme per ottenere qualche utilità speciale: molto più quando, vietando tali imprese agli individui o alle loro società, ne riserva a sé il monopolio (*FD*, V, p. 1430).

Il Roveretano rifiuta l'idea dello "Stato imprenditore" perché non regola, ma direttamente viola il diritto alla libera concorrenza giuridica:

> Il governo della società civile non si dee convertire in un'azienda mercantile o industriale: questo va direttamente contro il fine della sua istituzione che è quello di proteggere la libertà e la concorrenza de' cittadini ai guadagni e non invaderla o di entrare esso stesso in concorrenza (*CGS*, p. 134).

D'altra parte, l'assunzione di imprese da parte dello Stato è generalmente antieconomica e va contro la giustizia distributiva e il bene comune:

> Rare volte il governo può da tali imprese aver quel profitto che ne cava il privato, il cui interesse suol renderlo più vigilante: onde i monopoli o anche semplicemente le imprese lucrose che assume lo Stato recano due grandi mali alla nazione: sottraggono ai cittadini i rami dell'industria e li rendono meno produttivi e talora anche improduttivi o passivi. Qualora poi arrecassero anche un notabil provento allo Stato, questo provento andrebbe a carico di alcuni cittadini e non di tutti, né sarebbe distribuito in ragione del reddito di ciascuno (*CGS*, p. 143)

In conseguenza di ciò, secondo Rosmini, lo Stato deve staccarsi quanto più possibile dalle imprese commerciali e industriali e lasciarle nelle mani dell'attività privata proteggendo e promuovendo le sue attività spontanee. Questa è, per lo più, la miglior maniera di promuovere non solo il bene comune e il bene dei privati, ma anche il bene pubblico dello stesso Stato che è fondato principalemente non attraverso l'espansione delle imprese statali, ma con la crescita del settore privato:

> Le società civili per lo contrario s'avvicinano al loro ideale più che esse si scaricano di tali imprese, abbandonandole all'attività privata ch'esse debbono tutelare e promuovere, e si può con sicurezza asserire, che, in questa parte almeno fece maggiori progressi nell'incivilimento quel governo che ottiene più di ben pubblico mediante l'opera spontanea d'individui e di società private da lui protette, e meno si mette egli stesso alla testa di tali imprese (*FD*, V, pp. 1430-1431).

9.1.3 *Casi di interventi di sussidio*

Cionondimeno, malgrado queste chiare definizioni che accostano Rosmini al pensiero economico liberale, il suo pensiero contempla anche un chiaro ruolo sussidiario dello Stato nei confronti di tutte quelle attività economiche che i privati non possono realizzare:

> Tuttavia la società civile è autorizzata a fare da sé quelle imprese utili, che in nessuna maniera potrebbero esser tentate con buon successo da individui o da società private. In questo solo caso l'assumerle è proprio suo ufficio, non eccedendo la sfera della modalità de' diritti; perché, intraprendendole, ella non leva né impedisce a' privati la libertà, e concorrenza che loro è possibile, onde non li priva di alcun diritto avente valore. E i cittadini stessi vogliono che la società civile governante faccia quel solo che essi non possono fare, non avendola istituita come superfluità, ma come necessità (*FD*, V, p. 1431).

A differenza di autori quali Adam Smith, il quale accetta l'esistenza di imprese dello Stato solo quando l'attività da intraprendere è per *natura* impraticabile per i privati, Rosmini amplia il campo delle possibili attività statali. Infatti, seguendo la sua tesi della fallibilità dell'ordine spontaneo del mercato, Rosmini ammette la possibilità che lo Stato possa farsi carico *provvisoriamente* di alcune imprese, anche di quelle la cui natura è fondamentalmente privata, finché il settore privato non possa assumerle:

> Che se fosse vano sperare, che individui o società private prendessero a condurre certe utili imprese, non perché di tal *natura* che rendano ciò loro impossibile, ma perché essi non pervennero a quel grado di vedute, d'abilità, d'attività che a quelle richiedesi; in tal caso la società civile (il governo) volgerà le sue cure a crescere ne' cittadini quelle abilità che ancor loro mancano; e può anche, ma solo provvisoriamente, avviare alcuna di tali imprese, ad esempio de' privati; a' quali ceda poi la mano tostochè si mostrino ad esse maturi (*FD*, V, p. 1431).

9.1.4 *La spesa pubblica: forza trainante dell'economia?*

D'altra parte, nei suoi testi giovanili, Rosmini giunge a insinuare una tesi che sembra anticipare Keynes, sostenendo la possibilità secondo cui

solo nei casi eccezionali di depressione economica e di alta disoccupazione, lo Stato possa stimolare l'economia attraverso un aumento della spesa non in attività improduttive, ma in opere pubbliche e perfino in altre attività che generino lavoro e collaborino a ripristinare il ciclo di riproduzione della ricchezza:

> Questa ragione non sarebbe priva di forza in un solo caso. Se la popolazione fosse così numerosa, che sopravanzasse sopra tutti gli uffici, nei quali gli uomini possono occuparsi […]. E qui quando non vi fosse modo come diceva di occuparlo in quelle industrie, che giovano per vendere all'estero, e per accrescere il commercio attivo, e né pure in perfezionare i prodotti necessari all'interni, allora sarebbe il caso, in cui potrebbe spendere il principe per far occupar questa gente. Ma vorremmo che scegliesse prima che il lusso della corte, il quale consuma la produzione voracissimo, quelle arti che danno utili allo stato e stabili come le strade, gli edifici, ed ogni pubblico e privato ornamento […]. Diciamo primariamente che le spese non sieno superflue, né perdute, né improduttive (*OIP*, pp. 53-56).

Ciononostante, in materia di finanza pubblica, Rosmini raccomanda sempre un uso prudente della spesa e ne critica gli eccessi, partendo proprio dal principio della funzione dello Stato come regolatore della modalità dei diritti:

> Da qui nasce che tutte quelle spese parziali che fa il governo […] non debba far pagare maggiormente di quello che pagherebbero i cittadini stessi se da se stessi la pagassero: mentre assumendole il governo non fa che far egli il vicario e il procuratore dei cittadini (*OIP*, p. 64).

Di certo Rosmini ammette che la spesa "cresce nelle mani del governo e debbe crescere perché sempre quello che fanno da sé i cittadini è più economico che quello che fanno per altri e principalmente per il governo […]". Ma è necessario che "oltre questo aumento necessario di spesa, il governo non ne faccia un altro arbitrario e invece di fare l'economo dei cittadini non faccia lo speculatore" (*OIP*, p. 64).

9.1.5 *Mantenere l'equilibrio tra produzione e consumi*

Seguendo probabilmente Sismondi, Rosmini nota anche la necessità di mantenere una relazione proporzionata tra il livello e il ritmo di produzione e di consumo degli individui o delle società che fanno parte dei mercati e il loro livello di reddito o di ingressi netti:

> Dalle quali riflessioni si può finalmente cavare un principio importantissimo per istabilire qual sia quella misura di bisogni, che non pregiudica al ben essere delle famiglie e dello stato; e dove cominci l'eccesso pregiudicevole di questi bisogni; il qual principio si è il seguente: 'I bisogni fattizii non debbono mai eccedere quella quantità di messi, che il reddito netto della sostanza posseduta o dell'industria somministra' (*FPSSF*, p. 572)

Questo equilibrio deve essere ben studiato misurando non solo il valore della ricchezza prodotta e consumata in un determinato momento, ma le possibili variazioni di questo valore secondo la situazione relativa delle varie società e imprese:

> La ricchezza nelle varie nazioni ha un vario valore secondo siano più o meno ricche, o più loro la ricchezza è necessaria: il qual valore della ricchezza che si consuma in una data impresa è da paragonarsi col valore di quel bene che si aspetta nella impresa, moltiplicato colla probabilità di conseguirlo (*OIP*, p. 56).

Secondo Rosmini, dietro questo squilibrio tra le entrate e le spese che si può verificare nel mercato libero vi è, come abbiamo già visto, un altro problema: il dispiegarsi disordinato e spesso esasperato e la liberazione di necessità fittizie che eccedevano i propri mezzi o le capacità richiesti per soddisfarli che implica una impossibilità di vera soddisfazione o "appagamento" umano, ostacolando lo sviluppo di una vera libertà economica. Pertanto, per Rosmini l'azione del governo in tal modo non può ridursi semplicemente a permettere o promuovere la liberazione di tutti i desideri ma dovrebbe contare su azioni indirette che promuovano il dispiegarsi di mezzi economici in accordo a una valutazione economica e morale adeguata degli stessi: "Sicchè, crescendo le affezioni amorose, bisogna che cresca la virtù o la forza morale, perché i godimenti si rendano meno comuni e più propri" (*EO*, p. 130).[1]

In tal modo, non si tratta di promuovere un'illimitata espansione del consumo confidando – come propone Gioia – sul fatto che generi la produzione o aspettandosi – come propone Say – che l'espansione della produzione generi la domanda. Al contrario, secondo Rosmini, il governo della società civile dovrà cercare di orientare, attraverso i vari strumenti di politica economica quali la politica fiscale, monetaria, commerciale, industriale, lavorativa – sul cui ritorneremo – l'espansione del consumo e la produ-

1 "[...] ma è la virtù, o la forza morale, la quale cresce insieme le afezioni amorose e le nobilita e le regola le rende proprie, fermandole in un solo oggetto" (*EO*, p. 130).

zione in una proporzione giusta ed economica all'entrata delle persone secondo i vari momenti e luoghi:

> A quest'ordine onesto di dispendi potrà il principe eccitare, con pubblica utilità. E in ciò distinguerà i luoghi dove i possessori opulenti d'inerti assai più fanno l'arte di ammassare che dispendere, e v'hanno altri territori per opposito, dove gli abitanti vivaci e leggeri e tutti dati all'arti belle inclinano alla profusione e alla negligenza nella cultura delle terre e delle industrie delle produzioni" (*OIP*, p. 160). […] Il principe dovrà eccitare alle oneste spese solo i popoli, che inclinano all'avarazia, e gli altri raffrenare (*OIP*, p. 160).

D'altra parte, questo orientamento della produzione e del consumo in equilibrio con le entrate che propone Rosmini mostra il legame intrinseco dell'equilibrio economico con l'equilibrio etico: questo mostra perché

> niun governo avveuto e savio promuove i vizi a pretesto di accrescere pubblica ricchezza, ma bensì tutte le virtù (*OIP*, p. 157).

9.1.6 *Conoscere e potenziare le capacità*

Tuttavia, sebbene il Roveretano indichi la libertà industriale come principio generale, egli crede anche che essa debba essere incoraggiata con incentivi generali che chiama, seguendo Gioia e la tradizione dell'economia civile italiana, "sapere, volere e potere", ossia capacità nelle conoscenze, iniziativa e potere di azione delle imprese. D'altra parte, Rosmini include tra le azioni di politica industriale del governo la promozione dell'associazionismo e del cooperativismo di piccoli e medi produttori – anche così tipicamente italiani – che attraverso unioni commerciali e industriali permettano una concorrenza più giusta con i produttori più grandi del mercato:

> In una parola il governo potrà accrescere le tre forze, da cui nasce l'acceleramento della produzione, il sapere, il volere, il potere, rimovendo l'ignoranza, l'inerzia e procacciando società commerciali che rendano più unite le forze (*OIP*, p. 138).

9.2 *Politiche sul lavoro*

9.2.1 *Libertà di lavoro*

Oltre alla politica in relazione alle imprese, alla produzione e all'industria, Rosmini dà una particolare attenzione al problema delle politiche sul

lavoro, ossia quelle che si riferiscono più direttamente al lavoratore come protagonista chiave dell'economia. Il diritto al lavoro si colloca per Rosmini all'interno della stessa cornice di tutte le altre libertà economiche, poiché si appoggia, come quelle, sull'obbligo di non porre ostacoli, di proteggere e di promuovere il libero esercizio delle proprie capacità competitive. Così, il governo deve fornire, in primo luogo, una legislazione che garantisca la possibilità di un esercizio libero del lavoro da parte di tutte le persone con l'unica condizione di avere un qualche tipo di capacità competitive. A tal fine, lo strumento giuridico centrale è per il Roveretano il contratto di lavoro libero che permette, tanto all'impiegato come al datore di lavoro, una grande flessibilità per stabilire relazioni di lavoro e stabilisce, allo stesso tempo, la cornice della giustizia commutativa di base che deve reggere tali relazioni, eliminando la possibilità che esistano relazioni alienanti che schiavizzerebbero il lavoratore sottoponendolo a una quache forma di servitù. In tal modo, il governo deve garantire che il lavoro sia un servizio del tutto libero e fissato tramite contratto e "compensato da proporzionata e convenuta mercede" (*FD*, II, p. 583).

9.2.2 *Quale dovrebbe essere il limite della flessibilità lavorativa?*

A ogni modo, Rosmini vede che la sola libertà di contrattazione non basta per un esercizio adeguato del diritto al lavoro. Infatti, questa stessa libertà, quando è eccessiva e illimitata, genera grandi condizionamenti che possono ostacolare seriamente l'esercizio del diritto al lavoro. Il Roveretano descrive crudamente i numerosi condizionamenti che può subire la capacità – non solo puramente legale, ma reale – del lavoratore per esercitare il suo diritto al lavoro in una economia di mercato caratterizzata da una concorrenza eccessiva. Tale concorrenza finisce per spingere specialmente le classi lavoratrici a compiere vari abusi, in parte scelti, in parte indotti, del diritto alla libertà di lavoro. Rosmini indica, per esempio, il problema dell'eccesso di lavoro prodotto dalla pressione esercitata dal sistema economico per soddisfare bisogni e desideri sempre crescenti anche a costo di sacrificare tutti i valori e, in ultima istanza, anche le capacità e le forze che sorreggono il lavoro stesso. I risultati sono l'odio nei confronti del lavoro, la povertà e la tendenza al reato:

> I contadini dunque, gli artigiani e manufatturieri che già prima lavoravano, venendo nuovi bisogni, lavorano di più. E bene! Farà questo aumento di lavoro un bene o un male? Egli è chiaro, che se le famiglie de' contadini e de' giornalieri vengono obbligate a una fatica soverchia per supplire a' propri bisogni,

> essi soggiacciono ad un peso maggiore, e ad una maggiore povertà. Se il travaglio necessario per sopperire a' loro bisogni è eccessivo, esso diventa finalmente grave e importuno alla natura umana; ne conseguita un disamore al medesimo travaglio, le forze corporali […]. Insomma la classe di cui parliamo, più affaticata com'ella è, trovasi anco più tentata di abbandonare il lavoro stesso, in cerca di qualche mezzo che più speditamente le somministri i mezzi da soddisfarsi, senza riceverne tanta oppressione (*FPSSF*, p. 558).

Infatti, Rosmini critica l'eccessiva flessibilità e mobilità lavorativa. Per lui esiste certamente, in linea di principio, una mobilità lavorativa "naturale" che è frutto delle oscillazioni nell'offerta e nella domanda di lavoro prodotte come risultato della variazione logica dei bisogni reali che si vanno producendo in una società:

> Or se il contadino o l'artigiano abbandonasse la propria professione perché il numero de' contadini o quello degli artigiani soverchiasse a' bisogni della società, niun mal ci sarebbe in questo abbandono (*FPSSF*, p. 561).

Al contrario, la mobilità lavorativa eccessiva – che è quella prodotta per effetto di bisogni fittizi- è terribilmente negativa dato che "quelli che abbandonano la propria professione per impararne una più lucrosa, cominciano dall'esporsi a delle perdite certe, le quali sono anco altrettante perdite di ricchezza nazionale". Tra le perdite di questo eccesso di mobilità lavorativa Rosmini cita "una perdita di tempo in questo passaggio, ed un perdita di abilità" dato che "l'uomo abbandonando l'arte propria, quella in cui, per così dire, è nato […] egli è difficile, parlando ordinariamente, che altri si renda più abile in un'arte novella". Tutto ciò comporterà che egli debba "pagare le spese del magistero, dee lottare cogli emuli, colle circostanze avverse, colla novità d'una condizione, nella quale non sa ancora contenersi prudentemente, inesperto com'egli si trova essere de' pericoli che l'accompagnano, e in mezzo ad una compagnia di colleghi già esperti" (*FPSSF*, pp. 562-563).

9.2.3 *L'effetto controproducente dell'interventismo*

D'altra parte, sebbene – come in tutti gi altri campi dell'economia –, il campo del lavoro ammetta certi interventi che limitino il principio generale della libertà, secondo Rosmini, un intervento eccessivo da parte dello Stato, al fine di assicurare l'impiego o la sua distribuzione presumibilmente più giusta o utile, generalmente distorce i mercati del lavoro.

> Il gran problema del lavoro noi non crediamo interamente solubile con disposizioni che creano uno stato economico artificiale (*CGS*, p. 141).

Infatti, un aumento esagerato del prezzo del lavoro in determinati mercati per la mancanza di offerta di lavoro o costi alti dà come risultato una riduzione delle possibilità di concorrenza del Paese rispetto ad altri:

> La mano d'opera per diminuizione degli operai incarisce, onde risulta un danno economico all'industria ed alla nazione in generale. La nazione nella quale vien meno la voglia di lavorare ne' giornalieri e si fa eccedente il prezzo del lavoro, ha un impedimento grandissimo che le rende difficile od anzi impossibile l'andar avanti nella vita dell'industria, del commercio, e in una parola dell'arricchimento, rimanendosi l'ultima nella concorrenza che dee sostenere colle altre nazioni (*FPSSF*, p. 561)

Sebbene Rosmini difenda il diritto al lavoro e l'obbligo da parte dello Stato di disporre tutti i mezzi possibili per farlo compiere, sarebbe per lui "una grande e assoluta imprudenza" attribuire ai lavoratori un diritto ad ottenere un lavoro da parte dello Stato (*CRI*, p. 305) sia sotto forma di un impiego diretto o attraverso imposizioni al settore privato finalizzate a mantenere posizioni al di là dell'offerta e della domanda esistenti nel mercato del lavoro:

> Alcuno chiese se con ciò s'intendeva che la società civile prendesse l'obbligo di mantenere costantemente un numero fisso di mercenari. A cui [bisogna rispondere] di no: che il corpo dei mercenari non poteva mai fissarsi: che questo doveva scemare o scemare, secondo le ricerche dei benestanti (*NC*, p. 102)

9.2.4 *Interventi di sussidio sul lavoro*

Per tale ragione, sebbene potrebbero essere ammesse eccezionalmente alcune misure di intervento diretto, nel campo del lavoro sembra più opportuno "proteggere il natural corso della proprietà" (*CGS*, p. 141) attraverso misure indirette – specialmente, come vedremo, in campo tributario – che cerchino di aumentare la circolazione della ricchezza generando investimenti e una ampia concorrenza che dia la maggior quantità possibile di posti di lavoro.

Ciò non toglie che Rosmini sostenga anche la necessità di un aiuto "contemporaneo de' mezzi morali" (*CGS*, p. 141). Riguardo a questo ultimo tipo di aiuti, nel tentativo di risolvere il problema dell'impiego, il Roveretano prevede la possibilità che lo Stato svolga il compito di mettere in con-

tatto gli imprenditori con i potenziali candidati a un lavoro, offrendo una informazione extra o una raccomandazione su questi ultimi che coloro che sono coinvolti nel mercato, spesso mal informati o abituati alla routine, solitamente non hanno:

> Che se l'eccellente artista o fabbricatore è deserto per ignoranza del popolo che non conosce il suo interesse, e va dietro ciecamente alla consuetudine; il governo lo illumini, faccia noto il vantaggio che trar potrebbe da quell'artista o da quel fabbricatore (*FD*, III, p. 611).

Nell'opera *Della naturale Costituzione della società civile* Rosmini sembra insinuare perfino la necessità di creare un sistema di sicurezza sociale collettivo per i lavoratori:

> La società civile dunque, sì per principio di utilità che per principio di giustizia, debbe riguardare il corpo dei mercenari come fornito di un diritto al mantenimento, e debbe conoscere che il provento del medesimo è assicurato sopra un fondo stabile (*NC*, p. 102).

Infine, come contributo alla soluzione del problema del lavoro, Rosmini indica la possibilità che "il governo stesso possa impiegare questi lavoratori" (*FD*, III, p. 610), sebbene ciò debba avvenire in un contesto di esigenze di idoneità nel caso di posizione interne al settore pubblico e non si dovrebbe estendere illimitatamente nel tempo né a un numero indefinito di persone. Alla creazione di impiego privato come rimedio fondamentale per combattere la povertà, si aggiungono le possibilità che offre lo Stato il quale non deve riservare i suoi posti a una determinata é*lite* sociale, ma deve chiamare "tutte le capacità al servizio pubblico, e così [aprire] la via ai nullatenenti di migliorare la loro condizione economica". Naturalmente ciò non può essere fatto come una ripartizione di privilegi, ma sempre seguendo il principio della "libera concorrenza" in modo da "conoscere il merito, la capacità e l'idoneità dei concorrenti" (*CGS*, p. 163).

9.3 *Tasse e politica fiscale*

9.3.1 *Criteri di legittimità delle tasse*

Le lunghe pagine che nella *Política Prima*, nella *Filosofia del Diritto* e nella *Costituzione secondo la giustizia sociale* Rosmini dedica alla questione impositiva mostrano che per lui la politica tributaria è uno degli stru-

menti più importanti che ha lo Stato di influenzare l'economia sia nella sua dimensione produttiva e competitiva, sia sull'aspetto distributivo. Lo schema tributario si converte in un certo qual modo nella colonna portante delle politiche economiche, dato che tutti i principi che reggono tali politiche diventano operativi a seconda del modo in cui vengano concepite la natura, le condizioni di applicazione, la distribuzione e la riscossione fiscale.

Ci limiteremo qui solo a menzionare alcuni punti della vasta analisi sulle tasse realizzata da Rosmini che, di certo, meriterebbe uno studio a parte. La prima cosa da segnalare è che per il Roveretano le tasse hanno una dimensione economica, ma anche una dimensione giuridica (*FD*, V, p. 1429) e pertanto i due principi che devono regolare le tasse sono quelli della "giustizia e dell'utilità" (*OIP*, p. 60). Dal punto di vista giuridico, la tassazione nasce dalla natura stessa della società civile. Infatti, la sua legittimità si basa sul "diritto che ha la società di usare al suo fine una parte de' beni de' privati" (*FD*, V, p. 1428).

> La società civile regola la modalità di tutti i diritti de' suoi sozj […]. Quindi ogni sozio dalla società civile riceve un vantaggio proporzionato alla mole de' suoi diritti; i quali egli pone sotto la protezione della medesima. Ne viene di conseguenza, che egli debba prestare ad essa società una quota parte de' mezzi esterni necessarj alla sua esistenza ed alla sua amministrazione, proporzionata alla quantità de' diritti, la cui modalità dee venir regolata, e che questo è l'unico principio direttivo dell'equa distribuzione delle imposte (*FD*, V, p. 1236).

In tal modo, per il Roveretano, il diritto della società non può mai comportare un dominio assoluto o arbitrario. Al contrario, "il governo è semplicemente un esattore e un amministratore dei contributi comuni per le finalità della società". Rosmini rifiuta così una concezione paternalista o feudale della tassazione, che considera quest'ultima come un prelievo forzato dei fondi da parte di un signore ai suoi vassalli, e anche una concezione statalista che la considera come un semplice mezzo di finanziamento di uno Stato onnipresente, senza altri limiti di quelli delle necessità illimitate di spesa che esso volesse stabilire basandosi su un calcolo egualitarista di una presunta utilità sociale. Per di più, Rosmini non accetta neanche una posizione completamente librale della questione fiscale, nella misura in cui per lui le tasse non sono semplicemente mali inevitabili che devono perturbare il meno possibile il funzionamento dei mercati, ma costituiscono un mezzo formidabile di regolamentazione giuridico-economico della trama di doveri e diritti della società e degli individui per mezzo del quale è possibile ottenere una buona parte del bene comune e della giustizia distributiva di una economia.

D'altra parte, affinché la tassazione sia giusta, essa deve essere sostenuta, secondo Rosmini, da chi ne riceve i benefici, cosa che implica evitare l'errore di far pagare indebitamente ad alcuni cittadini ciò che non avrebbero mai approvato o "di far pagare tutti per i pochi" (*OIP*, pp. 66-67). Inoltre, il beneficio derivante alle persone da una tassa deve essere conosciuto dalle persone stesse e deve esistere anche una volontà presunta di esse di finanziarlo attraverso le tasse (*OIP*, pp. 66-67). In tal senso, Rosmini lega intimamente il pagamento delle tasse alla conoscenza e alla decisione libera delle persone di far parte della società e, pertanto, di sostenerla anche finanziariamente.

Infine, dal punto di vista di un'utilità inquadrata giuridicamente, le tasse devono rimanere, secondo Rosmini, all'interno di due limiti fondamentali: "1) che non eccedano il bisogno del fine sociale e 2) che sieno distribuite equamente a tenore delle facoltà de' cittadini" (*FD*, V, pp. 1428-1429). Rosmini suggerisce di rendere più acuto lo sguardo economico facendo in modo che la tassazione non sia antiproduttiva, ma che incentivi l'investimento e la creazione di ricchezza nel settore privato e ottenga un finanziamento sufficiente delle spese dello Stato. A tal fine, è necessario calcolare con la maggior precisione possibile le conseguenze che l'applicazione di una determinata tassa avrà su ogni attività economica tenendo in considerazione i costi, le possibilità di guadagno e le caratteristiche di ogni mercato in base al tempo e al luogo. D'altra parte, sebbene Rosmini sostenga che esistano situazioni accidentali, come la mancanza di lavoro o di movimento nell'economia, che necessitano di maggiori spese da parte dello Stato e pertanto anche di una tassazione elevata (*OIP*, pp. 53 e ss.), quest'ultima è in generale "un consumo e una distruzione di ricchezza" (*OIP*, p. 50), pertanto deve "mantenersi più moderata che si possa" e si deve cercare di trovare il punto di equilibrio con "il massimo di diminuzione possibile di imposte" in modo tale da incentivare l'aumento della produzione e al contempo far sì che "cresca allo Stato la rendita totale" (*OIP*, p. 58).

In conclusione, lo Stato non può pretendere una tassazione in modo illimitato adducendo il suo diritto a imporla o una presunta illimitatezza delle sue necessità. Al contrario, secondo Rosmini, il diritto dello Stato di spendere deve attenersi a un insieme di necessità che devono essere determinate, caso per caso, in modo dinamico ma anche relativamente oggettivo. Pertanto, se lo Stato eccede nelle sue spese al di là delle sue necessità non solo manda in frantumi l'architettura giuridica basilare dell'economia, ma espone se stesso e tutta la società a problemi finanziari gravi.

9.3.2 *Tasse sulle rendite*

Su questi principi economico-giuridico, Rosmini crede che la tassazione debba essere applicata fondamentalmente sui beni del capitale dato che questi possono fruttare non solo grazie allo sforzo e alla competitività dei suoi possessori, ma anche in virtù della protezione concessa dai beni pubblici finanziati dalle spese dello Stato. Inoltre, è fondamentale che le imposte vengano applicate non semplicemente sul capitale, ma sul "capitale moltiplicato per il lavoro", ossia sulle entrate nette dei cittadini (*OIP*, p. 340). La ragione di ciò è che, sebbene la società abbia diritto a riscuotere le tasse dagli individui in base ai loro averi, questi averi "non possono essere stimati se non in ragione delle entrate che forniscono". Ciò comporta evidentemente la necessità di un calcolo dei guadagni dei contribuenti che implica considerare il diverso rendimento possibile dei beni imponibili e la precarietà e la maggiore o minore fugacità del reddito possibile che da essi si possa ottenere (*OIP*, p. 340). Rosmini riconosce "la somma difficoltà che s'incontra nel distribuire le gravezze così equamente che arrivano a colpire tutti i redditi delle proprietà con giusta proporzione" (*CGS*, p. 126), ma ritiene che non vi sia altro modo di farlo se si vuole seguire un criterio di vera giustizia distributiva. Lamenta, d'altra parte, la poca fiducia da parte di alcuni economisti sul fatto che questa concezione giusta delle tasse possa essere applicata nella realtà. A suo giudizio, coloro che pianificano le tasse devono essere convinti che il sistema più giusto, per quanto sia difficile, sia anche il più utile e il più necessario:

> La difficoltà comparve tanto grave agli occhi di certi economisti, che dichiararono un'utopia lo sperare di superarla, tanto poca fede avevano nella giustizia! Noi siamo persuasi altamente che tutto ciò che è giusto sia anche possibile, altrettanto possibile quant'è utile e necessario (*CGS*, p. 126).

Così, il Roveretano ritiene che debbano essere tassati:

> I terreni e le case […]. II. I capitali ipotecati [...] III. Le obbligazioni dello Stato. Lo Stato che paga l'interesse a' creditori dee ritenere il percento stabilito dalla legge. IV. Le banche pubbliche, le compagnie d'assicurazione, e ogni altra impresa di pubblico vantaggio, condotte da privati [...]. V. I crediti personali […]. VI. I banchieri privati, i commercinati all'ingorsso, i capi delle fabbriche [...]. VII. [...] i trafficanti al minuto e i capi di bottega [...]. VIII. Ogni arte meccanica che dee avere la sua patente tassata sul calcolo approssimativo de' guadagni […]. IX. Tutti gli stipendi che dà lo Stato a' suoi officiali (*CGS*, pp. 140-141).

9.3.3 *Il problema delle tasse sui consumi*

Una conseguenza immediata di questa concezione delle imposte è, secondo Rosmini, il fatto che non dovrebbe essere possibile applicarle al consumo. Infatti, "l'imposta dee esser collocata sull'entrata e non sull'uscita e il consumo è uscita e non entrata. Né vale il dire che chi consuma dee avere di che consumare e però dee avere dell'entrata, perché questo principio soverchiamente generale non scioglie menomamente la questione" (*CGS*, p. 128). Mentre l'imposta applicata ai guadagni come frutto del lavoro e della produzione costituisce in qualche maniera il compenso che il cittadino dà allo Stato per le spese che derivano dai beni pubblici e dalla protezione dei beni privati, i consumi non hanno questa relazione con le spese e i servizi statali perché non sempre sono in relazione alle entrate di ciascuno. Infatti, "de' consumi una parte sono necessari come quelli che sono condizioni della sussistenza, e questi sono determinati dalla necessità e non dall'entrata; altri sono determinati dalla volontà de' consumatori e la volontà de' consumatori esseno arbitraria non si proporziona punto all'entrata" (*CGS*, p. 128). Così, vi può essere un caso di identico consumo da parte di due persone differenti dalle entrate completamente diverse. In tal caso, un'imposta sul consumo implicherà che la persona che guadagna di più e che usufruisce maggiormente della spesa pubblica, debba pagare la stessa quantità di colui che ottiene minor o nessun vantaggio da detta spesa:

> Una famiglia povera che ha numerosa figliolanza può consumare e quindi pagare allo Stato di più che un gran signore avaro che è solo. Due famiglie uguali di numero e di sostanze verranno a contribuire allo Stato somme differentissime unicamente per la circostanza che nell'una il padre di famiglia è generoso, nell'altra taccagno (*CGS*, pp. 127-128).

Inoltre, le imposte al consumo hanno il grave difetto di ricadere "indifferentemente su di ciò che è necessario alla vita e su ciò che è superfluo":

> L'imposta sul consumo non può esser mai equamente distribuita, ma quand'ella cade sulle cose di prima necessità come sarebbe sul pane, sul sale… allora oltre essere ingiusta mi sembra anche barbara e inumana! (*CGS*, p. 128)

Inoltre, le imposte sui consumi di base sono pure antieconomiche dato che gravano sui salari dei lavoratori e pertanto sul costo del lavoro. Eliminando questo tipo di imposte, invece, sarà possibile abbassare il costo del lavoro senza colpire il livello di vita dei lavoratori:

> È da riflettersi che non gravando più niuna imposta sulle merci di prima necessità, né direttamente né a cagione de' dazj che rimangono aboliti, viene con ciò a diminuirsi il prezzo della mano d'opera, il che torna a vantaggio del commercio e dell'industria nazionale che può produrre a minor spesa e tener meglio la concorrenza sul mercato universale. Questa è una via giusta e saggia di favorire l'industria del paese. Venendo altresì per questa via facilitato il consumo delle cose necessarie alla vita, il maggior numero de' cittadini a cui si deve aver riguardo ne risente vantaggio e si diminuisce la difficoltà che presenta la soluzione del gran problema del lavoro […] (*CGS*, p. 141).

9.3.4 *Tasse e moralità sociale*

Questa critica generale alle imposte sul consumo ammette, per Rosmini, una importante eccezione: il caso di consumi il cui abuso può essere moralmente dannoso per i cittadini. In questo caso, le imposte sul consumo di certi beni (che non sono propriamente imposte in quanto non pesano sulle entrate) diventano per il Roveretano importanti strumenti di regolamento indiretto del mercato con l'obiettivo di orientarlo secondo i principi del bene comune, della felicità e del bene morale degli individui e della società nel suo insieme:

> Le imposte sui consumi […] generalmente parlando debbono essere abolite. Dico *generalmente parlando*, perocchè si dovrebbe fare eccezione a quelle merci che al loro abuso si scorgessero nocevoli allo Stato. A ragion d'esempio nella China, dove si abusa dell'oppio, niente avrebbe d'ingiusto un'imposta sopra questa derrata. Ne' paesi ne' quali domina l'ubbriacatezza sarebbe commendevole un'imposta sui liquori inebrianti; e ciò che si dice delle merci vale anche per le arti e professioni relative […]. Tali imposte gravitano per così dire sopra il vizio ed è una penalità indiretta colla quale si cerca di colpirlo e diminuirlo (*CGS*, pp. 128-129).

La stessa cosa afferma Rosmini a proposito dei beni di lusso, che tanti dibattiti suscitavano alla sua epoca. Per il Roveretano, lo strumento fiscale è la chiave per ottenere un miglioramento della moralità dei mercati senza colpire il loro funzionamento:

> Se i consumi di lusso minacciano la moralità del popolo o per la loro eccedenza o per la loro qualità, in tal caso il governo è autorizzato a colpirli d'imposta che diviene una specie di multa: la facoltà che ha il governo in tal caso non procede unicamente dal diritto ch'egli ha d'imporre i tributi, ma molto più dal diritto ch'egli ha di migliorare la pubblica morale e d'impedirne la corruzione. Questi provvedimenti governativi sono utili a tutta la nazione, ma spe-

> cialmente a quelli stessi che colpiscono, dunque non vi ha in essi ingiustizia (*CGS*, p. 129).

Ciononostante, questo tipo di imposte sui consumi moralmente rischiosi "dovrebbero essere comunali o provinciali convenendo che in qualche luogo siano più elevate e in altri meno" (*CGS*, p. 129) poiché né in tutti i luoghi né in tutte le situazioni si presentano gli stessi problemi culturali e morali. D'altra parte, trattandosi di articoli di un lusso ragionevole – che Rosmini chiama "innocente" – in una regione in cui vengono consumati in modo moderato, tale tassa diventa ingiusta e un forte fattore di distorsione dell'economia:

> Ma se trattasi di un lusso innocente, in un paese nel quale il lusso si tiene entro certi limiti, non vi avrebbe giustizia a imporre contribuzioni sugli oggetti di lusso: primieramente perché tali contribuzioni non riuscirebbero equamente compartite e però priverebbero alcuni cittadini di quelle innocenti soddisfazioni a cui hanno diritto; di poi perché tali imposte ricadrebbero in fine del conto sulla classe più povera qual è quella degli operari, giacchè i fabbricatori dovrebbeo vender più caro e quindi tentare di diminuire il prezzo della mano d'opera o restringere il numero degli operai stessi: sarebbe una ferita all'industria (*CGS*, p. 129).

9.3.5 *Tasse sul lavoro, sugli scambi, sui beni pubblici e sul commercio estero*

D'altra parte, e seguendo la stessa linea di ragionamento, non dovrebbero essere rifiutate solo le imposte sui consumi: le imposte sulle rendite non possono che "gravitare se non sull'entrata eccedente il bisogno della sussistenza, perocchè né la giustizia né l'umanità concede che il governo levi a' governati ciò di cui hanno bisogno per sussistere" (*CGS*, p. 128). Per questa stessa ragione, il Roveretano rifiuta in generale di gravare con le imposte su chi vive solo del proprio lavoro ed è privo di proprietà. Ispirato alla tesi dell'economista civile italiano Broggia, il Roveretano sostiene che "chi avesse solo il lavoro delle proprie braccia senza capitali, e lavorasse nei capitali altrui, questi non avebbe da pagar nulla" (*OIP*, p. 94). Quest'ultimo criterio, d'altra parte, apporta benefici economici anche sul piano del costo del lavoro che subisce un aumento quando si applicano le imposte ai guadagni dei lavoratori.[2]

2 "D'altra parte ed anzi in conseguenza di questo principio qualora si volesse imporre una tassa sui guadagni degli operai dovrebbe necessariamente crescere il va-

Rosmini rifiuta anche ciò che egli chiama più specificatamente "imposte immorali" quali, per esempio, i modi di riscuotere le imposte attraverso la lotteria e i giochi d'azzardo "perché tradiscono la povera gente ignorante e spoglia le loro famiglie del necessario" generando "vane speranze che si cangiano sovente in funestissima passione" e fomentando "superstizione e vane osservanze oltre a consistere in un contratto di sorti diseguali" (*CGS*, p. 131).

È anche ingiusto, secondo Rosmini, che lo Stato riscuota imposte ottenendo un guadagno dal mantenimento dei beni pubblici poiché è giusto "che quelli che fanno uso di tali pubblici comodi paghino le spese che lo Stato sostiene a loro favore. Ma non è giustizia che si rincari il prezzo cogliendo l'occasione di mettere su di loro un balzello per l'unica ragione che fanno uso di que' pubblici comodi". D'altra parte, "il voler cavare un profitto netto dai pubblici comodi mantenuti a spese dello Stato racchiude ancora un'altra ingiustizia, ed è privare molti cittadini di far uso de' medesimi, cioè tutti quelli che non possono sostenere la spesa resa più grave. Questo s'oppone direttamente allo scopo pel quale i pubblici comodi vengono istituiti: offende l'uguaglianza giuridica dei cittaini, e sa d'ingiusta aristocrazia" (*CGS*, p. 132).

Rosmini critica, infine, lo stabilire "Dazj d'uscita e d'entrata su merci straniere" a titolo di imposta poiché "la loro distribuzione non può giammai riuscire distribuita in modo proporzionale al reddito di tutti i cittadini" che è il principio di giustizia che deve precedere le imposte. Così, "tutti i Dazj stabiliti a titolo d'imposta sono ingiusti" e anche "nuocciono al commercio e all'industria nazionale perché tolgono all'uno e all'altra la libertà loro necessaria" (*CGS*, pp. 132-133). Ciononostante, come vedremo, Rosmini riconsidera la legittimità della riscossione dei dazi per altri motivi diversi da quelli impositivi.

9.3.6 *Metodi di riscossione*

Da questi principi economico-giuridici Rosmini ricava anche i principi che dovrebbero reggere, ai suoi occhi, il modo di riscuotere le imposte. Rosmini colloca questo tema nel contesto storico sostenendo che, mentre in tempi pre-moderni esisteva la tendenza all'"particolarismo", che produceva troppe tasse, "incertezze", "irregolarità" e un "comodo sottrarsi dai pa-

lore della mano d'opera e così quella tassa sarebbe dunque un obbligare la proprietà a fare un giro inutile; e dare un moto artificiale alla proprietà è sempre incomodo e nocevole appunto perché contro natura" (*CGS*, p. 130).

gamenti" (*OIP*, p. 105), nella modernità prevale la tendenza contraria. Infatti, secondo Rosmini, il metodo moderno cerca di risolvere i problemi attraverso generalizzazioni eccessive – il cosiddetto "spirito di sistema" – che, nel caso delle imposte, si traduce in idee che Rosmini rifiuta, come l'imposta unica o le imposte indirette. A suo modo di vedere, tali imposte permettono una semplificazione e una sicurezza nella riscossione, ma sono essenzialmente ingiuste in quanto non gravano dove né su chi dovrebbero. Sebbene per il Roveretano la generalizzazione moderna sia stata in parte un rimedio agli eccessi del particolarismo, la politica tributaria, se vuole essere giusta e veramente economica, deve mirare non a generalizzare eccessivamente, ma a studiare concretamente quali individui sta colpendo una imposta, mentre osserva al contempo le conseguenze in relazione alle necessità dello Stato.[3]

Inoltre, il Roveretano rifiuta la tesi di coloro che difendono le imposte indirette sostenendo che se le imposte gravano "direttamente sui redditi, i cittadini ne sentiranno più il peso" per cui "conviene far loro sorbire l'amaro liquore senza che se ne accorgano" (*CGS*, p. 136). Questo sarebbe per lui semplicemente "coprire un'ingiustizia" e "tenere il popolo nell'ignoranza de' propri interessi e trovare i modi indiretti senza che egli se ne accorga" (*CGS*, pp. 136-137). In tal modo, a suo modo di vedere, le imposte indirette "debbono essere tutte o abolite o grandemente modificate qualora si voglia riformare le pubbliche finanze secondo i principii della giustizia che è l'unica base della società". Pertanto, solo le imposte dirette "generalmente parlando sono suscettibili di un'equa distribuzione, cioè d'una distribuzione che s'approssima quant'è mai possibile alla ragione esatta del reddito de' cittadini" (*CGS*, p. 136). D'altra parte, "un popolo che giungesse ad essere bene istruito de' suoi interessi non vorrebbe più imposte indirette, almen per questo, ch'egli vorrebbe sapere se le imposte sono distribuite equamente, e nol potrebbe saper giammai colle imposte indirette: d'altra parte egli non si ricuserebbe di contribuire direttamente quanto ve-

3 "[…] bisogna avvertire dal savio ministro della finanza le cagioni influenti sì sullo Stato che sui particolari, ossia gli oggetti che s'impongono, conoscere la storia degli effetti dell'imposta quanto alle mutazioni, che produce nei particolari, distinguere la diversità delle merci, o derrate, altre necessarie, il cui scemamento scema l'industria, altre estere, altre interne; notare i punti diversi, ove si trova la merce quando è colpita o nella stessa sua origine… ecc. E su tutti questi punti accozzare insieme quelle idee giuste, che debbono dirigere al bene comune i tributi, e che non sono mai fatte da chi omette qualche relazione, ma si affissa troppo in qualche particolare idea senza considerarla nella relazione con tutte" (*OIP*, pp. 122-123).

desse necessario, e chiaramente compartito a rigor di giustizia" (*FD*, V, p. 1430). In tal modo, lo Stato guadagnerà semplicità e celerità nella riscossione delle imposte, sommata all'aumento del suo credito e della stima economica e morale (*OIP*, p. 359).

In poche parole, in virtù dei principi che governano ogni politica economica, Rosmini difenderà i requisiti di "risparmio, politica prudenza e moralità" (*OIP*, p. 107) affinché le imposte siano meno costose , colpiscano il meno possibile lo spirito dei contribuenti e non pregiudichino, ma piuttosto favoriscano il loro stato morale o eudemonologico, combinando i due obiettivi in modo "che nuoccia il meno possibile al pagatore" e "giovi il più possibile allo Stato" (*OIP*, p. 107).

9.4 *Politiche sulla povertà e sulla assistenza sociale*

9.4.1 *Tra Malthus e Romagnosi*

Uno dei contributi più originali e moderni di Rosmini al trattamento della questione della povertà è probabilmente quello di averla vista come un complesso problema di incapacità e non tanto come una mancanza di beni materiali, cosa che dimostra il grado di sofisticazione del suo pensiero sul tema che supera le concezioni semplicisticamente materialiste. Pertanto, per Rosmini, le reali soluzioni alla povertà non possono essere trovate in una serie di paticolari misure volte alla mera distribuzione materiale, ma nella confluenza di tutti gli strumenti della politica economica già visti che mirano a raggiungere un equilibrio dinamico e una proporzione, non solo tra fattori materiali, ma anche culturali, psichici e morali.

A ogni modo, Rosmini non mette da parte per questo la necessità di sviluppare politiche specifiche per alleviare il problema della povertà come complemento delle altre politiche generali. Infatti, sebbene la crescita dell'economia regolata da una politica economica orientata al bene comune e alla giustizia distributiva possa tendere gradatamente a migliorare le condizioni dei poveri, attraverso una crescente migliore ripartizione della proprietà e lo spiegamento di mezzi e capacità necessarie per acquisirla, questo processo non accade dall'oggi al domani. Rosmini non condivide, per esempio, la posizione di Romagnosi il quale ritiene che il problema della povertà non abbia altra soluzione che l'equilibrio completo di tutta l'economia. E nemmeno crede alle spiegazioni teologiche di Malthus – citato da Romagnosi – che giustificano la povertà estrema come un male inevitabile voluto da Dio. Sebbene il Roveretano sia certo che da un punto di

vista teologico sempre ci saranno dei poveri, non è ammissibile accettare rassegnatamente una povertà estrema e degradante senza far nulla, aspettando solamente gesti di generosità privata da parte dei più ricchi: è necessario adottare politiche sociali immediate che migliorino e addirittura mirino a porre fine, sebbene non vi riescano del tutto, al problema della povertà estrema:

> Di più, il Romagnosi dice: 'Mi mostri il Malthus e la sua scuola essersi effettuato colà (nell'Irlanda e nell'Inghilterra) l'ordinamento sociale del Regno divino e della sua giustizia, e dopo disputeremo, se fa d'uopo di por fine alle sofferenze di tanti miseri'. Queste parole, a dirlo schietto, sono gittate; sono pronunciate *extra rombum*. Sia pur vera quanto si voglia la durezza de' ricchi, sia vera la mal divisione delle proprietà: e che per questo? Si dovrà aspettare fino a tanto che i ricchi si ammolliscano, e fino a tanto che le proprietà sieno partite meglio sopra la terra, a cercar rimedio alle sofferenze de' poveri la declamazione contro i ricchi e contro i latifondi è dunque al tutto vana: trattasi di sapere se la popolazione è soverchia nella classe de' miserabili, giacché non è in potere di nessuno di fare per al presente che questa classe non ci sia. Or io dico: sì; appunto perché non è sopra la terra perfetto ed universale il regno di Dio, per questo ci sono i poveri; e per questo medesimamente, essendoci essi, si dee pensare, se non a por fine, almeno ad alleviare le loro sofferenze (*FPSC*, p. 101, nota).

9.4.2 *Assistenza sociale in situazioni straordinarie ed estreme*

Ora, il problema che si pone il Roveretano è come realizzare questo aiuto speciale. Infatti, per Rosmini esistono varie istanze a cui lo Stato deve rispondere per assistere direttamente i poveri. La prima situazione è quella in cui il governo deve aiutare i poveri "per il mantenimento della sicurezza e della tranquillità pubblica". In casi estremi di ribellione popolare dovuta a una crisi economica, si deve optare senza dubbio per l'assistenza diretta e immediata e non per la repressione violenta che era un metodo comune agli inizi dell'era industriale:

> Non v'ha dubbio che il Governo civile è autorizzato a fare degli atti di beneficenza, quando questi sono riconosciuti necessarii od utili a prevenire o a calmare un tumulto mosso da operai senza lavoro, o da indigeni senza pane in tempo d'una carestia: anzi in tali circostanze debbono assolutamente essere preferiti tali mezzi benefici e generosi ad altri violenti e contrarii allo spirito d'umanità, quand'anche con questi ultimi si potesse reprimere e contenere la plebe tumultuante. Questi sono casi eccezionali ed accidentali, ne' quali non trattasi di *mera beneficenza*, ma si usa della beneficenza come di un mezzo lodevole ad ottenere un fine che è commesso alla vigilanza governativa, cioè il fine della sicurezza de' cittadini e della tranquillità pubblica (*CRI*, p. 300).

Una seconda situazione di assistenza statale al povero è quella basata sul "diritto che ha l'uomo di servirsi per vivere di ciò che gli viene alle mani nel caso di estrema necessità" (*CRI*, p. 300). Abbiamo visto nel capitolo V i limiti della libertà economica e della proprietà privata riguardanti tutti coloro che partecipano al mercato, limiti che derivano dai diritti generati dall'estremo bisogno e dall'obbligo fi fornire assistenza ai più bisognosi (*FD*, II, p. 475). Tuttavia, qui si tratta specificatamente dell'obbligo non di un cittadino privato, ma dello Stato ad assistere gli indigenti. Non si tratta di un mero atto di carità, ma del riconoscimento di un diritto in senso stretto:

> Questo diritto dee la società riconoscerlo, e lo riconoscono generalmente tutte le legislazioni; onde nessun tribunale condannerebbe come reo di furto colui che provasse aver scappato dalla morte col nutrirsi del pane altrui. Ma questo diritto suppone il dovere giuridico corrispondente, per il quale ognuno è obbligato a lasciare al suo simile la facoltà di usare per conservare la propria esistenza de' beni da sé posseduti e non a sé necessarii. Qui non si tratta di beneficenza spontanea, ma trattasi di diritto da una parte, e di dovere giuridico dall'altra. Quindi egli è indubitato che il Governo civile ha di natura sua la facoltà ed altresì l'obbligazione di sopperire alle estreme necessità dei cittadini, avverate che siano, appunto per questo che egli è istituito per tutelare e regolare tutti i diritti (*CRI*, pp. 300-301).

In tal senso, Rosmini concorda con Romagnosi nella critica a "quelli che censurano i governi che danno soccorsi a' poveri" (*FPSC*, p. 97, nota 8) e afferma la possibilità che "la società civile si assuma l'obbligo giuridico di aiutare i poveri nei casi di reale indigenza". Tirando in ballo il celebre caso delle "leggi sui poveri", Rosmini fa l'esempio dell'"Inghilterra, dove è stabilita la tassa de' poveri" (*FD*, III, p. 682). Questo è, a suo modo di vedere, un caso di vera giustizia remunerativa in quanto "le leggi stesse rendono eccessivamanete dura la condizione degli operai; conveniva dunque, che vi avesse un compenso dalla parte del governo colle tasse de' poveri". In tal modo, in questi casi di ingiustizia sociale "la tassa de' poveri, considerata come una cotal restituzione che fa il governo, diventa un rimedio necessario, una specie di soddisfazione" (*FPSC*, p. 97, nota 8).

Tuttavia, perfino in questo caso in cui l'assistenza è una questione di giustizia in senso stretto, alla quale il povero ha diritto, esiste il rischio dell'imbroglio, pertanto è necessario fornire l'aiuto in modo tale che non lo ricevano coloro i quali non ne hanno bisogno, cosa che, oltre a essere una ingiustizia, comporterebbe l'introduzione di stimoli disincentivanti per l'economia. Questo era il problema generato proprio in Inghilterra dall'assi-

stenza sociale che, malgrado fosse giusta, nella misura in cui non obbligava a nessuna controprestazione, era richiesta da chi non ne aveva bisogno e finiva con lo scoraggiare il lavoro e creare ancora più povertà:

> L'Inghilterra si trovò gravata dalle leggi del pauperismo, che invece che di medicare la piaga, la esacerbarono (*CRI*, p. 303).

Pertanto, è un diritto pretendere la realizzazione di un lavoro in cambio di questo tipo di assistenza, poiché permette di verificare chi sono coloro i quali realmente si trovano in una situazione di vera povertà estrema:

> Manifesta cosa è, che la società, dando un tale soccorso, e gli indigenti accettandolo, entra in diritto di esiger da essi il lavoro, come un'obbligazione strettamente giuridica; giacché senza di essa non si potrebbe verificare chi fra gl'indigenti avesse quel diritto di venir soccorso; non potendosi, in tal sistema, considerare gli oziosi che come altrettanti ladri (*FD*, III, p. 683).

9.4.3 *Il dibattito sul* Welfare State

Infine, in terzo luogo, Rosmini menziona il tipo di assistenza che va al di là dei casi di estrema necessità e che egli chiama "beneficienza". Rosmini dà il via a un interessante e acuto dibattito che anticipa di molti anni gli argomenti posti dal moderno *Welfare State*. Infatti, per Rosmini, gli atti di beneficienza si differenziano essenzialmente dagli atti di giustizia in senso stretto. Citando San Tommaso D'Aquino, Rosmini definisce gli atti di beneficienza come trasferimenti liberi o donazioni in modo tale che, se una persona semplicemente trasferisce ciò che è suo, "se il passaggio è assoluto, senza obblighi, come nella donazione, non è più un atto di giustizia, ma di liberalità" (*S.T.*, II-II, q. 61, art. 3). Così, le donazioni non sono commensurate "a nessun mio debito, ma solo alla mia benevolenza e liberalità, la quale è arbitraria, e però non ammette misura assegnabile, se non quella della grandezza dell'animo di chi dona, rappresentata dal dono stesso" (*FD*, II, p. 469).

In tal senso, nei casi in cui non vi sia un problema di sicurezza pubblica o di necessità estrema, l'aiuto diretto ai poveri non è oggetto, per il Roveretano, di obbligo giuridico in senso stretto, ma di beneficienza. A suo modo di vedere, la beneficienza non è propriamente un atto giuridicamente obbligatorio, ossia non è soggetto a un dovere giuridico e pertanto non genera un diritto strettamente parlando. Piuttosto, si tratta di un atto *moralmente* obbligatorio, soggetto non a un dovere giuridico ma a un *dovere morale*. Ancora, proprio perché si tratta di un dovere morale e non strettamen-

te giuridico, non può essere rivendicato come un diritto "perfetto" dal beneficiario di tale atto:

> Ricusando, a ragion d'esempio, di far bene agli altri, io non entro per questo a violare la sfera dei diritti degli altri uomini […]. Non è vero, che io abbia il diritto di essere disumano con gli altri uomini; è solamente vero, che se io ricuso agli altri uomini di far quel bene, che pure io dovrei per una legge morale superiore, io ho il diritto di non essere molestato, o violentato da essi nella mia condotta (*FD*, I, p. 117)

In tal modo, secondo il nostro autore, è necessario "ristabilire la distinzione tra i diritti perfetti e gl'imperfetti, fra i doveri che riguardano il rispetto debito al mio e al tuo, ed il dovere di giovare alla umanità […]" (*FPSSF*, p. 520). Quest'ultimo punto è essenziale, secondo Rosmini, per mettere a fuoco correttamente la questione di ciò che si può pretendere da parte dello Stato in materia di assistenza sociale. Riguardo alla giustizia sociale, Rosmini mette in guardia con grande drammatismo che terribili mali possono ricadere sulla società per via della confusione – generata particolarmente dall'utilitarismo statalista – tra l'obbligo della beneficienza e la giustizia giuridica in senso stretto:

> Ora il confondere ciò che spetta alla beneficenza con ciò che spetta alla giustizia; il rivestire l'obbligo de' benefici del rigore e della durezza di ciò che è debito; l'adeguare il precetto di fare il bene al precetto di non rubare; quest'abolizione di confini fra le virtù distintissime in tutti i tempi, conduce necessariamente la società alla sua distruzione, purché non si torni indietro all'aspetto delle terribili conseguenze (*FPSSF*, p. 519).

La conseguenza più evidente di questo terribile errore sarebbe, secondo il Roveretano, quella della violenza: se la beneficienza generasse un "diritto perfetto", ciò comporterebbe il diritto all'uso della forza per cui chiunque avesse un diritto perfetto potrebbe, qualora la difesa lo richiedesse, respingere violentemente la persona che infigge violenza:

> Se dunque il diritto di ciascuno ad una stessa porzione di beni è perfetto ed assoluto, la conseguenza è manifesta, che ogni qualvolta manchi il Governo di adeguare i beni, tutti quelli che si veggon rimasti con beni minori possano forzare violentemente il Governo ad eseguire la detta adeguazione: il che è niente meno che mettere in aperta ed incessante guerra la maggioranza de' membri associati col Governo; giacché quelli che men beni possegono, formano sempre la maggioranza (*FPSSF*, p. 519).

A ogni modo, Rosmini si domanda se lo Stato debba limitarsi a tutelare e a regolare i diritti o debba anche assumere una specie di dovere di questa beneficienza spontanea (*CRI*, p. 300). Di certo Rosmini non si domanda qui se il governo può farsi carico di una "beneficenza non straordinaria e momentanea" (che, nei due casi che abbiamo menzionato sopra, è giuridicamente obbligatoria ed esigibile con la forza di legge), ma se deve prendere sotto la sua responsabilità una beneficenza "ordinaria e continua" (*CRI*, p. 301). D'altra parte, non si tratta neanche "di sapere se il Governo civile possa consigliare ed esortare i cittadini alla beneficenza, su di che non può cadere alcun dubbio" (*CRI*, p. 301). La domanda concreta qui è se "possa usare i beni del tesoro dello Stato in opere puramente benefiche, se egli a tal titolo possa imporre delle imposte a' cittadini e così costringerli a contribuire a quelle opere di beneficenza che a lui piace di esercitare" (*CRI*, p. 301). D'altra parte, la domanda che si aggiunge a queste è "se in questo caso è da vedersi se la beneficenza del Governo perda, rispetto a' cittadini che vi concorrono, il suo carattere di spontaneità" (*CRI*, p. 301). Secondo Rosmini, difficilmente si "potrà evitare questa delicata questione" che non è altro che "la grande questione degli operai, la gran questione del pauperismo" che non incombe soltanto sulla morale privata, ma deve essere considerata come un problema sociale che è necessario risolvere "in ordine alla giustizia" (*CRI*, p. 299).

9.4.4 *Una via intermedia tra due estremi*

In tal senso, Rosmini afferma che le funzioni del governo in materia di beneficenza sono abitualmente viste da due differenti punti di vista. Da una parte, "alcuni sostengono che il Governo civile, istituito per la tutela e il regolamento dei diritti, non abbia autorità di sorta alcuna d'esercitare quegli atti che sono di mera beneficenza" (*CRI*, p. 300). Per Rosmini questa posizione è limitata alla "severa ragione" (*CRI*, p. 300) poiché non tiene in considerazione l'ampio campo di donazione generosa alla quale pure è chiamato l'uomo. Dall'altro lato, vi è la posizione di coloro che "si formano del Governo civile il concetto vago ed indeterminato d'una certa autorità misteriosa, discesa dalle superne sfere, la quale può tutto, può disporre di tutto, può prendere da una parte e mettere dall'altra […]". Secondo Rosmini quest'ultima posizione è "suggerita solo dal sentimento, senza interesse e contro al proprio interesse" sebbene – aggiunga ironicamente – molte volte è "suggerita dall'interesse, trovando in quella o sperando nei funzionari o nei politici un vantaggio per se medesimi" (*CRI*, p. 300). Di fronte a queste due posizioni divergenti, Rosmini sostiene:

> La mia opinione è media tra le due estreme […] Ecco qual sia la strada di mezzo, nella quale io credo che convien mettersi per trovarne la vera soluzione (*CRI*, pp. 299-301).

Infatti, non si tratta per lui di rifiutare ogni azione compiuta dall Stato in qualità di benefattore, né di affermare questa dimensione indiscriminatamente. La sfida è quella di trovare il modo in cui lo Stato possa esercitare prudentemente questa funzione senza sorpassare i suoi limiti di regolatore della modalità dei diritti e senza distruggere la natura spontanea delle attività benefiche. In tal senso, per Rosmini la soluzione al problema della legittimità del *Welfare State* risiede nel fatto che coloro che prendono le decisioni sulla beneficenza non dovrebbero esserne i beneficiari, come accadrebbe in una forma di governo eccessivamente democratica che permettesse a una maggioranza povera di utilizzare illimitatamente il potere dello Stato per obbligare i detentori della ricchezza a ridistribuirla in modo permanente tra i più poveri. Questo "dispotismo democratico" è, secondo Rosmini, un vero e proprio "furto organizzato" (*CGS*, p. 114) che finisce, inoltre, per provocare un "grave danno non solo per la nazione ma anche per la stessa classe indigente che si pretende di aiutare". Estraendo obbligatoriamente i fondi ai proprietari senza il loro consenso, si genera in essi una cattiva disposizione e così "dissecca le fonti della beneficenza privata", "diminuisce la gioia della carità che men si sente quando il benefattore non asciuga egli colle sue mani le lagrime de' miserabili" e "scioglie il legame di affetto che stringe la classe dei ricchi alla classe dei poveri", sostituendo la "gratitudine" di questi ultimi con la "arrogante pretensione del supposto diritto, vi semina l'invidia e l'ostilità verso i ricchi". Di conseguenza, "spezza quella concordia e quella benevolenza scambievole tra le classi sociali, che è il più prezioso bene della civile associazione, guarentigia della sua durata, cagione nobilissima della popolare e sociale moralità" (*CRI*, p. 307).

Rosmini crede così che il carattere spontaneo dell'azione benefica dello Stato dipenda essenzialmente da un problema di pianificazione istituzionale in cui sono i "proprietari i stessi quelli che decretano le imposte da erogarsi nella pubblica beneficenza, e così è il proprietario che dispone del fatto suo a pubblico bene senza che alcuno a ciò lo costringa" (*CRI*, p. 302). D'altra parte, se questa pianificazione istituzionale non fosse possibile, allora Rosmini ritiene che "ogni beneficenza sia abbandonata dal Governo alla liberalità de' singoli cittadini e alle private associazioni che si possono liberamente formare e disciogliere all'infuori del Governo" (*CRI*, p. 302). In tal senso, il Roveretano ritiene di vitale importanza l'esistenza di associazioni della società civile e soprattutto della Chiesa, non solo per la sua

maggiore validità dovuta alla maggior vicinanza alle necessità concrete, ma anche per la sua possibilità di arrichire i legami sociali e morali con gli aiuti materiali. Per questa ragione, sebbene il governo possa assumersene la responsabilità, secondo Rosmini, "la beneficenza non è cosa di natura sua governativa", ma piuttosto "un diritto del cuore che non gli si può usurpare [...]" (*CRI*, p. 307).

9.5 *Commercio estero*

9.5.1 *In principio un evidente beneficio*

Infine, Rosmini tratta anche un altro campo della politica economica, ossia quello del commercio estero che ritiene estremamente controverso:

> Ora chi non sa, prima di tutto, che la libertà del commercio è una questione che divide irreconciliabilmente d'opinione gli scrittori di Economia (*FD*, III, p. 611).

Tale controversia nasce, secondo il Roveretano, dal fatto che il tema ha due aspetti differenti e che le parti in causa li prendono generalmente in considerazione in modo isolato, assolutizzandoli. Infatti, da un lato vi è il piano dei principi generali e dall'altro vi è il piano della loro applicazione concreta in determinate circostanze storico-culturali. Così, dal punto di vista dei principi, Rosmini sostiene che "il vantaggio di questa libertà sembra oggi fuori discussione" (*CGS*, p. 142) se si considera l'ideale di un commercio internazionale tra individui che fanno parte di una stessa società globale e che si relazionano tra loro sulla base di uguali condizioni e senza alcun ostacolo o condizionamento:

> Se questa questione si considera svestita delle circostanze speciali delle nazioni, se si astrae dagli stati particolari, e si riguardan gli uomini come formanti tutti una stessa famiglia, egli è impossibile di non ravvisare nella libertà del commercio una cosa evidentemente utile, evidentemente morale; e per lo contrario, nelle disposizioni ristrettive di essa, una sventura del genere umano (*FD*, III, p. 611).

In tal modo, secondo Rosmini, lo scambio con altri paesi è in linea di principio vantaggioso nella misura in cui, da una parte, fornisce al proprio paese i beni e i servizi che esso non potrebbe produrre se non a costi molto più elevati o con peggiore qualità, essendo, dunque, tale scambio il modo

più naturale in cui nazioni e regioni si dividano la produzione a seconda dei loro vari vantaggi competitivi. D'altra parte, l'introduzione di mercanzia straniera può essere anche un potente incentivo per l'elevazione della qualità della propria produzione dato che, se una nazione "abbraccia o imita gli usi di un'altra per loro merito, è servire la ragione" e "una falsa politica o un disordinato orgoglio nazionale può solo predicare il contrario" (*OIP*, p. 313, nota).

9.5.2 *Prudente limitazione al commercio estero secondo il contesto storico e culturale*

Tuttavia, l'entusiasmo di Rosmini per la libertà di commercio a livello internazionale ha chiari limiti che nascono dalla messa in pratica dei principi di libertà nella dimensione storica e culturale concreta dei paesi. Infatti, il Roveretano ammetterà, date le particolari circostanze e relazioni concrete di ogni paese o regione, la possibilità e l'utilità di prevedere delle restrizioni a tale libertà nella misura in cui esse siano provvisorie e per un tempo limitato:

> Ma rimane a sapersi, se avuto riguardo al bene particolare di una nazione, o d'una contrada, in un determinato tempo, e con determinate circostanze e relazioni esterne, i detti vincoli possano essere vantaggiosi. Io non esito ad appigliarmi alla sentenza, che le tariffe daziarie ed altri somiglianti vincoli, purché sempre moderati e per un caso eccezionale, considerati cioè come leggi provvisorie e temporanee, possano essere vantaggiosi alle speciali regioni, alle quali si stabiliscono (*FD*, III, p. 611).

In tal modo, Rosmini pone la questione del libero commercio tra nazioni nel campo della prudenza e non solo in quello dei puri principi. Precisamente il compito di determinare come, quando e fino a che punto disporre le suddette restrizioni sarà l'arte prudenziale delle politiche economiche:

> La questione poi de' vincoli imposti al commercio è per più rispetti difficile. Supponendo che il governo sia mosso a imporre tali vincoli in vista dell'utilità pubblica, spetta primieramente all'Economia politica il decidere se questa utilità si avver nel fatto particolare di cui si tratta (*FD*, III, p. 611).

9.5.3 *Casi di graduale liberalizzazione e protezionismo temporaneo*

Secondo il Roveretano, un governo giusto e saggio può essere autorizzato a porre temporaneamente dei dazi in due casi eccezionali: in primo luo-

go, d'accordo con Adam Smith, nel caso in cui nel paese avesse prevalso un sistema protezionista, conviene operare una apertura graduale e non brusca:

> In uno Stato nel quale prevalse il sistema proibitivo, e quindi le industrie ed i commerci hanno già preso una forma ed un corso eccezionale, non si può senza grave danno di molti distruggere d'un tratto quella condizione di cose contro natura pubblicando una piena libertà d'industria e di commercio; conviene dar tempo accioché l'industria ed il commercio rinvenga dalla sua falsa strada e riprenda le sue vie naturali e libere (*CGS*, p. 142).[4]

In secondo luogo, quando si dia il caso di un Paese in cui, malgrado vi sia un potenziale produttivo e competitivo, non esiste ancora un sufficiente sviluppo in termini di capitale, capacità o iniziativa per esercitarlo:

> Le condizioni di un popolo potrebbero esser tali a cui ottimamente convenisse qualche ramo di commercio e d'industria che tuttavia non può fiorire nello Stato, sia perché le prime spese esigono capitali che non possono all'istante dare profitti bastevoli attesa la concorrenza di merci straniere procedenti da un pase dove que' rami sono già organizzati, sia per l'imperizia che si trova in quelli che incominciano a introdurre un'industria che è nuova per la nazione e sia per lo scoraggiamento de' capitalisti (*CGS*, p. 133).

In una simile circostanza, la brusca apertura dell'economia avrebbe conseguenze funeste dato che la cultura economica necessaria per competere non si impara da un giorno all'altro. Pertanto, è necessaria una protezione durante il periodo di apprendimento:

> […] L'industria, le arti, e in generale le maniere d'aumentare le ricchezze, non s'apprendono dai popoli rozzi in un istante: convien dare un tempo neces-

4 "Qui entra l'Economia politica, la quale dimostra che la libertà del commercio è utile reciprocamente a tutte le nazioni, qualora però non sia avvenuto in alcuna di esse una distribuzione ed un accumulamento di ricchezze artificiale, siccome accade quando una nazione soggiacque lungamente all'azione di un sistema proibitivo. E questo più o meno è avvenuto in tutte le nazioni d'Europa, dove l'arte fu dalla presunzione de' Governi sostituita alla natura, e si credette poter far derivare ogni bene da quella mettendo questa in ceppi e sciupandola. Tale essendo la condizione de' diversi Stati d'Europa, egli è forza di ricondurli alla libertà del commercio gradatamente, lasciando tempo alle ricchezze di riprendere il loro corso naturale, il che se si volesse fare istantaneamente e violentemente, cagionerebbe degli sconcerti gravissimi alle private fortune. Ma egli è necessario che nella Costituzione venga dichiarato che si vuole arrivare a questo, rimettendo alla sapienza governativa il modo di farlo, graduato secondo la varia condizione economica della nazione" (*CGS*, p. 162).

> sario alla loro educazione. Or in questo tratto di tempo che di necessità spendono nell'imparare, il contatto loro co' popoli civili suol esser fatal: i prodotti dell'industria di questi sono necessariamente migliori e men cari di quelli che producono essi colla loro industria incipiente e co' rozzi strumenti di cui sono costretti a servirsi: indi una concorrenza sì diseguale mette a certo pericolo quell'industria bambina, nessuno amando d'affaticar molto, e di nulla raccogliere (*FPSSF*, p. 573).

In tali casi, il Roveretano giustifica pienamente l'introduzione di misure di protezione, sebbene debba trattarsi di misure molto ben studiate e discusse pubblicamente in Parlamento e mai stabilite a modo di tassazione permanenti al servizio della voracità dello Stato, ma come di leggi temporanee esclusivamente finalizzate a promuovere lo sviluppo dell'industria e del lavoro locali:

> In questo caso un Dazio protettore sulle merci straniere, un Dazio d'uscita sulle materie gregge, giudiziosamente, moderatamente imposto, potrebbe incoraggiare l'intera industria facendo nascere nello Stato delle fabbriche od opifici che, una volta ben avviate, potrebbero continuar da se stesse a mantenere la concorrenza coi prodotti stranieri; al qual tempo ogni Dazio protettore dovrebbe cessare, acciocché tali intraprese non si aumentassero artificiosamente in opposizone al corso libero dell'industria. Questi Dazj che non possono essere giustificati a titolo d'imposta, possono essere giustificati benissimo a titolo di nazionale e comune utilità. Ma essendo facilissimo l'abuso che ne potrebbe fare la finanza conviene che il caso della loro opportunità sia profondamente discusso nelle Camere legislative e riconsciuto da una legge (*CGS*, pp. 133-134).

A ogni modo, è chiaro che Rosmini non appoggia misure protezioniste permanenti di tipo colbertista che egli ritiene pregiudizievoli per principio. A ogni modo, in certi casi, egli approva queste politiche nella misura in cui esse mostrino di essere più utili per l'economia rispetto a quelle liberali e siano orientate a proteggere una industria nascente nel suo periodo di formazione. Tali politiche, inoltre, dovrebbero essere finalizzate a rendere competitiva e non a perpetuare una protezione a una industria locale che non avrà mai modo di generare profitti concorrendo nel mercato internazionale; distinzione che è certamente molto difficile da realizzare:

> Così nel sistema colbertiano, la proibizione di esportare le materie greggie, in generale, e per se stesso è certo nocevole, mentre impedisce ai proprietari di vendere con profitto quando ritenute in paese non le possono ad egual prezzo smaltire, che se il potessero il farebbero senza questa probizione. Se però così ci costringessero ad erigere tali fabbriche nell'interno che potessero apportare

> maggior profitto, sarebbe certamente utile. Ma questo caso non si avvera, se non dove si possa con tutta sicurezza mostrare che queste fabbriche mancano di presente per inerzia e per ignoranza, e non perché il profitto agli imprenditori dovesse essere scarso: che è difficile conoscere con certezza (*OIP*, pp. 137-138).

Le differenti forme di protezione e regolamentazione del commercio estero varieranno in accordo ai differenti stadi di evoluzione di ogni popolo riguardo alla loro capacità economica e commerciale:

> Nè fa meraviglia, se Pietro il Grande muovesse occuparsi a promuovere l'industria e il commercio della Moscovia con azione molto maggiore e con più numerosi regolamenti che non abbisogni di fare in Inghilterra. Né mi meraviglio se il signor Huskisson, pure testè colà abbia proposto un piano che tende ad aprire i porti dell'Inghilterra a tutti i prodotti stranieri della natura e dell'arte, con sì tenui dazi che sia distrutto il contrabbando. Questo dimostra la superiorità del commercio inglese, l'attività e la cognizione di quei privati che lo fanno, l'interesse dei quali fece bastevoli lumi del non operare contro se stesso, e anzi da operare in favore di se stesso quanto possa essere; sicché non abbia quasi più bisogno se non d'una minima azione governativa (*OIP*, p. 139).

9.5.4 *Il principio della giustizia al di sopra di tutto*

Per il resto, la politica economica in materia di commercio estero deve essere anzitutto orientata, secondo Rosmini, ai principi di giustizia (*FD*, III, p. 611). Così è necessario chiedersi sempre anche quali saranno le conseguenze delle misure restrittive al commercio in relazione ai diritti di tutti gli attori coinvolti. In questo senso, le restrizioni al commercio estero sono sempre negative per l'umanità considerata globalmente, nella misura in cui esse impediscono a quest'ultima di raggiungere l'ideale di una interrelazione libera tra tutti i suoi membri e che garantirebbe loro il pieno esercizio del diritto a competere sulla base delle loro migliori doti con il fine di aumentare la quantità e la qualità della produzione di manifatture e servizi. Ma, perfino se accettassimo come giusta una restrizione temporanea di questa libertà universale, basata sul diritto e sulla libertà di ogni Paese a mercanteggiare o meno con gli altri, al fine di favorire l'industria locale, dovremmo chiederci in che misura tale restrizione sia realmente vantaggiosa per tutta la nazione o piuttosto se non lo sia solo per alcuni dei suoi membri.

> Ma sono poi essi giusti, in rispetto alle altre genti, quando si confessa che al totale del genere umano tornan dannosi? Sono giusti rispetto a tutti gli indivi-

> dui di quella società a cui pro si fanno, quando il vantaggio immediato di tali provvedimenti non si gode se non da certe classi determinate di persone, da que' proprietari, da que' commercianti, da que' fabbricatori (*FD*, III, p. 611).

Soppesare tutte queste conseguenze sarà fondamentale per adottare delle misure con piena coscienza e cura dei vari diritti coinvolti, cosa che non invalida la possibile legittimità delle restrizioni, ma obbliga a prendere in considerazione la necessità di possibili riparazioni o compensazioni.

9.5.5 *La complessa strada verso un mercato globale*

In breve, per Rosmini la politica economica in materia di commercio estero deve mirare ad abbandonare progressivamente il protezionismo e ad aprire l'economia attraverso trattati commerciali disegnati con ogni paese in particolare. Attraverso questi trattati sarà possibile cominciare ad abbandonare le reciproche politiche protezioniste per consolidare gradualmente la libertà del commercio. Quest'ultima non dovrebbe essere istaurata immediatamente o in modo generalizzato e indiscriminato, ma seguendo un accurato criterio di mutua compensazione. Tale compensazione implica che, ogni qualvolta l'apertura del commercio libero di un settore generi un beneficio per una nazione, dovrebbe seguire l'apertura del libero commercio di un altro settore che sia proficuo per l'altra.

Con questo criterio, secondo il Roveretano, sarebbero in salvo sia il diritto alla libera concorrenza economica e l'interesse degli individui, sia il diritto di proprietà e l'interesse di ogni nazione sul proprio territorio. D'altra parte, ciò non osta che, nel caso in cui uno dei paesi si rifiuti di rispettare tale trattato, l'altro abbia il diritto di imporre restrizioni al commercio, cosa che sarebbe anche riconosciuta dal diritto alla legittima difesa che ogni nazione ha:

> Rispetto alle nazioni, parea noi esser mai sempre possibile (quando le nazioni sieno d'accordo nel riconoscerne l'obbligazione) lo stringere delle eque convenzioni, o sia trattati di commercio; non già volti ad equilibrare materialmente le gravesse che quinci e quindi s'impongono all'entrata ed all'uscita de' prodotti e delle manifatture, ma più tosto a mantenere intatta la libertà del commercio, concedendo delle compensazioni e de' risarcimenti scambievoli, secondo che tale libertà torna a vantaggio dell'una parte, che dell'altra: compensazioni e risarcimenti che derivar si possono dal diritto di proprietà che ciascuna gente ha del suolo della contrada che abita, onde di conseguente ella potrebbe escludere gli stranieri, e per questo modo indiretto impedire il loro commercio. Ora se tali convenzioni sono possibili, esse sono anco di conseguente obbligatorie, affine di salvare la libertà de' privati e insieme l'interesse

nazionale. Laonde, se l'una delle due nazioni ricusa di venire a sì fatti trattati aventi per base la libertà del commercio: l'altra acquista da questo stesso rifiuto il diritto di vincolare il commercio della ricusante; e così le tariffe, i vincoli, rientrando nel Diritto di difesa, si legittimano (*FD*, III, p. 612).

10.
ISTITUZIONI STATALI, SOCIETÀ CIVILE, FAMIGLIA E RELIGIONE

10.1 *Le istituzioni politiche ed economiche come* mezzi per il riconoscimento sociale

Rosmini non crede né nella libertà astratta degli interessi economici come forze che si auto-ordinano da sole e neanche nell'ordine artificiale e totalitario imposto dall'alto. Per lui, sia nella forma liberale sia in quella statalista dell'utilitarismo sociale, gli interessi sono ridotti a forze puramente "fattuali" e pertanto cieche ed essenzialmente amorali. Tuttavia, si potrebbe addurre che se questi interessi individuali fossero integrati da una moralità individuale elevata, sarebbero di per sé sufficienti per ottenere il bene comune e una giustizia economica distributiva. A ogni modo, la vera giustizia sociale non dipende solamente dalla moralità individuale, ma anche dal modo in cui sono organizzate le istituzioni della società. Rosmini sostiene che la sola moralità individuale non sia sufficiente per regolare gli interessi economici: è necessaria una morale o prudenza *sociale*. Quest'ultima è esercitata dalle persone attraverso le istituzioni della società e il governo. Così, secondo Rosmini, una buona politica economica trova supporto "su principi morali e sulle istituzioni" (*EO*, p. 133, nota 1) come suoi fondamenti.

> Perocché il dispotismo non è soltanto nelle persone, può essere nella forma del governo, può essere nel governo stesso, e finalmente può essere nella stessa società civile, quando ella è mal concepita e definita […] (*NC*, p. 6).

Così, secondo il Roveretano, la giustizia sociale ed economica diventa possibile solo attraverso un ordine istituzionale che riconosca e rifletta la complessità della società. Rosmini pensa che lo Stato sia espressione della società come un tutto sotto una forma rappresentativa. La sua funzione è di rendere visibile, trasparente e, pertanto, suscettibile di regolamentazione la complessità delle relazioni, degli interessi e dei diritti che interagiscono nel complesso tessuto della realtà sociale. Questa trasparenza o visibilità non

significa un controllo razionale, né una conoscenza esaustiva. Il Roveretano affida una buona parte dell'ordine sociale – ciò che potremmo chiamare il corpo o la base della società – alla dimensione spontanea, "istintiva" della società. Per lui, la funzione dello Stato è quella di regolare quest'ordine spontaneo, dopo averne riconosciuto le sue componenti principali e averle integrate nell'unità del bene comune.

Secondo Rosmini, l'evoluzione storica della società civile mostra che ai suoi inizi gli interessi economici erano regolati solo dall'uso o dalle leggi ricevute dalla tradizione che variavano notevolmente in ogni paese e in ogni epoca. Il risultato finale, in gran misura puramente fattuale, era adeguato a un'epoca pre-civile, ma imperfetto per l'epoca civile poiché molti interessi e bisogni rimanevano insoddisfatti sia perché restavano occulti, sia perché venivano assorbiti o travolti da altri più potenti o perché semplicemente venivano ignorati. Il Roveretano crede che nelle società moderne esista una tendenza generalizzata affinché gli interessi e i diritti siano riconosciuti, espressi e discussi apertamente, confrontati in un dibattito razionale e morale con altri attraverso le istituzioni politiche. Secondo Rosmini, questa espressione degli interessi, attraverso lo scenario visibile delle istituzioni politiche, rivela progressivamente alla società una sempre maggiore ampiezza nei fini che essa deve raggiungere normalmente e, pertanto, una crescente complessità nei mezzi politici necessari per raggiungerli se li paragoniamo a società precedenti molto più povere in quanto a strutture di rappresentanza e organizzazione politica della loro economia.

> Egli è certo che verrà un tempo nel quale ciò che finora fu determinato tacitamente col fatto, verrà determinato espressamente colla volontà degli interessati; e secondo gli interessi e i bisogni di questi, si allargherà e si restringerà il fine della civile organizzazione (*FPSSF*, p. 267 nota 1)

10.1.1 *Critica del "sistema francese"*

Rosmini critica aspramente i sistemi istituzionali ispirati a quello che egli chiama il "sistema francese". Infatti, come altri critici del suo tempo, il Roveretano ritiene proprie del sistema francese le costituzioni politiche che si creano "d'un sol tratto, uscite belle e compiute come una teoria dalla mente, come Minerva dalla testa di Giove", "scritte, queste prima che poste in atto". Queste costituzioni sono per Rosmini un prodotto dell'"improvvisamento di menti immaginose ed audaci, invaghite di troppo generali e imperfette teorie. Figlie di una filosofia che volea romperla con il passato" (*CGS*, p. 48) e, pertanto, sono piene di "vane astrazioni" e di "teorie

inapplicabili alle realtà sociali" (*CGS*, p. 52). Al contrario, Rosmini ammira i progetti costituzionali come quello della "costituzione della Repubblica veneziana" e in particolar modo quello della "costituzione inglese" che sono stati "poste in atto prima che scritte", "formate brano a brano, senza un disegno premeditato, rappezzate e rattoppate incessantemente secondo il contrasto delle forze sociali e l'urgenza degl'istinti e de' bisogni popolari" (*CGS*, p. 45).

Secondo il Roveretano, il sistema francese ha un concetto estremista della libertà e della rappresentanza politica che deifica la maggioranza politica personificata dal Potere Legislativo a discapito delle libertà dei cittadini individuali, delle famiglie, delle associazioni private, delle minoranze e della Chiesa, condizionando, per di più, molto negativamente l'economia. Infatti, la riducendo l'elezione del governo al suffragio universale si mette tutto il potere dello Stato esclusivamente nelle mani di una massa elettorale anonima di voti uguali senza alcun tipo di legame con il diverso peso dei loro interessi e diritti economici.[1] Come conseguenza logica di questa esaltazione smisurata del potere popolare, queste costituzioni "promuovono in tutti i cittadini una smodata ambizione di ascendere a gradi sempre maggiori nella società" e "aprono il varco alla corruzione nelle elezioni dei deputati, e soprattutto, se la forma è repubblicana, del Presidente". In tal modo, danno "una tale preponderanza alla Camera dei Deputati, anche pel numero comparativamente eccessivo che mantiene lo Stato in pericolo di rivoluzione" a discapito dei diritti economici dei gruppi e degli individui che hanno legittimamente un posto nel mercato.

Una rappresentanza politica basata esclusivamente sul suffragio universale non garantisce "bastevolmente né sviluppa equamente le proprietà de' cittadini" (*CGS*, p. 50) e neanche garantisce la distribuzione della proprietà, poiché il suo costante ridistribuzionismo deforma totalmente le finanze e le politiche economiche del governo,[2] oscura la possibilità di una politica

1 "Che cosa è dunque in questa supposizione il voto universale, che cosa importa questo voto? Egli è, egli importa un egual grado di potere dato a tutti i cittadini nella formazione delle leggi senza riguardo al gruppo maggiore o minore dei diritti che ciascun cittadino possiede o rappresenta" (*CGS*, p. 106).

2 "Si può aspettare economia dagli uomini quando spendono del proprio; ma come si può aspettarla quando spendono dell'altrui, e coi denari altrui, di cui legislativamente dispongono, possono acquistarsi la gloria di fare delle cose grandi e belle? A quelli che hanno poco o niente non monta gran fatto che le finanze dello Stato vengano economicamente amministrate" (*CGS*, p. 129). "Questi legislatori sono inclinati a fare entrare il Governo in tutte le imprese che dovrebbero esser lasciate libere all'industria privata, e spesso a riservarne al Governo stesso il monopolio perché a loro poco importa il danno che viene da ciò a' privati intraprendi-

fiscale trasparente e giusta e distrugge, infine, qualsiasi tipo di incentivo per uno sviluppo economico autentico e sostenibile, trasformandosi per Rosmini infine in un "furto organizzato" (*CGS*, p. 100).

10.1.2 *Il Parlamento come istituzione rappresentativa e regolatrice della modalità dei diritti economici*

Così, la soluzione al problema della rappresentanza politica acquista per Rosmini vitale importanza per dare una cornice istituzionale adeguata all'economia. Questa rappresentanza deve essere, a suo modo di vedere, strettamente legata agli interessi e ai diritti economici. Questo è vero in particolar modo per ciò che Rosmini chiama la attuale "età storica della società civile" (profondamente diversa dalla fase storica precedente della "società familiare") in cui il fattore economico è essenziale non solo per il progresso, ma anche per il funzionamento di base della società.[3] Per Rosmini, è un grande errore non tenere in considerazione la dimensione economica dell'uomo e della società. Infatti, il diritto di proprietà e il principio della libertà sono il fondamento dell'intera organizzazione istituzionale della società.

In una società civile, l'aspetto economico ha un enorme peso per la salvaguardia del potere politico e la giusta distribuzione dei beni e delle opportunità che permettano di condurre la società e i suoi membri al loro fine sociale. Rosmini ritiene dunque fondamentale separare la dimensione che egli chiama "economico-amministrativa" dalla "dimensione morale" del governo. Nella società civile, quando gli interessi economici non sono riconosciuti e non hanno peso politico, finiscono per comprare in modo corrotto questo peso e deformare le funzioni sia morali sia strettamente economiche del governo. Per questa ragione, Rosmini rifiuta l'idea che il governo sia costituito solo da una "rappresentanza personale" (una perso-

tori e a' capitalisti" (*CGS*, p. 118). Infine, Rosmini porta all'estremo il suo ragionamento sostenendo che il suffragio universale conduce necessariamente al socialismo economico: "il voto uguale nell'elezione dei deputati conduce come all'ultimo suo risultamento al socialismo, a questo sistema che tende a convertire tutta la nazione in un solo grande laboratorio, in una immensa fabbrica manifatturiera, il cui solo imprenditore è il Governo" (*CGS*, p. 119). In questo senso loda la tradizione inglese: "la sola Inghilterra finora ha ben capito che non conviene al Governo sostituirsi all'industria privata" (*CGS*, p. 119).

3 "La società civile non può esistere se non mediante il danaro: ella paga gl'impiegati e la milizia […] fa eseguire opere pubbliche, ecc; nulla fa senza denaro" (*CGS*, p. 198).

na, un voto) ed è un convinto sostenitore del fatto che debba esistere anche una istituzione in cui siano rappresentati esclusivamente gli interessi economici – "rappresentanza reale" (basata sulla *res*, ossia sulla proprietà)- dato che la funzione di zavorra che la proprietà possiede nel tenere la nave dello Stato in equilibrio è innegabile.[4]

In tal senso, per Rosmini l'istituzione della Assemblea legislativa o Parlamento è il luogo in cui devono essere rappresentati gli interessi economici in gioco nella società per essere regolati secondo i mezzi politici retti dall'etica e dal diritto. A partire da lì, nascono le leggi che regolano le potenziali azioni e gli interventi dello Stato sull'economia. Per il Roveretano, queste azioni possono essere più o meno estese a seconda della prudenza e della visione del governante; esse non sono mai il risultato della sua unica decisione individuale, ma il frutto di una discussione razionale previa aperta tra tutti i proprietari di ricchezza. Pertanto, secondo Rosmini, nel Parlamento è necessario che "diritto elettorale [sia] proporzionato alla proprietà" (*CGS*, p. 98), "la maggior parte delle imposte sieno consentite da quelli stessi che le pagano", in modo tale che sia possibile avere "economia nelle finanze" (*CGS*, p. 114) e una vera amministrazione politico-economica della proprietà dei cittadini "che forma la ricchezza della nazione" (*CGS*, p. 50). Infatti, per il Roveretano nell'ambito della rappresentanza parlamentare, chi non è detentore di una proprietà non dovrebbe partecipare come cittadino attivo, ma come cittadino passivo.[5]

4 Questa frase è quasi letteralmente la stessa di quella di Edmund Burke: "Let those large propietors be what they will […] they are, at the very worst, the ballast in the vessel of the commonwealth" (Burke 1987, p. 45). Nella *Naturale costituzione della società civile* Rosmini spiega dettagliatamente la base storica della rappresentanza reale che ha avuto origine a Roma e poi ha proseguito nel corso della storia europea. Il Roveretano difende l'interpretazione storica contro le tesi dei "livellatori", dei "radicali" e di altri simpatizzanti della Rivoluzione francese che cercavano di provare che il sistema istituzionale inglese era originariamente basato sulla rappresentanza personale, tesi che Rosmini ritiene storicamente falsa.

5 "[…] che quelli che nulla pagano al tesoro dello Stato rimangano privi di voto elettorale è un corollario del principio incontroverso, che la società civile ha la sua esistenza e il suo esercizio dai contribuenti […] Che la società civile riconosca per suoi propri membri anche quelli che nulla contribuiscono al fondo sociale onde ella trae l'esistenza e l'attività, non viene prescritto dal diritto di natura e di ragione, ma insinuato dallo spirito del Vangelo che esclude dal mondo la schiavitù. Tutti gli uomini redenti da Gesù Cristo sono liberi, sono fratelli: la società civile cristiana riconosce come tali anche i poveri, e gli ammette gratuitamente nel suo seno tutelandoli con giustizia, beneficandoli con carità: il che però non importa la necessità che ella attribuisca loro altresì un potere politico[…]" (*CGS*, p. 200).

A ogni modo, il fatto che Rosmini dia grande importanza alla dimensione economica del governo, rappresentata specialmente nel Parlamento, non significa affatto che tale dimensione sia *amorale* dato che per il Roveretano nessuna azione umana, nemmeno quella economica, può non essere retta dalla morale.[6] Dato il carattere sociale del problema morale dell'economia, al quale abbiamo fatto riferimento sopra, l'amministrazione economica di una società che porta avanti il Parlamento, non può rimanere *asettica* davanti al problema morale, ma il suo agire comporta necessariamente che i mezzi tecnico-economici mirino anche a questa dimensione.[7]

10.1.3 *Misure costituzionali contro la "ingiusta aristocrazia"*

Sebbene Rosmini ritenga che un rischio del Potere Legislativo consista nel trasformarsi in una "democrazia ingiusta" come nel caso del "sistema francese" caratterizzato dalla "prepotenza dei non ricchi che vorrebbero derubare i ricchi delle loro sostanze", esiste anche il rischio di diventare "una aristocrazia ingiusta" caratterizzata dalla "prepotenza de' ricchi che vorrebbero legare perpetuamente le ricchezze alle proprie famiglie" (*CGS*, p. 101). Infatti, il sistema parlamentare inglese di rappresentanza reale del suo tempo, ammirato da Rosmini per certi aspetti, "pecca certamente dal lato contrario" (*CGS*, p. 119) rispetto a quello francese nella misura in cui ha deformato l'idea del Parlamento come rappresentante dei diritti di proprietà, trasformandolo in un mero strumento per i guadagni eccessivi dei più ricchi. Così, secondo Rosmini, "i *Landlords* ossia i proprietari terrieri fecero una legislazione a loro esclusivo profitto" (*CGS*, p. 111). In tal modo, la proposta di Rosmini, secondo cui i membri del parlamento debbano rappresentare interessi economici, non significa che possano essere indipendenti dal diritto e dalla giustizia.[8] Al contrario, la funzione del Parlamento è mettere questi inte-

6 "E non è già che io escluda nell'amministrazione la moralità: questa è necessaria in tutto" (*NC*, p. 306).

7 "Tale costituzione organizzata in un modo al tutto amministrativo non curerebbe di sua natura che gl'interessi, e ciò che è morale sarebbe straniero alla medesima, cioè a dire apparterrebbe alle persone singole, ma non alla Amministrazione stessa presa in astratto" (*NC*, pp. 303-304).

8 "La lotta delle parti che sostiene, anche presentemente, il governo d'Inghilterra non è parimenti che una lotta d'interessi, la ricchezza industriale che combatte colla ricchezza territoriale. Dovunque le forze della natura hanno libera azione, questa lotta si debbe manifestare, e non può finire se non allorquando tutti i mem-

ressi sotto una luce oggettiva, attraverso la quale siano riconosciuti apertamente, misurati chiaramente rispetto alla loro vera grandezza e riportati al loro subordinamento alla giustizia e al diritto naturale. Infatti, Rosmini crede esattamente che in un Parlamento in cui si discutono apertamente gli interessi economici, questi saranno più facilmente sottomessi all'etica e al diritto rispetto a quelli presumibilmente moralisti che finiscono per cadere in un selvaggio economicismo occulto.[9]

Questa è la ragione per la quale Rosmini progetta un sistema elettorale che non tende all'accumulazione del potere né nelle mani di grandi proprietari che opprimono i piccoli, né in quelle di i masse di piccoli proprietari che opprimono i grandi. In tal senso, comprendiamo, per esempio, il rifiuto del Roveretano per un sistema con una sola Camera legislativa e la sua proposta di due Camere separate, una dei grandi e una dei piccoli proprietari, in rappresentanza rispettivamente dei grandi e dei piccoli proprietari, nel tentativo di salvaguardare il suo progetto istituzionale dall'essere puramente una difesa dello *status quo* dei più ricchi. Il progetto costituzionale rosminiano è finalizzato alla protezione dei diritti legittimi degli attuali proprietari dalle possibili eccessive ambizioni dei piccoli proprietari o dei nullatenenti, mentre protegge il diritto di questi ultimi ad acquistare o incrementare la ricchezza contro l'avarizia eccessiva dei primi, i quali aspirano a conservarla e potrebbero abusare del loro diritto di farlo. Inoltre, Rosmini garantisce la partecipazione delle nuove classi sociali nel Parlamento, facendo spazio non solo agli industriali, ai commercianti e ai lavoratori (includendo i lavoratori non proprietari), non in quanto elettori, ma in quanto eleggibili come deputati in entrambe le Camere.[10] Ai tempi di Rosmini, ciò esprimeva un passo significativo considerando il potere esclusivo che aveva detenuto per secoli la nobiltà latifondista.

---

bri della società sieno convenuti nell'equità dell'Amministrazione da noi proposta, nella quale ciascuno si appaghi di avere un voto corrispondente alla sua ricchezza di qualunque genere questa sia, o territoriale o mobiliare" (*NC*, p. 241).

9 "Si ha dunque ragione di gridare contro al materialismo che corrompe i governi de' nostri tempi, dando loro la forma di un negozio mercantile, ma si farebbe ancor meglio nell'insegnare come si possa dividere l'amministrativo da ciò che è morale" (*NC*, p. 306).

10 Contro tutto ciò che si è detto sull'elitarismo di Rosmini, è opportuno dire che nella sua *Della naturale Costituzione della società civile* egli effettua una lunga esposizione delle tesi di coloro i quali ai suoi tempi rifiutavano la rappresentanza politica dei lavoratori per respingerle con tesi che si basano sull'idea di giustizia sociale e distributiva qui enunciata. (*NC*, pp. 94-103).

10.1.4 *Il Tribunale Politico*

Ora, mentre il Parlamento incarna soprattutto la dimensione utilitarista dell'Uomo, Rosmini progetta anche una istituzione speciale per rappresentare specificatamente la sua dimensione morale che chiamerà "Tribunale Politico".[11] Il Tribunale Politico è il Tribunale Supremo dello Stato. Nella visione di Rosmini, esso differisce da un tribunale di giustizia regolare perché non è deputato ad applicare la legge promulgata dal Potere legislativo ma, al contrario, ha il compito cruciale di essere "vindice del diritto naturale e razionale contro tutti i poteri dello Stato" (*CGS*, p. 69). Il Tribunale Politico è l'istituzione attraverso la quale tutti i cittadini possono reclamare il riconoscimento e il rispetto dei propri diritti economici, cosa che potrebbe non verificarsi in seno al Parlamento. Il progetto per questa istituzione – che Rosmini considera la più importante dello Stato – gli è stato ispirato dalla lettura del filosofo civile Giammaria Ortes e di altri autori quali l'Abate di Saint Pierre e Leibniz.[12] Specialmente grazie a quest'ultimo, Rosmini ha probabilmente scoperto, tra le altre cose, la necessità di una istanza diversa e superiore rispetto a quella dell'amministrazione economica al fine di proteggere le due funzioni del governo, ossia la funzione giuridico-morale e quella economica, separandole e gerarchizzandole al contempo.[13]

Infatti, la critica di Rosmini alla Rivoluzione francese non è indirizzata tanto alla sua dichiarazione dei diritti dell'Uomo e del Cittadino – come nel caso, per esempio, di Burke –, ma alla mancanza "di un tribunale corrispondente che la facesse valere" (*CGS*, p. 69) cosa che ha portato a una tirannia del presunto "governo del popolo". Chi può difendere il cittadino da un potere che si presenti come l'ultima incarnazione della legge a meno che non vi sia un "Tribunale politico che giudichi della giustizia de' suoi atti"? (*CGS*, p. 65). Così, il Tribunale Politico è l'istanza alla quale qualsiasi cittadino dello Stato può appellarsi se sente che i suoi diritti naturali sono stati violati, specialmente da ciò che si è trasformato nell'incubo del-

11 "L'esistenza morale dell'uomo riguardo alle cose esterne che possono essere oggetto della civile società, viene conservata nella sua integrità mediante la giustizia, e per ciò mediante un Tribunale politico che a questa presiede; l'esistenza sensibile dell'uomo viene conservata e migliorata da una saggia amministrazione dei suoi beni" (*NC*, p. 118).

12 Carlo Gray ritiene che Rosmini non abbia preso in considerazione la Suprema Corte Americana.

13 L'amministrazione perfetta dunque non si può ottenere se non si divide da essa tutto ciò che nel governo c'è di morale; cioè se non lo si porta tutto nei tribunali e specialmente nel Tribunale Politico" (*NC*, pp. 306).

la politica moderna, ossia il "fantasma di una società civile onnipotente" (*CGS*, p. 68) o, in altre parole, "l'onnipotenza delle leggi, cioè de' legislatori per mezzo delle leggi" (*CGS*, p. 98).

L'introduzione da parte di Rosmini di un Tribunale Politico per la difesa dei diritti non ha solamente conseguenze sul controllo delle leggi che Rosmini chiama "giuridiche" o di "pura giustizia" (*CGS*, p. 204) relazionate ai diritti naturali di base, ma anche su quello delle cosiddette "leggi di utilità" elaborate da Parlamento – che il Roveretano chiama anche di "amministrazione economico-politica". Queste ultime ricadono anche sotto l'area di fiscalizzazione del Tribunale Politico in modo tale che "un potere che intenda all'utilità, deve essere sindacabile innanzi ad un altro potere che veglia alla conservazione della giustizia, acciocché gl'istinti utilitari da cui è naturalmente mosso non le portino offesa" (*CGS*, p. 205). Così, tra i diritti protetti dal Tribunale Politico, Rosmini mette in evidenza l'importanza non solo di innumerevoli diritti connaturali come il diritto alla vita, a un processo giusto, a viaggiare liberamente all'interno e all'esterno del Paese, a esprimere le proprie idee o a professare liberamente la propria religione, ma anche una serie di diritti economici o strettamente legati all'economia, quali il diritto di proprietà, di associazione e di esercitare liberamente una attività economica o una professione.

D'altra parte, essendo il ruolo del Tribunale Politico quello di vegliare sui diritti connaturali dei cittadini – che sono uguali per tutti per il solo fatto di essere parte della natura umana –, le qualifiche di coloro che scelgono i suoi membri non devono avere alcuna relazione con la loro posizione sociale o economica, come avviene nel Parlamento pensato da Rosmini. Così, mentre Rosmini rifiuta la rappresentanza personale e il suffragio universale riguardo al Potere Legislativo, nel caso del Tribunale Politico propone che i suoi membri siano eletti dal voto uguale di tutti i cittadini:

> Noi abbiamo stabilito il voto proporzionale, ma non abbiamo per questo escluso il voto univerale ed uguale: quello l'abbiam ritenuto per l'elezione de' Parlamenti rappresentanti gl'interessi materiali, i quali non sono uguali in tutti gli uomini: questo l'abbiamo adottato per l'elezione al Tribunale politico rappresentante gl'interessi e diritti personali, che sono e debbono essere uguali in tutti (*CGS*, p. 248).

Rosmini introduce così il principio democratico del voto universale proprio nel cuore del suo sistema istituzionale che, a suo modo di vedere, era ai suoi tempi quello con "un'estensione maggiore di tutte quelle che l'hanno ammesso finora" (*CGS*, p. 248).

In questo senso, secondo Rosmini, la progettazione delle principali istituzioni dello Stato non deve essere focalizzata solo sul problema dell'equilibrio dei poteri tra loro, come sosteneva Montesquieu, ma anche sul problema dell'equilibrio tra il potere e la ricchezza che il Roveretano vede come la grande questione istituzionale del futuro. Prevedendo i gravi conflitti di classe del suo tempo, Rosmini progetta così istituzioni dello Stato che lo distinguano dal socialismo – che propone un controllo politico completo degli interessi economici in favore dell'uguagliamento –, del conservatorismo – che tende a una protezione degli interessi più antichi o più potenti – e del liberalismo estremo – che difende una liberalizzazione generale degli interessi. Propizia, al contrario, un progetto combinato di istituzioni capaci di soddisfare la legittima domanda di tali posizioni e che però le superi in virtù dell'originalità del suo punto di vista.

10.2 *La società civile*

10.2.1 *La concezione rosminiana di società civile*

Rosmini critica aspramente una società politica costruita da uno Stato che rompe i vincoli spontanei preesistenti tra le persone[14] e il tentativo dello Stato moderno di creare vincoli artificiali al loro posto, dal momento che tali legami sono destinati a essere sentiti come delle catene e, alla fine, si dissolvono.[15] Il Roveretano rifiuta una concezione astratta e assolutista della società politica, creatrice di tutti i diritti e le libertà e repressiva nei confronti di tutte le forme di associazione spontanee.[16] Come è già stato mostrato da vari studiosi di Rosmini – ad esempio Giorgio Campanini –, la concezione di società politica del nostro autore come "regolatrice della modalità dei diritti" è rivolta contro la forma statalista nata specialmente in

14 "Questo genere di corruzione o imperfezione fu specialmente proprio dei nostri tempi, nei quali appari uno sforzo di cotale spirito avverso alla specie umana di rompere tutti i vincoli sociali […] e si vide riposta l'umana felicità o nell'individuo solitario o selvaggio […]." (*OIP*, p. 222).

15 "L'uman genere sentivasi nel secolo XVII e seguente troppo legato perché male legato. Non è meraviglia se si abbia fatto sentire una volontà comune di disvincolarsi […]" (*OIP*, p. 224, n. 1).

16 "Quelli improvidi legisti i quali vogliono derivati tutti i diritti dalla società civile, la rendono essenzialmente dispotica […] Né solo il diritto individuale è anteriore alla società civile […]; ma vi ha anche delle società anteriori ad essa, quali sono la società teocratica e la domestica, come pure tutte quelle che scaturiscono dal diritto d'associazione che è uno dei diritti individuali" (*NC*, p. 6).

Francia, prima sotto la monarchia e poi proseguita dallo Stato liberale promosso dalla legge Chapellier.[17] In questa prospettiva storica, Rosmini concepisce tanto il feudalesimo quanto l'assolutismo statale – sia esso monarchico o democratico – come forme imperfette di Società che si vanno evolvendo verso la forma che egli ritiene più perfetta e che chiama, come la maggior parte degli autori dell'epoca, "società civile", un termine equivalente a quello di "società politica". Mentre nelle prime prevale una componente di subordinazione e di dominio con un forte ruolo dello Stato come depositario di questo potere, nelle società civili le relazioni sociali sono rette dal principio del riconoscimento del diritto dell'altro che mira alla benevolenza e all'amicizia sociale.

Rosmini si appella nella sua concezione della società civile alla ricca esperienza italiana che egli stesso visse grazie alla sua partecipazione a vari tipi di associazioni e organizzazioni intermedie religiose, economiche e culturali (le *sorerias*, i sindacati, le accademie e le *amicitiae*, rispettivamente), e alla associazione delle associazioni rappresentata dalla comune, espressione massima della vita politica delle *città* italiane. Infatti, Rosmini ha in mente società come quelle associazioni civili di mutua assistenza dei comuni medievali, che sono contro il potere non civile del *seigneur*. Il loro spirito era fondamentalmente corporativo e antiindividualista al punto che nelle loro lotte essi frequentavano se stessi come un gruppo compatto, spesso violento, contro la vecchia nobiltà (*NC*, pp. 235-241). Così, sebbene il "liberalismo" di Rosmini abbia una forte componente di difesa dei diritti individuali, ha anche molto della difesa dell'"associazionismo" dei diritti delle molteplici forme di società minori che possono formarsi spontaneamente al riparo della forma di società più ampia e universale in cui consiste la società civile.

In poche parole, il Roveretano vede la società civile o politica in gran misura come il risultato di una sorta di somma delle società intermedie, modelli "in piccolo" della prima. Sebbene la società civile trovi la sua rappresentazione ultima e il suo ordine nella "mente unica" del governo dello Stato,[18] contiene in sé una sorta di ampliamento quanto più universale pos-

17 "Questa dottrina fondatrice e giustificatrice della tirannia civile cominciò ad essere fabbricata sistematicamente sotto Luigi XI e andò perfezionandosi in Europa sotto tutta la lunga serie dei despoti che a quello successero fino che ricevette una prima sconfitta dalla rivoluzione francese, la quale cangiò forma al dispotismo, non l'estinse perciò […]" (*NC*, p. 7).

18 "Lo Stato è certamente prima di tutto un certo numero di famiglie e d'uomini, uniti insieme al fine di dare un ordine pacifico alle loro reciproche relazioni, per così fatta maniera, che tutti i diritti di ciascun individuo e di ciascuna famiglia sieno tu-

sibile delle associazioni intermedie. Attraverso queste unioni, gli associati stabiliscono una serie di diritti comuni al fine di difenderli e potenziarli molto meglio di quanto non farebbero esercitandoli separatamente. In questo senso, Rosmini non sta pensando nella società civile intesa alla maniera liberale francese, prodotto in gran misura di uno Stato che irrompe contro la *civitas* o la comune medievale per *creare* i diritti e le libertà. Rosmini pensa a una società liberale, ma fatta a partire da questa *civitas* composta da innumerevoli forme associative contro un esagerato protagonismo dello Stato.

10.2.2 *La sua importanza economica*

Intesa in questo senso di associazione di associazioni, la società civile è essenziale nel pensiero di Rosmini come cornice per la vita economica. In questo senso, condivide l'idea dei filosofi economisti civili italiani che, partendo da Vico e Doria, ritengono che gli interessi economici non si autoregolino unicamente grazie alla *mano invisibile del mercato*, ma richiedono il regolamento della società civile. Infatti, secondo Rosmini, il modo di raggiungere una produzione più ampia e una distribuzione di ricchezza più giusta è senza dubbio quella del mercato, in cui lo scambio tra interessi individuali gioca un ruolo trainante, sebbene sempre all'interno delle regole dell'etica e del diritto. Infatti, secondo Rosmini, le associazioni della società civile sono necessarie per l'economia nella misura in cui il mercato non giunge a distribuire nel modo più giusto tutta la ricchezza, poiché esiste sempre una eccedenza accumulata in certe persone mentre vi sono altri che rimangono con necessità di base non soddisfatte.

Di certo, Rosmini ritiene che in alcuni casi l'ordine economico giusto possa richiedere l'intervento diretto dello Stato per ridistribuire obbligatoriamente una parte di questa eccedenza. Quest'ultima può anche essere ridistribuita non già a titolo di obbligo, ma di beneficenza, ossia non per dovere giuridico in senso stretto, ma per l'obbligo morale della generosità che porta le persone a trasferire liberamente parte dei propri guadagni

---

telati e regolati, e così possano coesistere ed essere da chi li possiedono, esercitati senza collisioni; il che non potendosi ottenere, se non ci sia nel mezzo di tutti questi uomini una mente sola, o individua o collettiva, che produca quest'ordine, questa tutela e questo regolamento; perciò si dà autorità di ciò fare a una o a più persone, e così si istituisce quella potestà che si chiama *governo civile*" (*PQPR*, p. 126).

senza aspettarsi alcuna contropartita in opere di beneficenza e promozione umana. In questo modo, la distribuzione è totalmente completa – traguardo che non può essere raggiunto attraverso la sola dinamica del mercato o dello Stato. Come presupposto affinché ciò accada, deve esistere non solo un ordine etico del mercato che permetta di non sperperare le risorse sovrabbondanti in consumi non necessari, ma anche persone dotate di virtù civili speciali che attraverso associazioni e opere di beneficienza civile indirizzare beni e sforzi verso i bisognosi attraverso canali al di fuori del mercato:

> Rendete l'uomo più *virtuoso*, e voi, senza bisogno che lo sproniate alla leggerezza della moda e ad un lusso stolto, l'avrete reso liberale e benefico: egli userà de' suoi redditi, ma con sapienza: se non comprerà delle cuffie o de' scialì, stabilirà de' premi per le opere virtuose: se non empierà la sua casa di bijou, farà scorrere le lagrime della gioia in sugli occhi dei miseri, animerà le arti, costruirà delle opere pubbliche, migliorerà l'agricoltura, e insieme con una memoria immortale lascerà a' suoi figliuoli un patrimonio onde potranno imitare e perpetuare i suoi esempi, miglior retaggio dello stesso patrimonio (*EO*, p. 112)

10.2.3 *La dimensione civile e sociale degli affari*

Per di più, perfino le specifiche attività del mercato richiedono forme di associazionismo per essere portate avanti. È questo il caso di quelle che Rosmini chiama "società commerciali" o "società industriali". Sebbene la costituzione di queste società sia motivata in buona misura da interessi individuali e dalla ricerca di guadagni da parte dei suoi membri e non hanno di per sé un fine specificatamente morale,[19] implicano, secondo Rosmini, un vincolo morale minimo per l'esistenza di ogni associazione. Per di più, come in ogni società, il vincolo morale che unisce i membri di una impresa non può rimanere chiuso, ma è chiamato ad ampliarsi.

19 "Raccogliendosi una società per un fine determinato, poniamo d'una speculazione commerciale, egli è chiaro, che il guadagno che s'intende fare da' sozii mediante la loro associazione, è l'oggetto o sia il fine immediato di essa associazione. In tale società il fine rimoto cioè l'appagamento dell'animo rimane al tutto fuori della società, è rimesso alla prudenza ed alla moralità de'singoli sozii, i quali sono solleciti del detto appagamento non come sozii, ma come uomini: in una parola, il fine rimoto in questo caso può dirsi al tutto extra-sociale" (*FPSSF*, p. 266).

D'altra parte, Rosmini ammette la possibilità che esitano imprese industriali o commerciali che, senza perdere la propria finalità – ossia il raggiungimento di un bene particolare e di un guadagno –, cerchino la maggior ampiezza e partecipazione possibile in riferimento agli interessi individuali che le compongono. Rosmini crede che l'impresa funzionerà sempre più equilibratamente nella misura in cui diventi più "civile", ossia nella misura in cui a essa si vadano incorporando o "co-interessando" non solo un gruppo di soci o direttivi, ma tutti i suoi lavoratori. Tutto ciò sarà possibile solo in proporzione alla crescita nell'istruzione e nel perfezionamento delle capacità dei lavoratori:

> E questo equilibrio vi sarà quando ogni uomo lavoratore sarà *cointeressato* nel lavoro e questo cointeressamento risulti *chiaro* all'occhio del lavoratore, chiarezza che debbe essere proporzionata alla maggiore o minore coltura de'lavoratori (*OIP*, p. 369).

Così, la qualità delle imprese in una economia non dipende solamente dall'iniziativa e dalla capacità degli individui o dalla protezione dei loro diritti, ma anche dalle sempre più complesse e ricche forme associative o civili esistenti nella società.

10.2.4 *Centralismo e regionalismo*

Ora, affinché questo processo di associazione, cooperazione benevolente e infine di amicizia civile possa aver luogo, il governo della società civile deve essere abbastanza scrupoloso da non rompere e soffocare queste iniziative di associazionismo libere a causa di una eccessiva centralizzazione:

> Qui ci basta osservare come per amore di uniformità e generalità venne che dei beni di molti privati stabilimenti di beneficenza fatta una massa sola e distrutti quei vari particolari, se ne crearono di nuovi colà, dove meglio paresse convenire e bisognare foggiandoli insieme, e dando loro una comune amministrazione (*OIP*, p. 76).

È molto importante rispettare anche le forme in cui la società civile si organizza a seconda delle regioni e dei luoghi particolari, dato che la forza di queste proviene dai legami di amicizia locali:

> E se l'amore del padre è giusto, se è giusta la pietà di figlio, la tenerezza di coniugi, l'affezione di fratelli, e se tutta l'antichità e la voce di natura non mente

> è ragionevole altresì, che il cittadino ami più la sua città che le altre, e quel luogo ove ebbe la vita e quelle genti, da cui ebbe l'educazione (*OIP*, p. 76)

In tal senso, Rosmini dà gran importanza anche all'autonomia relativa delle regioni e delle città rispetto allo Stato centrale (*PQPR*, p. 218). Così, un principio di base dell'"economia civile" è per Rosmini il considerare sempre le associazioni private non come un "accidente" della società generale, né come qualcosa che debba essere superata da una universalizzazione o uniformazione astratta dello Stato o del mercato, ma come una forma in cui la società universale si vada realizzando concretamente:

> Laonde quanto si osserverà più ai particolari, tanto ci si avvicinerà più alla giustizia distributiva. E sebbene questo non voglia essere portato all'eccesso e ne esporremo di sotto il confine di questo particolareggiare nelle pubbliche cose, tuttavia mi noia il sentire non pochi a disprezzare come impossibile quello cha ha qualche difficoltà e che non si è ancora superata unicamente perché l'arte del governare non è ancora recata alla perfezione (*OIP*, pp. 68-69).

Inoltre, sebbene il Roveretano veda un male nello spirito del sistema e nella tendenza a generalizzare e a trascurare il particolare, critica anche fortemente l'individualismo familiare, corporativo o imprenditoriale che non contempla che i fini delle società private debbano essere in armonia con il bene comune di tutta la società. Ciò allontana Rosmini da una posizione particolarista anti-universalista o antistatalista che sembrano insinuare alcune interpretazioni del suo pensiero:

> Noi non siamo punti gli amici della centralizzazione, ma non bramiamo neppure che il Governo si disciolga in tante repubblichette del Medioevo. Il Governo centrale deve essere forte, e in pari tempo tutti i governati devono godere della maggiore libertà. Saper distinguere ciò che appartiene alla forza del Governo, e non alla libertà de' governati, e ciò che appartiene alla libertà de' governati, e non alla forza del Governo: nulla cedere di questa, e nulla usurpare di quella: ecco una delle parti principali e delle più difficili della sapienza politica (*PQPR*, p. 218).

Il governo dovrà rispettare allora le caratteristiche e i fini particolari delle associazioni civili locali e regionali, ma dovrà anche saper regolarle in vista del bene comune:

> E nulla di meno il governo potrà sorvegliare quei privati istituti, e vedere che in quel modo, in cui furono piantati sieno bene e saviamente condotti. E quando usasse quella cautela e gravità […] potrà ancora regolarizzarli nei metodi, con-

> servata la sostanza e lo spirito della fondazione, la quale mai è sempre buona. E lasciati questi sussistere coi loro particolari, potrà formare un sistema generale nel modo di sopravvegliarli; e qui gioverà moltissimo la generalità. Poiché noi tratteremo più a fondo la cosa, mostreremo che il vizio della generalità moderna consiste nel sacrificare i particolari contro a quello che richeide la natura, la quale vuole che anzi sui particolari noi fondiamo i generali (*OIP*, pp. 76-77).

Infatti, molte di queste idee si concretizzano nel progetto federalista di Rosmini esposto soprattutto nelle sue opere costituzionali. Il progetto prevedeva una prima federazione italiana che abbracciava insieme i regni di Roma, Firenze e Torino nella forma di una "lega politica". Questa lega doveva essere "il cuore cooperativo della nazionalità italiana" aperta fin dal principio ai membri desiderosi di aprirsi a essa nel futuro. La lega era concepita come una confederazione perpetua dei primi tre Stati, sotto la presidenza onoraria e perpetua del Papa. Il desiderio di Rosmini era quello di tenere insieme tutte le organizzazioni esistenti nell'Italia del suo tempo, nel quadro di un unico contesto e di uno Stato federale. In questo spirito di "unità nella diversità" Rosmini guardava agli Stati Uniti d'America e, parafrasando Alexis de Tocqueville, scriveva "L'unità nella varietà è la definizione della bellezza. Ora la bellezza è per l'Italia. Unità la più stretta possibile in una sua *naturale* varietà: tale sembra dover essere la formula della organizzazione italiana" (Muratore 2011)

10.2.5 *Società civile e virtù*

Infine, la vita civile è per Rosmini buona per l'uomo in quanto è al contempo vita morale, vita virtuosa e cultura interiore. Rosmini rifiuta l'idea di vita civile o società civile come una forza diffusa esercitata dal "tutto" o dalla semplice "interazione" o "relazionalità" dei suoi membri, senza che essi siano previamente plasmati da una virtù etica personale. La sola interazione orizzontale, la sola comunità non produce società. Quest'ultima si basa su un previo riconoscimento morale interiore della verità, come abbiamo visto nel capitolo III. Questa è forse la differenza essenziale tra Rosmini e le filosofie civili del secolo XVIII, come quella di Rousseau o quella di Genovesi e dei suoi seguaci, Gioia e Romagnosi, i quali elogiano esageratamente, secondo il Roveretano, gli effetti positivi della civiltà *per se* senza prestare sufficiente attenzione al suo fondamento etico. In polemica con Gioia, Rosmini sfida la sua idea amorale di civiltà.[20]

20 "Il dimostrar poi una speranza inesausta, indefinita, confusa nelle forze della civiltà, e nello stesso tempo uno scoraggiamento e una diffidenza estrema nelle for-

Secondo Rosmini, il solo sistema di istituzioni civili non garantisce la giustizia o la moralità dell'economia. Infatti – aggiunge –, bisogna considerare "l'esempio di Atene, nella quale si trova in tutti gli scrittori delle sue storie, che di pari passo colla civiltà e coltura montò la dissolutezza, e ne' tempi di Pericle, come non vi fu città alcuna più colta, così parve che non ve ne fosse alcuna più dissoluta" (*EO*, p. 134). Rosmini critica l'idea illuminista secondo la quale la corruzione è fondamentalmente un fenomeno dei paesi primitivi in cui non vi è sufficiente controllo istituzionale. Riprendendo le posizioni classiche di Aristotele e di Plutarco circa i vari tipi di corruzione esistenti ad Atene e a Sparta, Rosmini giunge alla conclusione che la corruzione dei paesi più avanzati, sebbene apparentemente meno visibile in quanto fortemente controllata da meccanismi istituzionali esterni, sia tuttavia più profonda, in quanto radicata nella soggettività degli individui, mentre la corruzione dei paesi primitivi era più prodotto della loro rusticità e imperfezione che della loro mancanza di morale (*EO*, pp. 134-139). Per di più, esiste il caso di quei popoli primitivi che, a causa di un contatto troppo rapido con la civiltà, sono diventati corrotti (*EO*, p. 138).

> Il carattere adunque della nazione rozza è l'ignoranza; il carattere della nazione corrotta è il vizio. L'ignoranza è delle virtù e de' vizi. L'ignoranza delle virtù è il male che hanno le nazioni nascenti; l'ignoranza de' vizi è il loro bene, poiché per praticare i vizi bisogna conoscerli. E però nasce che dove è più conoscenza, vi sieno anche vizi maggiori; dove è più ignoranza, come ne' popoli rozzi ma non ancor guasti, vi sieno bensì minori virtù, ma insieme minori vizi, cioè minor corruzione (*EO*, p. 139).

In questo Rosmini si colloca chiaramente nella tradizione romana repubblicana della *virtus* civica seguita da Machiavelli, Montesquieu e da una parte del liberalismo americano prima dell'idea liberale moderna del progresso sociale per il solo effetto delle forze civili e istituzionali. Infatti, per il Roveretano, la virtù civile non è mera "utilità mutua", "reciprocità", "benevolenza" o altri "sentimenti morali" – sebbene li includa –, ma implica soprattutto, come abbiamo già visto, il riconoscimento dell'altro come socio, come fine in se stesso e non come mezzo.

---

ze della virtù, dà pur segno di un uomo superficiale, che trae dietro all'apparenza delle cose e non ne tocca il profondo: perché la civiltà così scompagnata dalla virtù è un liscio disteso sulle putredine dei vermini, un artificiale bagliore che trae ed incanta le luci de' fanciulli, ma che nessun solido bene racchiude e mantiene. La virtù all'incontro è l'interno, il solido della civiltà. Essa è la *civiltà* stessa" (*GDA*, 1, p. 415).

10.3 *La famiglia*

10.3.1 *Centro del bilancio economico*

All'origine della società civile Rosmini prospetta un conflitto con ciò che egli chiama "società familiare", caratterizzata dal particolarismo e dalla chiusura in se stessa. In un certo senso, questo conflitto tra "domestico e civile" è sempre latente:

> […] il maggior ostacolo che trovi l'umanità a consociarsi perfettamente in comunanze civili d'un modo pacifico si è l'egoismo della famiglia. Questo egoismo è il male della società domestica (*FD*, V, pp. 1343-1344).

In questo senso, Rosmini non è, evidentemente, un pensatore tradizionalista: egli crede che l'elemento conservatore contenuto nella famiglia debba essere permanentemente compensato dall'elemento rinnovatore di quegli individui i quali in qualche punto rompono con essa fornendo, in questo modo, dinamismo alla società e all'economia. Tuttavia, ciò non significa che il Roveretano condivida una posizione individualista. Per lui, il sistema economico è un fenomeno posteriore alla famiglia, nella misura in cui "la società domestica è anteriore alla società civile" (*FPSSF*, p. 390). Per tale ragione, la famiglia non deve essere al servizio dell'economia e della società civile, ma viceversa. Ancor di più, l'incorporazione delle famiglie alla società non può mai significare che quelle vedano ridotti i loro diritti. Al contrario, il senso di questa incorporazione è il potenziamento dei loro diritti e dei loro beni:

> Da ciò si vede come gl'individui, o le famiglie, entrando nella società civile, non si spogliarono de' proprj beni, ma solo della fatica di regolare la modalità de' propri diritti […]. Le famiglie poi cedendo tal carico alla società civile, non le hanno punto ceduto il diritto d'abusarne, diritto che non esiste, ma solo la facoltà di regolare la modalità de' diritti loro in modo vantaggioso, e certo con più vantaggio di quello che avrebbero da sé potuto ottenere (*FD*, V, p. 1238).

Infatti, poiché Rosmini, vede la famigli come una "società naturale", essa è una istituzione fondamentale per mantenere l'intero equilibrio sociale. Seguendo la sua tesi sull'equilibrio sociale, il Roveretano ritiene sempre che la ricchezza economica di una società debba essere in equilibrio con le forze delle sue famiglie:

> Mancando dunque l'equilibrio proporzionale della *forza famigliare* colla *ricchezza*, la costituzione sociale […] *può esser* giusta, ma è irregolare; ossia non al tutto costituita secondo quelle leggi naturali, che le danno sicurezza e quiete (*FD*, VI, p. 1586).

Rosmini collega in parte l'origine della povertà e del proletariato alla rottura della famiglia e al conseguente isolamento dell'individuo.[21] In modo davvero realistico, egli presenta la situazione di distruzione di valori, capacità e beni relazionali che può prodursi in questa matrice familiare – tanto nella società in generale, quanto dentro la famiglia stessa – quando si rompe l'equilibrio etico-economico tra i bisogni e i mezzi per soddisfarli, specialmente nelle famiglie povere:

> Questo s'intenderà subito da quelli che hanno fatto qualche osservazione su avvenimenti che si rinnovano ogni giorno. La famiglia è composta d'una parte debole, che sono le donne ed i fanciulli, e d'una parte forte, che sono i padri ed i figliuoli adulti. Se vi sono molti bisogni da soddisfare, essi producono necessariamente la tirannia domestica, o sia l'oppressione che esercita la parte forte sulla parte debole. I capi di casa che hanno molti ed urgenti bisogni fattizii, lascian languire nella miseria le mogli ed i fanciulli, logorando i guadagni alle taverne e in tutti que' luoghi di stravizzo e di dissolutezza, dove trovano da appagare i veementi loro appetiti. I figliuoli adulti di famiglia fanno rissa co' loro padri: fra due parti forti nasce la guerra; e di solito sono i figliuoli che la vincono: sia perché l'amore paterno sgagliardisce bene spesso ne' padri la ferocia, sia perché i figliuoli più robusti per gli anni bravano l'età avanzata del padre che travaglia e guadagna meno di essi, e che non ha mai loro inspirato rispetto, atteso la sua disordinata condotta. Vizii e discordia negli uomini adulti, inedia, stento e afflizioni nelle donne, educazione abbandonata, famiglia senza governo e senza gioje [. . .] (*FPSSF*, pp. 559-560).

10.3.2 *Bisogni di politiche specifiche in relazione alla famiglia*

In questa maniera, secondo Rosmini, è fondamentale per un'economia veramente giusta e orientata al bene comune incentivare non solo lo sviluppo autonomo delle capacità individuali prese isolatamente, ma anche l'autonomia relativa delle famiglie, nella misura in cui esse sono la matrice in cui si forgiano tutte le altre relazioni sociali ed economiche. Pertanto, Rosmini propone un'azione politica che fornisca, in primo luogo, un qualche tipo di entrata universale che renda possibile un minimo sostegno:

21 "Questo spiega l'origine naturale de' *poveri* e de' *proletarii*: isolato l'individuo, è debole e abbandonato" (*FPSSF*, p. 391, nota 2).

> Se alla famiglia manca il necessario nasce lo stento e la miseria […]. Onde pare che le comuni famiglie avessero modo di vivere più agiate, e meno sollecite del vitto, e potessero perciò godere maggior dolcezza e familiare riposo […]. Cioè ogni famiglia libera vorrà avere un fisso e libero sostentamento (*OIP*, p. 143).

Per ottenere questo, le politiche dello Stato non devono mirare, allora, soltanto a un equilibrio generale dell'economia, ma devo osservare attentamente l'equilibrio etico-economico interno delle famiglie. Le condizioni per questo equilibrio non possono ridursi a una sola formula, ma varieranno a seconda della situazione di ogni famiglia:

> Anche nella famiglia poi vaglierà la ricchezza necessaria perché sia un corpo libero, da se stesso, e rispetto a ciò uguale a tutte le altre famiglie dello Stato (*OIP*, p. 143).

Pertanto, le politiche economiche devono includere una politica familiare che studi le condizioni dell'equilibrio interno delle famiglie a seconda delle differenti classi sociali:

> I fatti più costanti provano la verità di queste dottrine, che si posson riassumer così: 1) In quelle classi, e ancor più precisamente in quelle famiglie dove l'industria e l'attività trovasi in un movimento crescente, possono crescere ancora i bisogni artificiali, senza che essi producano loro un notabile e manifesto danno economico 2) In quelle classi e famiglie nelle quali l'industria e attività è stazionaria, i detti bisogni debbono rimanersi uguali, perocché crescendo si renderebbero ad esse rovinosi 3) In quelle classi e famiglie nelle quali e l'attività diminuisce, si dee manifestare un decadimento economico, se non si diminuiscono in pari tempo i bisogni 4) Finalmente se in diverse classi e famiglie l'industria e i prodotti crescono con progressione diversa, cioè in alcune più celermente, in altre meno; e se i bisogni crescono in tutte ugualmente colla progressione massima; la classe in cui l'industria avrà il massimo movimento acquisterà una superiorità su tutte le altre, le quali a gran passo decaderanno.
>
> Ecco le vedute di un savio governo: secondo queste egli dee calcolare i più lontani effetti delle sue disposizioni (*FPSSF*, p. 574).

Inoltre, lo Stato deve premiare la famiglia "per il beneficio indiretto che la virtù domestica apporta a tutta la società" (*OIP*, p. 485).

10.4 *Il ruolo della società universale e della Chiesa*

10.4.1 *Società universale fraterna ed economia globale*

Rosmini sostiene che né la famiglia né la società civile siano sufficienti per realizzare tutte le possibilità dell'economia. La politica realizza la dimensione morale dell'economia, limitando e integrando il diritto di proprietà e di libertà economica a suoi fini etici e giuridici non permettendo la sua deformazione in una sete di possesso o di concorrenza illimitata. Ma al di là di questo, il potere politico no può far altro che persuadere o creare un ambiente favorevole per altre forme di uso dei beni economici, come quelli del suo investimento produttivo o della sua semplice donazione. Ma quali sono le istituzioni sociali che inquadrano questa dimensione della vita economica che la portano oltre la logica del mercato e della società civile e politica? Rosmini distingue due tipi di società superiori in cui si inseriscono gli uomini al di là dell'economia o dello Stato ai quali appartengono. Queste due società sono la società universale del genere umano che il Roveretano chiama anche società teocratica del primo tipo o naturale e la società teocratica del secondo tipo o soprannaturale. La prima è la società che per loro natura formano tutti gli uomini tra di loro, per il fatto di condividere Dio come bene comune sotto forma di comune verità, bene morale e felicità al quale ogni persona è metafisicamente e moralmente diretta. Pertanto, per Rosmini la società universale del genere umano è il primo rudimento di ogni società e nessun'altra può distruggerla o ostacolarla; al contrario, il suo fine ultimo è perfezionare la società del genere umano e portarla alla sua realizzazione. Infatti, mentre le altre società hanno un numero limitato di membri, questa include dentro di sé tutti gli esseri umani; mentre quelle sono cementate dall'amore speciale per la famiglia, per la città o per la cosa pubblica, questa ha come collante l'amore universale del genere umano.

In tal senso, un'economia globale basata su una società universale che andasse oltre gli interessi delle varie nazioni sarebbe naturalmente, secondo Rosmini, un'economia del dono in quanto permetterebbe lo sviluppo equo di tutti. Al contrario, quando l'economia globale si basa sugli interessi particolari dei vari paesi senza questa base universale, essa porta con sé il germe dell'antagonismo e di una concorrenza economica sfrenata che finisce per diventare una vera guerra di tutti contro tutti praticata con mezzi economici:

> Se supponiamo quest'arte della ricchezza esercitata dal corpo dell'umanità organizzata in una sola società, o dall'uomo che per uno spirito di amore fa suoi

> tutti gli interessi de' suoi simili, avverrà che quest'arte sia l'espressione esterna della più perfetta beneficenza; ma supposto che ogni individuo la eserciti solo, egli non è l'Economia che un arte scambievole di disputarsi il possesso della ricchezza, l'Economia non è in questo caso che la guerra delle nazioni civili, il suo raffinamento è la perfezione di questa guerra universale. In questo senso diceva che il perfezionamento dell'arte economica, supponendo che questa non trovi gli uomini ben disposti dalla Morale, non è che un aumento di scambievole ostilità (*CA*, p. 5).

Pertanto, per il Roveretano è necessario che le economie e le società nazionali siano regolate in qualche modo da una società universale. Infatti, nei suoi progetti politici per l'Italia, Rosmini non solo concepisce l'idea di una unione dell'Italia, ma sogna che, mediante l'articolazione federativa e sussidiaria di varie unità regionali e nazionali, sia possibile ottenere una unità europea e perfino una universale. Rosmini ritiene possibile una piena libertà di commercio internazionale solo sulla base di una unità di questo tipo.

10.4.2 *Il ruolo del Cristianesimo e della Chiesa nella costituzione di una società universale*

Inoltre, Rosmini reinterpreta l'ideale universalista e cosmopolita dell'Illuminismo in chiave teologica ed ecclesiologica. Infatti, per lui, l'unità del genere umano non è possibile sulla base di una fratellanza meramente generica e secolare: essa richiede l'amore effettivo e soprannaturale verso il prossimo concreto nato dal Cristianesimo. In tal modo, sebbene le istituzioni globali costruite lentamente dagli atti delle società civili siano mezzi fondamentali per ottenere questa società universale, Rosmini non le vede possibili né feconde senza l'azione soprannaturale della religione incarnata nella forma della comunione ecclesiale.

Di certo, ai tempi di Rosmini, il ruolo politico della Chiesa è proiettato con grande forza verso l'orizzonte europeo a causa delle circostanze storiche dei processi controrivoluzionari e, nel caso dell'Italia, a causa dell'assenza di un attore capace di condurre il paese verso la sua unione politica. A ogni modo, Rosmini rifiuta questo ruolo politico – sostenuto specialmente dal tradizionalismo francese che cercò di identificare la Chiesa con lo Stato – e interpreta il ruolo sociale della Chiesa solo come una influenza morale e spirituale. Come mostrato nella sua grande opera *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, secondo Rosmini, il Cristianesimo e la Chiesa non dovrebbero agire direttamente come fattori di potere sulla scena politica e sociale, ma indirettamente attraverso la trasformazione spirituale, morale e culturale.

10.4.3 *Lavoro libero, benessere moderno e dono come frutti del Cristianesimo*

Rosmini presenta una serie di concrete tesi storiche per provare il potere di trasformazione del Cristianesimo e della Chiesa sulla società in generale e sull'economia in particolare, non come il frutto dell'azione politica diretta, ma piuttosto della loro influenza morale e spirituale indiretta. In *Della naturale Costituzione della società civile*, Rosmini cita Sismondi per contraddire la sua idea secondo cui la classe lavoratrice nacque in epoca medievale, quando i signori videro la massima capacità economica che il lavoro libero poteva fornire. Rosmini ritiene che l'utilità non sia stata la causa della liberazione degli schiavi, ma la conseguenza di un precedente atto di coscienza morale riguardo alla dignità dei lavoratori incoraggiata dal Cristianesimo. Per illustrare ciò, Rosmini afferma che nell'Antichità, prima della rivelazione del Cristianesimo, il lavoro libero esisteva già, dal momento che vi erano casi di lavoro dipendente e, così, è stato possibile misurare la sua capacità economica massima. Cionondimeno, questo non comportò la liberazione degli schiavi, in quanto a quei tempi la dignità umana dei lavoratori era inconcepibile: questa mancanza di riconoscimento morale mandò in frantumi ogni possibilità di esplorare il massimo di produttività del lavoro libero. È stato solo con l'avvento del Cristianesimo che si è diffusa la nozione di dignità umana sul lavoro e è stato riconosciuto il sottostante concetto di utilità:

> Io ho dimostrato che l'antica schiavitù in Europa non poteva cessare senza l'azione della religione che scoperse nell'uomo la propria dignità e gliela ripristinò, senza ch'ella ravvicinazze con ciò gli uomini dando loro una eguaglianza essenziale ed ammollendo il cuore de' crudeli padroni. Ma l'opera più squisita ch'ella fece non fu sui padroni, ma fu sui servi medesimi; perocché li rese capaci della libertà coll'accrescer loro l'intelligenza e la virtù, mediante le quali essi potessero come uomini liberi esercitare le arti, e prestare il più utile servigio alla società. Egli è poste queste cose che l'interesse stesso dei padroni potè eccitarli a lasciare in libertà i loro schiavi; mentre l'influenza della religione aveva posti questi in uno stato da esser loro più utili come uomini liberi […]. [Sismondi] sbaglia quando con tal riflessione crede di togliere il merito dell'abolizione della schiavitù alla religione, per attribuirlo agli interessi de' padroni; mentre resta da spiegare perché i padroni videro così tardo il lor interesse, e perché tutti i padroni del mondo gentile, che certo non erano privi di avidità, non vedessero ciò che tanto loro giovava e che secondo i principi del nostro autore par tanto ovvio da vedere. Egli par supponga che solamente al tempo de' Barbari cominciassero gli uomini a lavorare la terra, ma ve n'avevan anche nel fiore dell'imperio romano e della repubblica [come descritto da Cicerone] […].

> La religione rese capaci gli uomini di travagliare come uomini liberi. Travagliando come uomini liberi divennero più utili alla società che travagliando come schiavi: e quindi l'interesse de' padroni stessi fu quello che accelerò la liberazione dalla schiavitù (*NC*, pp. 100-101, nota 1)

Un altro esempio che Rosmini dà circa il processo di riconoscimento morale portato dal Cristianesimo è la concezione moderna della ricchezza e dell'accumulazione di capitale. Per il Roveretano, una simile concezione produttiva e, dunque, morale della ricchezza non sarebbe sfociata dalle semplici forze intra-storiche; al contrario, essa ha un nucleo esclusivamente cristiano.[22] Infatti, Rosmini afferma che, nell'Antichità, la ricchezza era sempre concepita come il prodotto dell'avarizia o del semplice saccheggio. Inoltre, secondo Rosmini, dato che le persone a quei tempi non avevano conosciuto le promesse cristiane, non erano capaci di considerare un processo a lungo termine ed erano inclini a mandare in rovina la loro economia per via della loro tendenza al consumo immediato o al timoroso risparmio. Con l'avvento del Cristianesimo, le società, mosse dalla promessa della felicità con la vita eterna insieme a Dio, hanno aperto i loro orizzonti.[23]

> L'uso all'incontro della ricchezza primitivo e immediato è nei piaceri che apporta. Ma un secondo grato o avanzamento nell'umana industria consiste nel

22 "In somma, se ne' nostri tempi prevale l'economia e prevale insieme la ricchezza; se non si rinnovano più quegli obbrobri degli Apicj e dei Luculli, e quelle stolte magnificenze di Seramide e di Cleopatra: è perché la ragione umana si è riformata pel corso di duemil'anni; perché il Cristianesimo ha portato la luce nel mondo; e perché i predicatori del Vangelo, declamando costantemente contro tutte le pazze pompe, la moda ed il lusso, come contro tutte le altre umane follie, hanno eccitata l'industria di pari passo che hanno aumentata l'intelligenza, e per mezzo della virtù hanno condotte le umane ricchezze […]" (*EO*, p. 112).

23 "Queste medesime considerazioni rendono anche ragione di tutti i progressi dell'industria e del commercio de' tempi moderni; pe' quai progressi or i popoli imbaldanziscono senza timore, quando le nazioni antiche viveano in gran sospetto di tali incrementi ed i loro uomini di stato più perspicaci li deploravano. Il sentimento di coraggio proprio delle moderne nazioni (esclusa la baldanza), è ugualmente ragionevole come il sentimento di timore proprio delle azioni antiche: quelle si sentono forti e capaci di lottare contro la materiale corruzione, senza morirne, le pagane eran troppo consapevoli, che la loro esistenza non potea durare, quando fosse stata assalita dalla mollezza che seco adduce il lusso. Né perciò si creda, che nelle moderne nazioni il lusso non apporti i danni stessi, e la stessa corruzione non adduca che adducea nelle antiche: la differenza si è, che i danni del lusso nelle nazioni moderne son del continuo risarciti dall'azione saluberrima del Cristianesimo" (*FPSSF*, pp. 578-579).

> rivolgere la ricchezza non solo ai piaceri, ma ad accrescere la stessa forza e la potenza. Quest'uso della ricchezza non essendo stato conosciuto nell'antico tempo, ma essendo conosciuto il solo primo uso della ricchezza, l'uso dei piaceri; ella veniva riputata più atta a snervare lo Stato, più tosto che a difenderlo […]. L'ho già detto, questo è un grado della coltura e per chi vede a fondo, e vuol essere giusto, è dovuto al Cristianesimo. Egli fermò il pericolo che veniva dalla ricchezza nell'uso dei piaceri e mise nell'umanità uno spirito maggiore per cui seppero cavare dalle ricchezze un altro uso, quello di calcolarlo in luogo della forza. Quest'uso è proprio della nazioni cristiane (*OIP*, pp. 140-141).

D'altra parte, con le parole di Rosmini, il Cristianesimo ha introdotto un insegnamento nuovo, sconosciuto nell'Antichità, riguardo all'uso e al consumo dei beni attraverso il concetto della "povertà evangelica" come possibile stile di vita, quando esso è una vocazione frutto di una libera scelta,[24] senza escludere altre vocazioni che comprendono un più ampio uso dei beni economici, nella misura in cui entrambe siano mosse dall'amore:

> Il cristianesimo […] fissò dottrine per tutti gli aspetti che possano ricevere i beni esteriori movendo dalla sua Sublime povertà fino alla sua dottrina della Magnificenza […] (*SSP*, p. 16).

Infine, il Roveretano afferma anche che il Cristianesimo ha reso possibile l'apertura dello Stato e dell'economia alla dimensione del bene comune e alla giustizia distributiva giusta, che non sarebbe mai stata raggiunta con le sole forze del mercato o dello Stato, e neanche attraverso la spontanea azione della società civile. Nonostante le obbligazioni che la società politica potrebbe imporre per compiere i doveri derivanti dai diritti sociali ed extra-sociali, lo Stato diventa infine incapace di obbligare le persone a condividere ciò che può scaturire solo dall'amore. Pertanto, la capacità di dare o la benevolenza di una società o di uno Stato sono possibili solo, secondo Rosmini, attraverso l'influenza indiretta della società ecclesiale come una comunione di amore:

> Se la beneficenza non è cosa di natura sua governativa, s'ella è un diritto del cuore che non gli si può usurpare, né strappare colla legge esterna e colla forza, ella è appunto per questo di sua natura eminentemente ecclesiastica. Sì, la soluzione del grande problema conviensi prendere da Gesù Cristo. Egli ha isti-

24 "Uomo divino è colui che per amore dei suoi simili incontra anche la durezza della miseria: egli è un eroe, la virtù del quale atta ad essere intesa assai più da Dio che dagli uomini" (*OIP*, 154).

tuito la Chiesa e l'ha incaricata di prestar soccorso a tutte le umane miserie (*CRI*, p. 307).

10.4.4 *Cristianità come forza trainante di una globalizzazione non-esclusiva*

Rosmini crede che la storia della società abbia un senso ed egli la illustra attraverso le interpretazioni di Condorcet (storia come progresso), Vico (corsi e ricorsi) e Fichte (movimento a spirale) (*FPSSF*, p. 541). D'accordo con Vico, per Rosmini non esiste una storia lineare e unica che si evolve in un solo senso. Tuttavia, Rosmini dissente su altri aspetti: egli pensa che il grande filosofo napoletano non veda chiaramente la potente influenza esercitata da una forza che trascende la storia e ne penetra la logica: il Cristianesimo.

> Restringendosi dunque al movimento dell'umanità entro la sfera dello sviluppo intellettivo, e alle corrispondenti forme esterne della società; il sistema del Vico fondasi sopra una osservazione troppo limitata, perché ristretta all'andamento delle nazioni antiche: quel filosofo ignorò, per l'esclusivo studio posto da lui ne' classici latini, l'onnipotenza sociale del Cristianesimo (*FPSSF*, p. 542).

Secondo Rosmini, sebbene la storia sovrannaturale della salvezza non possa essere identificabile – al modo hegeliano – con la storia mondana, essa esercita una potente influenza indiretta sulle realtà mondane e modifica i *corsi e ricorsi* vichiani imprimendo un senso di "spirale ascendente". Così, il Vangelo pervade e modifica l'evoluzione naturale dei popoli verso una unità sempre maggiore, aspirando a riunire tutti gli uomini in una società universale perfetta attraverso il potere dell'amore.[25] Certamente, sebbene in questa vita questo tipo di società non si possa mai avere in modo completo né immediato, si può sempre raggiungere in maniera incompleta e graduale:

> La mia opinione adunque si è, che l'umana società sostenuta dal Cristianesimo si muova, quanto agli sviluppi intellettivi e agli ordini sociali, 'per una

25 Questa è, infatti, la tesi sostenuta da Francesco Traniello nel suo *Società religiosa e società civile* in cui lo storico di Torino afferma che la filosofia sociale del Roveretano raggiunge il suo pieno significato solo all'interno della fratellanza dell'uomo in Cristo: "[…] il Rosmini è riuscito a sottrarsi finché ha intravisto nella dimensione ecclesiale della religione il massimo compimento della naturale sociabilità umana [...]" (Traniello 1997, p. 55).

> spirale, le cui rivoluzioni sempre più si allarghino, di maniera che il suo movimento cominci vicino al centro, e si continui in inspire del continuo maggiori, senza potersi assegnare al loro ampliamento alcun limite necessario' (*FPSSF*, p. 542).

È attraverso questa progressiva espansione del Cristianesimo e della comunione ecclesiale che Rosmini vede la vera possibilità di una società universale del genere umano, capace di rendere esplicite le tendenze al mutuo riconoscimento e alla auto-donazione esistenti all'interno dell'essere umano, sui quali perfino l'economia trova supporto.

CONCLUSIONE
Verso una nuova scienza economica

I problemi della scienza economica

Frammentazione

Rosmini inquadra la sua discussione sulla scienza economica costatando la crisi in cui la scienza moderna si trovava. Uno dei maggiori problemi che egli evidenzia è quello della frammentazione della conoscenza. Infatti, egli ritiene incredibile "il danno che si ebbe la scienza e la morale dallo sminuzzolamento del sapere" (*AM*, p. 23, nota 7):

> Nelle arti meccaniche la sperienza mostrò esser di somma utilità la divisione del lavoro, perocché ogni parte in tali lavori può stare da sé. A ragion d'esempio, l'uomo che s'occupa in una fabbrica di spille a fare la punta agli aghi, non è necessario che sappia far loro anche la cruna, che può essere operazione d'altro lavoratore. Però ciascuno si rende più perito e più sollecito, più che la parte di lavorìo assegnatogli è ristretta e semplice. Or gli uomini de' tempi moderni, occupati la mente e l'animo delle cose materiali, credettero che anche le scienze sottostessero alla stessa legge dell'arti meccaniche, e però tagliuzzarono le scienze ne' più minuti loro pezzi (AM, p. 23, nota 7).

Il Roveretano fa riferimento a diversi casi di frammentazione della conoscenza, per esempio nel campo del diritto:

> Quelli che frequentarono le università di Germania potranno dire qual detrimento provenisse a' costumi de' giovani dall'insegnarvisi il *Diritto naturale* diviso dall'*Etica*, senza darsi cura di farne sentir bene l'intimo nesso. Il secolo scorso tutto occupato in ragionare de' *diritti* dell'uomo, ne dimenticava i *doveri*: la divisione del Diritto dall'Etica, ajutava non poco questa baldanza, per la quale l'uomo, che avea d'aver da tutti, non avea da dar nulla a nessuno (AM, p. 23, nota 7).

Questa frammentazione si è verificata anche nella Medicina, nella Teologia e anche nelle Scienze Politiche speciali, tra le quali Rosmini include

l'Economia Politica (*AM*, p. 23, nota 7). Rosmini di certo apprezza la dimensione analitica delle scienze e ritiene che la loro ampia specializzazione abbia avuto una grande importanza per il loro sviluppo. Tuttavia, allo stesso tempo, questa specializzazione ha prodotto l'oblio dei fini e offuscato la dimensione sintetica delle scienze.

Eccesso di astrazione

Inoltre, Rosmini afferma che questa frammentazione sia il risultato di una seconda serie di problemi che affliggono le scienze moderne – tra le quali l'economia –, ossia l'eccesso di astrazione. Senza dubbio, Rosmini attribuisce grande importanza a quella che egli chiama "la facoltà di astrazione" che consente di vedere "le *relazioni* e le qualità isolatamente prese delle cose" e permette "di trovare le *distinzioni*, tanto utili al retto giudicare e al retto usare delle cose" (*FPSSF*, p. 646). Infatti, essendo l'economia un'arte che rende "più comodo, meno costoso […] l'uso delle cose esterne" e intesa a "trarre d'un solo oggetto più vantaggi", essa richiede proprio uno sviluppo "crescente della facoltà d'astrarre" (*FPSSF*, p. 648):

> Finalmente in una maniera d'industria,[1] nella quale convien far uso di tanti mezzi non solo coordinati, ma subordinate l'un l'altro o sia distribuiti a catena per modo che l'uno è legato e ordinato a muovere l'altro, interviene necessariamente un uso ragguardevolissimo della facoltà di astrarre: poiché ogni mezzo, per dirlo nuovamente, è per la mente un astratto, e una lunga serie di mezzi incatenati tra loro è una serie di elevate e complicate astrazioni (*FPSSF*, p. 360).

Comunque molte scienze – tra le quali Rosmini inserisce l'economia – non appartengono "a quelle scienze astratte, che si limitano all'una o all'altra qualità divisa per astrazione dal complesso della cosa, siccome a ragion d'esempio, fanno le matematiche pure, che ragionano della quantità quale dalla sola mente vien concepita per la virtù d'astrarre, benché ella non esista cotale in realtà". Ancora, anche quelle "scienze d'astrazione, quantunque commendevoli, siccome quelle che apparecchiano benché da lontano la via alle conclusioni pratiche; nulla di meno fino a tanto che stanno sole da sé non hanno alcun uso effettivo" (*AM*, p. 19). Infatti, queste scienze sono fissate a un momento astratto e ideale che, secondo Rosmini, dovrebbe essere semplicemente uno stadio intermedio sulla via della prassi reale

1 Rosmini usa il termine "industria", ma lo fa nel senso ampio della parola che ci permette, dal nostro punto di vista, di intenderla come "economia".

a cui tende l'essere umano in ultima istanza, e questo spiega la mancanza di intesse nei loro confronti da parte della maggioranza delle persone:

> e questo poi è cagione, a mio avviso, per la quale coteste scienze astratte sieno di pochi, non eccitando elle immediatamente l'interesse e lo studio universale degli uomini. Ché finalmente è l'uso reale e pratico quello che cercano gli uomini: e solamente quando altri è a questo pervenuto, si sente giunto ad una scienza intera ed effettiva. […] la natura non si piega né muove dietro ad astratti concepimenti; ma ella esige che la si tocchi veramente, e che si agisca sulle sue forze (*AM*, p. 19).

Riduzionismo razionalista

Il difetto dell'eccessiva astrazione, in particolare nelle scienze umane e sociali, sfocia nel riduzionismo razionalista tramite il quale il comportamento umano è dedotto *a priori* da una serie di principi senza alcuna relazione con la realtà concreta dell'uomo:

> E pure in questo errore vanissimo cadono non pochi scrittori, che nelle materie stesse che più importano all'uomo, come quelle dell'essere virtuoso e felice, tutto pretendono doversi dedurre *a priori* dalla ragione, vantando un razionalismo, che sta per così dire sempre in sull'ali, senza discendere mai alla linea dei bisogni umani (*AM*, p. 20).

La cosa più strana di questo razionalismo che si presenta come "scientificamente oggettivo" è che non soltanto separa la scienza dalla realtà, ma la deforma. Infatti, finché gli scienziati potranno selezionare la parte di realtà che meglio si adatta al loro metodo di studio, essi finiranno per subordinarla al loro più piccolo capriccio:

> […] dopo d'aver trinciata la scienza e fatta in più brani, [essi] n'eleggono alcuni di loro gusto, e ne condannano gli altri siccome inutili, perché al loro palato non saporosi, di cui proibiscono a tutti l'uso (*AM*, p. 22)

Come esito di questa arbitraria dissezione, certi principi rimangono assolutizzati e infine invadono altre scienze, cercando di assimilarle totalmente.

Un "male intrinseco" aggravato dall'utilitarismo

Da un punto di vista metodologico, la scienza economica senza dubbio dà vita a una astrazione della realtà e stabilisce come suo soggetto specifi-

co lo studio della ricchezza o utilità. In questo senso, Rosmini accetta il bisogno di distinguere la scienza economica dal resto delle scienze:

> Egli è troppo necessario che una scienza tratti di un solo oggetto; il metodo scientifico vuole che l'economia consideri la sola ricchezza (*FPSSF*, p. 251).

> Data la definizione di Economia politica per quella scienza che ha per oggetto la ricchezza, che ne insegna, cioè, l'acquisto mediante un ottimo modo di produrre gli oggetti della ricchezza e di distribuire e consumare ciò che si è prodotto (*CA*, p. 3).

Cionondimeno, secondo Rosmini, l'economia politica condivide il difetto proprio di ogni scienza politica speciale, ossia quello dell'astratta considerazione dei mezzi:

> Le cosiddette scienze politiche sociali, tengono ragionamento de' mezzi, considerandoli in separato l'uno dall'altro; ma non insegnano poi in qual maniera si debbano adoperare, acciocché apportino l'effetto complessivo che si desidera. L'economista c'insegnerà ad accrescere le ricchezze private e pubbliche; ma le ricchezze non sono che un elemento della vera prosperità sociale […] (FPSC, p. 61).[2]

Economia, eudemonologia ed etica

Critica della concezione dell'economia come la scienza della felicità

Come è stato mostrato nel corso di questo libro, Rosmini identifica i problemi della scienza economica "isolazionista" con la versione "anglosassone" dell'utilitarismo (quella degli economisti classici inglesi e scozzesi, così come Say in Francia), dominata soprattutto dalla paura della scarsità e ossessionata dalla creazione e accumulazione di ricchezza (in effetti, egli li chiamava "economisti avari"). Ancora, come abbiamo già sottolineato, esiste anche un secondo rischio, proprio dei rappresentanti della versione "Continentale" (quella degli utilitaristi francesi e italiani, così come di Bentham in Inghilterra), che propugnavano una concezione

2 "Un'altra ragione per la quale accade che si escludono dai trattati politici le dottrine filosofiche morali ed eudemonologiche, quali sono quelle del fine comune delle società, sì è il dovere, che molti scrittori si fanno, di seguire de' metodi astratti, per gli quali avviene che rimanga divido in tali trattazione ciò che dovrebbe stare strettamente diviso […]" (*FPSSF*, pp. 265-266).

dell'economia integrata all'etica e alle scienze eudemonologiche o scienze della felicità.

Infatti, Rosmini concorda principalmente con questo tentativo di integrazione. Inoltre, egli ricorda che Romagnosi – il quale sosteneva che "il metodo seguito dagli Italiani, è affatto differente dall'inglese, perché essi trattano la scienza sotto tutti i loro rapporti. Essi cercano non solo la ricchezza […]" – (Romagnosi 1845, pp. 78-79) "ha una veduta più complessiva di quelli che il precedettero" (*FPSC*, p. 140, n. 1). A ogni modo, secondo Rosmini, sia Romagnosi sia Gioia, così come gli economisti "soggettivisti" in generale, cercando di non isolare l'economia dal resto delle scienze, finirono per cadere nell'errore opposto, quello di "invadere" la prima con l'ultima. Questo fenomeno si verifica, afferma Rosmini, perché essi tendono a confondere i concetti informati dalla loro filosofia sensista e utilitarista. Così come sono concepite, l'economia al pari dell'etica non sarebbero altro che due parti della stessa grande "scienza della felicità", senza mostrare differenze sostanziali tra di loro.

L'economia non spiega tutti i bisogni umani

Come abbiamo visto nel Capitolo II, Rosmini dà un esempio di questa posizione con la definizione di Gioia della ricchezza economica che in seguito verrà rielaborata in un altro linguaggio, ma con lo stesso significato, da molti rappresentanti della scuola neoclassica di economia quali Stanley Jevons, Lionel Robbins e, in anni recenti, dall'economista di Chicago Gary Becker. Infatti, secondo Gioia (citato qui da Rosmini) "la parola Ricchezza s'applica a tutto ciò che *può* soddisfare un bisogno, procurarci un comodo od un piacere" (*SDR*, p. 15). Secondo Rosmini, questa definizione è un tipico esempio di una concezione invasiva dell'integrazione dell'economia con altre scienze. Dal suo punto di vista, il problema di questa definizione è che essa manca di precisione rispetto al tipo di bisogni o piaceri che la ricchezza economica può soddisfare. Infatti, formulata in questa maniera, la definizione implica, nella visione di Rosmini, che la ricchezza economica possa soddisfare tutti i tipi di bisogni materiali e spirituali e quindi possa convertire l'economia in una sorta di scienza generale della soddisfazione o della felicità umana. Qui vi è certamente, secondo lui, una "integrazione" dell'economia con l'eudemonologia, ma attraverso l'assorbimento dell'ultima nella prima:

> Quando si volesse parlare in Economia di tutto ciò che è atto a soddisfare un bisogno, o a procurar all'uomo un piacere, converrebbe in essa parlar di tutto:

> ella riuscirebbe una mescolanza confusa d'idee svariate, e distruggerebbe, assorbendoli in sé, tutti gli altri rami del sapere (*SDR*, p. 16 nota).

Comunque, questa pretesa di spiegare "economicamente" tutti i bisogni umani non sarebbe il frutto, secondo Rosmini, di una vera analisi scientifico economica, ma di un utilitarismo nascosto dietro la conoscenza scientifica che riduce l'Uomo ai suoi semplici bisogni materiali e soggettivi:

> Il Gioia che non va per intero esente da questo difetto nel modo di trattare la scienza economica, deve il medesimo alla sua filosofia bassa e materiale: questa riduce tutto l'uomo al suo corpo, e perciò tutta la sapienza umana a delle speculazioni economiche (*SDR*, p. 16 nota).

Chiaramente contrario a questa visione, Rosmini afferma che esistono anche "dei bisogni intellettuali e morali". Quindi, "ciò che a loro soddisfa non si può sempre chiamare *ricchezza* in quel senso, in cui questa è l'oggetto dell'Economia. Vi possono essere dei dotti poveri, dei virtuosi privi del sostentamento; e parimenti una nazione potrebbe superare le altre in dottrina o probità, senza che per questo necessariamente la superare in *ricchezza* nel senso proprio della parola" (*SDR*, p. 16 nota). Così, secondo Rosmini, i beni intellettuali e morali, e bisogni da essi soddisfatti, sebbene enormemente importanti, come vedremo, a causa della influenza indiretta che esercitano sull'economia, sono beni molto più elevati dei beni economici. Pertanto, essi non possono affatto essere un oggetto specifico della scienza economica, ma di altre scienze con la propria autonomia:

> La dottrina, la verità e la virtù sono certo più della *ricchezza materiale*, ma non formano l'oggetto della Economia se non in quanto esse influiscono sulla *ricchezza materiale*, o perché aiutano la produzione, o perché si possono con quella attualmente commutare: per propria natura quei beni appartengono ad altre scienze (*SDR*, p. 16 nota).

Dunque, secondo Rosmini, non è possibile parlare della soddisfazione studiata dall'economia come equivalente alla felicità senza ulteriori precisazioni:

> […] il Gioia nel passo citato esce interamente della questione economica: qui non si esamina già in che modo l'uomo riesca ad essere più *felice*, ma in che modo egli puo' aumentare la sua *ricchezza*: il più ricco può benissimo essere il più misero (*SDR*, p. 27).

Di certo, secondo Rosmini, ogni bene economico è, in qualche modo, un bene "misto": da una parte, esso fornisce soddisfazione a un bisogno fisico e, dall'altra, entra in una stretta relazione con altri tipi di piaceri, non soltanto fisici ma anche psicologici e affettivi (*OIP*, pp. 35-38). Pur nondimeno, secondo Rosmini, è vitale affermare chiaramente che l'economia mira allo studio della soddisfazione di uno speciale tipo di bisogni che egli descrive come "soggettivi", specialmente quelli della sopravvivenza e del benessere materiale, come mezzi relativamente necessari per raggiungere la felicità. Così, secondo Rosmini, l'economia non è responsabile di spiegare tutte le complessità del fenomeno della felicità e non può quindi essere intesa semplicemente come la scienza della felicità. Al contrario, l'economia dovrebbe essere considerata una scienza "eudemonologica" che è certamente aperta e integrata ad altre scienze eudemonologiche (l'etica, le scienze politiche, ecc.), pur preservando il suo carattere "subordinato" e "speciale".

Come l'economia aiuti l'etica

In una lunga lettera che Rosmini manda al suo grande amico Alessandro Manzoni, il Roveretano si occupa della questione della relazione tra etica ed economia, cercando di rispondere alla domanda in merito al fatto che "il progresso nella scienza economica fornisce all'uomo una migliore disposizione per il miglioramento morale" (*CA*, p. 3). A questa domanda Rosmini risponderà che gli "uomini facevano molte azioni turpi per tirarne guadagno, come il commercio degli schiavi, ecc. Di molte di queste si può dimostrare che le appoggiavano sopra un falso supposto, cioè che quelli che le facevano per guadagno avrebbero potuto senza di esse provvedere meglio ai loro interessi e al loro guadagno". Infatti, quando si viene a ciò che Rosmini chiama mali morali "accidentali" – ossia che capitano non come il risultato di una causa morale strettamente parlando ma a causa di un ragionamento economico errato –, la scienza economica può aiutare a diminuire o perfino a sopprimere questo male:

> Coi progressi della scienza economica quelle azioni immorali debbono venire a cessare. Ora questi sono quei mali che ho detto ideali, e che per la sola mancanza de' lumi crescevano. per cui al sopravvenire dei lumi doveano finire (*CA*, p. 3).

Vi sono alcuni beni morali che possono essere ottenuti dalla semplice azione della scienza economica, senza alcun bisogno di chiamare in causa

la scienza morale. Per esempio, secondo Rosmini, l'aumento della ricchezza è sempre un bene in se stesso nei casi di estrema miseria, in quanto fornisce mezzi appropriati per ridurre il degrado morale che è sempre associato a tali casi:

> Finalmente io concedo alla scienza economica la lode di apportare un bene, quando, accrescendo celermente la produzione, spande universalmente l'agiatezza. Togliendo molti dalla miseria, toglie via molti vizi (*CA*, p. 6)

Per di più, Rosmini ritiene anche che il tipico difetto della scienza economica può essere quello di incoraggiare una illimitata accumulazione della ricchezza che può sfociare in una grande immoralità, questo effetto negativo è solitamente possibile in pratica solo per una minoranza. Infatti, per la maggior parte dei casi, la disponibilità di una maggiore ricchezza solitamente garantisce più possibilità per una vita etica e non il contrario:

> E per non omettere nulla di ciò che si può dire in lode dell'Economia, aggiungerò in ultimo, che giacché una gran parte degli uomini cerca la ricchezza per vivere, un'altra per godersi della vita, e solo una piccola porzione cerca la ricchezza per se stessa, l'Economia insegnando gli uomini un maggior numero di mezzi onde vivere indipendentemente gli uni dagli altri, accresce il numero dei mezzi onesti di sussistere: ora quando l'uomo ne ha di onesti, non cerca generalmente gli inonesti (*CA*, pp. 6-7).

Etica ed economia: due differenze fondamentali

A ogni modo, secondo Rosmini, la capacità della scienza economica di favorire il bene morale dell'umanità finisce qui. Il nostro filosofo condivide solo in parte le teorie del "commercio dolce" del XVIII secolo che esaltavano il potere moralizzante della conoscenza economica. Infatti, per il Roveretano vi sono due fondamentali differenze tra economia ed etica. In primo luogo, la scienza economica è priva dell'elemento chiave di ogni conoscenza morale dal momento che "non possono imputare le azioni a colpa; se l'uomo a loro non ubbidisce, non fa che nuocere a sé stesso; e ognuno rientra facilmente con se stesso in grazia; il dover rendere conto a se stesso di un'azione, non inchiude nessun elemento di quelli che il senso comune attribuisce ad una resa di conto dovuta innanzi ad autorità superiore e veramente legislativa. La morale all'incontro impone leggi che contengono in sé una obbligazione in senso vero e vigoroso" (*BE*, p. 134 nota 4).

Inoltre, "In secondo luogo, […] l'economia non vieta delle azioni, o ne prescrive delle altre, se non quando crescono in un cumulo grande; sicché

vi possono essere innumerevoli azioni *particolari*, che non apportano danno né alla salute né alla borsa […] le quali nulla di meno sono severamente proibite da una sana morale. Infatti, è più tosto una serie di atti immorali che nuoce alla salute ed alla borsa […]: qualche atto particolare, non replicato che rarissime volte in tempi e luoghi giudiziosamente scelti, potrebbe, anzi che nuocere, giovare alla salute [e tuttavia essere immorale" (*BE*, p. 134 nota 4).

In aggiunta, secondo Rosmini, "si può domandare se forse col progresso della scienza economica questa non giunga a dimostrare che tutte le azioni turpi sono contrarie alla ricchezza" (*CA*, pp. 4-5). A ogni modo, egli ritiene che gli uomini hanno compiuto "azioni turpi per tirarne guadagno, come il commercio degli schiavi, ecc. Di molte di queste si può dimostrare che le appoggiavano sopra un falso supposto, cioè che quelli le facevano per guadagno avrebbero potuto esse provvedere meglio ai loro interessi e al guadagno. Coi progressi della scienza economica quelle azioni immorali debbono venire a cessare" (*CA*, p. 3).

Così, la scienza economica non può essere concepita semplicemente come una "scienza morale" o come una speciale parte della moralità. Al contrario, essa richiede principi morali estrinseci alla scienza economica stessa. Questi ultimi derivano dalla scienza morale, superiore a qualsiasi calcolo economico. In questo senso, Rosmini afferma che certi principi economici, come l'ottimizzazione della distribuzione dei beni economici, non nascono solo dalla logica della scienza economica, ma si basano sul livello di coscienza morale che gli economisti trovano in una data società:

> […] Che, oltre insegnare agli uomini ad essere ricchi, si voglia anche farli convenire nel principio morale, che è meglio che tutti abbiano il bisognevole, amiche ciascuno pensi d'abbondare colla miseria degli altri. Con questo principio, ciascuno nel caso modererà i suoi desideri e deporrà le sue smoderate brame d'arricchire egli solo, anche allorquando egli n'abbia il comodo. Ora io dico che questo non è un principio economico, ma morale, che questo non è stato introdotto nel mondo dall'Economia, ma che l'Economia ve l'ha trovato, e per esso ha trovato gli uomini ben disposti (*CA*, p. 3).

L'albero e i rami

In tal modo, secondo Rosmini, la scienza economica richiede principi che derivano dall'etica sociale e individuale, dal diritto, dalla politica e dalla religione. Infatti, solo nel caso ipotetico – certamente non desiderabile– che le attività economiche fossero regolate da un unico governo che applicasse gli stessi principi giuridici, politici ed economici a tutte le persone, la

scienza economica potrebbe avere una prospettiva sufficientemente universale e sociale da paragonare alla moralità. Tuttavia, la verità è che una simile globalizzazione multidimensionale non esiste:

> Oppure supponendo che l'umanità intera fosse costituita sotto un solo governo, il cui scopo perciò fosse quello di pensare al bene universale. In tal caso, la scienza economica potrebbe essere esercitata colla massima perfezione da tale governo, e sarebbe immedesimata colla morale di sua natura; non però fino che si considera esercitata da ciascun individuo, da ciascuna nazione, o anche da qualche parte qualunque del corpo dell'umanità (*CA*, p. 4).

Perfino mettendo da parte l'ideale di un regolamento etico-giuridico universale e il fatto che gli uomini virtuosi possono condurre il governo dell'umanità, sarebbe ancora impossibile per l'economia essere completamente autonoma: dovrebbe essere articolata con speciali principi e valori che vanno oltre la sua specifica sfera epistemologica:

> Che se l'uomo che la esercita si immedesima da SÉ stesso col corpo dell'umanità, senza che questo corpo sia organizzato e che egli ne sia domatore, ciò non può succedere già per un principio che appartenga alla scienza economica, ma per un principio che appartiene alla scienza morale e che dalla scienza economica è al tutto indipendente: questo è il principio della universale benevolenza, quel principio, insomma, che toglie il suo male alla scienza economica (*CA*, pp. 4-5).

Così, Rosmini ritiene che l'unico modo per stabilire una buona relazione tra la scienza economica e l'etica sia mantenere la distinzione tra esse e la subordinazione della scienza economica all'etica, invece di tentare una falsa integrazione come quella proposta da coloro i quali cercano di "inserire l'etica come ramo nel tronco dell'economia". Infatti, secondo il Roveretano, "ciò che caratterizza il diverso sistema di quelli che ammettono una morale di fatto, e di quelli che l'ammettono solo di nome ma nel fatto la negano, è, che i primi ritengono la morale come il *tronco*, e l'economia e le arti di piacere come *rami* da innestarsi in su quel *tronco*: mentre i secondi ammettono *l'economia* o qualche arte di piacere come il *tronco*, e la *morale* vogliono renderla di quel *tronco*" (*GL*, p. 304 nota 1). Ma le conseguenze di questa inversione nella gerarchia delle scienze sono, secondo Rosmini, distruttive tanto per la scienza morale quanto per la scienza economica stessa. Invece, la subordinazione dell'economia alla morale va a beneficio di entrambe:

> Quando la morale è cangiata in un ramo di economia, essa è distrutta; all'incontro quando l'economia è innestata sulla morale e resa un ramo di lei, questa

> non è distrutta, ma è conservata insieme la morale e l'economia: di più l'economia acquista allora una nuova dignità; ella viene, si può dire, santificata (GL, p. 304 nota 1).

Rosmini vede acutamente in questa questione il punto di partenza delle proverbiali e infinite controversie tra moralisti ed economisti:

> Quando voi volete innestare la morale sulla economia, facendola diventar niente più che un ramo di questa, voi adombrate il moralista; voi lo costringete a far guerra all'economia come ad una scienza usurpatrice. L'innestare all'incontro l'economia sulla morale vi guadagna lo stesso moralista, che diventa il difensore della economia come di un'arte buona e benefica (*GL*, p, 304 nota 1).

Pertanto, il modo migliore di favorire il progresso della scienza economica, o di qualsiasi altra scienza, è, secondo Rosmini, quello di promuovere il suo sviluppo all'interno dei suoi limiti, rigettando qualsiasi programma di eccessivo espansionismo:

> Dite lo stesso di tute le altre scienze, di tutte le arti utili, di tutti i piaceri della vita: volete salvarli? Costringeteli ad entrare nei loro confini: ad ordinarsi, e a non azzuffarsi con la morale (*GL*, p. 304 nota 1).

Un'influenza indiretta

In questo senso, Rosmini difende l'idea di una integrazione non invasiva della scienza economica, attraverso la quale quest'ultima prende in considerazione i soggetti delle altre scienze non al fine di assorbirli, ma per la loro influenza indiretta sui suoi soggetti. La scienza economica, dunque, non è direttamente legata allo studio della soddisfazione dei bisogni psicologici o spirituali o dei doveri morali e giuridici, sui quali, in linea di principio, non si pronuncia. Questo sarebbe il compito specifico della scienza morale e delle scienze politiche eudemonologiche. A ogni modo, la scienza economica prende in considerazione l'*influenza indiretta* di queste questioni sulla formazione della ricchezza o del valore economico che è il soggetto proprio e diretto dell'economia:

> Se l'avaro è infelice, questo non toglie ch'egli possa insieme possedere molte ricchezze: sarà immorale la sua avidità, o il suo esclusivo amore posto in un bene materiale come è la ricchezza: il *Moralista* per questo, o può essere anche l'Eudemonologista (mi si permetta di dire con una parola greca il maestro dell'arte di essere felice) lo correggerà: davanti all'economista egli non è col-

> pevole se non quando contempla la sua ricchezza giacente ne' forzieri in un luogo di farla fruttare e produrre altra ricchezza coll'ampliare i commerci, estender le fabbriche, e migliorare la coltura de' terreni. Dopo ciò se l'economista trova ancora ragione di condannarlo; ella non sarà però mai perché si renda infelice o immorale, che su ciò non pronuncia, ma sarà perché dall'infelicità sua e dalla immoralità nascono sempre anche delle conseguenze più o meno lontane che tornano in danno della stessa ricchezza (*SDR*, p. 27).

Come abbiamo visto nei capitoli III e IV, ogni bene economico, essendo il bene di una persona umana, è in un certo senso, un bene "misto", ossia un bene che ha una componente materiale esterna legata alla dimensione spontaneo-istintiva dell'essere umano e una componente interna legata al grado di appagamento interiore o soddisfazione ottenuti come frutto di un riconoscimento morale. L'errore utilitarista è stato quello di ridurre l'utilità economica alla sua dimensione materiale spiegandolo come una mera soddisfazione organica o come una pura soddisfazione psicologica extrasoggettiva o razionale. Secondo Rosmini, la scienza economica, come la medicina, è una scienza mista: sebbene sia in primo luogo focalizzata sul raggiungimento di benefici materiali, essa deve certamente occuparsi della dimensione soggettiva e morale nella misura in cui l'ultima ha un'influenza indiretta sulla prima:

> L'onesta, la virtuosa moderazione, la verità sono sempre utili alla felicità dell'uomo. Il dimostrar questo nelle sue particolarità è un argomento conveniente anche ad un savio economista che non dimentica d'esser un ente morale, e che sa riconoscere avervi anche nelle cose materiali, anche nella ricchezza una sanzione alla legge, colla quale l'autore della natura gl'impone d'essere ordinato e virtuoso (SDR, p. 22 nota 11).

Esperienza, prassi e saggezza

Importanza della dimensione empirica e pratica

Questa integrazione dell'economia all'Etica, al Diritto e alla Politica teorizzata da Rosmini potrebbe portare a pensare che egli miri a compiere un lavoro meramente deduttivo, ossia subordinare la scienza economica a una serie di principi dedotti *a priori* dalla filosofia. È necessario evitare la tendenza di astrazione propria di particolari scienze, così come è necessario evitare che una filosofia si possa imporre sull'economia. L'astratta subordinazione dell'economia nell'"albero epistemologico" delle scienze è ne-

cessario, ma non garantisce l'apertura della prima alle altre scienze. In questo senso, Rosmini crede che una tale integrazione possa essere raggiunta specialmente nel campo dell'esperienza e della prassi. Dunque, è necessario procedere applicando in parte il metodo deduttivo e in parte quello induttivo che combina ciò che egli chiama "metodo della ragione" e "metodo della storia".[3]

> […] per condurle [queste scienze] all'ordine delle realità, egli è mestiere aggiungervi poi tutte le qualità della cosa omesse: […] il geometra […] [deve] raccogliere bene tutte le particolarità di que' corpi reali, su cui intende lavorare […] [i quali] nella teoria generale ed astratta si trasandano […]. Al che non arriva chi non aggiunge alle generali teorie le positive cognizioni, e le applicazioni, e modificazioni che queste addimandano. E però le scienze che […] hanno un oggetto complesso, e cercano una cognizione finita ed intera, non possono, né debbono imitarsi a sole quelle notizie, che somministra loro un metodo di pura speculazione; ma sì bene, ovunque esse trovano da vantaggiarsi, ivi debbon prendere, o il fonte sia di ragione o di storia (AM, pp. 19-20).

In questo senso, Rosmini sviluppa un'interessante analisi dell'importanza delle scienze statistiche come ausiliarie della scienza economica:

> Ci si dica, il pubblico amministratore, a cui preme assai di mettere a coltura un paese, di farvi nascere l'industria e il commercio, si contenta egli di qualche teorica generale di economia, e non più tosto pone studio a veder modo di applicar bene le massime, e per tal fine ritrarre minutissime informazioni della natura del clima, de' terreni, della popolazione, delle abitudini, de' pregiudizi, dello stato attuale della arti, e tutte insomma le notizie statistiche che gli bisognano (AM, p. 19).

Rosmini criticherà la tendenza quantitativista che prese piede dal XVIII secolo, che prende in considerazione solo gli aspetti materiali misurabili e che mette da parte la dimensione spirituale dei problemi sociali ed economici:

> Tutto ciò che s'attiene alla quantità, fu con incredibile ardore studiato; e le matematiche, e le arti meccaniche, e tutti ciò che spetta a' mestieri, ai commerci, alle manifatture, fece indebitamente un pronto e meraviglioso progresso. Ma tutto questo non è che un *accidente* della felicità de' popoli. La materia è soggetto di divisione, all'opposto dello spirito, che riduce tutte le cose ad unità; nell'unità solo sta la forza, sta il vero potere sociale (*FPSC*, p. 144).

3 Rosmini ritiene che "il potersi condurre con metodo generale o particolare dipende dalla natura degli oggetti" (*OIP*, p. 105).

Il Roveretano afferma così che sia necessario elaborare una più ricca e complessa "nuova teoria" della statistica che fornirà una più ampia cornice a una così utile scienza ausiliare dell'economia (*SS*, 72). Prevedendo molto di ciò che sta avendo luogo ai nostri giorni in relazione alla cosiddetta statistica della felicità, Rosmini propone quindi un nuovo tipo di statistica per l'economia che egli chiamerà "statistica politico-morale", che è "una parte di queste statistiche complessive e filosofiche; e [presenta] un vasto campo e quasi del tutto intatto alle ricerche ed alle vigilie dei dotti" (*FPSSF*, p. 659). Dialogando con Charles Dupin, il quale sosteneva che la statistica dovesse riflettere sul "numero e la misura delle *forze produttrici e commerciali*", Rosmini ritiene che la statistica dovrebbe evolversi da una pura epoca materiale primaria a un'epoca "intellettuale" o "morale":

> Quanto alle statistiche della prima età, il loro *principio rettore* è il calcolo della forza prevalente, consistente nelle forze *fisiche* (popolazione, armata…): le statistiche della seconda età debbono avere come principio rettore più alto, che oltre le forze fisiche, calcola le forze intellettuali, e massime le *produttrici e commerciali*. Ma finalmente le statistiche della terza ed ultima età si elevano alla dignità di statistiche morali: il loro principio rettore è assai più sublime e più ampio che nelle due precedenti: si fa in esse il calcolo di tutte le altre forze in relazione colla forza de' principii che muovono e gli uomini e le cose: tutto in queste statistiche vi è completo, vi è unificato. Tali sono le statistiche che si debbono compilare ai nostri tempi (FPSSF, p. 147 nota 4).

Una saggezza per la scienza economica

Questo libro ha cercato di mostrare come Rosmini, attraverso il suo dibattito con gli utilitaristi del suo tempo, abbia rifiutato il tentativo di ridurre l'intera realtà umana e sociale ai canoni dell'economia intesa come una scienza della ricchezza o della felicità, proprio come molti critici dell'utilitarismo economico hanno fatto ai nostri tempi. Così, egli crede che sia necessario avere una visione integrale delle questioni economiche cosa che, in primo luogo, di certo implica tenere in considerazione "la produzione, la distribuzione e il consumo di beni esterni" (fattore materiale). A ogni modo, vi sono altri due fattori chiave quali "l'attività dello spirito umano" – ossia i fattori morali e psicologici – che hanno una potente influenza sul fattore materiale e a loro volta sono influenzati da esso, e il fattore istituzionale e sociale che, come abbiamo visto, influenzano "lo spirito umano" e la "produzione, distribuzione e consumo de' beni esterni" (*FPSSF*, p. 251 nota 1). In tal modo, Rosmini critica tutti coloro che riducono la dimensione economica o a una "abbondanza di beni esterni" (fattore materiale), all'"incre-

mento de' comuni piaceri", all'appagamento dello spirito (fattore morale e psicologico) o all'"ordine sociale" (fattore sociale o istituzionale), senza rendersi conto che i tre fattori devono essere considerati congiuntamente.

Il bisogno di questa integrazione dell'economia con il resto delle dimensioni umane ha le sue basi, secondo Rosmini, sulla certezza metafisica: "[che] un disordine in qualunque parte egli sia nell'ordine delle cose umane, agisce e riagisce più o meno celermente su tutte le altre parti dell'ordine medesimo" perché "tutto è connesso nell'universo, e non v'ha un atto contro alla legge della onestà che non abbia una sanzione terribile quand'anche lontana nella stessa natura" (*SDR*, p. 27). Pur nondimeno, questa certezza teoretica ha anche bisogno di diventare una saggezza pratica basata sul riconoscimento concreto della persona umana che orienta e guida l'economia rendendola capace di far divenire la ricchezza e la prosperità un autentico bene umano:

> Egli è dunque uopo che vi sia una scienza più elevata sopra la politica economica, una sapienza, la quale guidi la stessa economia, e determini in qual modo e dentro quali limiti la ricchezza materiale possa volgersi al vero bene umano […] (FPSC, p. 61).

BIBLIOGRAFIA

Akerlof, G. - Kranton E. R., 2001, *Economics and identity*, in *Quarterly Journal of Economics* CXV(3), pp. 715-753.

Akerlof G. - Yellen J., 1986, *Efficiency wage models of the labor market*, Cambridge University Press, New York.

Alessio F., 1886, *L. O. Boni e l'economia politica*, La Sapienza, *Rivista di Filosofia e di Lettere*, Seconda Serie, Anno VIII, vol. XIII. pp. 361-371.

Antiseri D., 1995, *Cattolici a difesa del mercato*, Società Editrice Internazionale, Torino.

Antiseri D. - Baldini M. (a cura di), 1997, *Personalismo liberale*, Rubbettino, Catanzaro.

Barucci P., 1965, *Il pensiero economico di Melchiorre Gioia*, Giuffrè, Milano.

Barucci P., 1977, *La 'cultura economica' di Alessandro Manzoni*, in *Rassegna economica*, Marzo-Aprile, pp. 279-312.

Battaglia F., 1987, *Economia, diritto, morale*, Clueb, Bologna.

Beccaria C., 1765, *Dei delitti e delle pene*, Venturi, Lausanna.

Beccaria C., 1804, *Scrittori classici italiani di economia politica: parte moderna*, voll. 11-12, Destefanis, Milano.

Becker G., 1978, *The economic approach to human behavior*, The University of Chicago Press, Chicago.

Becker G., 1991, *A treatise on the family*, Harvard University Press, Cambridge.

Becker G.- Stigler G., 1977, *De Gustibus non est disputandum*, in *The American Economic Review* 67, pp. 76-90.

Bergamaschi C., 2001, *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, Città nuova, Roma.

Blackstone W., 1823, *Commentaires sur les lois angloises avec des notes de M. Ed. Christian*, Bossange Père, Paris.

Bonola G., 1901, *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, Cogliati, Milano.

Botto E., 1992, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e pensiero, Milano.

Broggia C. A., 1804, *Scrittori classici italiani di economia politica: parte moderna*, voll. IV-V, Destefanis, Gio. Giuseppe (tip), Milano.

Brunello B., 1974, *Marco Minghetti economista e moralista,* in *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, Centro Internazionale di studi Rosminiani, Anno LXIII (Nuova Serie Anno VIII, Fasc. II, Aprile-Giugno), pp. 137-154.

Bruni L., 2000, Ego *facing alter: How economists have depicted human relations*, in *Annals of Public and Cooperative Economics*, 71(2) pp. 285-313.
Bruni L., 2002, *Sul consumo, sui beni, sulla felicità*, in Bruni L. - Pelligra V. (a cura di), *Economia come impegno civile*, Città Nuova, Roma.
Bruni L. - Zamagni S., 2007, *Civil economy: Efficiency, equity, public happiness*, Peter Lang, Bern.
Bulferetti L., 1942, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze.
Bulferetti L., 1944, *Il Rosmini e il Sismondi nel pensiero politico della restaurazione*, Soc. Tipografica Oderisi, Gubbio.
Bulferetti L., 1949, *Socialismo risorgimentale*, Giulio Einaudi Editore, Torino.
Bulgakov S., 2000, *Philosophy of economy. The world as a household*, Trad. di Catherine, Evtuhov, Yale University Press, New Haven.
Burke E., 1987, *Reflections on the revolution in France*, Hackett, Indianapolis.
Campanini G., 1983, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*., Morcelliana, Brescia.
Campanini G., 1990, *Rosmini politico*, Giuffrè, Milano.
Campanini G. - Traniello F. (a cura di), 1993, *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione. Atti del Convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia Autonoma di Trento e dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento – Rovereto, 20 – 22 nov. 1991*, Morcelliana, Brescia.
Campanini G., 2004, *Tra globalizzazione e cosmopolitismo. Rosmini e la "Societ*à *universale del genere umano"*, in *Rivista Rosminiana*, (II-III), pp. 129-138.
Cantillo G., 1991, *Pietro Piovani interprete di Rosmini*, in Campanini G. - Traniello F. (a cura di), *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia, pp. 379-415.
Carli Conte G., 1784/1786, *Delle opere del Signor Commendatore*, vol. 12, Monastero de S. Ambrogio Maggiore, Milano.
Carli G., 1804, *Scrittori classici italiani di economia politica: Parte moderna,* vol. XIII-XIV, Destefanis, Gio. Giuseppe (tip), Milano.
Cassirer E., 1979, *The philosophy of the enlightenment*. Trad di Fritz C. A. Kollen e James P. Pattegrove, Princeton University Press, Princeton.
Chandler S.B., 1974, *Alessandro Manzoni, the story of a spiritual quest*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
Cioffi M., 2005, *Persona e diritto in Rosmini*, BSR 28, Stresa.
Copertino L., 1997, *I paradossi del cattolicesimo liberale*, Pagina libere, Roma.
Crespo R., 1997, *La Economía como Ciencia Moral*, Educa, Buenos Aires.
Croce B., 1942, *Filosofía práctica en sus aspectos económico y ético*, Anaconda, Buenos Aires.
Cuccu M., 1988, *Le dottrine economiche nella cultura italiana*, in Rossi P. A. (a cura di), *La cultura filosofica e scientifica*, Bramante Editrice, Busto Arsizio.
D'Addio M., 1972, *Appunti di storia delle dottrine politiche*, Edizioni Culturali Internazionali, Genova.
D'Addio M., 1991, *Concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini. Filosofia e Politica, Rosmini e la cultura della Restaurazione*. Atti del convegno promosso dal Comune di Rovereto, dalla Provincia Autonoma di Trento e dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento Rovereto.

D'Addio M., 2000, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Edizioni Studium, Roma.
Daros W., 1992, Ética *y derecho según Rosmini*, in *Rivista Rosminiana*, (I), pp. 15-27.
Davis J., 2003, *The theory of the individual in economics: Identity and value*, Routledge, London.
De Benedittis O., 2009, *Diritto e stato in Rosmini. Per una politica della persona*, Bonomi Editore, Pavia.
De Bortoli M., 2010, *Una biografia: Antonio Rosmini*, Ragione & libertà, Milano.
De Giorgi F., 2003, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia.
De Lucia P., 1995, *Uomo ed economia in Rosmini*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, LXXXVII (aprile-giugno), pp. 220-248.
De Mably L'Abbé, 1776, *Le droit public de l'Europe fondé sur les traités*, Compagnie des libraries, Geneve.
De Mably L'Abbé, 1789, *Des droits et des devoirs du citoyen*, Kell, Paris.
De Maistre J., 1980, *Ensayo sobre el principio generador de las Constituciones políticas y de las demás instituciones humanas*, Dictio, Buenos Aires.
De Melon J.-F., 1754, *Essai politique sur le commerce*, F. Changuion, Amsterdam.
De Simone J.- F., 1946, *Alessandro Manzoni, aesthetics and literary criticism*, S. F. Vanni, New York.
Derla L., 1969, *Manzoni e l'economia politica*, Nuova Antologia, Roma, pp. 506-531.
Dickinson H.T., 1981, *Libertad y Propiedad. Ideología política británica del siglo XVIII*, Eudeba, Buenos Aires.
Donà M., 2001, *L'uno, i molti: Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma.
Donati B., 1949, *Rosmini e Gioia*, Sansoni, Firenze.
Donohue-White P. et al., 2002, *Human nature and the discipline of economics. Personalist anthropology and economic methodology*, Lexington Books, Lanham.
Dossi M., 2007, *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Il Margine, Trento.
Droz G., 1826, *La morale applicata alla politica*, Vieusseux, Firenze.
Droz G., 1854, *Economia politica o Principii della scienza delle ricchezze*, Biblioteca dell'Economista, diretta da Francesco Ferrara, Cugini Pomba e comp., Torino.
Dutot Ch., 1754, *Réflexions politiques sur les finances et le commerce*, vol. 2., Vaillant & Prevost, La Haye.
Easterlin R., 1974, *Does economic growth improve the human lot?* In (ed. Paul David and Melvin R) *Nations and households in economic growth: Essays in honor of Moses Abramovitz*, Academic, New York.
Elster J., 1987, *The multiple self: Studies in rationality and social change*, New York University Press, Cambridge.

Etzioni A., 1988, *The moral dimension: Toward a new economics*, Collier Macmillan, London.
Fehr E. - Gächter S., 2000, *Fairness and retaliation – The economics of reciprocity*. In *Journal of Economic Perspectives* 14, pp. 159-181.
Ferguson A., 1791/1792, *Saggio sopra la storia della società civile*, Opera tradotta dall'Inglese dal Sig. Bergier, ed ora dal Francese in Italiano da Tomaso Cerato, Avvocato Vicentino, 2 voll., Stamperia Turra, Vincenza.
Ferrari A. F., 1954, *Diritto ed economia secondo il Rosmini*, in *La problematica politico sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Fratelli Bocca Editori, Roma, pp. 229-302.
Ferroni L., 1987, *La critica di Rosmini a Hegel nella "Teosofia"*, 7, Biblioteca di Studi Rosminiani, Stresa.
Filangieri G., 1807, *La scienza della legislazione*. 5 voll., Stamperia delle Provincie Unite, Livorno.
Franck J. F., 2006, *From the nature of the mind to personal dignity: The significance of Rosmini's philosophy*, CUA Press, Washington, DC.
Frank R., 2000, *Luxury fever: Money and happiness in an era of excess*, Princeton University Press, Princeton.
Franklin B., 1783, *Opere politiche. Tradotte dall'inglese Padora*, Manfrè, Venezia.
Franklin B., 1826, *Filosofia della statistica*, Tomi 2 in uno solo, Pirotta, Milano.
Fraser N. - Honneth A., 2007, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it., Meltemi, Roma.
Frey B., 1997, *Not just for the money: An economic theory of personal motivation*, Edward Elgar, New York.
Frey B., 2006, *How influential is economics? Notes and communications*, in *De Economist* 154 2, doi:10.1007/s10645-006-9005-2.
Fullbrook Edward, 2000, Open letter from economic students to professors and others responsible for the teaching of this discipline. Post-autistic economic newsletter 2. http://www.paecon.net/PAEReview/wholeissues/issue2.htm.
Galiani F., 1750, *Della moneta*,Raimondi, Napoli.
Galiani F., 1803, *Scrittori classici italiani di economia politica: parte moderna*. Voll. 3-6, Destefanis, Gio. Giuseppe (tip), Milano.
Genovesi A., 1768, *Delle lezioni di commercio, o sia, d' economia civile da leggersi*, Agnelli, Milano.
Genovesi A., 1827, *Opuscoli e Lettere familiari (Ragionamento intorno all'Agricoltura)*, De Alvisopoli, Venezia.
Gentile G., 1958, *Rosmini e Gioberti, Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze.
Gerdil G S., 1768, *Discours de la Nature et des effets du luxe*, Frères Reycends, Turin.
Gioia M., 1850, *Nuovo Galateo*, Presso i fratelli Canfari Tipografi-editori, Torino.
Gioja M., 1815-1819, *Nuovo prospetto delle scienze economiche*, vol. 8, Pirotta, Milano.
Gioja M., 1819, *Sulle Manifatture Nazionali e Tariffe Daziarie*, Pirotta, Milano.
Gioja M., 1841, *Teoria civile e penale del divorzio*, Presso gli editori Lugano.
Giordano A., 1976, *Le polemiche giovanili di Antonio Rosmini*, CISR, Stresa.

Giordano A., 1985, *La politica tra logica e storia. Il pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini*, ila Palma, Palermo.
Goisis G., 2009, *Il pensiero politico di Antonio Rosmini e altri saggi fra critica ed Evangelo*, Gabrielli Editori, S. Pietro in Cariano (VR).
Gray C., 1952, *Introduzione*, in A. Rosmini, *Progetti di costituzione, Saggi editi e inediti sullo stato*, a cura di C. Gray, *Opere edite e inedite*, vol. XXIV, Fratelli Bocca Editori, Milano.
Graziani A., 1972, *Le idee economiche del Manzoni e del Rosmini*, in *Economia e Storia*,Verona, Gennaio/Marzo, pp. 49-58.
Greenfield Kent R., 1934, *Economics and liberalism in the Risorgimento. A study of nationalism in Lombardy*, The John Hopkins Press, Baltimore.
Gregg S., 2001, *Economic thinking for the theologically minded*, University Press of America, Lanham.
Guidi M., 2000, *Terenzio Maccabelli and Erica Morato. Neo-Smithian political economy in Italy*, in *History of Economics Society Annual Meeting*, Vancouver.
Hahn F. - Hollis M. (eds.), 1986, *Filosofía y teoría económica*, México, FCE (Philosophy and Economic Theory, Oxford University Press, 1979).
Halévy E., 1972, *The growth of philosophical radicalism*, Faber, London.
Haller C.L., 1963, *La restaurazione della scienza politica*, Unione tip. editrice torinese, Torino.
Hargreaves Heap S., 2001, *Expressive rationality. Is self-worth another preference?*, in Uskali Maki (ed. by), *The economic world view: Studies in the ontology of economics*, Cambridge University Press, New York, pp. 98-113.
Harrington G., 1802, *Aforismi politici*, Dalla tipografia Dispart, Brescia.
Hausman D. S. (ed.), 1994, *The philosophy of economics. An anthology*, Cambridge University Press, Cambridge.
Hazard P., 1967, *European thought in the eighteenth century, from Montesquieu to Lessing*, Meridian Books, Cleveland.
Hazard P., 1998, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715). Versión española de Julián Marías*, Alianza Editorial, Madrid.
Hegel G., 1944. *Filosofía del Derecho*, Trad. A. Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires.
Helvetius M., 1784, *Oeuvres completes*, vol. 7., Deux-Ponts, Sanson.
Hirsch F. 1978, *Social limits to growth*, Routledge, New York.
Hirschman A. O., 1977, *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton University Press, Princeton.
Hirschman A. O., 1992, *Rival views of market society and other recent essays*, Harvard University Press, Cambridge.
Hodgson G., 1998, *The approach of institutional economics*, in *Journal of Economic Literature* 36(1) pp. 166-92.
Hoevel C., 2005a, *Economía e instituciones en el pensamiento de Antonio Rosmini: coincidencias y diferencias con la tradición liberal*, Libertas, Eseade, pp. 5-35.
Hoevel C., 2005b, *Rosmini como filósofo social. La filosofía cristiana de Antonio Rosmini*, Educa, Buenos Aires.

Hoevel, C., 2006, *Beyond democratism and conservatism: The original approach of Rosmini's 'Costituzione'. The constitution under social justice, by Antonio Rosmini, studies in ethics and economics*, xi-xxviii, Lexington Books, Lanham.

Hoevel C., 2007, *The fiscal and tributary philosophy of Antonio Rosmini*, in *Journal of Markets & Morality* 10(1), pp. 67-84.

Hoevel C., 2008, *Rosmini y los economistas civiles italianos*, in *Archivio Storico Lombardo, Giornale della Società Storica Lombarda*, Anno CXXXIV, pp. 147-180.

Hoevel C., 2009, *Rosmini's socio-economic personalism and the soul of Europe*, in Bouckaert L. - Eynikel J. (ed.), *Imagine Europe – The search for European identity and spirituality*, Garant Antwerpen, Apeldoorn, pp. 35-47.

Hoevel C., 2011a, *A Rosminian vision for the post-crisis global economy*, in *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados (RIIM)* XXVIII(55), pp. 235-258.

Hoevel C., 2011b, *La teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini*. In *Revista Cultura Económica,* XXIX(81-82), pp. 38-53.

Hoevel C., 2012, *Rosmini's Risorgimental Reinterpretation of the Classical Economic School*, in Spiri S. (a cura di), *Rosmini, Gioberti e Cavour. Cristianesimo, filosofia e politica nel Risorgimento*, Limina Mentis Editore, Brianza.

Honneth A., 2002, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it., il Saggiatore, Milano.

Hume D., 1767, *Saggi politici sopra il commercio, Traduzione dell'Inglese di Matteo Dandolo*, G. M. Bassaglia, Venezia.

Hume D., 1825, *Storia d' Inghilterra*, Bettoni, Milano.

Kirchgässner G., 2008, *Homo oeconomicus: The economic model of individual behavior and its applications in economics and other social sciences. The European heritage in economics and the social sciences*, vol. 6., Springer, New York.

Komar E., 1983. *El progreso ilimitado y su posible filosofía*, in *Revista Valores en la sociedad industrial*, 1, pp. 38-43.

Koslowski P. F. (ed.), 1985, *Economics and philosophy*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga.

Krienke M. (a cura di), 2008a, *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Krienke M., 2008b, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Karl Alber, Freiburg/München.

Layard R., 2005, *Happiness: Lessons from a new science*, Penguin Press, London.

Leocata F., 1979, *Del iluminismo a nuestros días. Panorama de las ideas filosóficas en relación con el Cristianismo*, Ediciones Don Bosco Argentina, Buenos Aires.

Li Vigni I., 1988, *L'età dell'illuminismo*, in Rossi P. A. (a cura di), *La cultura filosofica e scientifica*, Bramante Editrice, Busto Arsizio, pp. 539-584.

Liberatore Padre. M., 1889, *Principii di Economia Politica*, Tipografia A. Befani, Roma.

Liermann Ch., 2004, *Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft*, Schöningh, Paderborn.

Maffei S., 1744, *Dell'impiego del danaro*, Tumermani, Verona.
Malthus Th., 1985, *An essay on the principle of population*, Penguin, London.
Manzoni A., 1885, *Opere inedite o rare*, Fratelli Rechiedei, Milano.
Marangon P., 2000, *Il Risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle "Cinque piaghe" di Antonio Rosmini*, Herder, Roma.
Maritati G., 1988, *Manzoni. L'esigenza di una 'cultura económica' cristianamente ispirata*, Nuova Umanità, Nov/Dic, pp. 65-82.
Mattheu V., 1988, *L'idea dell'illuminismo in Kant e in Rosmini*, in Pellegrino P. (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo. Atti del XXI Corso della "Cattedra Rosmini"*, Centro Internazionale di studi Rosminiani, Stresa, pp. 81-96.
Mengotti F., 1787, *Del commercio de romani*, Pandora, Milano.
Mengotti, F., 1803, *Scrittori classici italiani, parte moderna*, vol. 36, Destefanis Gio. Giuseppe (tip), Milano.
Mercadante F., 1981, *Il regolamento della modalità dei diritti*, Multa Paucis, Roma.
Minghetti M., 1868, *Della economia pubblica e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, Successori Le Monnier, Firenze.
Muratore U., 1988, *Antonio Rosmini. Vida y Pensamiento*, BAC, Madrid.
Muratore U., 2008, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, nuova edizione aggiornata, Sodalitas, Stresa.
Muratore U., 2011, *Rosmini per il Risorgimento. Tra unità e federalismo*, Edizioni Rosminiane, Stresa.
Muratori L. A., 1735, *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, Angelo Targa, Verona.
Muratori L. A., 1749, *Della Pubblica Felicità,* Edic. Lucca, Verona.
Muscolino S., 2003, *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*, ila Palma, Palermo.
Muscolino S., 2006, *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano*, Palumbo, Palermo.
Muscolino S., 2010, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, *Prefazione* di F. Felice, *Postfazione* di M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli.
Necker J., 1781, *Compte rendu au roi*, de l' imprimerie du cabinet du roi, Paris.
Necker J., 1784, *De l'administration des finances de la France*, Paris
Nicoletti M. - Dossi M. (a cura di), 2007, *Antonio Rosmini tra modernità e universalità*, Morcelliana, Brescia.
Nicoletti M. - Ghia F. (a cura di), 2012, *Conservare l'intelligenza: lezioni rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento.
North D., 1990, *Institutions, institutional change and economic performance*, Cambridge University Press, New York.
Ortes G.M., 1804, *Scrittori classici italiani di economia politica: parte moderna*, voll. 21-27, Destefanis, Gio. Giuseppe (tip), Milano.
Ottonello P. P., 1978, *L´attualità di Rosmini*, Studio editoriale di cultura, Genova.
Palmieri M., 1825, *Della vita civile, Biblioteca scelta di Opere Italiane antiche e moderne*, G. Silvestri, Milano.

Parisi Acquaviva D., 1984, *Il pensiero economico classico in Italia (1750-1860)*, Vita e Pensiero, Università Cattolica Milano, Milano.
Parisi Acquaviva D., 1999, *Pre-classical economic thought profitable commerce and formal constraints in the economic studies of the young Pietro Verri*. In *Rivista internazionale di scienze sociali* CVII (Ottobre-Diciembre), pp. 455-479.
Picenardi G. (a cura di), 2011, *Rosmini politico: Tra unità e federalismo. Atti del XIX Convegno Sacrense – Sacra di San Michele, 17-18 sett. 2010*, Edizioni rosminiane, Stresa.
Piovani P., 1951a., *Ancora del 'socialismo' di Rosmini*, in *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, XXVIII – Serie III (Aprile-Giugno, Fasc. II), pp. 432-434.
Piovani P., 1951b, *Rosmini e il socialismo risorgimentale*, in *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, XXVIII – Serie III (Gennaio-Marzo, Fasc. I), pp. 76-93.
Piovani P., 1957, *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padova.
Piovani P., 1961, *Il liberalismo di Rosmini*, in *Atti del XXXVII Congresso di Storia del Risorgimento Italiano*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma, pp. 215-222.
Pippin R., 2000, *What is the question for which Hegel's theory of recognition is the answer?*, in *European Journal of Philosophy* 8(2), pp. 155-172.
Putnam R., 2000, *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, Simon & Schuster, New York.
Quattrocchi P., 1988, *Dal Risorgimento alla prima metà del Novecento*, in Rossi P. A. (ed.), *La cultura filosofica e scientifica*, Bramante Editrice, Busto Arsizio, pp. 589-645.
Radice G., 1991, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, Marzorati Editore, Milano.
Raschini M., 1961, *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati Editore, Milano.
Raschini, M., 1986, *Rosmini e l´idea di progresso*, Sodalitas, Genova.
Raynal Guill Th., 1776, *Histoire philosophique el politique des établissements & du commerce des Européens dans le deux Indes, A – La Haye*, Gossefils, Amsterdam.
Ricoeur P., 2005, *Percorsi del riconoscimento*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano.
Riconda G,. 2005, *Manzoni e Rosmini*, vol. 12, Fondazioni Capograssi, Roma.
Riva C., 1958, *Economia, politica e esigenza morale*, in *Rivista Rosminiana*, Anno LII (Gennaio-Marzo Fasc. I), pp. 16-21.
Riva C., 1970, *Attualità di Rosmini*, Studium, Roma.
Roberti Conte G., 1785, *Opuscoli quattro sopra il Lusso*, Remondini, Bassano.
Robertson W., 1774, *La storia del regno dell'imperatore Carlo – Quinto*, D. D Publisher, Colonia.
Robertson W., 1778a, *L'histoire de l'Amerique*, Thou, Paris.
Robertson W., 1778b, *Storia di America*, Florentino, Firenze.
Robertson W., 1821, *Recherches historiques sur l'Inde ancienne, sur la connoissance que les anciens en avoient, et sur les progrès du commerce avec cette*

contrée avant la d´ecouverte du passage par le Cap. de Bonne Espérance, Janet et Cotelle, Paris.
Romagnosi G. D., 1805, *Introduzione alla studio del diritto pubblico universale*, Stamp. Imperiale, Parma.
Romagnosi G. D., 1828, *Della suprema economia dell'umano sapere*, F. Rusconi, Milano.
Romagnosi G. D., 1829, *Gioja, Melchiorre, Elogio dell'Autore*, Silvestri, Milano.
Romagnosi G. D., 1832, *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento*, S. Ed. Annali Universali, Milano.
Romagnosi G. D., 1833, *Genesi del diritto penale*, Guasti, Firenze.
Romagnosi G. D., 1839, *Sulla crescente popolazione*, Presso gli editori degli Annali universali delle scienze e dell'industria, Milano.
Romagnosi G. D., 1845, *Opere. Riordinate ed illustrate da Alessandro de Giorgi*, Presso Perelli e Mariani Editori, Milano.
Rosmini A., 1855, *Logica: libri tre*, Cugini Pomba, Torino.
Rosmini A., 1870, *Galateo de' letterati*, in *Opere edite e inedite, Letteratura e arti belle*, Parte prima, Opuscoli varj, Bertolotti.
Rosmini A., 1887, *Della naturale Costituzione della società civile. Filosofia della politica*,Tip. Giorgio Grigoletti, Rovereto.
Rosmini A., 1901, *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini. Raccolto e annotatto da Giulio Bonola*, Cogliati Editrice, Milano.
Rosmini A., 1923, *Opere inedite di politica*, a cura di G. B. Nicola, Stab. Tipo. Lit. G. Tenconi, Milano.
Rosmini A., 1933, *Saggi di Scienza Politica, Scritti inediti*, a cura di G. B. Nicola, G. B. Paravia & C., Milano.
Rosmini A., 1934, *Nuovo Saggio sull'origine dell'idee,* a cura di F. Orestano, Anonima Romana editoriale, Roma.
Rosmini A., 1934, *Introduzione alla Filosofia*, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, vol. II., A cura di U. Redano, Anonima Romana Editoriale, Roma.
Rosmini A., 1938, *Teosofia*, a cura di C. Gray, Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini, Roma.
Rosmini A., 1941, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* in *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, a cura di D. Morando, *Opere edite e inedite*, vol. XXI., Fratelli Bocca Editori Milano.
Rosmini A., 1967-1969, *Filosofia del Diritto*, a cura di R. Orecchia, voll. 6, Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, CEDAM, Padova.
Rosmini A., 1976, *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioja*, in *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*, a cura di R. Orecchia, *Opere edite e inedite*, vol. XLVIII, Cedam-Casa editrice Dott. Antonio Milani, Padova, pp. 87-191.
Rosmini A., 1977a, *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioja in favor della moda*, in *Frammenti di una Storia della empietà e scritti vari*, a cura di R. Orecchia, *Opere edite e inedite*, vol. XLIX, CEDAM, Padova.

Rosmini A., 1977b, *Teodicea. Libri Tre*, a cura di U. Murature, Città Nuova Editrice, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma.
Rosmini A., 1978a, *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Filosofia Della Politica, vol. IV,
Opuscoli Politici, a cura di G. Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma, pp. 15-45.
Rosmini A., 1978b, *Sulla Statistica*, vol. IV, *Opuscoli Politici*, a cura di G. Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma, pp. 65-80.
Rosmini A., 1978c, *Il Comunismo ed il Socialismo*, vol. IV, *Opuscoli Politici*, a cura di G. Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma, pp. 81-121.
Rosmini A., 1978d, *Le Principali questioni politico-religiose della giornata*, vol. IV, *Opuscoli Politici*, a cura di G. Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini* Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma, pp. 123-240.
Rosmini A., 1981, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, A cura di A. Valle, Istituto di Studi Filosofici, Centro di Studi Rosminiani di Stresa. Città Nuova Editrice, Roma.
Rosmini A., 1941, *Principi della scienza* morale, in *Principi della scienza morale e Storia Comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, a cura di D. Morando, *Opere edite e inedite*, vol. XXI, Milano, Fratelli Bocca Editori, Milano.
Rosmini A., 1988b. *Psicologia,* a cura di V. Sala, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma.
Rosmini A., 1981, *Antropologia in servizio Della scienza morale*, a cura di Francois Evain, Instituto di Studi Filosofici, Centro di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.
Rosmini A., 1985, *Filosofia della Politica*, a cura di S. Cotta, Rusconi, Milano.
Rosmini A., 1994c, *Sull'Unità dell'Educazione*, in *Dell'Educazione Cristiana - Sull´Unità dell'Educazione*, a cura di L. Prenna, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione Nazionale promossa da Enrico Castelli, Città nuova, Roma.
Rosmini, A. 1997, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in A. Rosmini, *Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Sodalitas, Roma, pp. 43-249.
Rosmini A., 1997, *La costituente del regno dell'alta Italia*, in A. Rosmini, *Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Sodalitas, Roma, pp. 273-328.
Rosmini A., 2001, *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, a cura di C. Bergamaschi, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Edizioni Rosminiane, Roma.
Rosmini A., 2003, *Politica Prima*, a cura di M. d'Addio, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma.
Sancipriano M., 1968, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Marzorati, Milano.

Santonastaso G., 1879, *Rosmini e l'economia politica*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita – 24 marzo 1897*, Cogliati, Milano.
Say J. B., 1819, *Traité d'Economie politique*, vol. 2., Quatrienne Edition, Paris-Deterville.
Say, J. B., 1854, *Trattato d'Economia Politica,* Biblioteca dell'Economista, diretta da F. Ferrara, Cugini Pomba e comp. Editori, Torino.
Sciacca M. F., 1954, *El pensamiento filosófico de Rosmini*, Luis Miracle, Barcelona.
Sciacca M. F. (a cura di), 1957, *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955), Sansoni, Firenze.
Sciacca M. F., 1958, *El espiritualismo cristiano*, in *Filosofía italiana del 900*, Asociación Dante Alighieri, Buenos Aires.
Sciacca M. F., 1962, *Il pensiero giuridico e politico di Antonio Rosmini*, Sansoni, Bologna-Firenze.
Sciacca M. F., 1963a, *Interpretazioni Rosminiane*, Marzorati Editore, Milano.
Sciacca M. F., 1963b, *Metafisica, gnoseologia y moral. Ensayo sobre el pensamento de Antonio Rosmini*, Gredos, Madrid.
Scitovsky T., 1976, *The joyless economy: The psychology of human satisfaction*, Oxford University Press, Oxford.
Screpanti E. - Zamagni S., 2005, *An outline of the history of economic thought*, Oxford University Press, Oxford.
Sen A., 1977, *Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory*, in *Philosophy and Public Affairs* 6(4), pp. 317-344.
Sen A., 1987, *On ethics and economics*, Basil Blackwell, Oxford.
Sen A., 1999, *Development as freedom*, Oxford University Press, Oxford.
Sidney A., 1702, *Discours sur le gouvernement, Traduits de l'Anglois par P. A. Samson*, vol. 3, Van Dole, La Haye.
Simon H., 1957, *A behavioral model of rational choice*, in *Models of man, social and rational: Mathematical essays on rational human behavior in a social setting*, Wiley, New York.
Sismondi G.C., 1809-1816, *Histoire des Républiques italiennes du moyen age*, Nicolle, Paris.
Sismondi G. C., 1819, *Nuovi principii di economia politica, o sia, della ricchezza posta in raffronto colla popolazione*, trad. Prefazione di G. Barbieri, Vismara, Milano.
Sismondi G. C., 1821-1822, *Storia dei francesi*,Trad. Perotti, Milano.
Sismondi G. C., 1974, *Nuovi Principi di economia politica o della ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione, a cura di Piero Barucci*, IEDI, Milano.
Smith A., 1851, *Ricerche sopra la natura e le cause della Ricchezza delle Nazioni*, Editori librai (Biblioteca dell'Economista), Torino.
Smith A., 1782, *Theorie des sentiment moraux*, vol. 2., Chez Laporte, Paris.
Smith A., 1790, *Ricerche sulla natura e le cagioni delle ricchezza delle Nazioni. Tradotte per la prima volta in Italiano dall' ultima edizione Inglese*, vol. 5., G. P. Merande, Napoli.
Smith A., 1797, *Essais philosophiques*, vol. 2., Chez Agasse, Paris.
Solari G., 1957, *Studi rosminiani*, Giuffrè, Milano.

Solari G., 2000, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico*, a cura di U. Muratore, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa.
Somervell D.C., 1929, *English thought in the nineteenth century*, Methuen & Co, London. Sonnenfels, (de) G., 1774, *Fondamenti della Scienza politica del Commercio e Finanze*, Giacomo Otto, Coira.
Spiri S., 2004, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma.
Sully M. de Bethure, 1662/1663, *Duc de Sully*. Memoires ou economics royales d'Estat, Rouen.
Tadini S., 2012, *La teosofia di Rosmini. Invito alla lettura*, Sodalitas Stresa.
Taparelli D'Azeglio L., 1949, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto, ristampa della quarta edizione corretta e accresciuta*, Civiltà Cattolica, Roma.
Taylor Ch., 1998, *La politica del riconoscimento*, in Habermas J. - Taylor Ch., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
The Cambridge 27, 2001, *Opening up economics*, in *Post-autistic economics newsletter* 7, Article 1. http://www.btinternet.com/_pae news/review/issue7.htm.
Theunissen M., 1991, *The repressed intersubjectivity in Hegel's philosophy of right*, in *Hegel and legal theory*, Routledge, London.
Tommaseo N., 1999, *Antonio Rosmini*, a cura di U. Muratore, Sodalitas, Stresa.
Traniello F., 1970, *Una fonte veneta del pensiero politico-religioso di Rosmini: Giammaria Ortes*, in Moschetti A. M. - Dante Gallio A. V. - Romani D. (a cura di), *Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto*, Casa Editrice Mazziana, Verona.
Traniello F., 1997, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia.
Turiello L., 1982, *Persona e società civile nel pensiero di Rosmini*, Città Nuova, Roma.
Venturi F., 1969, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Giulio Einaudi editore, Torino.
Verondini E., 1967, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Cappelli Editore, Bologna.
Verri P., 1804, *Scrittori classici italiani*, voll. 15-17, Destefanis, Milano.
Williams R. 2000, *Hegel's ethics of recognition*, University of California Press, San Diego.
Young A., 1794, *L'esempio della Francia avviso e specchio all'Inghilterra*, B. Comino, Pavia.
Zamagni S., 1982, *Saggi di filosofia della scienza economica*, F. Hahn et al. a cura di S. Zamagni, NIS, Roma.
Zamagni S., 2005, *Happiness and individualism: A very difficult union*, in Bruni L. - Porta P. (ed), *Economics and happiness: Framing the analysis*, Oxford University Press, Oxford.
Zolo D., 1963, *Il personalismo rosminiano*, Morcelliana, Brescia.
Zoppi G. B. 1897, *Antonio Rosmini e l'Economia politica*, in *Antonio Rosmini nel Primo centenario dalla sua nascita*,Tipografia Editrice L. F. Cogliati, Milano.

Finito di stampare
?? 2016
da Digital Team - Fano (PU)

View publication stats