

«Ama gli esseri tutti»¹ Il problema della fondazione dell'etica in Antonio Rosmini

Markus Krienke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. La morale rosminiana nel contesto della riflessione etica

I *Principi della scienza morale* di Rosmini, tra gli scritti più brevi ma al contempo stesso più ricchi di implicazioni sistematiche del Roveretano, offrono un esempio lucido del suo stile di pensare²: mettendosi nella tradizione del pensiero antico-medievale, egli affronta le domande sistematiche che il pensiero filosofico del suo tempo gli poneva. Il suo scopo è quindi di proporre un approccio moderno rileggendo in questa ottica i testi classici della tradizione filosofica, innanzitutto dei due pilastri della filosofia medievale, cioè di sant'Agostino e di san Tommaso. La domanda metodologica di fondo, ovviamente, è quella se è possibile svolgere una «filosofia cristiana»³ nel suo senso autentico anche all'interno del contesto moderno del filosofare o se essa invece è l'espressione esclusiva di un determinato paradigma filosofico, che a sua volta si rifà alla metafisica greca. Con l'aver posto in modo esplicito questa domanda, e con l'affrontarla a livello epistemologico, Rosmini intendeva soprattutto mettere fine a quell'insicurezza che le scuole teologiche subirono al suo tempo: «Troppi sono persuaso del bisogno che hanno tutte le scuole presenti, tanto ecclesiastiche che laicali, del fondamento d'una vera e solida filosofia. Ben sento quanto sia duro gittare un tale fondamento!»⁴.

1 A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, Roma 1990 (d'ora in poi: *PSM*), 107.

2 Cfr. M. F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Milano 1968⁵, 45-55.

3 Cfr. Lettera a G. B. Loewenbruck del 17.03.1829, in A. ROSMINI, *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, 13 voll., Casale Monferrato 1887-1894 (d'ora in poi: *EC*), III, 53.

4 Lettera a F. Zamboni del 21.07.1830, in *EC* III, 384. Cfr. F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)* (Storia, 2), Brescia 2003, 423-446.

Di particolare importanza per una tale impresa doveva essere, ovviamente, la morale alla quale il pensiero moderno ha tolto ogni riferimento all'ancoramento ontologico, per cui la fondazione filosofica della morale divenne uno dei compiti centrali dopo Cartesio. Quest'ultimo stesso, fermandosi ad una *morale par provision*, ha messo innanzitutto le basi teoretico-sistematiche sulle quali Hume ha definitivamente troncato qualsiasi possibilità di un ricollegamento della morale alla sistematica delle virtù: dall'«essere» delle inclinazioni umane non si poteva più concludere al «bene» del perfezionamento delle stesse, proprio perché per il venir meno di un concetto teologico di «essere» e «natura» ormai era impossibile stabilire in che cosa concretamente doveva consistere un tale «perfezionamento»⁵. Inoltre, già Cartesio ha tratto in parte le corrispettive conseguenze per il concetto di «virtù» declinandolo come la «rappresentazione» della volontà con la quale essa tempera le passioni: la virtù quindi come uno sforzo della volontà⁶. Nella modernità, la nozione del «bene» non si articola più attraverso il perfezionamento del soggetto che esercita e indirizza le sue inclinazioni all'oggettività morale. Questa opinione costituiva il tacito consenso sia della teologia protestante⁷, che dell'empirismo⁸ e anche del razionalismo⁹. Con lo scarto dell'etica della virtù, anche il tema della «felicità»/«beatitudine» dell'uomo lasciava il campo epistemologico dell'etica e divenne un fattore insormontabilmente

⁵ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988, 73-79.

⁶ Cfr. questa concezione nella sua formulazione kantiana: «In verità, l'uomo che pensa, quando ha vinto gli stimoli che lo traggono al vizio ed è consci di aver compiuto il suo sovente aspro dovere, si trova in uno stato di pace interna e di contentezza che si può ben chiamare felicità, e nel quale la virtù trova la sua propria ricompensa» (I. KANT, *La metafisica dei costumi. II. Principi metafisici della dottrina della virtù*, Prefazione, A VIIIs. [Akademie-Ausgabe VI, 377]).

⁷ Per Lutero le opere buone non contribuiscono alla realtà centrale della fede cioè alla giustificazione gratuita dell'uomo da parte di Dio (cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 152-160). In questo senso, la perfezione del soggetto non dipende più dalla virtù ed è piuttosto antecedente ad essa.

⁸ Per l'empirismo, «bene» si definiva attraverso il bilancio della quantificazione delle conseguenze di un'azione nella chiave se essa produca «pleasure» o «pain»: «Sum up all the values of all the pleasures on the one side, and those of all the pains on the other. The balance, if it be on the side of pleasure, will give the good tendency of the act upon the whole, with respect to the interest of that individual person; if on the side of pain, the bad tendency of it upon the whole» (J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Garden City 1961, 39). Il bilancio soggettivo fra «pleasure» e «pain» declina la teleologia dell'atto morale in senso soggettivo (utilitaristico) e non oggettivo (virtuoso).

⁹ Come per Lutero, anche nell'Etica di Spinoza i beni terreni sono vani. Nella loro relativizzazione rispetto all'unico bene assoluto, Spinoza scinde il bene completamente dalla sua dimensione umana e personale, scartando l'approccio della virtù che concepisce il bene come perfezionamento oggettivo della persona. Nella sua *Etica*, la virtù viene appunto concepita come la forza e l'abilità di conservare il proprio essere soggettivo: «La virtù è la stessa potenza umana che [...] si definisce mediante la sola essenza dell'uomo, cioè [...] mediante il solo sforzo con cui l'uomo si sforza conservare il proprio essere» (B. SPINOZA, *Etica*, IV, 20).

privato dell'uomo. Rosmini parte esattamente da questa impostazione del discorso etico moderno quando afferma: «Il vero era, che la virtù e la felicità son due essenze diverse, e che di necessità logica la prima non involge la seconda: il virtuoso può esser misero»¹⁰. In quanto Kant può essere considerato il primo ad elaborare su questa base una coerente fondazione della morale¹¹, egli costituisce il principale *partner* interlocutorio di Rosmini nei *Principi*¹².

2. La teoria della morale rosminiana

2.1. Rosmini e la morale deontologica

Partendo dal rapporto antinomico tra virtù e felicità¹³, Rosmini trova in Kant il modello di una conseguente teoria non-empirica (e in questo senso *metafisica*¹⁴) della morale. In una tale concezione, l'universalizzazione aprioristica funge come elemento fondamentale dell'epistemologia morale, non della moralità stessa. In quanto sul metodo dell'universalizzazione viene fondato l'imperativo morale, è da vedere in questo tratto il passaggio alla morale deontologica moderna – come già è stato significativamente rilevato, per tutta la tradizione del pensiero occidentale fino alla modernità la morale campava senza il concetto dell'imperativo e del dovere¹⁵. Rosmini fa suo precisamente questo cambiamento paradigmatico quando pone all'inizio della sua teoria morale la ricerca del «principio»: «L'essenza poi della moralità contemplata riflessivamente dall'uomo e pronunciata nettamente è ciò che si dice il

10 A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *PSM*, 161-459 (d'ora in poi: *SCC*), 431.

11 Secondo l'analisi di Hegel, «fino a Kant tutta la morale ebbe questo carattere eudemonistico e si fondò sulla destinazione alla felicità» (G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, 4 voll., Firenze 1973, I, 180).

12 «[E]gli è qui da rendere un tributo di lode alla scuola germanica, che ha certamente francata la morale dallo stimolo della felicità» (*PSM*, 86).

13 Cfr. *SCC*, 442, 451s., 454.

14 Cfr. O. HÖFFE, *Lebenskunst und Moral. Oder Macht Tugend glücklich?*, München 2007, 45, 89.

15 «[L]es moralistes de l'Antiquité ne parlent presque pas du devoir, que les auteurs du moyen âge n'en parlent pas beaucoup plus, et que dans l'*Éthique* d'Aristote, par exemple, ou dans la *Somme* de saint Thomas, pour citer deux noms parmi les plus grands, il n'est question du devoir que de façon presque épisodique, et nullement au point de départ de la morale, mais très avant dans les développements» (J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain-Paris 1946, 154).

principio della morale»¹⁶ – principio che si dovrà esprimere nella forma della «prima legge morale»¹⁷.

Il compito di una tale fondazione del principio della moralità deve svolgersi, quindi, in modo aprioristico – infatti il rimprovero principale di Rosmini al programma fondazionistico di Kant è di risultare difettoso proprio in questo momento: insufficienza nel momento formale dell'imperativo che, peraltro, sarebbe parallela a quella nella sua gnoseologia, in quanto il formale-apriori kantiano non si baserebbe su un vero trascendimento del livello reale-razionale dell'azione o della percezione. Solo in un tale trascendimento si potrebbe fondare l'oggettività, ossia la «verità» della conoscenza e il «bene» della morale. In quanto la ragione, teoretica e pratica, è rivolta *in primis* all'ambito dell'esperienza esteriore – dei sensi e della prassi –, Rosmini conclude che per la conoscenza, orientata alla verità, e per l'azione morale, orientata al bene, essa deve quindi ricorrere ad un principio formale che non può essere in nessun modo dedotto da quest'esperienza esteriore stessa che nella modernità è sottoposta a principi soggettivi. Contrariamente a Kant, egli rileva questa istanza non in quella trascendentale, ma giunge su questo punto ad uno iato qualitativo nella deduzione delle facoltà conoscitive e morali della ragione umana (teoretica e pratica). Tale iato in un primo momento viene dedotto *negativamente*, attraverso la dimostrazione che Kant di fatti *non* è arrivato a declinare la formalità dell'atto conoscitivo e morale nella purezza in cui avrebbe dovuto rilevarla. In questo senso, nel *Nuovo Saggio* Rosmini rimprovera alla «formalità» kantiana il difetto di rimanere plurale e di non trascendere la sua dipendenza dall'esperienza esteriore¹⁸ – per i 17 elementi trascendentali e per aver recepito la tavola delle categorie da Aristotele –, per cui il Roveretano giunge alla conclusione che Kant non è riuscito a formulare veri e propri «giudizi sintetici a priori». Allo stesso modo anche nei *Principi* il Roveretano nega che l'imperativo kantiano sia veramente formale e privo di qualsiasi inclinazione soggettiva: facendo riferimento a quanto ha rilevato già nel *Nuovo Saggio* per l'apriori della conoscenza, Rosmini giudica che nella sua filosofia pratica Kant non sarebbe arrivato a trascendere veramente l'ambito del soggetto e della sua esperienza esteriore. Kant, nonostante tutto il suo sforzo formalizzante, quindi non avrebbe potuto astrarre da un'ultima dimensione soggettiva; in questo senso, in Kant rimar-

16 A. ROSMINI, *Prefazione alle opere di filosofia morale*, in *PSM*, 33-45, qui 42; cfr. *PSM*, 137; *SCC*, 310.

17 *PSM*, 106; cfr. *Prefazione*, 37.

18 Cfr. M. KRIENKE, *Ri-fondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini*, in G.-L. BRENA (ed.), *L'Oggettività nella filosofia e nella scienza* (La filosofia e il suo passato, 6), Padova 2002, 129-147.

rebbe sempre la problematica che il soggetto adopera categoricamente l'imperativo formale per il *suo – proprio* – riconoscimento per la legge e appunto non per quello oggettivo-*apriori*¹⁹. Persino il puro riconoscimento per la legge in Kant comprenderebbe un ultimo e sottile «interesse» soggettivo. Per questo fatto, che il suo imperativo rimane sempre legato alla soggettività trascendentale, anche l'aspetto necessariamente materiale dell'azione morale non verrebbe colto da Kant nella sua importanza fondamentale²⁰. Di conseguenza, Rosmini ritiene difettoso l'intero momento sintetico del giudizio morale che invece dovrebbe essere stabilito tra un elemento soggettivo ed uno oggettivo²¹. In questo senso, sottolinea Rosmini, la moralità – e dunque anche la libertà umana – risulta tutt'altro che trascendentalmente deducibile anche se essa si rifà ad un elemento formale-aprioristico, alla legge morale.

In quanto l'impostazione kantiana, come è stata esaminata da Rosmini, risultava difettosa a partire dal principio formale, la *pars construens* di Rosmini prende l'avvio proprio da questo momento: egli obietta che allora la formalità morale deve consistere in altro che nella apriorità trascendentale della libertà negativa; essa deve, come formula Rosmini, «cambiare luogo»²². Questo «nuovo luogo» è quel momento in cui l'uomo, stando alle considerazioni di Rosmini, *riconosce* attivamente l'ente teoreticamente conosciuto²³. Per Rosmini, l'aspetto veramente formale nell'azione morale non sta nell'aspetto trascendentale dell'imperativo, nella possibilità dell'universalizzazione delle massime dell'azione, ma nel criterio che le azioni concrete prendono misura dall'essere intuito. In altre parole, Rosmini teorizza la costruzione difficile di un imperativo teleologico, finalistico, che prende di mira l'essere conosciuto.

¹⁹ «[L]a morale disinteressatissima di Kant torna ad essere una moralità interessata» cioè l'interesse soggettivo (e può essere solo soggettivo) dell'azione puramente morale (SCC, 264).

²⁰ «Le azioni esterne dunque, i sentimenti e le affezioni sono la *materia* della moralità» (SCC, 225); per questa critica cfr. anche G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2004³, 574-577: «Nel corso del nostro esame, la sostanza universale compatta era contrapposta alla determinatezza, la quale si sviluppa come accidentalità della coscienza in cui entrava la sostanza. Qui, invece, un membro del confronto è dileguato; l'universale, cioè, non è più la sostanza *essente* e *valida*, non è più il giusto in sé e per sé, ma è un sapere semplice, è, cioè, forma che confronta un contenuto solo con se stesso e lo esamina per vedere se si tratta di una tautologia. Le leggi non vengono più istituite, ma *esaminate*».

²¹ Cfr. SCC, 253.

²² «In questa maniera il principio della legge muta di luogo; non è più nella libertà, ma nella ragione teoretica-morale: non in un giudizio particolare riguardante *solo* la libertà, ma in una specie intera di giudizi» (SCC, 245, corsivo mio).

²³ L'«atto moralmente buono [...] consiste nel *riconoscere* ciò che prima *conosciamo*» (PSM, 135; cfr. 137s.); per la differenza del «riconoscimento» rosminiano al «rispetto per la legge» kantiana cfr. M. BENNARDO, *Il beato Antonio Rosmini: un pensatore ancora attuale*, in *Archivio teologico torinese* 14 (2008) 378-393, qui 391.

Il vantaggio che Rosmini trae da questa declinazione dell'imperativo è precisamente quello di poter comprendere la struttura motivazionale del soggetto nella formulazione dell'imperativo e di risolvere, quindi, quell'imbarazzo che egli ha rivelato nell'imperativo kantiano, cioè di non riuscire a liberarsi completamente da qualsiasi momento soggettivo in quanto l'uomo, in ultima analisi, cioè in quanto comunque *agisce*, agisce sulla base di una motivazione, e fosse essa solo quella di adempiere la legge. Rosmini pretende di considerare nella sua versione dell'imperativo proprio questa struttura dell'azione dalla quale Kant aveva astratto. Come nel *Nuovo Saggio* egli avanza la pretesa di aver veramente fondato la formalità del conoscere in quella dimensione veritiera che si deve realizzare sinteticamente con qualsiasi atto conoscitivo, così anche nei *Principi* la vera formalità della moralità oltrepassa la pura universalizzazione della massima, e sta in quella dimensione obbligatoria dell'agire che sinteticamente deve essere realizzata in qualunque azione affinché possa essere caratterizzata morale. Questo atteggiamento universale che viene comandato dalla legge morale è – nella dizione di Rosmini – l'amore universale, il riconoscimento pratico dell'essere nel suo ordine conosciuto²⁴.

In questa maniera, i *Principi* seguono la stessa fondazione ontologica che si riscontra anche nel *Nuovo Saggio*, cogliendo la formalità fondante del rispettivo atto di conoscere e di agire stesso: formalità oggettiva che per l'essere sintetizzato nel giudizio teoretico o pratico con la materia del conoscere e dell'agire sta alla base della verità e della bontà. La «riconoscenza» pratica, in questa sistematica, è l'imperativo di dare a ciascuno il suo corrispettivo bene assoluto, e non relativamente al soggetto, ai suoi piaceri e ai suoi interessi²⁵. In questo modo, l'intelligenza *concepisce* – dice Rosmini – «indifferentemente» e «imparzialmente» i beni, secondo un «disinteresse»²⁶. È quindi precisamente in questo atto pratico del riconoscimento – che Rosmini

24 Nel riconoscimento avviene, quindi, «l'ingresso nell'ordine morale della volontà» (P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La «poiesis» del bene come destino della metafisica*, Milano 1998, 118), per cui l'atto morale viene considerato nella sua autonomia. Infatti anche se l'atto morale trova il suo *criterio* nell'atto teoretico del «giudizio» morale che effettua il risultato della «stima pratica» (cfr. *PSM*, 126; *SCC*, 173s.), la sua base effettiva è quel «riconoscimento pratico» che si articola nell'amore. Cfr., di opinione diversa riguardo alla dimensione fondativa del «giudizio pratico», G. CANTILLO, *Antonio Rosmini: i principi della morale*, in G. BESCHIN – L. CRISTELLON (edd.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Brescia 2003, 165-183; Id., *Persona e società nella filosofia della morale di Rosmini*, in G. BESCHIN – A. VALLE – S. ZUCAL (edd.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, 2 voll., Brescia 1999, 239-267. La tendenziale correzione di questa prospettiva deriva dalla fondazione ontologica della morale in Rosmini come viene effettuata nella *Teosofia*; cfr. per quest'ultimo aspetto G. NOCERINO, *Ontologia e morale*, in Id., *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini* (Biblioteca di studi rosminiani, 27), Stresa 2004, 69-83, e R. NEBULONI, *Ontologia e morale*, Milano 1994, soprattutto 157-184.

25 Cfr. *PSM*, 93.

26 *PSM*, 105.

definisce anche come «amore» – che l’essere oggettivo diventa prassi, che si traduce in atto, «perocché questa parola *essere* non significa in fine altro che la prima attività, ogni attività: il dire ciò che è, è un dire ciò che agisce; ché nessuna cosa è, se non agisce»²⁷. Questa oggettività non è però fine a sé, ma fine al soggetto agente che in questa maniera perfeziona se stesso. Appunto attraverso l’aspetto della perfezione Rosmini può difendersi dal sospetto kantiano di fondare la morale in un’istanza eteronoma. Al contrario, per Rosmini si articola proprio in questa azione morale la personalità: l’amore è l’atto fondamentale profondamente umano; quell’atto che deve stare alla base di tutti per essere atti autenticamente umani. Ciò vuol dire che l’imperativo non è un elemento “sovraumano” bensì la struttura dell’autorealizzazione dell’uomo stesso. È libera adesione, non obbedienza ad un imperativo: «Così, se il rispetto della legge è una premessa di moralità, l’attuazione piena di quest’ultima va collocata nell’amore»²⁸.

Attraverso questa fondazione dell’azione morale nell’imperativo deontologico dell’amore, Rosmini pretende di aver “perfezionato” la «legislazione morale», ossia l’imperativo categorico²⁹: «la formola della morale è *l’amore universale*, l’amore di tutti gli esseri, di tutti i beni, l’amore che tanto si stende quanto si stende la cognizione, cioè a dire all’infinito. Vale dunque un medesimo il dire “Segui il lume della ragione”, e il dire “Ama gli esseri tutti”»³⁰.

2.2. Rosmini e l’etica della virtù

L’obiezione più grave che non solo Schiller ha formulato contro Kant, ma che anche l’etica della virtù nel ’900 rivolge all’etica deontologica è quella della mancanza del passaggio motivazionale dall’imperativo all’azione, ossia in altre parole il dualismo fra fondazione dell’imperativo nel noumeno e l’azione reale nel fenomeno³¹. Corrispettivamente al riconoscimento dell’imperativo viene ribadito, quindi, un

²⁷ *PSM*, 55. E Rosmini prosegue: «dovendo agire per essere, anzi essendo un agire quel porre, quel mantenere se stessa che fa la cosa, essendo: sicché in questa nozione dell’essere si contiene ogni azione, e perciò essa è quella nozione che ci mostra, e che ci misura ogni cosa».

²⁸ R. NEBULONI, *Amore e Morale. Idee per la fondazione dell’etica*, Roma 1992, 52, con riferimento a Rosmini. Muratore ha sottolineato la corrispondenza di Rosmini alla sottolineazione kantiana dell’aprioricità dell’imperativo categorico, cfr. U. MURATORE, *L’influsso di Kant sulla filosofia morale rosminiana*, in M. KRIENKE (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (La Rosminiana, 1), Soveria Mannelli 2008, 173-192.

²⁹ Cfr. *PSM*, 116.

³⁰ *PSM*, 107.

³¹ Questo passaggio mancante, così gli approcci attuali miranti alla riproposizione dell’etica delle virtù, co-

«mutamento dell'anima»³². Come sopracennato, una simile critica è espressa già da Rosmini, che colloca l'imperativo non nel noumeno trascendentale bensì «nella *relazione* di un individuo all'altro»³³. Egli esprime il problema in Kant, cioè che la mancante ragione motivazionale causa un buco nell'argomentazione etico-fondativa, attraverso una formulazione che di per sé dà piuttosto l'occasione a fraintendimenti cioè che la «limitazione» della «volontà» da parte della legge sarebbe un «*postulato* inesplicabile della ragion pratica» e cioè un dommatismo³⁴. Friedo Ricken ha giustamente rilevato che in questa forma la critica rosminiana non coglie a pieno la teoria kantiana³⁵. L'aspetto legittimo di questa critica si può comunque individuare nell'argomento che il «perché» motivazionale della volontà di realizzare l'imperativo rimane senza chiarimento, senza «cagione sufficiente a determinarmi»³⁶.

Non solo in questa critica Rosmini concorda, *ante litteram*, con Scheler o MacIntyre, ma anche nell'analisi delle conseguenze storico-culturali che i sostenitori di un'etica della virtù criticano qualora la virtù venga compresa non più come l'abito personale per cui l'uomo tende attraverso la moralità al suo perfezionamento e alla sua felicità (oggi piuttosto si parla dell'«arte del vivere»³⁷) bensì come l'espressione per lo sforzo soggettivo ad adempiere la legge morale³⁸. Avendo messo a quel posto del bene og-

stituirebbe una vera e propria «schizofrenia» all'interno della struttura psicologica dell'atto morale (cfr. M. STOCKER, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, in *Journal of Philosophy* 73 [1976] 453-466); cfr. inoltre F. FOOT, *Virtù e vizi*, a cura di L. Cieri, Bologna 2008, 89-106, in part. 96s.; D. CARTWRIGHT, *Kant's view of the moral significance of kindhearted emotions and the moral insignificance of Kant's view*, in *Journal of Value Inquiry* 21 (1987) 291-204, qui 296s.

³² Cfr. SCC, 270-272.

³³ SCC, 242.

³⁴ SCC, 244.

³⁵ Cfr. F. RICKEN, *Libertà e legge. La critica di Rosmini alla filosofia morale di Kant*, in KRIENKE (ed.), *Sulla ragione*, 329-342. La stessa cosa vale anche (1) per la critica rosminiana alla presunta identificazione kantiana tra «obbligante» ed «obbligato», (2) per il fraintendimento della distinzione fra «homo noumeno» e «homo phaenomeno», e (3) per il «circolo» tra legge e libertà – in tutte e tre le critiche Rosmini non coglie l'argomentazione trascendentale kantiana (cfr. SCC, 245-247; 249s.; 260s.). In quanto, però, per Ricken il «conetto di virtù è inutile come tema della filosofia morale» (F. RICKEN, *Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem «Ethischen» verzichten?*, in *Theologie und Philosophie* 59 [1984] 161-177, qui 164), in questa critica alla critica rosminiana a Kant si esprime in buona parte anche il rifiuto deontologico del diritto della «virtù» all'interno della fondazione morale. Da questo punto di vista, si apre un nuovo livello di dialogo con l'approccio rosminiano nell'ambito della questione fondazionistica nella morale.

³⁶ SCC, 255.

³⁷ Rosmini concepisce la morale come l'«arte» di diventare «buoni uomini» (*Prefazione*, 36), in quanto in ciò sta «il perfezionamento di se medesimo» (PSM, 91). Per il termine dell'«arte del vivere» cfr. il recente approccio di W. SCHMID, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt a. M. 1998.

³⁸ Cfr. *pars pro toto* (M. SCHELER, *Riabilitare la virtù*, in Id., *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Milano 1999, 155-178, qui 158).

gettivo dell'esistenza umana la libertà individuale del soggetto, la modernità sarebbe giunta alla conclusione, così afferma Rosmini, che «nella libertà sola [l'uomo] trova il mezzo di soddisfare a quella eccellenza che tanto brama, all'eccellenza ch'egli ravvisa nell'operare con indipendenza»³⁹. In questo modo la virtù non prenderebbe più la misura al bene oggettivo della natura umana bensì diventerebbe un mezzo per adempiere l'imperativo⁴⁰.

Rosmini contraddice veementemente tutte le teorie che nel loro punto di partenza astraggono dalla virtù, in quanto l'«appagamento» ossia la «felicità» deve essere una parte integrante della teoria morale⁴¹. A questa esigenza avrebbero risposto già Platone ed Aristotele, fondandosi sul necessario aspetto materiale della moralità come lo si può incontrare non nell'imperativo deontologico ma solo attraverso un approccio che fa capo alla concezione della virtù. In questa accezione, le virtù si esercitano in quanto perfezionamento delle potenze della natura umana; come abiti non derivano dalla sottomissione della volontà sotto la legge ma attraverso la loro esercitazione reale e l'educazione. Le virtù cardinali raggiungono il loro scopo nella realizzazione della giustizia, cioè nel dare sempre e in tutte le azioni a ciascuno il suo ossia, come definisce Rosmini, nel *riconoscimento* degli enti⁴². Proprio nell'approccio della virtù risulta immediatamente evidente che esso non rimane puramente teorico ma conduce ad un'affezione pratica come «necessario effetto o compimento» e questo è l'amore universale⁴³. Già in questo «riconoscimento» per Rosmini sta indicato il superamento di una concezione negativo-astratta della morale integrando positivamente la «qualità morale degli oggetti»⁴⁴. Solo così, argomenta Rosmini, alla domanda fatta alla concezione deontologica, «perché si dee ubbidire alla ragione?», la risposta non è un «perché» categorico, in quanto l'imperativo dell'amore comanda «con giusto *titolo*, il che è quanto dire perché ella non impone l'obbligazione quasi creandola dal nulla, ma la impone indicandola, la promulga, la mostra dov'essa è»⁴⁵.

³⁹ *SCC*, 266.

⁴⁰ In questo senso il termine è vicino al significato originale di *virtus* che «non significa che *forza*, cioè niente di morale *formalmente*, ma solo un elemento che appartiene alla *materia* della moralità» (*SCC*, 226).

⁴¹ *SCC*, 197.

⁴² Cfr. A. ROSMINI, *Compendio di Etica e breve storia di essa*, a cura di M. Manganelli, Roma 1998 (d'ora in poi: *CE*), 519.

⁴³ *CE*, 522. «Così alla *giustizia* e all'*amore* si può ridurre egualmente ogni virtù: di che s'intende perché nell'ordine soprannaturale la virtù si riduce alla *carità*» (*ibid.*).

⁴⁴ *PSM*, 318; nell'originale parzialmente corsivo.

⁴⁵ *PSM*, 319. «La *obbligazione* dunque è a noi solo fatta conoscere dalla ragione, ma non è dalla ragione formata: ciò che la forma è il *titolo*, che dal lume della ragione viene a noi manifestato come *obbligante*» (*ibid.*).

In questo senso, specifica Rosmini, l'imperativo «segui il lume della ragione» rimane nell'ambito indicato come negativo-astratto, la pura «forza obbligante», quella forma cioè con la quale si conoscono i concreti titoli dell'obbligazione morale.

Nello stesso momento, Rosmini non ripete semplicemente l'approccio di Aristotele o di San Tommaso. Come noto, già quest'ultimo perfezionava il sistema di colui che egli chiamò «il filosofo» attraverso l'integrazione della giustizia nella carità⁴⁶, declinando la *caritas* come la *forma virtutum*⁴⁷. In questo senso, l'Aquinate scopriva al fondamento dell'azione moralmente giusta l'amore: «per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem»⁴⁸.

A questo punto si lascia bene evidenziare in che senso Rosmini realizza un ulteriore sviluppo di questa base morale, declinando proprio quell'elemento, che Tommaso ha dedotto dal cristianesimo introducendolo nella riflessione morale, e radicalizzandolo con gli strumenti della filosofia moderna, ossia nel caso della filosofia morale, con l'imperativo della sistematica kantiana: «La volontà dunque per esser buona dee odiare nulla, amare tutto, e amarlo nell'ordine suo naturale»⁴⁹. Questa definizione della moralità riunisce, quindi, in sé il perfezionamento della morale aristotelica nella carità tommasiana con l'elemento dell'imperativo (il «sollen») kantiano.

L'integrazione dell'approccio dell'etica della virtù si evince chiaramente dal fatto che Rosmini definisce non solo la «legge» il «principio» della morale, ma applica la denominazione «principio» ad un secondo fattore definendo: «la volontà è il principio della moralità»⁵⁰. È quindi sulla base dell'istanza della *volontà* in quanto «principio» che Rosmini integra il «principio» della legge, e questo precisamente non per il puro piacere alla «modernizzazione» della tradizionale etica della virtù (inten-

⁴⁶ «[I]ustitia sine misericordia crudelitas est» (*Super Matthaeum* V, 6 [ed. Marietti n. 429]). Cfr. J. PIEPER, *Das Viergespann. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Mass*, München 1964, 161.

⁴⁷ Cfr. *STh* VII 62, 4; II/II 44, 1.

⁴⁸ *Summa contra Gentiles*, 23, 8.

⁴⁹ *PSM*, 113. L'amore, per Hegel, «riconcilia anche l'uomo con la virtù; cioè, se l'amore non fosse l'unico principio della virtù, ogni virtù sarebbe nello stesso tempo un vizio» (G. W. F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di V. Vaccaro e M. Mirri, vol. 2, Napoli 1977, 353-457, qui 406).

⁵⁰ *PSM*, 105, nota 5. Se Rosmini definisce la volontà «principio» in meno luoghi e meno evidentemente come ha definito tale la legge, è per il rischio che la sua dottrina possa essere confusa con un approccio meramente utilitarista o kantiano. Nel *Trattato* egli definisce però inequivocabilmente: «Principio delle azioni morali è la volontà. [...] Si definisce la volontà, un principio di operare dietro le notizie della mente» (A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a c. di G. Mattai, Milano-Roma 1954, 118s.). Ovviamente la volontà non è «principio» in quanto facoltà dell'arbitrio umano ma in quanto indirizzata al bene morale: «Abbracciando questa definizione tutta la bontà che può avere la volontà e il suo atto, ella abbraccia tutto il bene onesto, ogni bene morale; quindi è il principio della morale» (CE, 41).

dendo con la «volontà» la «ragione pratica»), bensì per un'esigenza eminentemente sistematica del criterio morale. Come anche nella filosofia teoretica, pure in quella pratica egli dubita del vantaggio che un puro approccio aristotelico possa avere nella modernità quando l'indubbiabile base dell'aristotelismo, il concetto di natura, è stata sottoposta ad una radicale revisione. Generalmente Rosmini teme che di un puro aristotelismo, tolto l'elemento teleologico, rimarrebbe nella modernità solo un piatto empirismo. Concretamente, nella morale la classica etica della virtù perderebbe la sua dimensione oggettivo-morale, degenerando nelle teorie degli «sentimentalisti» e degli «utilitaristi»⁵¹. Anche in Kant, per quanto riguarda l'aspetto della virtù, ha avuto luogo lo stesso sviluppo in quanto egli subordina le virtù decisamente all'imperativo. In quanto per lo stesso sviluppo della cancellazione della dimensione teleologica della natura la virtù doveva perdere il suo sistematico nesso con la felicità e con il compimento dell'esistenza umana, è stato già tematizzato. Rosmini, introducendo nell'etica della virtù un momento indispensabile di formalità, non derivabile né dalla natura né dalla ragione immanente, cerca di salvare la stessa etica della virtù dal suo destino che le incombe nella modernità.

Attraverso questa sistematica, Rosmini corregge l'approccio kantiano nel senso dell'etica della virtù, cioè integrando l'imperativo trascendentale con la sua dimensione motivazionale e reale. Ma contemporaneamente corregge (ossia radicalizza) anche l'approccio tommasiano, enucleando il valore filosofico di quel coronamento dell'etica della virtù che l'Aquinate individuava esclusivamente nell'etica teologica. Facendo così, Rosmini non diminuisce per niente l'etica teologica, egli non cancella l'aspetto della grazia divina che si esprime nella virtù attraverso la carità, ma declina filosoficamente la condizione di possibilità dell'etica filosofica, svolgendo in questo modo il discorso di fondazione dell'etica tomistica⁵². Questo è precisamente il metodo con cui egli affronta generalmente la filosofia dell'Aquinate nelle sue intuizioni centrali, svolgendo, attraverso la riflessione moderna, la *fondazione* (filosofica) delle stesse, senza togliere niente alla dimensione della teologia e della rivelazione.

Attraverso questa fondazione ontologica della legge, che perciò è «legge della virtù», Rosmini realizza il discorso fondativo della libertà, in quanto la «legge della virtù è dunque quella della libertà morale»⁵³. La libertà è compresa, in questo contesto,

⁵¹ Cfr. *SCC*, 201-207; cfr. già *PSM*, 40s.

⁵² «Anche s. Tommaso [sic] comincia dal considerare la virtù in questo significato generico, e dice, che *virtus nominat quandam potentiae perfectionem* [...]. Ma discende poi alla specificazione di questo significato, e conchiude col dire, che in senso proprio e semplice il nome di virtù si applica solo alla *virtù morale* nel senso nostro» (*SCC*, 365, nota 61).

⁵³ A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Roma 1977, 413.

come l'autodeterminazione secondo l'amore nel suo ordine. Il soggetto, nella morale e nella libertà, ha valore costitutivo non in quanto è sottomesso alla legge, bensì in quanto come persona realizza in sé quell'ordine, per cui l'amore espresso nella sua azione è l'esercitazione massima della sua soggettività e libertà. Sono questi i cardini dell'esistenza del bene morale che senza tale fondamento nell'ambito dell'essere contingente non esisterebbe: «questo bene in fine, dolce oggetto e lieto spettacolo della intelligenza, quando è voluto dalla volontà, riceve appunto, dalla relazione con questa, la natura ed il nome di bene morale: e che l'uomo diventa moralmente buono per questo, ch'egli si rende colla sua volontà autore del bene pure in volendolo»⁵⁴.

2.3. Struttura dell'amore

La filosofia morale nella modernità è caratterizzata dal «grande problema dell'accordo fra la virtù e la felicità», ossia dalla sfida di conciliazione di quei due elementi che all'inizio della stessa si erano definitivamente divisi. Entrambi i paradigmi della filosofia morale moderna cercarono di rimediare a questo dilemma: mentre la morale utilitaristica assorbiva la «moralità» nella «felicità», sacrificando la prima alla seconda, il paradigma deontologico salvava la prima, dovendo collocare la sua unione con la felicità nell'idea regolativa ossia nell'al di là. Quindi, o «la felicità doveva essere una *cosa propria* dell'uomo» o «niente era proprio dell'uomo se non gli atti liberi»⁵⁵. Rosmini, nel suo approccio, si mette radicalmente sul punto di vista sistematico moderno concependo l'aspirazione del soggetto e l'esigenza dell'oggetto non solo metodologicamente come «due principî» ma anzi epistemologicamente come «due scienze»⁵⁶.

Rosmini, poi, critica entrambi gli approcci come astratti, oggettivistici, ribadendo per l'etica la necessità di rifarsi al concetto di persona. È in questo senso che egli profila l'amore come la chiave dell'etica, definendolo «ontologicamente primario, quale costitutivo della natura spirituale umana»⁵⁷. Esso è quell'atto della volontà che corrisponde al bene (universale), conosciuto nel suo ordine (universale)⁵⁸. In questo

⁵⁴ *PSM*, 109; cfr. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, Roma 1979, 31.

⁵⁵ *SCC*, 451s.

⁵⁶ *PSM*, 107. Tutto fuorché concepirli in «opposizione» metodica sarebbe un «mescolarle» ed un «conforderle», come accadde nella filosofia antica (cfr. *ibid.*); cfr. anche Lettera a G. Padulli del 7.03.1831, in *EC* III, 665s.

⁵⁷ NEBULONI, *Amore e Morale*, 73.

⁵⁸ «L'amore è l'atto con cui la volontà tende verso il bene, ed è puro e perfetto quando non tende che verso il bene: allora, infatti, l'uomo vuole solo il bene, e perché è bene. Perciò questa volontà ama il bene do-

modo Rosmini vuole salvare la morale da due riduzioni che entrambe ledono il suo aspetto universalistico e che si verificherebbero paradossalmente, così Rosmini, nei due approcci moderni: ossia la riduzione all'osservanza della legge, che sacrifica quell'aspetto universale della morale che riguarda tutto l'uomo nella sua interezza personale; e la riduzione soggettivistica che riduce la morale ad un concetto quantitativo di felicità per cui essa non è più aprioristicamente universalizzabile attraverso l'imperativo.

Nella formulazione dell'amore in Rosmini rivive evidentemente l'ispirazione agostiniana⁵⁹, chiaramente non senza degli essenziali correttivi: prima di tutto, l'amore in Rosmini risulta spostato verso la relazionalità, perché solo così poteva assumersi il ruolo basilare della moralità. In questo modo la perfezione morale come «quello stato del corpo per la coesistenza sua col sentimento piacevole»⁶⁰ poteva essere combinato con la realizzazione di un ordine: «Le perfezioni, i pregi delle cose, sono sinonimi di bene: e si concepiscono bensì come causa del sentimento piacevole, ma la mente le contempla anche indipendentemente da questo loro effetto, come qualche cosa di reale, di oggettivo, di attivo; e quindi il *bene* è più generale delle *sensazioni*, è antecedente a queste, sebbene sia causa di queste, e sia relativo a queste»⁶¹. Questo conduce alla “completizzazione” dell’essenza di una cosa, che nel processo di conoscenza fu solo astrattamente – e quindi in modo incompleto – percepita⁶². Inoltre, sempre modificando sant’Agostino, Rosmini sostituisce l’agostiniano «diletto» con quella parola che Agostino appunto escludeva cioè con «amore». Prendendo i due termini praticamente come sinonimi⁶³, da un lato Rosmini deve evitare di riscontrare nel suo pensiero un abbassamento della dimensione spirituale di «amore», ma guadagnando così, dall’altro, la possibilità sistematica di acquisire il concetto di «amore» come concetto di un’autentica antropologia personalista.

Riflettendo sistematicamente sul concetto di amore che Rosmini presenta nel

vunque sia, e ama di più quello che è più bene, e in tutto cerca il massimo bene» (A. ROSMINI, *Costituzioni dell’Istituto della Carità*, a cura di D. Sartori, Roma 1996, 549).

⁵⁹ Cfr. *In Ep. Johannis ad Parthos*, VIII, 8 (PL 35, 2040); *Civ. dei*, XV, 2 (PL 41, 29s.).

⁶⁰ PSM, 78. «Ora [...] la parola *perfezione* significa un *ordine* intrinseco alle nature, al quale risponde lo stato da loro più appetito ed agognato» (*ibid.*).

⁶¹ PSM, 81.

⁶² «Come l’essenza astratta è il principio dell’ordine, così l’essenza completa n’è il fine. Fra l’essenza astratta e l’essenza completa di ciascuna cosa, v’ha una gradazione di perfezione e di bene. L’essenza completa è tipica si desume dal rapporto della cosa colla sensitività» (PSM, 82).

⁶³ Cfr. SCC, 422s.

suo “imperativo” morale, si pone immediatamente la perplessità in quale modo l’«amore» può essere (1) oggetto di un imperativo e quindi come esso può essere (2) realizzato in modo universale, verso tutti, declinando come «prossimi»⁶⁴ anche i nemici. Questa perplessità risulta evidentemente dall’approccio fenomenologico che ci presenta piuttosto i caratteristici contrari cioè di uno stimolo (1’) spontaneo e (2’) concreto verso una determinata persona (e quindi non verso gli altri e tantomeno verso i nemici che ci stanno «lontani»)⁶⁵.

Questa perplessità si risolve sulle ultime pagine della sua opera morale quando Rosmini traduce l’imperativo morale anche con «prossimità», che, stando a quanto spiega Rosmini, ha inizio con «l’inclinazione che ciascuno ha essenzialmente verso se stesso. Quindi è che la prossimità non vuol dire altro, che la vicinanza, la naturale connessione con noi stessi, e *Noi* siamo il punto da cui muove la prossimità e la lontananza»⁶⁶. Rosmini tematizza pure l’evidente motivo biblico, tradotto in un imperativo morale: «Amerai il prossimo tuo come te stesso»⁶⁷.

Questa «sistematica» dell’amore si basa in tutta chiarezza sul concetto di persona – sia del soggetto come dell’altro. In quanto tale, l’amore è quell’apice della sua autoperfezione morale in cui l’uomo diventa ciò a cui è destinato. In altre parole, la sua dignità gli rivolge l’esigenza di essere realizzata in quell’atto che è la massima espressione della stessa dignità, ossia l’amore. In questo atto, l’uomo si realizza non in modo autoreferenziale ma in quanto rivolto all’altro nel quale risplende la stessa dignità. Nella misura in cui si rivolge all’altro in quanto uomo, è nell’azione morale che egli accoglie l’imperativo che la dignità dell’altro rivolge a lui, ma alla quale può corrispondere solo nell’amore. Per questo, l’amore è la realizzazione della giustizia la quale diventa il primo caratteristico dell’amore stesso come risultato dal *giudizio pratico*. In un certo senso, l’amore arriva direttamente-intuitivamente lì dove la giustizia morale deve arrivare tramite giudizi pratici. L’uomo nella forma morale diventa integralmente uomo, svolge la sua perfezione e si riconosce radicato nell’irriducibile dignità⁶⁸. In questo modo, l’imperativo morale non è autoalienazio-

64 Cfr. *PSM*, 159.

65 «Ma se il termine ricopre un’astrazione, allora il conclamato “amore per l’umanità” finisce col coprire una volontà di potenza individuale o collettiva che può arrivare ad esprimersi suonando e cantando per il bene dell’umanità mentre Roma va a fuoco, oppure opprimendo uomini o nazioni per un asserito progresso del genere umano» (NEBULONI, *Amore e Morale*, 108).

66 *PSM*, 160.

67 *PSM*, 160. E prosegue: «ed i doveri verso di noi sono in quella enunciazione compresi, e locati nel posto che ai medesimi conveniva» (*ibid.*).

68 Cfr. M. DOSSI, *Ethik und Objekt. Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität*, in Münchener Theolo-

ne ma ritrovamento del senso e di felicità, al dovere si aggiunge, come prospettato dallo stesso Schiller⁶⁹, l'inclinazione: «Tutto ciò che è morale nell'uomo dee avere il carattere e la proprietà d'un movimento in un altro, d'un abbandono e d'una negazione continua di se stesso. Come dunque si concilierà questo movimento morale che tende sempre in un altro [...] colla felicità dell'uomo? Facilmente, se si considera che quest'altro, in cui la tendenza morale spinge e porta l'uomo, è quello da cui l'uomo riceve tutto ciò che è e che ha. Il tendere dunque incessantemente in quest'altro (abbandonato se stesso) è tendere nel fonte di se stesso»⁷⁰. Spontaneità e obbligatorietà morale, particolarità e universalità si trovano quindi conciliati nell'amore che Rosmini presenta come concetto sistematico di conciliare le esigenze legittime di entrambi i paradigmi etici, quello della virtù e quello deontologico.

Come ulteriore aspetto, Rosmini cerca proprio con questa concezione la soluzione per un problema fondazionistico che egli riconosce giustamente, ma a torto pensa di intravederlo nell'approccio kantiano: al Roveretano, il rimando reciproco tra "libertà" e "legge" in Kant risulta un circolo logico, mentre per Kant il rapporto fondativo nel momento che viene analizzato partendo dalla prima e mirando alla seconda (*ratio essendi*) è diverso rispetto al ragionamento che va dalla seconda alla prima (*ratio cognoscendi*). Sospettando in questa fondazione kantiana un argomento puramente razionale-circolare, Rosmini rileva la forza della fondazione pratica della morale nell'amore, definendo quest'ultimo non semplicemente un affetto ma un «affetto di un essere intelligente [...] che mostra alla mente i pregi suoi, e si fa da lei vagheggiare ed amare pe' medesimi»⁷¹ – che produce, e Rosmini lo sottolinea, una stima *pratica* e non speculativa, basandosi su un giudizio *pratico* e non teorico. Questa è precisamente la struttura dell'amore in cui si rivela l'esercitazione della libertà umana. In tal modo, si è completata l'argomentazione dell'amore come il fondamento dell'ordine morale stesso⁷².

gische Zeitschrift 56 (2005) 49-62. Perciò è in questa dimensione, come sottolinea Dossi, che la moralità non contraddice alla felicità, ma che ha luogo invece la loro intima connessione.

⁶⁹ Cfr. F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, in Id., *Schillers philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl); zur Einführung in seine Weltanschauung*, a cura di E. Kühnemann, Leipzig 1902, 95-157, qui 130.

⁷⁰ A. ROSMINI, *Teosofia*, 6 voll., a cura di P. P. Ottonello e M. A. Raschini, Roma 1998-2002 (d'ora in poi: *T*), 1037.

⁷¹ *PSM*, 125.

⁷² «Fondazione metafisica significa prospettazione delle cause adeguate del darsi di una realtà, in questo caso della moralità che connota l'esistenza umana nella sua soggettività e spiritualità» (R. NEBULONI, *L'oggettivismo etico rosminiano*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 82 [1990] 623-630, qui 630). È proprio

Rosmini precisa, concludendo, la struttura dello stesso atto d'amore attraverso i quattro elementi «riconoscimento volontario», «stima pratica», «affezione», «operazione esterna»⁷³ – che esprimono quindi due elementi teorici e due operativi. Il campo pratico è la relazionalità tra soggetto ed oggetto, tra le sensazioni e gli affetti da una parte e la legge e la conoscenza di un criterio apriori dall'altra, che l'uomo deve realizzare nel suo agire.

3. Rosmini e il dibattito attuale

3.1. Il dibattito filosofico: la riscoperta della virtù

Mettendosi sul piano dell'argomentazione moderna che non accetta più la connessione classica – ottimistica – della vita virtuosa con la felicità, Rosmini rifiuta allo stesso momento l'altro estremo – pessimistico – di questa alternativa, escludendo che «per contrario il vizioso [possa] essere mai a pieno felice»⁷⁴. Con questa affermazione, Rosmini pare di fare una fotografia fedele dei nostri tempi e di individuare la ragione per cui si sta imponendo un forte ritorno alla «etica della virtù».

Infatti, recentemente sta crescendo il sospetto contro le morali di tipo deontologico e consequenzialistico, cioè nei riguardi dei due grandi paradigmi morali moderni che nella seconda metà del XX secolo sono riemerse come riprese dell'approccio kantiano (Rawls, Habermas) e dell'utilitarismo (neoutilitarismi), in quanto proprio questi non riuscirebbero più ad influire sulle esigenze motivazionali dell'azione morale⁷⁵. In questo contesto, sta riaffiorando l'interesse all'approccio dell'etica della

in questa dimensione fondazionistica che Rosmini va oltre san Tommaso: «[...] per S. Tommaso l'essere in quanto essere è valore come condizione di ogni appetibilità o amabilità. Per il Rosmini invece la forma morale è meno fondamento metafisico della amabilità, che amabilità immediata o l'essere come atto dell'amore volontario. E cioè: per S. Tommaso è prima l'essere in quanto *bonum* o valore (ossia in quanto essere) e poi è amabilità, laddove per il Rosmini nella forma morale l'essere è immediatamente un "per sé amato"» (M. SCHIAVONE, *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica*, Milano 1962, 101).

73 T, 878.

74 SCC, 431.

75 «Kant aveva torto quando pensava che un'idea astratta di ragion pratica, applicabile agli esseri umani come tali, potesse orientare ciascun individuo specifico verso un codice morale. Perché la valutazione dell'azione umana dipende anche da caratteristiche essenziali della vita umana nella sua specificità» (P. Foot, *La natura del bene*, a cura di E. Lalumera, Bologna 2007, 23); cfr. M. C. NUSSBAUM, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, a cura di C. Faralli, Bologna 2007, 151-159.

virtù la quale viene ripresa e riformulata da pensatori come Anscombe⁷⁶, Foot⁷⁷, MacIntyre⁷⁸ e Nussbaum⁷⁹.

Essendo difficile riassumere tutti i pensatori interessati in un recupero della dimensione della virtù nell’etica in alcune linee fondamentali, in quanto non formano una scuola nel significato proprio della parola, i seguenti caratteristici comuni risultano evidentemente molto generali e programmatici: (1) scepse riguardo alla dimensione della significanza effettiva di una morale deontologica, in quanto quest’ultima necessariamente rimarrebbe generale e non tematizzerebbe i valori concreti come essi incidono invece sulla realtà concreta; (2) scepse riguardo alla capacità fondativa dell’etica deontologica, in quanto quest’ultima non sarebbe in grado di fondare delle norme specifiche; (3) scepse nei confronti della integrabilità, in quanto l’etica normativa indicherebbe quel che è giusto ma non quel che è buono; (4) scepse della regola, in quanto l’etica della virtù esprimerebbe un forte dubbio al valore etico di un sistema di imperativi suggerito dall’etica della regola⁸⁰.

Nel concordare su questi punti, i singoli pensatori possono intraprendere però strade significativamente differenti l’una dall’altra. Elisabeth Anscombe, ad esempio, scopre nell’etica deontologica e soprattutto in quella kantiana un ultimo residuo della tradizionale morale cristiana, e la intende superare con un approccio relativista dell’etica – questo, d’altronde, non è una scoperta nuova, in quanto fu avanzata già da Schopenhauer⁸¹. Conseguentemente, questo approccio finisce con lo sciogliersi del momento aprioristico ed universale dell’etica in quanto la stessa Anscombe può rispondere alle domande etiche solo raccontando esempi concreti⁸². Alla stessa conclusione arriva pure Alasdair MacIntyre, che opta per il superamento della pretesa universale della morale cristiana e per il suo ritiro in piccole «comunità entro cui la vita morale potesse essere sostenuta» in quanto solo in questo modo potreb-

⁷⁶ Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in *Philosophy* 33 (1958) 1-19.

⁷⁷ Cfr. FOOT, *Virtù e vizi*.

⁷⁸ Cfr. MACINTYRE, *Dopo la virtù*; Id., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, 349-403.

⁷⁹ Cfr. NUSSBAUM, *Le nuove frontiere*; EAD., *Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach*, in EAD. – A. SEN (edd.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 242-269.

⁸⁰ Cfr. questo riassunto in J.-P. WILS, *Tugend*, in M. DÜWELL – C. HÜBENTHAL – M. H. WERNER (edd.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart-Weimar 2006, 534-538, qui 536s.

⁸¹ Cfr. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, 5s.; cfr. A. SCHOPENHAUER, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in Id., *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, a cura di A. Hübscher (Werke in zehn Bänden, 6), Zürich 1977, 143-371, qui 164s.

⁸² Cfr. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, 16.

be essere salvata la morale cristiana nella tarda modernità⁸³. In queste comunità deve essere reso possibile, quindi, il ritorno ad un'etica premoderna, nei confronti di quella nietzscheana che caratterizzerebbe ormai la società tardo-moderna. Solo ultimamente, MacIntyre perviene a teoretizzare delle costanti nella natura umana riscoprendo in esse una forma di pretesa di validità universale – rivalutando quindi quell'aspetto dell'*Etica Nicomachea* che spesso viene trascurato dagli orientamenti attuali dell'«etica della virtù». In questa conseguenza egli viene a corrispondere con l'approccio di Martha Nussbaum che rivisita l'approccio aristotelico proprio per rivolgerlo contro qualsiasi relativismo etico⁸⁴.

Si è già fatto cenno alle critiche di Rosmini al tentativo di ripristinare il modello aristotelico all'interno delle condizioni del pensare moderno. Per quanto valido un tale approccio abbia potuto essere nel contesto antico, la modernità non condividerebbe più le premesse fondamentali per una tale impresa. In questo senso, l'elenco di qualità positive che Nussbaum elabora e che pretende di essere “universale”, si basa su un sovraccarico delle possibilità effettive di cui un approccio realistico dispone⁸⁵. L'incombente pericolo di cadere in un circolo in modo tale da dichiarare universale quelle capacità e tensioni che invece vengono ricavate solo a posteriori *via phainomenou*, Rosmini lo cerca di evitare distinguendo due piani della moralità concreta: sul primo l'uomo supera la pura tensione al piacere con il discernimento delle azioni «giuste», rispetto all'umana natura e concretamente verso i suoi simili. Ma non dichiara subito «universale» questo approccio, perché analizza poi, sul secondo livello, anche il «bene» in quanto tale, e riflette sul «dovere» comparso al primo livello, cercando quindi un *criterio* per giudicare i singolari beni. Senza questo processo, così Rosmini, non si lascerebbe evitare che la morale nella molteplicità irriflessa degli stessi viene meno fino al punto di arrivare alla conclusione che partendo dal «dovere di fare del bene all'umana natura» la stessa morale finisce a «svanirsi»,

83 MACINTYRE, *Dopo la virtù*, 313.

84 Cfr. M. C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, a cura di C. Saraceno, Bologna 2002, 75-77, 90-92. Come MacIntyre, ultimamente, tende verso un approccio universale, anche Nussbaum si avvicina a delle teorie liberal-democratiche, conferendo la competenza della determinazione dei fattori del «bene vivere» piuttosto alla struttura dell'individuo e non alla determinazione social-democratica da parte di uno stato o di un gruppo di esperti (cfr. D. JÖRKE, *Politische Anthropologie. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005, 95s.).

85 Cfr. JÖRKE, *Politische Anthropologie*, 97. «In questo senso, essa cerca la quadratura del cerchio in quanto è proprio caratteristico di affermazioni normative che non possono raggiungere quel grado di oggettività che assegniamo alle affermazioni scientifiche sulla natura esteriore» (*ibid.*), per non parlare della struttura circolare dell'argomento in cui essa, quindi, cade quando cerca di cavare da uno sguardo selettivo e culturalmente particolare delle caratteristiche *universali* (cfr. *ibid.* 98).

«dileguarsi»⁸⁶. Rosmini, analizzando le teorie di MacIntyre e Nussbaum, vede quindi il pericolo negli approcci realistici della classica etica della virtù di sciogliere il bene nel «farsi del bene»: la pluralità delle virtù senza la loro riconduzione alla loro comune, astratta unità, rinuncia al discorso fondativo per cui, in tale logica, «il bene [sc. il bene in quanto tale] non sarebbe mai pronunciato», cioè che per la concretezza della pratica della molteplicità delle virtù non si raggiungerebbe mai un criterio universale⁸⁷. Per questa ragione, dal suo confronto con l'etica deontologica Rosmini evince nell'amore un criterio universale, apriori, che appunto non dipende dal contesto sociale⁸⁸ e delinea quella dimensione universale che trascende i contesti singolari. In questo senso, rispetto agli approcci dell'etica della virtù, Rosmini svolge l'esigenza del discorso fondativo che effettivamente costituisce un problema strutturale per essi⁸⁹. Egli distingue, senza dividere, il «bene morale» dal concetto di «virtù».

Anche in quest'argomento Rosmini attualizza un'intuizione di San Tommaso che chiaramente critica un concetto di virtù il quale non consideri la dimensione di un criterio universale che egli individua nella «giustizia». Su una tale virtù, dalla quale è ridotta questa necessaria dimensione della giustizia, che è quindi diventata pura «misericordia», l'Aquinate afferma: «misericordia sine iustitia mater est dissolutio-nis»⁹⁰. In questo senso, una semplice sostituzione del concetto di «virtù» con quello dell'«amore» perderebbe proprio quella dimensione fondativa che Rosmini effettua declinando l'amore come la realizzazione dell'autenticamente umano⁹¹, vertendo quindi alla giustizia che esige la «dignità umana»⁹².

In questo senso, Rosmini si inserisce nella discussione attuale tra le posizioni che cercano di ricavare dall'antitesi tra approcci deontologici e approcci teleologici, tra

⁸⁶ SCC, 432.

⁸⁷ Cfr. SCC, 432s.

⁸⁸ Cfr. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, 262-266.

⁸⁹ Rosmini ribadisce «che la morale ristretta alle sole relazioni fra gli uomini e agli interessi della vita presente non è punto né poco una morale assoluta; ma sì una morale somigliante ad un edificio al quale furono sottratte le fondamenta. La morale che ha per oggetti soli gli uomini non può dunque esser provata a rigore autorevole» (SCC, 436). Rosmini, come si evince dal suo discorso che fa seguito a quest'affermazione, individua nella storia dell'etica da Platone in poi proprio questo tentativo della fondazione ultima della morale, che sia cioè in grado di corrispondere positivamente a questa problematica ricorrendo a «quella parte della morale che ha per oggetto Iddio» (*ibid.*), cioè reclamando la fondazione ultima.

⁹⁰ *Super Matthaeum* V, 6 (ed. Marietti n. 429).

⁹¹ In questo senso, Nebuloni critica la concezione della «società dell'amore» di Ugo Spirito come un idealismo rovesciato senza che fossero risolti i suoi problemi più intrinseci (NEBULONI, *Amore e Morale*, 80, nota 36).

⁹² SCC, 423.

Kant ed Aristotele, le dimensioni comuni anziché una netta alternatività⁹³. Queste, come ad es. quella di O. Höffe, giungono al risultato che «[n]on il riconoscimento o il disconoscimento del concetto di virtù distinguono Aristotele e Kant, ma la concezione dell'etica basata sulle tensioni o sulla volontà»⁹⁴. Impostando la relazione tra l'approccio aristotelico e kantiano in questo modo, la posizione rosminiana risulta immediatamente chiara: nel suo concetto di bene, la tensione della natura umana e la volontà del soggetto non si escludono, non sono nemmeno identici (san Tommaso), ma sono inscindibilmente congiunti in una sintesi primitiva⁹⁵.

3.2. Il dibattito teologico: la «morale autonoma»

Anche il dibattito teologico rispecchia la tensione fondamentale tra l'approccio soggettivo-universale e quello oggettivo-teleologico nella tematizzazione del fondamento della moralità: essa si radica piuttosto nella razionalità “autonoma” (nel senso kantiano) del soggetto o deve essere compresa inizialmente ed esclusivamente partendo dal dato di fede? Questa discussione prese l'avvio ovviamente in quel momento in cui la teologia si aprì alle istanze del pensiero moderno e kantiano in particolare. Sotto il titolo della “morale autonoma” – “autonoma” non nel senso che l'etica cristiana si identificherebbe con un'etica filosofica bensì come espressione dell'esigenza di fondare l'istanza dell'obbligazione nel soggetto il quale solo in questo modo viene moralmente responsabilizzato e quindi resoatto ad avere una morale faccia a faccia con Dio – esemplariamente Alfons Auer⁹⁶ e Bruno Schüller⁹⁷ elaborarono un approccio che parte dall'uomo libero dotato con la capacità di conoscere razionalmente le regole morali, apprendo in questo modo lo spazio alla critica razionale della tradizione morale⁹⁸:

⁹³ Cfr., per questa intenzione, anche R. M. HARE, *Was Sollensätze ausdrücken sollten. Replik auf Lampe*, in C. FEHIGE – G. MEGGLE (edd.), *Zum moralischen Denken*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1995, II, 295-301, qui 296.

⁹⁴ O. HÖFFE, *Aristoteles' universalistische Tugendethik*, in K. P. RIPPE – P. SCHABER (edd.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998, 42-68, qui 64.

⁹⁵ Come si evince dalla critica rosminiana all'antropologia dell'Aquinate, il Roveretano vede la definizione scolastica del soggetto umano manchevole di proprio in questo momento (cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Roma 1981, 27-29).

⁹⁶ Cfr. A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, a cura di S. Bastianel, Cinisello Balsamo 1991.

⁹⁷ Cfr. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, a cura di S. Bastianel, Cinisello Balsamo 1997; cfr. anche F. BÖCKLE, *Fundamentalmorals*, München 1994⁶; cfr., inoltre, K. DEMMER – B. SCHÜLLER (edd.), *Fede cristiana e agire morale*, a cura di G. Riva, Assisi 1980.

⁹⁸ Contro questo punto di partenza si rivolse Stoeckle, concependo come contrapposizione l'approccio dell'“etica della fede”, che sottolinea contro l'intellettuallismo e presunto razionalismo della “morale autonoma” l'irriducibile situatività di qualsiasi giudizio morale che non può prescindere dal suo concreto

«Con la razionalità del morale è data anche la sua autonomia»⁹⁹.

Similmente ai fautori della “morale autonoma”, Rosmini ritiene che l’uomo conosce nel lume del suo intelletto la realtà e che sa riconoscerla nell’azione morale, in quanto volitiva e amativa¹⁰⁰. Concependo il punto di partenza dell’etica però non come la mera razionalità filosofica, ma nel concreto movimento dell’amore, egli riesce a presentare un approccio che non toglie niente alla dignità dell’azione autenticamente umana, senza cadere nel sospetto di stilizzare l’uomo come “legislatore” – una conseguenza che il punto di vista della fede sospetta di intravvedere nelle concezioni trascendentali della “morale autonoma”. In questo senso, Rosmini concorderebbe con l’obiezione fondamentale dell’“etica della fede” che qualsiasi tentativo umano di giungere ad un rilevamento completamente razionale della sua essenza e della sua etica misconosce i limiti costitutivi della sua ragione e quindi di ogni “morale autonoma”¹⁰¹.

Anticipando precisamente questa critica dell’“etica della fede”, Rosmini, attraverso la sua critica a Kant, è riuscito a integrare nella morale della fede la legittima istanza moderna del soggetto umano che – attraverso l’intelletto e la volontà – può effettuare le azioni autenticamente umane, senza sfociare in una “morale autonoma” che non sia allo stesso momento profondamente teonoma. Ricordiamo l’analisi già svolta secondo la quale per Rosmini l’amore sta nel riconoscimento dell’ordine creato dell’essere. L’istanza responsabile – responsabile faccia a faccia con Dio – per il ri-conoscimento amativo di quest’ordine è l’uomo che proprio con questa sua capacità intellettuale e volitiva è creatura di Dio e fine dell’opera salvifica divina¹⁰². Precisamente nel concetto di «amore» Rosmini mette a fondamento dell’etica un metodo che propone ad un’etica della fede il suo punto di partenza congeniale: non solo perché mette le basi per il centro dell’etica cristiana, della carità in quanto

embedding culturale, ossia della fede (cfr. B. STOECKLE, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974; Id., *Handeln aus dem Glauben*, Freiburg 1977). Rifacendosi alla critica di Steinbüchel, che risale già a qualche decennio prima, egli colloca il problema della “morale autonoma” nella «sopratavalutazione dell’etico e il misconoscimento, tipico di questo modello, del religioso nella sua propria esistenza» (*ibid.*, 85).

⁹⁹ AUER, *Morale autonoma*, 31.

¹⁰⁰ Cfr. *PSM*, 125; *SCC*, 175; cfr. anche *STh* I, 18, 5: «In actibus autem humanis, bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione».

¹⁰¹ Cfr. STOECKLE, *Grenzen*, 85-103.

¹⁰² Sia ricordato che anche per Auer, nella prospettiva della creazione e non a partire dal soggetto, la differenza tra «autonomia» e «teonomia» si risolve completamente in quanto le due istanze si identificano (cfr. *ibid.*, 27-54). Cfr., inoltre, *STh* I/II, *Prologus*.

suprema virtù teologale, ma offre alla stessa anche la struttura sistematica con la quale articolare la propria incidenza e la propria critica sia ai vari sistemi di morale filosofica che anche alle condizioni e alle azioni concrete nel mondo¹⁰³. In questo senso, Rosmini preciserebbe l'affermazione aueriana: «Gesù non ha annunciato una nuova etica»¹⁰⁴ nel senso che l'annuncio di Gesù, la Grazia divina, ha portato la morale a quel suo compimento al quale di per sé l'uomo non poteva arrivare, cioè alla radicalità dell'amore. Così, la riflessione rosminiana è in grado di sostenere positivamente la comunicabilità di un'etica della fede nella tarda modernità, senza perdere la propria autenticità¹⁰⁵.

Nella sua filosofia morale, Rosmini elabora un approccio che rispetta l'autonomia filosofica dell'azione morale, senza precludere la possibilità per una etica della fede di trovare il positivo aggancio per il suo autentico svolgersi. L'etica della fede, basandosi sulle virtù teologali, può essere compresa, in questo senso, come la perfezione – e non il superamento – dell'autonomia morale umana. A questo punto sistematico la concezione rosminiana risulta quindi integrativa anche per la dicotomia delle teorie teologiche tra l'approccio trascendentale-universale e quello che si basa sulla morale teologica delle virtù. Rosmini arriva, in questo modo, a proporre un approccio che evita allo stesso momento i rischi sia dell'intellettualismo della morale autonoma che del volontarismo della etica della fede.

Tenendo conto di questa sensibilità rosminiana per le due esigenze di una teologia morale, si può sottolineare la sua apertura per i risultati che le scienze moderne prestano anche alla teoria teologica. Per quanto riguarda il problema del fondamento della morale, risulta perciò interessante che Rosmini svolge un ragionamento psicologico-genetico dello sviluppo del giudizio pratico del fanciullo che nella fase della sua crescita arriva al livello morale formandosi il giudizio morale attraverso la riflessione della norma che non è nient'altro che «la nozione astratta della bontà, della bellezza ecc., in una parola, della dignità dell'ente»¹⁰⁶. La moralità sta dunque nello

103 Questo *proprium* dell'etica cristiana si deve realizzare, però, nel campo dell'azione morale nella sua universalità, cioè non nell'ambito ristretto di un gruppo cristiano omogeneo, in quanto in questo modo la morale cristiana perderebbe la sua rilevanza per il mondo ed il suo aspetto d'annuncio: «Ma questa dimensione religiosa del morale deve realizzarsi nelle strutture intramondane autonome; non le è riservato un campo specifico di verifica che dispensi il cristiano dall'impegno per la realizzazione della dignità umana» (AUER, *Morale autonoma*, 29). Cfr., proprio in questo senso, le considerazioni sulla «legittima autonomia» in *GS* 36.

104 AUER, *Morale autonoma*, 81.

105 Conferendo all'etica della fede il suo diritto fondamentale all'interno della teologia morale, la concezione rosminiana non corre il rischio di sottovalutare ossia perfino di eliminare le rispettive istanze quali la Chiesa e l'autorità magisteriale.

106 A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, a cura di G. Bonafede, Palermo 1973, 396; cfr. U. MU-

staccarsi dall'immadesimatezza con la percezione reale quando il fanciullo acquista la capacità di differenziare da questa la norma morale. Rosmini riserva espressamente il predicato «moralità» a quest'ultimo stato della coscienza umana.

3.3. Breve riassunto

Proprio attraverso la breve – e molto schematica – riflessione sulla morale rosminiana nei confronti dei dibattiti attuali in filosofia e teologia, ancora una volta essa si evidenzia come un approccio a sé stante: non è né una mera morale deontologica ossia autonoma né una pura morale teleologica ossia della virtù. Realizzando in questo modo l'autentica intuizione di san Tommaso di una congiunzione di «filosofia» e «teologia», di «natura» e «grazia» all'interno della loro differenziazione metodologica della modernità, egli pretende dai pensatori moderni lo sforzo teoretico di formulare una sintesi che anche per l'ambito della morale – come già per quello del conoscere e dell'essere – non risparmia quella «fatica del concetto» (Hegel) che il Cristianesimo significa per la filosofia occidentale. In quanto questa sintesi morale riesce solo nella prassi, la «moralità» per Rosmini si articola in quello spazio di libertà che si apre tra soggettività ed oggettività, tra «virtù» e «legge»: «La moralità non appartiene né al mondo delle realità, né al mondo delle idealità, ma essa consiste nel rapporto di questi due mondi»¹⁰⁷. Ossia in altre parole: la moralità non si realizza né nel «semplice» conseguimento di comportamenti sociali (tradizionali) o di virtù che vengono acquisite attraverso dei meccanismi sociali (ambito della «volontà» ossia della realtà), né nella pura osservanza della legge o di norme astratte della razionalità (ambito della «legge» ossia della idealità) – per Rosmini, significativamente, entrambe le alternative, e non solo la prima, costituirebbero una «eteronomia cattiva» –, ma in una sintesi nella quale realtà e idealità si congiungono correggendosi e completandosi¹⁰⁸. In questo senso, la moralità è la «perfezione» in libertà sia del soggetto che dell'og-

RATORE, *Conoscere Rosmini*, Stresa 2008³, 112s. Oltre questa «modernità» di Rosmini, sia solo accennato alla «contemporaneità di Rosmini e Schopenhauer» che De Giorgi ha rilevato per gli studi psicologici di Rosmini, inserendo «Rosmini nella storia della psicologia contemporanea e soprattutto della «psicologia del profondo»» (DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, 405; cfr. 408). Si evince il forte nesso della fondazione rosminiana della morale nella «psicologia», proprio per l'intima istanza di amore e felicità che risiede nella morale: «Certo che se si volesse, a solo titolo metaforico e con le ovvie cautele, usare la terminologia freudiana per descrivere la concezione rosminiana, si dovrebbe dire che l'Es è l'energia profonda degli istinti, il Super-Ego è la legge morale, ma l'Io – la faccia cosciente dell'Es – è ciò che Rosmini chiama volontà, dotata di straordinaria efficacia» (*ibid.*, 407).

¹⁰⁷ SCC, 182.

¹⁰⁸ «La legge e la volontà sono i due termini di questo rapporto. La *legge* è sempre un essere ideale, la *volontà* è un essere reale. V'ha una convenienza intrinseca e di fatto, che questi due termini si accordino: in questa convenienza sta l'*obbligazione* e la *moralità*» (SCC, 182; cfr. 188s.).

getto¹⁰⁹. I rappresentanti del primo versante, egli li riassume – in un modo molto generalizzante – «sensisti», quelli del secondo – ugualmente generalizzante – «razionalisti». L'acutezza della sua analisi consiste di riscontrare questa pericolosa alternativa non solo nell'ambito filosofico ma anche per la teologia e per l'insegnamento della stessa nei seminari. Rosmini sottolinea che la moralità non è riconducibile né all'idealità né alla realtà – ma insiste pure sul fatto che essa consiste nella loro sintesi e non in un ambito “autonomo” da queste due forme ontologicamente fondamentali. Così, la moralità risulta «dall'unione armonica di un *essere reale* (l'uomo, il sentimento, la volontà) con tutto l'*essere reale*, in virtù della mediazione (fra l'essere reale uomo, e la intera realtà, gli oggetti reali) dell'essere ideale, che è la *via*, onde noi applichiamo la nostra potenza affettiva agli enti tutti secondo il loro prezzo, cioè secondo la misura delle entità che posseggono»¹¹⁰ – ossia in una parola: dall'amore. In questo Rosmini ha tutta ragione a considerare di aver concepito una morale della «persona»¹¹¹.

In questo senso, esiste sì un amore naturale, una virtù e moralità naturali, ma, come dice Rosmini, solo in forma di abbozzo che di propria costituzione non riescono ad adempiere l'uomo. Qualsiasi morale basata su questi fondamenti non farà giustizia «alla dignità umana, all'immensità dell'umana intelligenza, al vuoto dell'uman cuore, al dettato della ragione». L'uomo in quanto persona sta costitutivamente nel mezzo fra «disegno» e «compimento»¹¹² – e a questo punto la dottrina della morale s'integra nella sistematica più autentica della filosofia cristiana.

4. Considerazioni finali sulla *Denkform* rosminiana

In questa dinamica, Rosmini elabora un pensiero autenticamente cristiano che analizza i «compromessi» fatti dai modelli medievali e moderni con le rispettive filosofie morali del loro contesto, cercando di ricavare da entrambi i «compromessi»

109 Cfr. *T*, 1215. Per Rosmini, l'essere è ontologicamente, nella terza forma, relazione ed amore.

110 *SCC*, 224.

111 *T*, 1390.

112 «A potersi completare questa morale nulla più che cominciante, egli è uopo che l'*essere* a noi si dimostrì, si rivelò tutto intero, e che con ciò stesso dia a noi forze di aderire ad esso. Ecco la Religione, ecco il Cristianesimo: il Cristianesimo è dunque altro dalla Filosofia: ma quella non esclude questo, e questo non esclude quella: la filosofia è il *disegno*, il Cristianesimo è la *fabbrica* dell'umana virtù e dell'umana grandezza» (*SCC*, 306). A questo punto sarebbe da rimandare all'*Antropologia soprannaturale* di Rosmini e all'integrazione della morale nell'ambito della grazia.

il loro nucleo autentico per una nuova filosofia cristiana, da proporre per la (tarda) modernità. Rosmini si dimostra alquanto modesto formulando che in sostanza non abbia fatto nient'altro che ripetere il nucleo della filosofia cristiana di tutti i tempi e cioè la coincidenza tra essere e bene¹¹³. Con lo stesso diritto si potrebbe invece sostenere che è stato uno dei pochi a pensare veramente questa coincidenza mantenendo allo stesso momento la loro tensione distintiva, rifiutando però ugualmente un loro dualismo.

L'attenzione rosminiana di non perdere la distanza critica fra «essere» e «bene» nella loro coincidenza si esprime nel rifiuto di concezioni “monistiche” nella morale che riconducono la qualità morale o all'adempimento della legge – concezione che confonde l'aspetto obbligatorio con un freddo imperativo autoritario¹¹⁴ – o all'azione conforme alle norme sociali – concezione che confonde l'aspetto della virtù con l'abitudine o la tradizione – e che perciò concepiscono l'azione morale come “cieca”¹¹⁵. Perciò Rosmini nega a tali dottrine il predicato «morale» nel pieno significato che questo concetto può avere: «una volizione che viene da cieca abitudine, che mai si merita?»¹¹⁶. In questo modo, il Beato di Stresa presenta nelle sue opere morali la completa sistematica di quell'intuizione che si incontra già nei suoi scritti giovanili: «In fatti per virtù non si può intendere già qualche atto esteriore, di cui la virtù è vestita, ma s'intende l'amore o la predilezione verso quello che l'intelletto percepisce onesto. Or questo amore o predilezione della virtù è egli stesso un lume della mente, perché quanto più si ama più si veggono i pregî che veramente nella virtù si contengono [...]. Ma in ogni modo l'amore umano è di natura sua intelligente, e chi lo esclude dall'umana coltura, esclude uno degli occhi dell'anima, sia che quest'occhio vegga torto o diritto»¹¹⁷.

Rosmini, concependo la filosofia morale non come un sistema che deve essere monisticamente chiuso, è in grado di valutare positivamente la tensione intrinseca

¹¹³ Cfr. *PSM*, 83; cfr. 85.

¹¹⁴ Rosmini caratterizza l'imperativo kantiano «uno stimolo del bene morale [...] ultimo, fatale, cieco, e perciò stesso irragionevole, da nulla giustificato, ma imposto all'uomo da una legge di sua natura ferrea e crudele» (*PSM*, 86).

¹¹⁵ E in questo senso un'azione “cieca” secondo la tradizione non sarebbe diversa dalla “cieca” reattività degli affetti (cfr., per quest'ultimo aspetto, la *Critica del giudizio* di Kant, B 121 [Akademie-Ausgabe V, 272]).

¹¹⁶ *SCC*, 448; cfr. *PSM*, 86.

¹¹⁷ A. ROSMINI, *Del miglioramento della umanità, che si può avere per mezzo degli studi*, in Id., *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. Sala, vol. 2, Roma 1987, 163-181, qui 177s.

nell'azione morale tra "soggettività" e "oggettività", e in quanto tale questo approccio filosofico può essere ripreso dalla teologia. In questo senso, il quadro sulla *Denkform* generale di Rosmini si completa: per Rosmini, la ragione finita presenta determinate tensioni ed antinomie che risultano vere e proprie contraddizioni qualora si concepisca la ragione come immanentisticamente chiusa in se stessa. Contrariamente a ciò, Rosmini valuta positivamente questa tensione, né riducendola ad una concezione monistica né lasciando aperto un dualismo insanabile, in quanto la riprende nell'ambito teologico: «La morale [...] scaturisce da tal cosa, che sta in opposizione col soggetto: opposizione che non è per sé contrarietà o inimicizia, ma che consiste in questo, che l'oggetto morale eccede i confini del soggetto, di che avviene che il soggetto dee rompere, a così dire, i propri limiti, se vuol seguirlo. E se nol seguita, e si chiude in se stesso, egli il soggetto si rende il fonte del vizio. Sicché si avvera, che il soggetto si salva perdendo se stesso, e volendo conservar se stesso si perde: sentenza maravigliosa ed inaudita prima del Vangelo»¹¹⁸.

Questo metodo gli riesce soltanto, in quanto Rosmini, partendo dalle antinomicità moderne, cioè della ragione e della moralità, non ritorna ad una concezione medievale – metodo retrospettivo – ma cercò di applicare la capacità dell'annuncio cristiano alle problematiche sorte nel pensiero filosofico moderno – metodo prospettico, del resto quello più proprio di Agostino e Tommaso d'Aquino. In questo senso, per Rosmini gli approcci di Aristotele e di Kant, di Agostino e di Tommaso ci possono dare delle indicazioni per le problematiche di oggi, ma non possono risolvere per noi le nostre sfide. Rosmini ha elaborato un secolo e mezzo fa un metodo come affrontare le sfide attuali in modo filosofico e teologico che responsabilizza pienamente il soggetto moderno. Con questo metodo, egli ha oltrepassato il proprio tempo e ci dà un approccio che proprio oggi può realizzare le sue più autentiche conseguenze.

118 SCC, 405.