

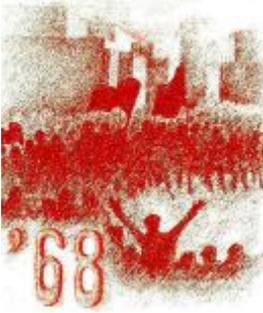


CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI  
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale  
Italiana



Diciannovesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:

*Il '68: una rivoluzione  
dimenticata o da dimenticare?*

STRESA, COLLE ROSMINI, 21-24 AGOSTO 2018

## *L’“età dei desideri”*

La “Filosofia della politica” di Antonio Rosmini  
critica ante litteram del movimento del '68

Giorgio Campanini

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NDR].



### *Premessa*

Le interpretazioni più acute ed attendibili di quel complesso fenomeno che va sotto il nome di '68 vedono in esso l'incontro, a partire dalla metà del Novecento, di due visioni del mondo sino ad allora ritenute antitetiche, e cioè il marxismo e la psicanalisi, a lungo separate se non duramente contrapposte fra loro, giunte tuttavia negli anni centrali del Novecento ad una sintesi grazie ad un movimento di contestazione della società occidentale che metteva in relazione fra loro la marxiana “repressione sociale” e la freudiana “repressione sessuale”. Su questo sfondo si formava un vasto e variegato movimento di pensiero e di azione che intravedeva la possibilità di un radicale cambiamento della società grazie ad una compiuta liberazione dell'uomo (e della donna) dopo una lunga stagione di oppressione e di sfruttamento. Due “liberazioni” che si erano sino ad allora contrapposte – quella della sfera pubblica e quella della sfera privata – trovavano il loro punto di

incontro nello slogan *tutto è pubblico*, con la conseguente istanza al cambiamento tanto della sfera pubblica (politica ed economia) quanto della sfera privata (famiglia, affetti, sessualità). Cadeva, in questa prospettiva, la tradizionale distinzione tra “pubblico” e “privato”<sup>1</sup>.

Il punto di incontro fra marxismo e psicanalisi – una sorta di “riconciliazione di irreconciliabili” – veniva individuato, nella linea ampiamente sviluppata dalla “Scuola di Francoforte”, nella *universalizzazione dei desideri*: la “liberazione politica” e la “liberazione sessuale” erano considerate due facce (sino ad allora contrapposte ma poi finalmente unite) della stessa medaglia: cosicché la necessaria rivoluzione non poteva limi-

1. Per uno sguardo di insieme a questo complesso movimento di pensiero cfr. G. CAMPANINI, *Potere politico e immagine paterna*, Vita e Pensiero, Milano 1983.

tarsi alla sfera della politica e del lavoro, nella linea del marxismo classico, ma doveva investire prima di tutto la sfera privata. Nelle frange estreme del movimento del “’68”, anzi, la “rivoluzione dei sentimenti” assumeva un significato prioritario anche rispetto alla marxiana “rivoluzione delle strutture”.

Muoveva di qui un aspetto tipico della stagione “sessantottina”, e cioè la *esaltazione dei desideri*, a partire dalla “liberazione” della sessualità, nel presupposto che, una volta realizzata nella sfera di quella che un tempo era stata definita la “vita privata” (ma, ora, “tutto era pubblico” ...), la “rivoluzione” sarebbe passata, *necessariamente ed inevitabilmente*, al cambiamento della “vita pubblica”. Era questo, oltretutto, una sorta di “ritorno” (quasi sempre, tuttavia, inconsapevole) a quell’ottocentesco “socialismo utopistico” (sbeffeggiato dal Marx maturo ma non estraneo al giovane Marx)<sup>2</sup>, ingiustamente dimenticato dai “rivoluzionari” del ’68, che pure ne riprendevano, in genere inconsapevolmente, non poche tematiche<sup>3</sup>.

A partire da queste essenziali riflessioni su ciò che il movimento del 1968 ha rappresentato, intento di queste pagine è quello di mettere in evidenza la lucidità con la quale Rosmini ha intuito, nella modernità, l’avvento della *società dei desideri* (autentico *focus*, a nostro avviso, del movimento di contestazione), senza tuttavia cadere nel rischio di una sua demonizzazione: a partire dalla consapevolezza che, nella prospettiva rosminiana, la “felicità terrena” non contrasta con la ricerca della felicità ultima che gli uomini sono chiamati in via prioritaria a perseguire ma garantendo «la vita buona» di una società. Da questo punto di vista – e non si tratta di una coincidenza occasionale – può sorprendere che le pagine della sua *Filosofia della politica* (edita originariamente nel 1839) precedano di non molti anni la successiva *Teodicea* (1845): la ricerca della felicità terrena non contrasta con l’aspirazione alle “cose ultime” e rappresenta, anzi, una tappa necessaria del cammino dell’uomo.

Tanto sul piano storico quanto nella sua proiezione escatologica, il *desiderio* occupa un posto di primo piano nella riflessione di Rosmini: non come ricerca di una impossibile “società perfetta”, ma come aspirazione ad una società bene ordinata nella quale gli uomini possano serenamente convivere e crescere in saggezza: in nome non di una impossibile «felicità» (termine non caro a Rosmini e da lui raramente usato) ma di quell’umano appagamento che accompagna la «buona vita» della città degli uomini. L’assolutizzazione dei desideri rischia di essere una promessa destinata a non essere mantenuta; ma l’aspirazione ad una vita buona è insita nella natura degli uomini e merita dunque di essere cercata anche attraverso la «buona politica».

### *Le idee-guida della “Filosofia della politica”*

Se vi è un’opera rosminiana che può essere collegata – sia pure in una prospettiva diversa alla “cultura del ’68” questa è la *Filosofia della politica*<sup>4</sup>, per l’ampio spazio che l’opera dedica (con una trattazione invero insolita in opere di questo genere) a categorie come quelle di *appagamento* e di *desiderio*, tematiche in generale affrontate nei manuali e nei testi di etica e che invece il Roveretano ritiene opportuno collocare all’interno della sua riflessione sulla politica: una politica che, nella sua prospettiva, non ha soltanto una dimensione esclusivamente pragmatica – come avviene, in generale, nei consueti trattati – ma ha anche una componente ideale e ben si colloca, dunque, all’interno di una riflessione sulla società e sulle sue dinamiche. Opera, quella rosminiana, ampia e complessa, (nonché di non facile lettura, anche per un linguaggio ormai obsoleto, ma non privo di alcune interessanti intuizioni sulle quali mette conto, come più oltre si farà, di soffermarsi).

Di questa vasta opera – senza alcuna pretesa di completezza – si cercherà di mettere in luce, analizzan-

---

2. Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1968 (e succ. ediz.). Ripudiati dall’autore e rimasti a lungo inediti, questi scritti cominciarono, proprie in quel fatidico 1968, a circolare in Italia, incontrando una vastissima fortuna.

3. Cfr. ad esempio la ripresa, all’indomani del 1968, del più noto scritto di CH. FOURIER, *Teoria dei nuovi movimenti - Il nuovo movimento amoroso* (1846), a cura di Italo Calvino, Einaudi, Torino 1971. Qui l’utopista francese disegnava le linee di una “città ideale” fondata sul soddisfacimento dei desideri, a partire dalla liberazione della sessualità.

4. In questa ricerca assumeremo come punto di riferimento l’edizione, interna all’insieme delle “Opere”, Istituto di studi filosofici, Roma - Centro di studi rosminiani, Stresa, Città Nuova, Roma 1997, a cura e con introduzione di M. D’Addio (lo stesso studioso aveva curato, in precedenza, l’edizione dell’opera apparsa presso Marzorati, Milano, 1972. Per un quadro degli studi condotti su questa opera sia consentito rinviare al “trattico” di nostri scritti *Il pensiero politico ed ecclesiologico di Rosmini*, a cura di G. Picenardi e S. F. Tadini, Edizioni Rosminiane, Stresa, 2014. *Ivi* (vol. I, pp. 19-50) un’ampia bibliografia curata da S. F. Tadini, alla quale si rinvia. La *Filosofia della politica* consta di due diversi scritti, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società* e *La società e il suo fine*. D’ora in poi l’edizione del 1997 sarà citata nella forma abbreviata di FP.

do in particolare le categorie di *appagamento* e di *desiderio*, la modernità ed insieme l'acutezza.

Va osservato, in premessa, che affrontando questi temi Rosmini si pone dichiaratamente nella linea degli Illuministi (eredità di cui la "cultura del '68" non mostra di avere chiara consapevolezza, appunto per il suo stretto legame con la linea Marx-Freud), che avevano posto al centro della riflessione la categoria di felicità e, più propriamente, di *bonheur* (con l'ambivalenza tipica del termine francese, che sta ad indicare tanto "benessere" quanto "felicità"). Nella prospettiva degli illuministi (non estranei alla tradizione dell'utilitarismo), scopo fondamentale della politica era quello di *concorrere alla felicità-benessere* dei cittadini, orientando in questa direzione la legislazione. Rosmini si inserisce, per altro criticamente, in questa direttrice, riconoscendo il dovere dei governanti di promuovere la «vita buona» della città – in linea con la tradizione aristotelico-tomistica – ma esprimendo riserve sulla categoria di "felicità" (che è solito riferita alla sfera etica e religiosa), preferendo ricorrere al termine di appagamento (e dunque di "soddisfazione") piuttosto che di "felicità" allorché si tratta della società degli uomini.

«L'uomo – scrive Rosmini – non deve mirare ai "piaceri" bensì all'*appagamento*», termine che appare ricorrentemente nella *Filosofia della politica* e non è sempre sinonimo di "felicità": il vero bene umano «non consiste né nei beni, né nei piaceri, ma nell'*appagamento*». «L'errore nel quale incappano gli uomini andando in cerca di felicità» è appunto quello di non accontentarsi dell'«appagamento», a causa dell'incapacità di cercare le vere ragioni di esso: «l'appagamento è il fine stesso della società, di diritto e di fatto»<sup>5</sup>.

Rosmini è ben consapevole degli inevitabili limiti di ogni società umana e dunque distingue tra un "bene assoluto" che è realizzabile solo nell'escatologia, e "beni minori", e cioè relativi, che il Cristianesimo non disdegna: ma da essi non ci si deve attendere la pienezza dell'appagamento.

A questo proposito, con chiara allusione alla dottrina cattolica del "peccato originale" Rosmini osserva che non è possibile il pieno appagamento «se non a condizione che l'uomo sia *consapevole della propria innocenza*». Passo rivelatore, questo, della posizione rosminiana: la piena felicità è possibile solo con il recupero, ma nell'altra vita, della «originaria innocenza»; nella storia, invece, non si dà piena felicità, ma soltanto un «appagamento» sempre limitato e parziale. Sono dunque possibili «naturali appagamenti», con il conseguimento di beni limitati «diversi dall'assoluto», ma non una «piena felicità». In conclusione, fine di ogni società è «il vero bene umano, l'appagamento dell'animo»; ma solo nell'escatologia il desiderio di felicità troverà la sua piena realizzazione<sup>6</sup>.

Su questo sfondo si pone il problema del difficile rapporto tra la condizione umana e il desiderio: mentre in una prospettiva puramente razionale come quella degli illuministi, nessun traguardo è vietato all'uomo e tutti i desideri possono essere progressivamente realizzati, per Rosmini la limitatezza degli uomini e l'impossibilità di un loro pieno ritorno alla "innocenza" fanno perduta fanno sì che nella storia risulti impossibile la piena realizzazione dei desideri.

Di qui la dura polemica di Rosmini nei confronti di quanti «tendono a materializzare» la società e si illudono circa la possibilità di assicurare per tutti una illimitata moltiplicazione dei beni. Lo stesso accrescimento dei beni materiali – e l'illusione della loro inesauribilità – finisce per rendere il popolo «più inquieto e scontento, giacché non è punto in ragione dell'aumento de' materiali piaceri che cresce l'appagamento dell'animo»<sup>7</sup>. D'altra parte l'accrescimento dei soli beni materiali non condurrebbe all'appagamento, perché non terrebbe adeguato conto dei diritti dell'uomo, la cui violazione appare a Rosmini il maggiore ostacolo alla realizzazione della «vita buona» della società. Il «pieno appagamento» della persona non passa soltanto attraverso l'accesso a beni materiali ma esige il rispetto dei diritti dell'uomo. Se «il fine della società civile non può essere finalmente altro che l'appagamento dell'animo degli individui che la compongono», questo «appagamento» passa attraverso la via del riconoscimento dei diritti umani. Vi è dunque un «appagamento privato» e un «appagamento pubblico»: dall'uno e dall'altro discende, a giudizio di Rosmini, la «felicità pubblica, cioè quella felicità che si trova realmente fra i governati»<sup>8</sup>.

Accanto all'aspetto, positivo, di una società che, grazie alle sue dinamiche, riesce a soddisfare sempre

5. *La società e il suo fine*, ediz. cit., p. 197. «Tutte le società che non approssimano gli uomini al vero appagamento, ma da esso si allontanano, sono in contraddizione con la volontà di tutti i sozzi che le compongono» (*ibid.*, p. 198).

6. FP, cit., pp. 204-205.

7. *Ibid.*, p. 207. Nota più oltre Rosmini (p. 215) che «l'appagamento non si crea ... da un mero atto di libertà», e richiede un diretta intervento della politica.

8. *Ibid.* p. 223. In precedenza (cfr. p. 206) Rosmini aveva sottolineato il fatto che scopo di ogni società civile non è tanto la massificazione dei beni quanto «l'appagamento dell'animo» (*ibid.*, p. 206).

di più, progressivamente, i desideri degli uomini, Rosmini non manca di porre in evidenza il volto oscuro di ogni assolutizzazione del desiderio, e cioè l'insoddisfazione che deriva dal loro mancato soddisfacimento, dato, questo, d'altra parte inespungibile da qualsiasi società, considerata la strutturale infinitezza dei desideri. Nasce di qui – rileva Rosmini in un importante passaggio della sua opera<sup>9</sup> – l'insoddisfazione, anzi il vero e proprio «stato di infelicità» determinato dalla mancata realizzazione dei desideri: «l'uomo desidera senza misura», ma ciò determina dunque, inevitabilmente, insoddisfazione e frustrazione. Sempre nuovi desideri provengono dal cuore degli uomini ricorrentemente – nota Rosmini con linguaggio pittoresco, personificando le passioni – proviene dalle passioni stesse una voce che grida: «Son qua io per appagarti: io ho degli oggetti idonei a calmare le tue brame». «L'uomo – commenta il filosofo – spera quello che desidera e crede quello che spera». Ma questa inappagata sete di desideri dà inevitabilmente mente luogo all'infelicità: rimane un drammatico iato fra la «capacità infinita» di desiderare e la limitazione insita in tutte le cose umane. E così, alla fine «crescendo indefinitamente le capacità non mai soddisfatte ... cresce altresì il tormento e l'infelicità del vedersi l'uomo fatto servo e perpetuamente nella aspettata soddisfazione frustrato: onde geme sopra se stesso e sul vuoto immenso del cuore». Si verifica così una sorta di eterogenesi dei fini: l'aspirazione ad un'impossibile felicità determina, alla fine, l'infelicità.

In conclusione, vi sono desideri che devono essere controllati, in quanto forieri di infelicità piuttosto che di felicità: innanzitutto quelli irrealizzabili («inesplebili», nel linguaggio rosminiano); in secondo luogo quelli astrattamente realizzabili, ma per il cui soddisfacimento non esistono le condizioni oggettive. Vi sono invece i desideri alimentati dalla speranza, che si proiettano verso una futura realizzazione possibile: sono questi, orientati al bene, i desideri realizzabili e che possono portare al pieno «appagamento». E qui Rosmini, per altri versi assai critico nei confronti della tendenza alla moltiplicazione dei desideri, dà di essi una valutazione positiva: il desiderio aperto alla speranza ed accompagnato dall'esercizio della virtù «non impedisce all'animo lo stato di appagamento»: «All'animo in tal modo desideroso niente manca, poiché non desidera che d'avere il bene a quelle condizioni e in quel tempo nel quale effettivamente l'avrà, e in presente egli è pago di starne senza, di goderne sol la speranza»<sup>10</sup>.

Non è dunque il desiderio in sé e per sé quello che Rosmini rifiuta, ma il desiderio che non fa i conti con la realtà e si proietta al di là della sua possibile soddisfazione, dando così luogo a frustrazione e ad amarezza. È questo, ancora oggi, nella società dei consumi, il rischio che si accompagna alla indefinita coltivazione dei desideri.

In queste ed altre consimili pagine – soprattutto là dove prende decisamente posizione contro un irrealizzabile utopismo – Rosmini coglie ante litteram di quella che, oltre un secolo più tardi, sarebbe stata chiamata «la cultura del '68», fondata sul presupposto che tutti i desideri possano essere soddisfatti: partendo dal principio – non immemore del mito russoviano del «ritorno alla natura» - che è la società capitalista e tecnocratica che pone all'uomo una serie di limiti, mentre una società di liberi ed eguali consentirebbe a ogni persona la piena realizzazione dei desideri.

In questa luce vanno letti fenomeni a torto considerati «pittoreschi», come l'aspirazione, nelle Università, al «trenta politico», l'abolizione nelle fabbriche di rigidi orari di lavoro, la variabilità e mutevolezza dei rapporti di coppia fondati sulla reciproca attrazione e destinati a venir meno una volta che il tempo del desiderio si sia concluso.

Rimane, sullo sfondo, il problema del passaggio dalla «cultura dei desideri» all'esaltazione della violenza, pur relativamente marginale nella originaria cultura del '68. Rosmini, a partire dalla sua lettura del fenomeno dei «desideri», avrebbe probabilmente ricondotto l'affacciarsi di questo «volto oscuro» del movimento di contestazione giovanile e studentesca alla crisi profonda dell'escatologia, e cioè alla fine di una visione religiosa della vita che collocava oltre la storia – nella prospettiva dell'escatologia – il luogo finale di una indefettibile felicità. Nella prospettiva puramente terrena del movimento del '68 la soddisfazione dei desideri era affare tutto mondano e quanto non era possibile ottenere con i manifesti, le marce, le occupazioni, non poteva essere cercato se non attraverso la violenza: sarebbe stato, questo, l'opaco tramonto della sessantottesca «stagione dei fiori».

---

9. FP, *La società e il suo fine*, l. IV, cap. XXVI, pp. 472-474.

10. FP, cit., p. 500.

## L'individuo e le masse

Un altro tema che la “cultura del '68 ha ampiamente sviluppato – generalmente in polemica con un “marxismo chiuso” accusato di annegare le individualità nel *mare magnum* della categoria di “massa” – è appunto quello del rapporto fra individuo e “massa”, tema esso pure ampiamente trattato in vari luoghi della *Filosofia della politica*<sup>11</sup>. Tesi fondamentale di Rosmini – in critica indiretta e talora anche esplicita nei confronti delle posizioni del socialismo utopico del suo tempo – è che al centro del progresso delle nazioni non sta l'avvento di «masse» generiche ed amorfe ma la crescita di persone responsabili e consapevoli, consce dei propri diritti ed impegnate nella lotta contro ogni specie di dispotismo (quel «dispotismo» – sottolinea Rosmini – che a più riprese la Chiesa aveva condannato)<sup>12</sup>. Impegnandosi per la valorizzazione delle individualità, tuttavia, la Chiesa ha operato anche per la trasformazione delle masse da elemento passivo a soggetto attivo della storia: «Dal Cristianesimo – sottolinea – venne dato alle masse un sistema di “guarentigie positive”», all'interno di una visione dell'uomo alla luce della quale ogni persona possiede «una tessera di verità»<sup>13</sup>.

Tesi centrale di Rosmini – in critica indiretta ma talora anche esplicita delle posizioni del socialismo del suo tempo – è che al centro del progresso delle nazioni non sta l'avvento di “masse” generiche ed amorfe, bensì la crescita di persone responsabili, consapevoli dei propri diritti e impegnate nella lotta contro ogni specie di dispotismo: quel dispotismo che in ogni stagione della storia la Chiesa ha condannato. Grazie al ruolo inciviltore della Chiesa, tuttavia, non si è realizzata una trasformazione non solo degli individui ma anche delle masse: «dal Cristianesimo venne dato alle masse un sistema di guarentigie positive», in modo che «non abusassero mai del loro potere quegli individui che debbono guidarle a nome del Cristo». Si realizza in tal modo una sorta di “circolo virtuoso” fra individui, classe dirigente e “masse” grazie alla funzione civile di un Cristianesimo che «mirando unicamente a formar la felicità futura degli uomini forma anco la loro felicità nella vita presente»<sup>14</sup>.

Fra i primi studiosi europei del rapporto masse-élites-democrazia, Rosmini né esalta la funzione delle masse né privilegia gli individui che si assumono la responsabilità della gestione del potere ma fa delle “masse” un soggetto attivo della storia: masse, dunque, non da strumentalizzare ma da formare ed educare, in modo che a tutti gli uomini sia consentito partecipare attivamente alla vita politica. Era questo, del resto lo stesso “sogno” che avrebbe animato i “rivoluzionari” del 1968.

Riguardo al concetto di “massa” Rosmini assume una posizione, per così dire, mediana, tra gli esaltatori del suo presunto infallibile “istinto” e quanti ritengono le massa stesse non idonee a gestire una politica che richiede attitudini e competenze. Concetti, questi, che Rosmini chiaramente enuncia in un passaggio della *Filosofia della politica*: «Il fine prossimo indeterminato della società civile viene determinato nel fatto della ragione pratica delle masse e della ragione speculativa degli individui»<sup>15</sup>. In altre parole una società giusta si fonda su due fondamentali pilastri: di qui l'impegno degli uomini comuni in vista della creazione di una società libera e prospera, di lì la capacità di una classe dirigente di orientare al bene comune le pulsioni istintive delle masse così da porre le premesse di una società libera e giusta.

La chiave di lettura del complesso rapporto fra potere, masse e individui è indicata da Rosmini in una felice sintesi fra la «ragione pratica delle masse» e la «ragione speculativa degli individui» che dirigono la società. Vi è, secondo Rosmini, una sorta di «infallibile istinto delle masse» che tuttavia non si manifesta sempre, ma «solo a certi tempi e in certi strati della società». Spetta ai gruppi dirigenti ascoltare la voce delle masse e operare poi per il «bene stesso della società» nel suo complesso. Quello delle masse, dunque, non è

---

11. Cfr., in FP, pp. 344-50, l'importante capitolo nel quale Rosmini – attraverso un vasto affresco della storia del mondo – rivendica al Cristianesimo, nei confronti di ogni altra cultura, il merito di avere posto al centro della storia la persona umana. Interessante, in questo affresco storico, la critica della società familiare modellata sulle «famiglie chiuse» delle classi privilegiate, assai lontane da quella civile «società domestica» alla quale dedica importanti pagine nella *Filosofia del diritto*. Sulla concezione rosminiana della famiglia, in generale poco approfondita, cfr. le pur lontane pagine del nostro A. Rosmini e il problema dello Stato (Morcelliana, Brescia, 1983) riprese in A. Rosmini fra politica ed ecclesiologia, cit.

12. FP, cit., p. 346.

13. *Ibid.*, p. 347. Alla fine il Cristianesimo ha il compito e la responsabilità di «salvar le nazioni salvando gli individui».

14. FP, p. 321. Fine della società è, per Rosmini, realizzare il vero bene umano (*ibid.* p.190): termine, questo, che sembra rappresentare una ripresa del concetto di “*bonum comune*”, presente già in Tommaso d'Aquino (al cui pensiero, per altro, queste pagine rosminiane non fanno mai riferimento) e destinato a diventare un concetto-chiave della successiva “Dottrina sociale della Chiesa” (cfr. G. CAMPANINI, *Bene comune*, Dehoniane, Bologna, 2014).

15. FP, cap. VIII, pp. 85 ss.

un ruolo puramente marginale e subalterno: il potere politico deve sempre misurarsi con esse e recepirne in quanto possibile le istanze.

Con la categoria di “massa” dovette a lungo misurarsi il movimento del “’68”, in polemica con un marxismo che aveva fatto della “massa” – a lungo passiva ed amorfa ma alla fine risvegliata alla coscienza dei suoi diritti – il fattore decisivo del cambiamento della storia. Al rischio della “massificazione” e della “eterodirezione” delle masse ad opera di ristretti gruppi dirigenti – come aveva messo in luce la stessa esperienza sovietica – si contrapponeva così, nel 1968 una forte e talora unilaterale esaltazione dei diritti individuali: proprio su questo terreno si consumò, dopo una breve fase di reciproca attenzione, la frattura tra il Movimento di contestazione e l’insieme dei partiti di ispirazione marxista.

Rosmini, tuttavia, a differenza di altri studiosi del tempo, pur consapevole anche dei rischi di una sorta di “massificazione” della società, non condivide la tesi allora largamente prevalente del ruolo permanentemente subalterno delle masse ma, al contrario, indica in esse la base della società e un qualificato soggetto politico. Pur nella consapevolezza che le masse devono essere educate, egli non sarà mai assertore di una concezione elitistica della politica: conseguenza, anche questa, del suo “personalismo”, e cioè della sua consapevolezza della dignità e del valore di ogni persona, indipendentemente dalla sua cultura e dalla sua condizione sociale.

### *Oltre “l’età dell’innocenza”*

La riflessione rosminiana sulla «società dei desideri», ed insieme sulla «società di massa» che già attorno al 1840 egli intravedeva affacciarsi sull’Europa del suo tempo non può essere compresa nella sua integralità se non si tiene conto di un’altra opera, di poco posteriore, che della *Filosofia della politica* rappresenta in qualche modo il “contraltare” o, per così dire, l’altra faccia, e cioè la *Teodicea*. Da una parte la riflessione sulla società, e dunque sulla storia; dall’altra l’esplorazione di ciò che viene *dopo la storia*, sia pure a partire da essa<sup>16</sup>. Tanto nell’uno quanto nell’altro ambito Rosmini non manca di vedere operante la «mano di Dio». Di qui, dunque, le “cose penultime”, di lì le “cose ultime”; di qui i “desideri” degli uomini e delle “masse” nelle quali essi si raccolgono, di lì una realtà escatologica nella quale tutti i desideri degli uomini troveranno pieno compimento. Né Rosmini, per il suo realismo storico, ignora come sul piano della storia non sia realizzabile qualsiasi forma di “perfettismo”.

È proprio questa “riserva escatologica” che segna la maggiore presa di distanza dagli utopisti del suo tempo e da coloro che – oltre un secolo più tardi – ne riprenderanno la lezione, assumendo come punto di riferimento (comune a tutte le utopie) il rifiuto del limite di tutte le cose umane.

La costante presenza nella storia di questa aspirazione a superare i limiti dell’umano non era certo sconosciuta a Rosmini, assai interessato ai “manifesti” utopistici dell’Ottocento: di cui è stato, in generale, severo critico ma senza mai dimenticare l’«anima di verità» in essi, nonostante tutto, presente. L’aspirazione degli utopisti ad un mondo nel quale fosse possibile una ragionevole felicità non era certo ignota al Rosmini, sicuramente uno dei più attenti studiosi di quanto gli utopisti facevano circolare in Europa, da Rousseau a St. Simon, da Owen a Fourier<sup>17</sup>. Qualcosa di quella eredità si riflette anche nelle pagine – pur, talvolta, severamente critiche – della *Filosofia della politica*, soprattutto là dove, a lungo, egli si sofferma sul problema della felicità e su quello che, più realisticamente, preferisce chiamare «appagamento», quale è realizzabile in una società mai perfetta ma pur sempre perfettibile.

Il tarlo roditore dell’utopia – di quelle del suo e di ogni tempo – era ed è la coscienza dei limiti insuperabili insiti nell’uomo e nell’umano. A suo giudizio il male non è mai compiutamente sradicabile dalla storia degli uomini: chiunque tenti di ignorarlo – ammoniva – «non dirà che una menzogna. Mentirà agli altri colla lingua, mentirà a se stesso col proprio cuore»<sup>18</sup>.

Occorreva ed occorre riconoscere l’«anima di verità» presente in tutti i progetti utopici, quelli di ieri e

---

16. Cfr. A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Centro Internazionale di Studi rosminiani - Città Nuova, Stresa-Roma, 1977 (l’edizione originaria è del 1845-1846, e dunque quasi coeva della *Filosofia della politica*, di cui rappresenta l’ideale *pendant*).

17. Per un quadro complessivo delle sue attente letture di questi pensatori (interessanti materiali al riguardo sono conservati nella “Biblioteca Rosmini”) cfr. l’apparato critico che accompagna la citata FP, nonché Gianfreda Marconi (a cura di), A. ROSMINI *Opuscoli politici*, Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova, Stresa-Roma, 1979. Ricorrente, in questa raccolta di testi, la critica rivolta da Rosmini ai socialisti e ai comunisti per l’accento posto sui desideri piuttosto che sui doveri e le responsabilità.

18. FP, p. 205. Tutti i beni umani sono “limitati” e il pieno appagamento dei desideri è impossibile sul piano della storia.

quelli di domani. Fra questi movimenti, il '68 era portatore di una diffusa ansia di rinnovamento che in gran parte nei successivi decenni si è andata smarrendo. Nella sua ansia di palingenesi sociale quel movimento si è abbandonato a quella tentazione di “perfettismo” presente in tutte le utopie e che finisce per abbandonare il terreno del reale in nome di una impossibile “società ideale”.

Si tratta di quel «perfettismo» a più riprese criticato da Rosmini, per la sua. inattuabilità: «quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione»<sup>19</sup>. Nonostante le ricorrenti smentite della storia, il “perfettismo” non esce mai dalla scena: i grandi sogni di palingenesi della cultura del '68 hanno ulteriormente ampliato questa sorta di immenso “salone dei passi perduti”. Ma, come sempre accade, qualche cosa di quei “passi perduti” rimane: se non altro quel “desiderio di un mondo migliore” che anche Rosmini ha coltivato, come attesta la sua prolungata. fatica su quella politica (ma anche su quella Chiesa) di cui coglieva, nel suo tempo, tutti i limiti ma di cui auspicava un radicale rinnovamento, anche per questo non rinunciando a tramandare ai posteri una ricca eredità di pensiero.

## Conclusione

Vi è un singolare passo di Rosmini – già precedentemente evocato, ma che non è fuori luogo, a conclusione di queste riflessioni, riprendere –: quello, sempre nella *Filosofia della politica*, in cui afferma che il pieno appagamento (la compiuta felicità, dunque) «non può aver luogo se non a condizione che l'uomo sia consapevole della propria innocenza»: ma questa «innocenza», nella realtà della storia è impossibile. L'uomo «potrà dire con le labbra e potrà cercare di persuadere se stesso di esser felice, ma non dirà che una menzogna, mentirà agli altri colla lingua, mentirà a se stesso col proprio cuore»<sup>20</sup>. È questo, manifestamente, un richiamo a Rousseau e alla sua teoria, ampiamente sviluppata nel *Contratto sociale*, secondo la quale l'uomo allo stato naturale sarebbe «innocente» e risulterebbe invece corrotto dalla società ...<sup>21</sup> Ma anche la cultura del '68 si poneva in questa prospettiva ...

Come non intravedere, nell'appassionata ricerca della cultura del 1968, di questa sorta di innocenza perduta (a partire, significativamente, dai “liberi” rapporti fra i sessi) la permanenza quasi sempre inconsapevole, dell'eredità di Rousseau? Ancora una volta, “come volevasi dimostrare”, le radici del '68 sono assai più profonde di quelle riconducibili alla terna Marx – Freud – Scuola di Francoforte. Rinasce, con il 1968 l'antico sogno dell'Illuminismo, quello stesso con il quale Rosmini si è lungo misurato e del quale ha mostrato tutta intera la debolezza. Non resta che accontentarsi, per così dire, usando ancora le parole di Rosmini, di «alcuni beni limitati diversi dall'assoluto»<sup>22</sup>. Altre sono le vie per andare alla ricerca di quell'Assoluto che solo appaga definitivamente l'innato desiderio di felicità presente nel cuore di ogni essere umano.

A differenza, tuttavia, di Rousseau, Rosmini, consapevole della fondamentale ambiguità dell'uomo e della storia, non condividerebbe il sogno della generazione del '68 di una nuova “età dell'innocenza” resa possibile dal superamento di tutti gli ostacoli che si frappongono alla realizzazione di una piena libertà – dalla famiglia, all'università, allo Stato – di una società spontaneistica, libera da lacci e laccioli, caratterizzata da “regole” ondivaghe e fluttuanti, costantemente rimesse al giudizio di singoli individui.

Il «pieno appagamento dell'uomo», per riprendere l'espressione rosminiana, non è possibile nell'ambito della storia ma solo in una prospettiva di più ampio raggio, oltre le vicende del mondo. Sarà questo “oltre” che Rosmini, quasi contemporaneamente alla *Filosofia della politica*, cercherà di esplorare nella vasta e incompiuta *Teodicea* (1845-1846), là dove – ponendo in rilievo l'immensa distanza che intercorre tra la mente dell'uomo e la mente di Dio – scrive: «Chi sei tu, che disputi sull'ordine delle cose e che credi poter forse mutare il corso ... chi sei tu se non un bambolo che vagisce nella culla, senza sapere nulla di sé, nulla del suo destino?»<sup>23</sup>. Non nella storia, ma solo nel mondo che verrà sarà possibile riandare a quell'«innocenza perduta» che la cultura del '68 pensava di ritrovare in una società di liberi e di uguali, senza Stato e senza Chiesa, senza famiglia e senza proprietà.

---

19. FP, p. 104.

20. Vedi sopra nota 18.

21. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social* (1758) edizione a cura di P. Bourgeline, Garnier - Flammarion, Paris 1966, p. 41: «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers».

22. FP, cit., p. 205; cfr. l'intero capitolo, su: *Distinzione del fine ultimo e del fine prossimo della società*. Più oltre, nella medesima pagina, la successiva citazione.

23. A. ROSMINI, *Teodicea*, cit., p. 97.