

Silvio Paolini Merlo

SULLE MODERNE ORIGINI
DEL PROBLEMA NORMATIVO
Questioni di deontologia trascendentale in Kant e Rosmini

1. *Note preliminari*

Contravvenendo alle previdenti avvertenze che quasi quarant'anni or sono Pietro Prini formulava¹ a riguardo di una certa consuetudine della storiografia filosofica italiana, quella in particolare di Spaventa Jaia e Gentile, secondo la quale Antonio Rosmini Serbati² altro non costituirebbe che una sorta di epigono del kanti-

¹ P. PRINI, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando ed., Roma 1961², pp. 5-11.

² Per gli scritti rosminiani si tiene conto prevalentemente della «Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini» diretta da Enrico Castelli e promossa dalla Società Filosofica Italiana. L'edizione viene indicata con la sigla ENR, seguita dal numero romano del volume. Si riportano di seguito, nel loro ordine, i volumi dell'edizione Castelli presi in esame:

IV = *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*, tomo II, a cura di F. Orestano, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934;

VI = *Compendio di Etica*, a cura di E. Castelli, Edizioni Roma, Sancasciano Pesa (Firenze) 1937;

XXI = (a), *Principi della Scienza Morale*, a cura di D. Morando, Fratelli Bocca Ed., Milano 1941;

(b), *Storia Comparativa e Critica dei Sistemi intorno al Principio della Morale*, idem;
XXV = *Antropologia in servizio della Scienza Morale*, a cura di C. Riva, Fratelli Bocca Ed., Roma-Milano 1954;

simo in chiave tardoscolastica, questo lavoro rappresenta una sentita necessità di risollevarlo il caso e di ripresentare i due pensieri e le due personalità in una stretta relazione. Non riteniamo, ciò nonostante, di avere tradito quelle avvertenze. La presente sezione avrebbe in certo modo l'incarico di scagionarci da una simile accusa.

Nell'epoca contemporanea, che ha assistito e assiste dopo i molti crepuscoli ad un rinnovato interesse per la ricerca dei criteri oggettivi con i quali ridisporre su basi pratiche la ragione e su basi razionali la sfera degli indirizzi morali, andare alla ricerca di quelli che sono o possono essere stati i punti di forza maggiormente caratteristici, le principali giunzioni portanti dell'intero edificio di valori sul quale ci stiamo ora accampando diventa inevitabile, specie a voler considerare le comuni fondamenta che ne hanno permesso l'edificazione o, per meglio dire, certa sua intrinseca pericolanza. E dunque, lungi da noi il proposito di confondere l'originalità dell'un pensiero con quella dell'altro, ovvero di scavalcare il problema di una loro corretta valutazione individuale, facendo di entrambi a turno l'effigie di una reazione ontogarantista o di un'eversione monadistica e logocentrica cui nessuno di essi fu mai incline, riteniamo doveroso ed estremamente istruttivo un riassetto di quel raffronto. Il primo duplice beneficio che potremmo ricavarne sarebbe per un verso quello di alleggerire il rosminismo dagli effetti riduzionistici di certo genere d'omologazione cattolica non di rado autoritaria e sanfedista, per un altro quello di ribadire quanto poco del sistema morale kantiano possa dirsi armonizzabile con la sensibilità speculativa più viva della moderna filosofia italiana senza tener conto della lettura rosminiana.

Sta di fatto che i due pensieri abbiano una sorprendente quantità di contatti; contatti di tipo oppositivo, indubbiamente, senza alcun genere di specularismo o di omologia. In essi tuttavia traspaiono, con una certa frequenza, fenomeni d'intimo parallelismo tendenziale simili a naturali ed ordinate corrispondenze prospettiche, le quali, se non valgono completamente ad istituire lo stesso orizzonte indagati-

XXVI = *Trattato della Coscienza Morale*, a cura di G. Mattei, S. D. B., Fratelli Bocca Ed., Roma-Milano 1954;

XXXIV = *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, a cura di R. B. Belti, Cedam, Padova 1967.

Per eventuali confrontazioni, si segnala la più recente Edizione critica di M. F. Sclacchi, curata dall'Ist. di Studi Filosofici in Roma e dal Centro Int. di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova Editrice, Roma.

vo, certo rinviano ad alcuni sostanziali atteggiamenti comuni nel considerarne ambiti e valori. Né grandi passi in avanti verrebbero fatti per la soluzione del problema se, come in quell'occasione Prini caldeggiava, si preferisse a delle restrizioni del campo valutativo in senso kantiano certe altre di tipo vichiano, leibniziano o malebranchiano³. Non si sarebbe che tornati, com'è evidente, al punto di partenza.

Tanto il Karpe che il Soave, critici ottocenteschi del kantismo che tanto furono letti e studiati da Rosmini per precisa indicazione dell'Orsi suo maestro, avevano già in qualche modo rintracciato in quel prodigioso pensiero, in sé tanto perfetto quanto contraddittorio, una sorta d'incontrollabile potenzialità ad aprirsi polisemicamente, la minaccia ancor più di vedere per sempre compromessa la piena validità ontologica di una disciplina metafisica della quale mai come allora s'erano indicati «la natura e l'ambito [...] come scienza peculiare»⁴. Ebbene, questa mancata comprovazione, questa pseudoscientificità di ogni sapere metafisico, non potremo già dirla di per se stessa il modo più immediato d'operare un rimando al suo problema? Kant, cosa ben nota finanche tra i capofila del nostro spiritualismo laico e tuttavia accompagnata spesso da generi assai meno laici di argomentazione, non ha affatto tentato d'impedire o d'indebolire la possibilità di una metafisica. Spodestarne privilegi ed onori, sfatarne nel modo più deciso i presunti poteri di garantire successi o d'elargire speranze, scorgendovi semplicemente una tipica branca della logica naturale posta in completa ed interlocutoria parità con ogni altra attività di ragione, è stato esso stesso un *fare* metafisica.

Kant è allora un metafisico? Certamente, ma un metafisico trascendentale. Condannata da lui è la metafisica volgare che, con un insieme sconnesso di concetti logici, ingiustificati quanto alla loro origine, pretende dar fondo all'universo: ma la metafisica platonica, nel suo senso più profondo, è da Kant rinnovata, non distrutta. Le conclusioni supreme della ragione teoretica e pratica coincidono in Kant con quella che è l'affermazione essenziale della metafisica: io

³ P. PRINI, cit., p. 11. Simile, e non meno opinabile, è la tesi esposta da C. GIACONE *L'oggettività in A. Rosmini*, Silva, Milano-Genova 1960, p. 129, dove si vorrebbe interamente compreso il rosminismo in un «tentativo di conciliazione fra Kant e Malebranche, tra idealismo e metafisica».

⁴ P. PRINI, cit., p. 7.

credo in una realtà intellegibile⁵.

Al di là quindi delle copiose polemiche intestine alla stessa corrente dello spiritualismo risorgimentale italiano, a cominciare da quella, scrupolosissima, che il Rosmini stesso ebbe con Kant ed il kantismo, sarà forse giunto il momento di lasciar correre le accuse e concentrarsi essenzialmente sulle tesi. Non ciò che l'uno avrebbe concesso all'altro importa, giacché anzi neppure un «*primato metodologico della gnoseologia*»⁶ diverrebbe a questo punto argomentazione proponibile, ma ciò che piuttosto s'è tentato di affermare.

Se però una valutazione, come quella che qui tenteremo, del comune problema trascendentale e insieme neofondazionista che ha spinto i due autori ognuno lungo la propria strada potrà avere un senso, essa lo avrà qualora non rischi di ridurre i principî e le elaborazioni dottrinali ad un fatto semplicemente estrinseco, ma a *fatto emergente* connesso ad una più complessa situazione di conflittualità interne fra credo ideologici e programmi filosofici. La profonda spaccatura vissuta in parte ancora adesso dal mondo clericale sopra taluni risvolti immanentistici della filosofia rosminiana, dopo le accuse di panteismo fisico-cosmico giunte ripetutamente da frangie tomiste e gesuitiche, le repliche e le denunce papali, la messa all'Indice di opere, un cardinalato appena intravisto e subito sfumato, i numerosi processi inutilmente rinviati, è in certo senso la traccia più scoperta di un formidabile clima d'equivocità che proprio non si direbbe, tanto prima che dopo l'ultimo Concilio, avere ottenuto chiarezza, tanto sotto il profilo culturale che politico-istituzionale⁷.

⁵ P. MARTINETTI, *Kant*, Bocca, Milano 1943, p. 154.

⁶ P. PRINI, cit., pp. 7-8. Si veda, a controprova dell'argomento sollevato da Prini, quanto detto in A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1925, II, §§ 27-28, pp. 48-52. Discutendovi i principali procedimenti logici della conoscenza, dopo di avere distinto un atto del dedurre come *concetto da concetto* da quello dell'indurre come *concetto da non-concetto*, Rosmini dà per proposta di associare il primo procedimento all'apriorismo kantiano ed il secondo al proprio innatismo intuitivistico. Mentre quest'ultimo, partendo dall'intuizione immediata di un principio oggettivo inderivato ed ante-predicativo (*l'idea dell'essere*), è la forma corretta del pensare, l'altro è invece descritto come causa della chiusura ed anzi della morte stessa della filosofia.

⁷ Puntualissima ricostruzione della controversa «questione rosminiana» è stata fornita di recente dal volume di C. FABRO, *L'enigma Rosmini, Appunti d'archivio per la storia dei tre processi (1849, 1850-1854, 1876-1887)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 1988. Salutato al suo apparire da Papa Paolo VI come «l'ultima parola sul Processo Rosmini» (p. 5), il libro non pare davvero propendere in favore di una piena as-

Ebbene: se la misura del formalismo e del rigorismo esistente nella "rivoluzione" kantiana – la quale piuttosto andrebbe detta una "riformazione", *revolutio* intesa come ritorno e ripristino – andrà valutata sulla base di tutto ciò che l'autore ha dichiarato non potersi ottenere mediante un atto esperibile dal pensiero, c'è da immaginare quanto grande debba essere stata l'importanza concessa a quella mancanza. E se è pur vero che 'Dio' funga regolarmente nel linguaggio kantiano da nozione vuota, più o meno come avvenuto per i critici ed i teologi cristiani con l'idea rosminiana dell'"essere-uno", non è già questo congedarsi dal mistero, questo sottrarsi alla tentazione di giudicarlo intravedibile e determinabile, perfetta aderenza alla solenne ingiunzione del testamento biblico sul divieto d'ogni vana nomina-zione umana del divino? La ragione kantiana sfibra l'oggetto ma non lo annulla, congeda la trascendenza ma non la esclude, lasciandola anzi fortificare in se stessa come una inviolabile possibilità. E certo davvero nulla è più irritante della spudorata lealtà con cui Kant ha inteso vanificare uno dopo l'altro tutti i fondamentali poteri della natura umana precisamente con l'averli riconosciuti in quanto tali, se Heine⁸ poté additarvi l'esempio di una falsa e corrotta genialità, assurta a quintessenza del perbenismo e del qualunquismo borghesi. Rosmini, dal canto suo, nell'osteggiare da una parte come irrazionalistica la confusione tra l'essere reale e quello ideale nella "formula" giobertiana, in vista di uno statuto gnoseologico da assegnare alle nuove pratiche teologiche, e dall'altra come «*persuasione gratuita*», praticabile solo «*sragionando*» attraverso pregiudizievole errori, quell'infiltrazione disgregante che il razionalismo aveva ottenuta entro gli ambienti curiali⁹, non ha precisamente contato di mantenere il mistero di Dio e del mondo fuori dall'inoppugnabilità dell'essere pensato? Fuori in al-

soluzione. «Rosmini critica il pensiero moderno» vi si dice, «non per lasciarlo ma per recuperarlo nella sua istanza fondamentale dell'appartenenza necessaria degli opposti nell'atto di intuire l'essere. [...] Qui si vede l'ambiguità profonda del sistema, in questa passione di unificazione totale dei piani oggettuali a tutti i livelli, conoscitivo e volitivo e così tanto nell'ordine sia naturale come soprannaturale, attorno alla comune matrice del sentimento» (pp. 264-65). Vivacemente serrate si fanno, in particolare, le accuse al *sintesismo ontologico* fra l'uno e i molti, alle pp. 313-24.

⁸ H. HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in ID., *Beiträge zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M. 1971, p. 240; tr. it. *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, Bari 1972. Vedasi in O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, C.H. Beck, München 1983; ed. it. a cura di V. Verra, Il Mulino, Bologna 1986, p. 9, n. 2 (p. 30).

⁹ ENR, XXXIV, cap. I., pp. 1-2.

tre parole da un essere la cui realtà non è affatto quella dell'idea intuita, e per cui la ragione naturale si ritroverebbe presto impreparata (o "impotente" come Rosmini la dice) ad operare la sintesi di necessità e possibilità, di concetti e oggetti, di ragione e fede?

La ragione teoretica è un costruire alla luce dell'unità: ma poi le manca in fine la visione intuitiva di questa unità che sola sarebbe realtà. La ragion pratica è invece questa visione intuitiva: ma non è visione di alcunché che sia da essere obbiettivamente conosciuto, bensì solo visione di ciò che dobbiamo fare noi quando ci illumina la luce di ciò che veramente è, e perciò appare a noi come il dover essere [...] ¹⁰.

In entrambi i casi tutto il problema viene affidato alla volontà dell'uomo, ma in entrambi i casi lo stesso problema viene rimandato ad un'ulteriorità di essa e ridimensionato ad un'idea che è la sola nostra regola d'azione.

L'entificazione del sensibile di cui Rosmini dice non è difatti che una codificazione interiore (più che sensibile ed aprioristica) che della divinità noi possediamo, a metà strada fra l'intelletto e la ragione, per recepire e comprendere adeguatamente la realtà. Ma non vi è alcuna realtà al di fuori dell'essere, e nessun essere può costituirsi al di là dell'idea che noi possediamo di esso. Sotto questo riguardo, il pensiero di Rosmini non sembrerebbe meno scettico di quello kantiano (di fatto, privata dell'*idea dell'essere*, la mente non sarebbe più nulla, anche se, nella sua propria realtà, l'essere non va detto ancora un'idea), così come il primato kantiano della ragione pratica si direbbe aperto invito ad un uso ascetico del giudizio trascendentale (la ragione pratica, rettamente intesa, non fa che riconoscere a priori ciò che non ha alcuna conoscibilità per essa).

A questo punto, ecco la nostra proposta: non una lettura che da Kant proceda verso Rosmini, evitata senza alcuna pregiudiziale nei riguardi di un'impraticabilità affatto apparente di accostare posizioni dai referenti culturali fin troppo decantatamente diversi, ma una lettura che ravveda in Rosmini delle "complementarità" e degli ampi canali di accesso per la dottrina kantiana, dottrina che dunque potrebbe dover rappresentare uno dei pochi valichi ancora percorribili per un inveramento del rosminismo che non si esaurisca entro le torbide paludi del sostanzialismo e del necessitarismo. In breve, ciò che

¹⁰ P. MARTINETTI, cit., p. 160.

tenteremo sarà non di leggere Rosmini alla maniera con cui abbiamo sinora letto Kant, ma di leggere Kant con quello che vorremmo divenisse il miglior modo di leggere Rosmini (e che, sia chiaro, ha solo indirettamente a che vedere con la lettura che Rosmini ci ha dato di lui).

Ma da cosa nasce in noi la convinzione dell'effettiva costruttività di un simile raffronto? In primo luogo dall'osservare che non sempre è corretto, anche e soprattutto da un punto di vista storico, pretendere di spiegare e valutare quel che ci è più vicino, e che dunque maggiormente ci somiglia, attraverso quello che ci è più distante. In secondo luogo perché è sempre buona norma quella d'accostarsi ad una differente tradizione di pensiero dopo avere ben chiarita ed accettata la propria. Infine, perché entrambe queste filosofie sono apoloogie mancate, incompiute, contraddittorie, in quanto introducono paradossi più che evidenti nella stessa essenza che li dovrebbe invece esautorare, quella del pensiero. Il sistema rosminiano tende in pratica ad una perfezione ideale che non è mai del tutto in grado di spiegare, e dunque neppure di comprendere. Quello kantiano, viceversa, si dimostra pienamente capace d'ottenere una tale comprensione, ma concludendosi ermeticamente in se stesso, senza ammettere alcuna perfezione di valore ulteriore alla postulazione che la richiede.

Detto altrimenti: se Rosmini muove l'idea - intesa come conformità di soggetto ed oggetto - verso l'essere, Kant idealizza il volere che è proprio di quel movimento. Come dunque non notare quanto essi si richiamino l'un l'altro, proprio per questa diametricale manchevolezza di cui entrambi intendono nutrirsi?

Cercheremo, nel corso delle parti che seguono, di comprendere da dove sia giunta questa paradossalità autoconfutativa nelle due prospettive di pensiero, e quali siano gli aspetti più intimamente problematici che essa ha acquisito nell'uno e nell'altro caso, evidenziandovi le simmetrie e le interazioni nei modi che si è detto.

2. I "sistemi morali" e la tradizione probabilista

Risolvendo poco a poco la volontà in un'intenzione libera, la filosofia moderna (si pensi grosso modo al periodo che va da Cartesio a Hume) ha sempre maggiormente condotto l'azione umana entro la sfera delle possibilità radicali e in particolare di un "fallibilismo" e "finitismo critico" della ragione. Se infatti può bastare un'intenzione del vo-

lere, e dunque una qualunque scelta calcolata, a costituire e posizionare la libertà dell'atto, evidentemente l'uomo non è mai libero al di là di una sua condotta, ovverossia prescindendo dal tipo di contesto sociale e di interazione culturale nel quale viene ad essere coinvolto.

Entriamo così definitivamente nel campo della *c o s c i e n z a*, con la quale l'io si consolida in se stesso proprio allo scopo di non lasciarsi deviare con l'insieme di tutte le possibilità dei propositi e dei progetti rimasti irrisolti o vacanti. La volontà ora è un'intenzione, un controllo, un'appropriazione. Anche se queste non sono in definitiva che procedure meccaniche, impalcature rigide, costrutti di formalizzazione univoci che non hanno senso se privati di un oggetto, la loro aspirazione è proprio quella di sostituirsi all'oggetto. L'oggetto diviene unicamente l'ottenibile, per quanto la sfuggente probabilisticità di cui viene investito nel contempo incute sconcerto e debilita il soggetto. A questo punto, scopertamente, s'introduce come scudo la coscienza, ma da essa tutto ciò che si ottiene è il *d u b b i o*.

Proprio sulla scorta di un dubbio così ottenuto Rosmini e Kant potranno orientarsi, nel modo di una controreazione, verso il principio di un'inesplicabilità della quadratura percettiva, di un'incongruente facoltà dell'impedimento, per il tanto da predisporre un finitismo autocoscienziale della ragione quale unica legittima valenza pratica. A voler risalire su per la china della moderna letteratura etico-politica, oltre che logica e gnoseologica, che tanto effetto poi eserciterà sulla precritica "sonnolenza" kantiana, troveremo per la verità che attorno alla metà del seicento già Thomas Hobbes dichiarava, con la piena consapevolezza di stare provocando il destabilizzamento irreversibile del "logos" metafisico platonico-agostiniano, cose quali la pura nominalità dei concetti, la perdita più totale di ogni contatto effettivo con la struttura ontologica del reale e la natura autolegislativa del sapere razionale. Da qui, il dubbio cartesiano verrà provvisoriamente risolto in un accordo costitutivo tra processi reali (che infatti ora sono "strutture") e processi mentali (che infatti ora sono "schemi"). L'artificiosa dinamica di questo accordo, che pone in un rapporto di apparente pacifica convivenza fenomeni e concetti, equità e ingiustizie, si proietta così oltre l'epistemologia baconiana per giungere a confluire, tramite la scuola empirista inglese e quella scozzese del *common sense*, nel gran rogo epuratore del criticismo, che dunque di tutto il processo costituisce non il vagono di coda ma quello trainante. Vada oltremodo aggiunto che, proprio negli stessi anni in cui Hobbes dà forma al suo *Leviatano*, una

questione del tutto equivalente viene sollevata anche negli ambienti delle scuole teologiche: quella del *lassismo* e del *probabilismo*.

Prime di una lunga serie di dottrine morali che dal XVII secolo giunge sino al XIX inoltrato, esse pongono precisamente il problema di come sia districabile un'intenzione dubbiosa nell'operare volontario dell'uomo; pongono cioè in questione la stessa liceità di quest'intenzione, sia poi essa un atto di conoscenza oppure di fede. Il fatto è significativo, perché l'intenzione costituisce sotto svariati profili la vera oggettività di un volere morale, quella che in pratica potrebbe definirsi l'ontologia del volere. Ma ecco: i sistemi morali pongono problematicamente questa ontologia dell'atto, pongono cioè il problema del dubbio come tale nella sua effettiva verificabilità. Al "bene" non basta più il bene, deve sovraggiungersi il *l e c i t o*. Si ricorre pertanto al rimedio di un supporto coscienziale che sappia autodecidersi, mediante principî universalmente applicabili, per l'azione più vicina all'oggettività della legge ed al contempo meno distante dall'inviolabilità del volere libero. Torna pertanto ad essere proposta anche qui la necessaria garanzia di una coscienza che sappia mediare ed accordare di volta in volta la legge con l'atto:

seguendo l'ipotesi probabile, sia o non sia essa in accordo con la legge, ed è il "lassismo" gesuitico;

seguendola qualora venga sostenuta da almeno un dottore della Chiesa, ed è il "probabilismo" strettamente inteso;

seguendola nel caso abbia un'eguale probabilità con la legge, l'"equiprobabilismo";

seguendola unicamente qualora l'opinione di coscienza sulla liceità dell'atto abbia maggiore probabilità della legge stessa, il "probabiliorismo".

Nel suo complesso, pare che Rosmini abbia accolta favorevolmente questa direttiva dottrinale, in quanto è continuazione dello scolasticismo e superazione del paganesimo filosofico greco-latino. Egli, in realtà, cerca accogliere più che altro la sua tendenza a costituirsi come procedura pratica compensatrice, a metà strada tra una ragione naturale (aristotelico-averroistica) ed una rinnovata scuola «etico-razionale-cristiana»¹¹. Ad ogni modo pare evidente com'egli includa ed in certa misura accolga la sistematicità morale e razionale del dubbio (sistematica appunto dato

¹¹ ENR, VI, parte III, § 5, p. 202.

che, come si è visto, le dottrine probabiliste sono fondamentalmente dei "sistemi") quale momento importante di un ripercorso storico dei movimenti mistici diretto alla riedificazione di una nuova *summa* cristiana, utile cioè per la rimessa in prova di tutto il proprio bagaglio spirituale, culturale e morale. Recependo per sintesi la folta compagine di una simile situazione, la quale «tenne divise le scuole cristiane [gesuite, domenicane, gianseniste] per più secoli»¹², egli la considera un ponte di transito obbligato perché dalla disgiunzione leibniziana fra doveri coattivi e non coattivi, ovvero fra etica e diritto, si giunga a Kant ed infine, grazie alla sconfitta di quell'ultima forma accademica di probabilismo che era stata di Hume, a Rosmini stesso. La sua posizione nel merito della liceità del volere corrisponde pertanto ad una forma mitigata di "tuziorismo", secondo cui la conformità alla norma viene riconosciuta *tutior opinio*, l'opinione più sicura¹³, cioè la meno dubbiosa fra quelle cui la coscienza umana possa attenersi.

Come si vede, il dubbio non gira più attorno al sistema ma è diventato esso stesso sistema, poiché, provenendo dalla coscienza e stimolando questa la volontà, nessuna legge potrà fare a meno di quel dubbio senza con questo cessare di essere morale. Al vivere non basta solo partecipare dell'essere in qualche sua forma, c'è bisogno che in esso si voglia veramente questa partecipazione. Ma per volerla si dovrà inquisirla, inquisirne le ragioni che ne fanno *un contributo per l'essere*. Il dubbio è dunque anch'esso "fede", laddove non riguardi soltanto una possibilità della legge ma la stessa *ratio essendi* oggettiva della legge. La fenomenologia percettiva del Rosmini, allora, se è tornata ad essere un'illuminazione per la mente ed un richiamo perfetto di essa verso la trascendenza, di fatto lo è rimasta per l'inequivocabile necessità di porre soggettivamente l'obbligazione alla legge, e ad una legge in quanto tale. Ciò che, appunto, è già tutto il valore anche dell'imperativo kantiano.

3. Dalla coscienza all'imputazione: procedure per un principio d'azione dispositivo

In generale, Kant ci parla di due generi di coscienza: quella ordi-

¹² Ivi, § 7.

¹³ Vedi alla voce "moralì, sistemi" in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1982.

¹⁴ I. KANT, *Critica della Ragion Pura*, tr. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1985, lib. I, cap. II, § 16, pp. 132-35.

nariamente chiamata tale (*Gewissen*), che ci investe ed istruisce del dovere, e quella che ci dà la consapevolezza (*Bewußtsein*) delle nostre rappresentazioni "pure", o "originarie"¹⁴. La prima è quella che riguarda la moralità dell'agire, la seconda è quella gnoseologica dell'*appercezione*. È tuttavia opportuno notare come entrambe facciano riferimento ad un'intuizione spontanea, un'intuizione che giunge ad istituirsi quale rappresentazione totalmente sganciata dal mondo dei sensi, sopravanzante la stessa volontà. Tornando sull'argomento in una delle *Lezioni*, complice il carattere didascalico della trattazione, Kant è esplicito come non mai nel fornirci la sua visione del problema:

Noi possediamo la facoltà di giudicare noi stessi in base alle leggi della moralità; di essa possiamo fare l'uso che meglio ci aggrada. La coscienza possiede invece la forza impulsiva di chiamarci in giudizio, contro la nostra volontà, in vista della conformità o meno alla legge delle nostre azioni. Essa è dunque un istinto e non una semplice facoltà di giudicare, un istinto che si traduce in un indirizzo di vita e non in un giudizio¹⁵

L'appercezione del sé è una realtà intima del soggetto, non può essere sperimentata altrimenti che da lui, pure è fra tutte l'oggettività più certa che sia possibile ottenere, perché in essa la realtà dell'io implica e viene implicata. Similmente, nella «forza impulsiva» della coscienza morale non vi è ancora nulla di propriamente conoscitivo, e ciò malgrado essa agisca immediatamente sulla base di esigenze totali dell'individuo alle quali è impossibile sottrarsi, esigenze talmente totali da coinvolgere insieme agli istinti primari la stessa facoltà conoscitiva. La coscienza, dunque, sopravanza in entrambi i casi l'intellezione volontaria e consegue all'azione, ma più che giudicare essa constata, più che ferire o decretare condanne essa «ci accusa»¹⁶. È un po' la compensazione connaturata al soggetto di quella rosminiana diversità di concetto che si pone fra *ciò che è morale e ciò che è personale*¹⁷. La prima condizione riguarda infatti una «relazione della volontà colla legge», mentre l'altra «racchiude il con-

¹⁴ I. KANT, *Lezioni di Etica* (tr. it. della *Kant's Vorlesung über Ethik* edita a Berlino nel 1924 da P. Menzer), a cura di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 149.

¹⁵ I. KANT, *Lezioni di Etica* (tr. it. della *Kant's Vorlesung über Ethik* edita a Berlino nel 1924 da P. Menzer), a cura di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 149.

¹⁶ Ivi, pp. 1-51.

¹⁷ ENR, XXV, lib. IV, cap. IX, art. II, §§ 1-4, pp. 514-17.

cetto che quel principio che opera [la personalità dell'uomo in quanto soggetto e individuo] sia supremo»¹⁸.

Ora, come appare chiaro, la prima realtà concettuale riguarda un'implicazione correlativa mentre la seconda un'integrazione di tipo più radicale: la prima è un dover-essere, la seconda è già un essere. Appena all'articolo precedente, tuttavia, Rosmini afferma: «[...] un individuo intelligente e volitivo suppone sempre una persona. Vi ha dunque uno strettissimo nesso fra la moralità e la persona»¹⁹. Questo vincolo indissolubile che mantiene vicine senza con ciò unire la doverosità dell'essere con la sua attualità, è per l'appunto la medesima esigenza che nella morale kantiana scinde ed insieme coordina giudizio e volontà, ossia la coscienza morale come "sentimento fondamentale" per la legge. Ciò che di quel sentimento, cioè, si accompagna alla volontà e predispone ad agire: l'intenzione, propria del soggetto. Questa è difatti il nesso che nella volontà s'instaura fra il dovere come riconoscimento immediato del valore per mezzo dell'atto di coscienza ed il perdurare di tutti i possibili valori rimasti esclusi. Di fatto, a voler trascurare quest'oggettiva libertà del soggetto, che è il sentimento morale di coscienza, si otterrebbe proprio di fare della persona qualcosa di sempre meno-che-morale e della morale qualcosa di sempre più-che-personale²⁰. Se può darsi un margine di specificità

¹⁸ Ivi, art. II, § 1.

¹⁹ Ivi, art. I.

²⁰ Si noti: il problema principale che alle rispettive parti preme di chiarire è che in ogni agire libero l'intenzione volontaria non può mai venir confusa né mai equiparata all'intenzione cosciente, la quale più che un'operazione propositiva è un evento del sentire. La prima intenzione – che è quella del solo soggetto, quella di *ciò che è personale* – smarrirebbe invero tutto il proprio valore se venisse fatta sconfinare anziché convergere rispetto alla seconda – che è quella che muove dallo stato fenomenico all'ordine trascendentale degli oggetti per mezzo della legge, quella di *ciò che è morale*. Viceversa, anche qualora una volontà giungesse al punto di guastarsi nell'ottenimento di una data cosa, la propria intenzione veicolatrice "pura", che gli arriva per intero dal moto innato della coscienza, rimarrebbe comunque buona ed integra. Onde compendiare ed armonizzare vicendevolmente la ragione con le azioni, la coscienza con la volontà, la moralità con la personalità – sempre imprescindibili le une alle altre – è necessario dunque che l'intenzione ch'è propria della coscienza si disponga come un *sentimento morale della volontà*, per una condotta che non sia solo retta, ma anche libera di attuare in modo retto la propria libertà. Quel che sin da questo punto del pensiero rosminiano appare chiaro è che nessun dovere può essere umanamente eseguito come l'atto di un'adeguazione, quanto piuttosto come il risultato di un'intenzione vitale, di un'inalienabile *forza dispositiva*. Ebbene, precisamente in questo consistono il significa-

“moralì”, esso verrà bensì a trovarsi compreso entro una sfera costituita dai caratteri distintivi che già gli sono propri, sempre, beninteso, che questa resti a sua volta reinscritta entro la sfera ancora più vasta di *tutto ciò che è umano*:

Nel concetto di ciò che è personale entra anco l'elemento della *passività*; giacchè la persona non solo opera, ma anco sofferisce; [...] una mera passione della persona non può giammai costituir la causa della moralità; conciossiachè non si dà niente di morale nell'uomo che sia prodotto dalla persona senza che essa concorra con qualche suo movimento, o inclinazione almeno, o in una parola con qualche grado di sua attività²¹.

Ed ancora:

[...] le ragioni morali [...] rendono la persona morale, ma non la costituiscono nel suo essere di persona²².

Onde salvare la dignità dell'individuo precisamente mediante l'universalità della legge morale, tanto Rosmini quanto Kant debbono pertanto legarsi ad un paradosso teoretico: il primo riconoscendo l'atto di coscienza – che precisamente non è neppure un atto ma una posizione del pensiero – come passionato ed antepredicativo, il secondo ammettendo una reciproca trascendenza tra moralità e persona.

Non v'è dubbio, quanto al resto, che se Kant, come abbiamo visto, concepisce la coscienza proprio come si trattasse di un istinto della ragione pratica, inconfontabile pertanto sia con la ragione che col giudizio, Rosmini pone invece chiaramente la coscienza nei termini di un «giudizio speculativo», ovvero di ciò che deriva dal riconoscimento di se stessi. Si ha coscienza, a suo dire, solo di qualcosa che abbia già preso parte «all'ordine delle *idee*, come tutte le altre verità di qualunque genere siano, quando le azioni all'opposto non appartengono all'ordine delle idee, ma a quello dei fatti reali»²³. Egli però ne confina subito l'aspetto più specificamente sussuntivo, che

to ed il valore dell'“autonomia” kantiana: che l'uomo non è soltanto un conglomerato d'incentivi istintuali o speculativi, ma la precisa realizzazione di un principio d'azione oggettivo che ci fonda e ci sostiene unitariamente in quanto persone, principio dal quale soltanto può, infine, sgorgare la moralità.

²¹ ENR, XXV, cit., art. II, § 2.

²² Ivi, § 4.

²³ ENR, XXVI, lib. I, cap. II, § 20, p. 55.

riguarda gli oggetti della «*cognizione diretta*», concentrandosi invece su quella sorta di «*cognizione riflessa*» che non riguarda più unicamente l'oggetto del conoscere, come avverrebbe per il caso di una mera coscienza storica, ma ben altrimenti un coinvolgimento integrale dello spirito attraverso di cui il conoscere diventa possibile. Se ne ricava, pertanto, che in Rosmini la coscienza dell'uomo equivale principalmente ad una "consapevolezza", ad una coscienza riflessa in secondo grado, a ciò che nell'uomo è «coscienza del suo atto intellettuale in relazione coll'oggetto a cui si riferisce»²⁴.

Si ponga attenzione, adesso, a come si sia pervenuti a quello che in pratica è un medesimo principio osservato da due visuali contrapposte. Rosmini giunge alla "consapevolezza" dell'atto morale attraverso due gradi progressivi della cognizione di coscienza, la prima diretta e la seconda indiretta, o riflessa. Tuttavia, come intendere la moralità di questo progressivo scansarsi dall'oggetto percepito, nella sua fissa immediatezza, ed il conseguente progressivo accostarsi ad un atto spirituale per cui la sensazione è stata raccolta e compresa? Giacché difatti è questo ciò che ha reso possibile la "consapevolezza", non l'una o l'altra delle due cognizioni valutate separatamente. Riguardo all'ultimo passo rosminiano citato, si noti come la coscienza giudichi non un atto od un oggetto, ma la *relazione* che si è interposta fra i due. Tanto più, poi, visto che soltanto una volta conclusa questa relazione si potrà parlare a ragione di consapevolezza e di valutazione speculativa, mentre durante il passaggio dall'una all'altra delle due cognizioni avremo esclusivamente l'attività ancora tutta istintuale che le spinge a congiungersi ed unificarsi, sollecitando e rafforzando: questa forza elementare è appunto la principale attività di coscienza del soggetto, cioè la prima e più importante valenza morale che ad ogni sua azione sia possibile attribuire. D'altro canto, come Kant stesso sostiene a conclusione de *La Religione entro i limiti della sola ragione*, la coscienza in quanto *Gewissen*, ovvero in quanto coscienza morale, «è una consapevolezza [*Bewußtsein*], che per se stessa è un dovere»²⁵. Ed appena al periodo seguente, dove il concetto viene ripreso ed ampliato:

non si deve tentar nulla, se dubitiamo che ciò non sia retto (*quod dubitas, ne feceris!* - Plinio). È dunque un dovere incondizionato avere la con-

²⁴ Ivi, cap. I, § 10, p. 50.

²⁵ I. KANT, cit., tr. di A. Poggi, intr. di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1985, cap. IV, parte II, § 4, p. 206.

sapevolezza della rettitudine di un'azione, che *io voglio intraprendere*. Se una azione sia in generale retta o non retta, è cosa su cui giudica l'intelletto e non la coscienza. Non è d'altra parte assolutamente necessario che si sappia, di tutte le azioni possibili, se esse siano rette o non rette. Ma di un'azione che *io* voglio intraprendere, bisogna non soltanto che io giudichi o creda, ma che io sia pure sicuro in coscienza che essa non è contraria alla rettitudine [...] ²⁶.

Eccoci dunque nuovamente alle prese con una coscienza che si manifesta subito per quello che *deve* essere. Una coscienza che obbliga così come l'obbligazione stessa *ambirebbe* di fare, e che è dovere in ciò che essa indica di per sé, prima ancora che si giunga ad un terzo stadio di riflessione – la “consapevolezza” del Rosmini – che la renda tale nella sua propria intrinseca evidenza all'attività della ragione. Agire nel modo giusto, per questa coscienza, non è il risultato di un prendere atto, non è l'oggetto o la funzione di un giudizio, ma non è nemmeno una sospensione del pensiero, non è l'affidarsi cieco alla casualità di un evento, all'approssimazione irrazionale di una credenza. Soprattutto, non è certezza, non è garanzia, non è automatismo. Tutto quanto c'è davvero bisogno di capire è come la coscienza morale si renda capace di condurre una percezione ad un'azione, e quest'azione poi ad una cognizione che la possa valutare, ovvero come realmente si producano e quale significato fondamentale abbiano le norme, i postulati ed i principî di una ragione pratica. C'è bisogno di comprendere sino in fondo cosa Kant intenda dire quando, come felicemente osservato dal Guerra, ci propone di «passare in sede pratica dal pensare come si sente al sentire come si pensa», ad una passione della ragione «che è la ragione stessa trasferita sul piano pratico, la ragione generatrice di sentimento, impulso d'azione»²⁷. Per suo conto, come è noto, Rosmini rivendica a più riprese un uso più appropriato della nozione di “praticità”, ravvisandoci come essa non debba mai venire confusa col giudizio. A veder meglio, trovando promiscue e contraddittorie proposizioni terminologiche del tipo «scienza pratica», egli non rifiuta che la scarsezza di rigore logico con la quale esse vengono formulate. Una scienza è “pratica”, viene precisato, solo nel senso che essa «insegna come si dee condurre la prati-

²⁶ Ivi, pp. 206-207.

²⁷ A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1990⁵, cap. V, § 3, n. 40, p. 136.

ca». Eppure, noi non potremo affatto dire con ciò che essa sia costitutivamente pratica, ch  se *praxis* indica un'azione qualsiasi risulterebbe quanto meno incoerente parlare di una "scienza-azione", di una "scienza-non scienza"²⁸.

Per la verit , il punto   proprio questo: se davvero, come accade, ogni ordine morale si trova costantemente in relazione con ci  che non ha ancora ordine – l'azione, e di pari passo la volont  che la condiziona – allora deve esservi in ogni uomo una forza o facolt  trascendentale indipendente che accordi il disordine all'ordine, la *praxis* alla ragione, e che entrambi ricomprensca. Questa forza, questa propriet , questa componente fondamentale e sfuggente, che a tutte le facolt  si associa ma che a nessuna si unisce, e che sembra corrodere dall'interno allo stesso modo i due sistemi di pensiero,   ci  che con terminologia pi  moderna abbiamo detto intenzione o disposizione della coscienza, quale sarebbe in definitiva il luogo dell'originario congiungimento per cui la natura si effonde nello spirito.

Valutiamo adesso pi  da vicino come Rosmini giunga alla propria definizione di coscienza morale, e quale rapporto istituisca tra essa e le azioni che si dicono morali. La sua formulazione viene articolata in sei punti, relativi a sei "elementi" o fasi procedurali chiaramente distinte²⁹. Nella fattispecie, Rosmini parla esplicitamente di una "formazione" progressiva della moralit : la prima fase riguarda il verificarsi di un'azione «nostra, o intellettuale, o affettiva, o esterna», che dunque va ad isolare da subito la nozione di coscienza da quella di una qualunque sorta di attivit  deliberativa o appetitiva della volont , proprio come s'era visto nella lezione kantiana (anche in questo caso, pertanto, la coscienza intenzionale di un atto non costituisce affatto la volont  dell'atto stesso ma piuttosto un controllo su di essa). Di seguito si comincia a riflettere, oltre che sull'oggetto, sul mezzo per cui si conosce, momento in cui la coscienza   ancora ferma alla sola «consapevolezza storica» del proprio atto intellettuale. Terza fase   quella della «cognizione diretta della legge morale», quarta quella di un secondo livello di riflessione «sulla legge e in pari tempo sull'azione nostra allo scopo di raffrontare questa con quella». Infine, dopo «l'atto del confronto dell'azione colla legge», Rosmini giunge al «giudizio sull'onest  dell'azione», quando ci 

²⁸ ENR, XXVI, cit., § 21, n. 1, p. 56.

²⁹ Ivi, cap. I, § 16, p. 53.

ogni azione è già avvenuta e ogni cognizione e riflessione della legge è già stata ricavata. Il concetto di coscienza sta dunque al termine di tutto questo processo; al termine, o per meglio dire a parte, in una regione dello spirito affatto diversa da cognizioni per qualche misura mediate dalla riflessione. La coscienza è in questo senso una realtà indiretta, non compresa in nessuna delle attività sopra esposte, eppure è da tutte inseparabile e su tutte è in grado di influire. È dunque la coscienza solo ciò che valuta l'azione o è anche ciò che prende parte al suo costituirsi? Non è essa già tutta presente, se non chiaramente risolta, nella semplice *possibilità* dell'azione?

Sentiamo al riguardo le parole di Rosmini:

La *coscienza morale* non si forma in noi se non allora che stiamo facendo un'azione, o l'abbiamo già fatta; perocchè fino a tanto che l'azione non è ancora da noi fatta, né comincia a farsi, non possiamo noi averne coscienza, ma solo scienza. Onde consegue che si dà bensì una coscienza *concomitante* l'azione, e una coscienza *sussequente*; ma propriamente parlando non si dà una coscienza *antecedente* all'azione, o almeno al progetto di farla³⁰.

Si direbbe allora potersi intendere la coscienza "morale", la coscienza nella sua interezza, come una scienza valutativa di tipo relativamente instabile, la quale perciò è giudizio oltre che consapevolezza, è progetto più che intellesione analitica. In effetti, Rosmini segna in maniera ancora più netta che in Kant una divisione fra la realtà dell'azione e quella della sua pura possibilità, fra l'azione e la sua idea. Il fatto è che tutte le norme, tutte le dottrine morali «più o meno universali, più o meno prossime all'azione, non si possono dire con proprietà filosofica *pratiche*; ma sono veramente tutte *speculative*, tutte contenute nell'ordine delle idee, sebbene siano regolatrici della pratica, cioè delle azioni reali [...]»³¹. Del resto, che la coscienza si costituisca secondo un ordine più ristretto rispetto al campo delle attività pratiche, è ravvisabile dal modo in cui essa viene dal Rosmini chiamata ad intervenire nella formazione stessa dell'idea che della legge noi otteniamo da Dio. Essa ciò nondimeno indica tutt'altra cosa da una pura riflessione speculativa sulle azioni. Sarebbe questa piuttosto ciò che Kant definisce la "copia"³² di una co-

³⁰ Ivi, § 17.

³¹ Ivi, cap. II, § 22, p. 58.

³² I. KANT, *Lezioni di Etica*, cit., ivi.

scienza, ovvero ciò che conduce a momentanee prescrizioni di prudenza più che al rispetto schietto della moralità.

La coscienza diviene altresì un giudizio, ma un giudizio da cui le azioni potranno solo essere verificate e dotate d'intenzione, mai invece codificate o assolutizzate. Non desta alcuna meraviglia pertanto constatare quanto abbia Kant esitato a dirla una facoltà in senso forte, pura e a priori, preferendo piuttosto assumerla come un istinto regolativo del «senso interno», o con quale franchezza Rosmini dichiarò difficoltoso assegnare una giusta collocazione alla "specie" di riflessione cui essa dovrebbe appartenere nell'alveo della ragione morale. Ad una prima specie? Ad una seconda? Ad una terza? O a cosa? La conclusione dell'attenta disamina rosminiana lascia sostanzialmente inalterato il senso di questa domanda:

Il giudizio dunque della Coscienza è una *riflessione almeno di second'ordine*. E perciò la coscienza non può nascer nell'uomo prima che questi sia pervenuto nel suo sviluppo almeno al second'ordine di sue riflessioni. [...] E dico almeno al second'ordine, perocché come la moralità attuale comincia nell'uomo col prim'ordine di riflessioni, ma può trovarsi ugualmente in tutti gli ordini più alti, così la coscienza comincia col second'ordine di riflessioni, ma può appartenere ugualmente al terzo, al quarto o a qualsivoglia ordine maggiore³³.

In sintesi: coscienza è *non* il primo degli ordini di riflessione, che è la mera percezione sensibile, e neppure la ragione morale vera e propria, che infatti può solo considerare singoli ordini o singoli gruppi di ordini per volta. La sua funzione va comunque ricercata nella sua propensione a costituirsi come «un giudizio speculativo sulla moralità del nostro giudizio pratico»³⁴, ma la sua validità, il suo più originario significato sta tutto nell'irrinunciabile sua prerogativa di porre giudizi a confronto istantaneo con altri giudizi, e quindi nel sopravanzarli continuamente tutti proprio per renderli possibili. Ciò dipende da quella che è la vera condizione della moralità, ovvero «[...] la *Legge suprema* che è *l'essere-ideale-indeterminato*, misura di tutti gli esseri *determinati e reali*»³⁵, e dunque di tutte le speculazioni e di tutti i giudizi. Quanto immette nel pensiero gli impulsi e le discontinue for-

³³ ENR, XXVI, cit., cap. III, art. II, §§ 30-31, p. 63.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ivi, art. I, § 26, p. 60.

ze di un tale essere, spingendo ogni uomo all'atto morale, potrebbe per questo venire concepito anche senza la coscienza che del proprio atto si ha, perché già esso stesso è coscienza di qualcosa, e di qualcosa che non è *del* ma *per* l'atto, e che vive esclusivamente nell'inviolabile unicità del suo costituirsi. Questo qualcosa è la *p e r s o n a*.

Una volta venuti via dall'universalità del giudizio morale e raggiunta la più specifica e circostanziata sfera dei «giudizi pratici», abbandoniamo definitivamente una coscienza in termini di attività istintiva e ci addentriamo in un ambito per cui essa si tramuta in reale attività di pensiero: *l'imputazione*. Anche quest'ultima forma di coscienza però, come si mostrerà, rinuncierebbe a molto di ciò che è proprio del suo valore e del suo contenuto d'azione se, anche per una piccola misura, venisse privata della propria libertà. In una delle più belle pagine della "Dottrina degli elementi della ragion pura pratica", là dove Kant affronta il problema del come possano legge (*Gesetz*) e sentimento (*Gefühl*) accordarsi ed intervenire insieme sulla volontà al punto da muoverla all'azione morale, viene distinta un'origine empirica da una non empirica del sentimento. Il sentimento di prima specie è quello delle inclinazioni, vale a dire l'impulso che spinge gli uomini al puro soddisfacimento di un desiderio. È questo un sentimento in totale disaccordo colla ragione, il quale può bensì determinare la volontà e renderla conforme al dovere morale senza con ciò averla minimamente condotta al riconoscimento della legge, né del suo valore meta-soggettivo. Sarà questa l'azione che «conterrà bensì la *l e g a l i t à*, ma non la *m o r a l i t à*»³⁶.

Esiste però un sentimento di seconda specie, il quale non ignora ma comprende il significato della legge morale, e che si manifesta nel momento in cui l'effetto della legge sull'animo «reca un danno» all'inclinazione: «invero, ogni inclinazione e ogni impulso sensibile sono fondati sul sentimento, e l'effetto negativo sul sentimento (mediante il danno che avviene alle inclinazioni) è anche sentimento. Quindi possiamo vedere *a p r i o r i* che la legge morale, come motivo determinante della volontà, perché reca danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che può esser chiamato dolore [...]»³⁷. Ebbene, quando l'effetto della legge colpisce

³⁶ I. KANT, *Critica della Ragion Pratica*, tr. di F. Capra, riv. da E. Garin, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1982, lib. I, cap. III, p. 89.

³⁷ Ivi, p. 90.

non una o poche inclinazioni ma l'insieme di esse, ciò che Kant dice costituire l'egoismo (*solipsismus*) della persona, dell'amor di sé e della compiacenza verso se stessi (la *presunzione* o *Eigendünkel*), questo sentimento "spaventevole", che con tanto inesorabile efficacia ci pone di fronte alla debolezza e "indegnità" della nostra presunzione, viene a tradursi in quella singolarissima condizione dell'animo che chiamiamo il r i s p e t t o (*Achtung*).

Indicato a breve distanza quale «promuovimento (*Beförderung*) positivo della causalità», ma anche quale «sentimento morale», quale «sensazione» mai patologica ma «prodotta praticamente» dalla ragione pura, il sentimento del rispetto non è in effetti altro che il risultato di un sentimento coesistenziale:

Il r i s p e t t o si riferisce sempre soltanto alle persone, non mai alle cose. [...] Qualcosa che si avvicina già di più a questo sentimento è l'a m m i r a z i o n e; e questa, come affezione, cioè lo stupore, può anche riferirsi a cose, per es. a montagne altissime, alla grandezza, alla moltitudine, alla distanza dei corpi celesti, alla forza e alla velocità di parecchi animali, ecc. Ma tutto ciò non è rispetto. Un uomo può essere per me un oggetto d'amore, di paura, o d'ammirazione fino allo stupore, e, con tutto questo, può non essere un oggetto di rispetto. [...] A un uomo di umile condizione e del popolo, nel quale io vedo una integrità di carattere in un certo grado che non sento in me stesso, il m i o s p i r i t o s' i n c h i n a, ch'io voglia o no, e per quanto io vada con la testa alta per non lasciargli dimenticare la mia superiorità. Perché ciò? Il suo esempio mi presenta una legge che abbatte la mia presunzione, se paragono questa legge col mio metodo di procedere e vedo dimostrata mediante il fatto l'osservanza di questa legge, e quindi la p o s s i b i l i t à d i e s e g u i r l a. Ora, io posso esser conscio di aver anch'io un tale grado d'integrità, e, tuttavia, il rispetto rimane»³⁸.

Esso dunque va offerto come «un tributo che, volere o non volere, non possiamo negare al merito; possiamo magari non lasciarlo apparire esteriormente, ma non possiamo impedirci di sentirlo interiormente»³⁹. Anche volendo passare al vaglio di un'analitica dei costumi l'intera compagine degli impulsi o dei "moventi" (*Triebfedern*) che conducono all'azione, si commetterebbe un grave errore qualora ritenessimo d'aver colto in tale maniera l'intima na-

³⁸ Ivi, pp. 94-95.

³⁹ Ivi, p. 95.

tura di un agire morale, giacchè essa non si limita ad un semplice ammaestramento vessatorio degli istinti, ma prevede una coordinazione armoniosa che sappia garantire ad ognuno di essi la giusta funzione che gli è propria. Il rispetto per la legge, come visto, è garantito solo quando vi sia una legge che possa venire accordata senza riserve a tutto quello che ci costituisce, e principalmente ai nostri impulsi vitali. Se la mera legalità di una condotta è condotta solo presuntuosamente morale, ciò accade perché essa è condotta che ha l'arroganza di poter dominare la legge così come sul momento ha creduto convincersi di poter dominare il proprio istinto. E cos'altro potrebbe essere quel «principio intellettuale»⁴⁰, che produce il sentimento di rispetto per la legge morale, se non quello di una coscienza apertasi alla possibilità intrinseca dell'essere, di cui s'è discusso?

Se passare dall'azione al giudizio morale di coscienza non è comprensibile per Kant senza un atto di ravvedimento con cui l'uomo riconosca se stesso prima ancora del proprio operato, così per Rosmini non si potrebbe ritenere corretta e legittima l'imputabilità di un'azione senza aver prima considerata la causa agente per cui essa è stata prodotta⁴¹. Ogni morale che davvero intenda trasferirsi sul piano della pratica e costituirsi quale efficiente normativa etica, dovrà infatti ricorrere principalmente all'espedito imputativo non tanto sulla base dell'azione, che spesso potrà risultare consuetudinaria e parimenti involontaria, ma ancor prima sulla base della sola intenzione: quel «*propositum* completo» ammesso da Kant come esempio di *conatus* inalterabile che, sebbene non eguale all'atto, vale e può essere imputato proprio come fosse un atto⁴². Ad eguale ammissione perveniva il Rosmini dell'*Antropologia*, traendo spunto dal rilievo tommasiano per cui non può dirsi conforme al comportamento divino di retribuire diversamente le "azioni interne" e gli atti, le intenzioni e gli "abiti", non valendo questi ultimi altrimenti che per «"de' continui

⁴⁰ Ivi, p. 91.

⁴¹ ENR, XXV, cit., cap. XI, art. I ("Differenza fra ciò che è *morale* e ciò che è *imputabile*"), p. 520. Recita così la definizione d'esordio: «Imputarsi un'azione vuol dire attribuirsi quell'azione all'agente che la produsse, come a sua causa. L'agente morale [...] è il principio volitivo e personale; perocché la volontà è la causa delle azioni o conformi o difformi dalla legge. Convien però riflettersi, che la volontà opera in due maniere, o con movimento spontaneo o anche con movimento libero».

⁴² I. KANT, *Lezioni di Etica*, cit., p. 72.

atti interni" »⁴³.

Occorrerà dunque distinguere certa specie di abiti che non sono mai né buoni né cattivi se non per il fatto che la volontà riesce a realizzarli, abiti «che consistono solamente in una cotale inclinazione e facilità di operare il bene ed il male», da un'ulteriore "maniera" di abiti che han piuttosto la forma di «un proponimento fermo, che sta nel fondo dell'animo di operare il bene od il male. Questo proponimento fin a tanto che dura nell'uomo è veramente un atto continuo, di cui egli è continuamente autore e causa. E perciò gli abiti di quest'ultima specie non sono solamente imputabili alla volontà e alla persona per gli atti primitivi coi quali cominciarono ad esistere; ma ben anco per se stessi [...]»⁴⁴. Sorvolando sulla maggiore o minore liceità della proposta di veder conciliato un «bene oggettivo» in qualità d'idea ad un «bene assoluto» identificabile con Dio, contingente il primo e necessario il secondo, che senza particolare coinvolgimento esegetico Rosmini trae in eredità dal principio dell'*arbi-trium liberum* patristico, sembra perfettamente chiaro anche in questo caso quanto poco possa imputarsi ad un qualsivoglia contenuto morale l'atto la cui libertà non sia stata interamente accordata ad un'inclinazione della coscienza, e, tramite questa, al particolare ordine di realtà costituito dalla personalità umana:

[...] gli elementi di quella forza onde la volontà viene necessariamente inclinata sono due, 1° gl'inviti degl'istinti, 2° le leggi della spontaneità [che hanno per causa «l'autore della volontà e della natura»]. Ora chi ben considera questi due elementi, vede che rispetto ad entrambi la volontà e la persona è passiva [*voluntas ut natura*] e non attiva [*voluntas ut ratio*]. [...] Or poi, sebbene la volontà e la persona non sia prima causa del bene e del male morale necessario, e però non glielo si possa imputare, niente tuttavia impedisce che un tal bene e un tal male si possa dir e sia veramente *personale*; perocchè, come abbiamo di sopra veduto, la volontà e la persona [può essere soggetto non meno di azioni che di passioni,] può essere in istato di passività e di attività; ma non può esser *causa* del bene e del male morale, se non a condizione che ella sia attiva, né può essere attiva quanto richiedesi ad esser causa, se non è libera⁴⁵.

⁴³ ENR, XXV, cit., art. VI, p. 530.

⁴⁴ Ivi, p. 531.

⁴⁵ Ivi, art. I, pp. 522-23. Per le integrazioni poste fra parentesi quadre valga quanto si trova a p. 522, ivi compresa la nota 1. Per l'ultima integrazione cfr. A. ROSMINI, *An-*

Non esiste perciò l'imputabilità se non perché essa è «una conseguenza della libertà»⁴⁶, vale a dire di quella causalità «*ut ratio*» che è interamente riposta nella persona, e per la quale mai nessuna possibilità dell'agire morale potrà venire dissociata dal caratteristico valore che essa possiede, valore proprio di un agente morale come causa libera, e di una causa libera come fortificazione della legge.

Tutto quel che basta perché si possa continuare a parlare di un bene o di un male "morali" è che la semplice adesione-coesione di una volontà ad una legge, e di questa a quella, rimanga attiva. Non si tratta dunque di decidere se l'inclinazione naturale al bene, di cui Kant stesso ci parla, sia più o meno buona di quella posta sotto l'influsso autonomo di una causa libera. Il problema è soltanto che nel primo caso la bontà verrebbe affidata alle intemperie degli avvenimenti concomitanti, i quali se pure permettessero di renderla genuina non potrebbero certo salvaguardarla dall'essere occasionale allo stesso modo, quando nel secondo caso essa riotterrebbe insieme alla spontaneità anche la propria determinazione, capace non solo di renderla libera – ché la libertà in se stessa non contiene ancora nulla ed è anzi sintomo per la natura umana di una fragilità dalla quale potrebbe scaturire ogni inganno – ma spontaneamente dotata di consapevolezza interiore. L'immensa responsabilità che una simile determinazione della coscienza comporta è naturalmente connessa al fatto che nessun «giudice esterno» (quel «*forum externum humanum*» che Kant trarrà dalla filosofia pratica del Baumgarten)⁴⁷ può ritenersi detentore di competenze particolari sulla vera intenzione di un atto libero, al fatto cioè che questo in ogni caso rimane un compito inalienabile che il soggetto (il «*forum internum*») dovrà sapere risolvere da solo. Si è giunti infatti per questa via all'ultima fase dell'agire morale, invero la definitiva: quella del d o v e r e .

4. *Trascendentalismo e lume di ragione, ovvero del come si possa intendere una formulazione soggettiva in vista di un'obbligazione incondizionata*

L'astrale, insondabile abissità che si trova riposta nel soggetto pensante, nel sistema di categorie generato dalla ragione legislatri-

tropologia in servizio della Scienza Morale, a cura di F. Evain, Città Nuova Ed., Roma 1981, p. 476.

⁴⁶ ENR, XXV, cit., p. 523.

⁴⁷ I. KANT, cit., pp. 77 ss.

ce, prima ancora che nelle mille forme trasmessegli dal mondo dei fenomeni, ci ha portati da una moralità come tensione al bene e come recupero di una pienezza valoriale ad una moralità come incondizionata normativa etica. Il vero enigma è rimasto lo spirito umano, il sommo problema la sua dignità di persona.

Rosmini, come noto, colloca l'origine di ogni conoscenza in un principio assolutamente oggettivo, quello dell'essere in qualità d'idea primigenia, condizione ineliminabile di ogni esistenza, puntando così ad una metafisica del reale intelligibile fondata su di una essenziale identificazione fra possibilità di pensiero e pensiero come possibilità, come *lumen* agostiniano riassumendo di per sé logica e metafisica, cognizione e meditazione. Contro ogni soggettivismo, Rosmini ravvisa perciò nel concetto una proprietà di ricomporre preesistenze separate, di attingere a strutture ontologiche reali, tutte virtualmente presenti nell'indistinzione conglobante di un pensare assoluto, divino. Eppure, dinanzi alla straordinaria complessità dello spirito egli vede non più l'indistinzione, non più unità conglobanti, ma un baratro invalicabile fra la realtà e l'intelligibilità, fra l'essenza e l'esistenza, fra *ente-principio* (l'individuo pensante) ed *ente-oggetto* (la realtà della percezione).

C'è nel soggetto qualcosa d'invincibilmente problematico: la sua aspirazione ad una sinteticità della conoscenza non gli è data; bisogna che egli la conquisti mediante uno sforzo intellettuale costante che si volga a coglierne il grado d'esemplarità essenziale e di sussistenza esistenziale, parametri dai quali solamente può scaturire la verità fondamentale dell'essere. Tuttavia, non si insisterà mai abbastanza nel sottolineare questo aspetto, l'essere vero che qui si domanda *non è Dio*: è più che altro una possibilità in astratto, un termine copulativo, evidentemente non posto ma da porre, fra l'infinito e il finito, fra Dio / realtà-indeterminata e uomo / realtà-determinata. Questa "possibilità" di un essere vero, resa in tal modo possibilità "operante", diviene pensiero reale solo grazie alla particolare condizione ontologica che la mente umana fonda nella relazione fra sé ed il limite di sé, fra sé e ciò che pur non appartenendo al pensiero interviene a veicolarne qualunque sforzo giudicativo.

Kant, sulla scorta di una medesima intuizione, si trova nell'emergenza d'imbastire una implicita riassunzione filosofica di Dio come totalità *noumenica*, e precisamente nella facoltà che l'uomo detiene di categorizzare i fenomeni mediante giudizi e di immaginare se stesso compreso assieme ad essi nelle forme pure trascendentali dell'intui-

zione, lo spazio e il tempo. Non c'è in effetti alcun altro tipo di soluzione che gli riesca di trovare per garantire un volere libero ed auto-legislativo; solo questa è l'origine che della norma imperativa del soggetto viene riscontrata. In un saggio del giovane Hölderlin dove più si fa sofferta l'apprensione per la dualità fra legge morale e legge di natura in rapporto alla libertà dell'agire sociale, altrettanto profonda e visibile è l'apprensione verso certa insanabile conflittualità che la morale kantiana avrebbe quale suo fondamentale presupposto. Conflitto perfettamente evidente già a cominciare dai primi saggi metafisici, ma addirittura folgorante nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: «La legge comanda senza assegnamento alcuno sulla collaborazione della natura. Giovi oppure no la natura nell'adempimento di essa, la legge morale comanda aspettandosi più che altro una resistenza, senza la quale essa non sarebbe imperativa [...]»⁴⁸. Ad una simile irriducibile dualità fra libertà e natura pare corrispondere nel Rosmini l'altrettanto radicale divisione fra «essere ideale» (l'oggetto primordiale della nostra intuizione) ed «essere reale» (Dio), vale a dire il valore altamente problematico di una loro condizione coincidente e disgiungente insieme. Sorge a questo punto la volontà (*Wille*) quale facoltà produttiva della «ragione pratica», la volontà che riconquista incessantemente se stessa, svincolata da ogni vana talentuosità e da ogni inclinazione rivolta all'utile: la *volontà buona* (*guter Wille*). Questa volontà

[...] non è tale per ciò che essa fa e ottiene, e neppure per la sua capacità di raggiungere i fini che si propone, ma solo per il volere, cioè in se stessa; considerata in se stessa, dev'essere ritenuta incomparabilmente superiore a tutto ciò che, mediante essa, potrebbe essere fatto in vista di qualsiasi inclinazione o anche, se si vuole, di tutte le inclinazioni insieme⁴⁹.

⁴⁸ J.C.F. HÖLDERLIN, *Über das Gesetz der Freiheit*, in *Sämtliche Werke*, IV, Beissner, Stuttgart, 1961, p. 212. Si cita dall'intr. di R. Assunto a I. KANT, *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, tr. di P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari 1985, p. XIV.

⁴⁹ «Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte». Cfr. *Kant's gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1903, p. 394; la trad. it. è tratta da I. KANT, op. cit., parte I ("Passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza filosofica"), pp. 12-13.

Si osservi attentamente come si sia tornati, anche qui, ad una sempre identica questione: quella dell'*autonomia*; quella vale a dire della libertà di scegliere in modo giusto fra le infinite condotte perseguibili. Buona è perciò la volontà *in sé* (*an sich; für sich selbst*), come piena *possibilità* di protendere al bene, libera da affezioni o inclinazioni estranee al contenuto oggettivo della legge. Buona, diversamente, non lo è la volontà *da sé sola* (*von sich; zu sich; bei sich*), come astratta inqualificabile attività e indifferentemente ad ogni cognizione di ciò che è il giusto bene. Sarebbe questo solo un bene da coazione, un bene asservito ed improprio, un bene strettamente necessitato dal volere e dunque senza autentico significato. La volontà kantiana, più esattamente, non è ma *vale* come buona, ed in questo suo valore vi è già tutto il senso del dovere. Essa è in altri termini la prima e più appropriata condizione di ogni possibile bene, non ciò che ne prende il posto o che ne esaurisce il significato. È una funzione, una validità a priori, non un'essenza dal valore o dal potere assoluti: a ridirlo in linguaggio rosminiano, «è una ricettività della legge, e non un potere emanante la legge»⁵⁰. Buona sarà allora la volontà non perché sia senz'altro bene tutto ciò che viene voluto, non perché non vi sia nessun'altro bene all'infuori del volere, ma perché nulla potrà mai essere voluto sino in fondo che non sia davvero un bene; perché ogni bene avrà sempre bisogno di essere gradito per poter non solo essere tale, ma vieppiù per estendere e rafforzare il suo proprio bene. *Non dunque il volere per il volere è buono, ma il valore cui il volere partecipa e che da esso viene voluto. Questo valore, infatti, è il dovere stesso.*

Fuori dalle pur molte e molto dure obiezioni sollevate dalla lettura rosminiana sugli imperativi kantiani, culminanti non senza ingenuità nell'intendere il troppo "spinto" disinteresse morale come fonte di nuovo interesse e nell'impossibilità di conseguire comandi a priori in termini di universalità – obiezioni venute a loro modo tutte dall'equivoco di fondo dell'aver concepito assolutizzate nell'uomo facoltà quali la volontà e la libertà, che Kant viceversa per via trascendentale riconosce semplicemente *affidate* all'uomo – vien fatto di notare quanto poco la critica serva a sviare o a sottrarre e quanto invece a schiarire e ad apportare ricchezza.

Per questo non potremmo, con alcuni, ritenere incentrato l'intero apparato polemico del roveretano sulla pretesa kantiana di stipulare

⁵⁰ ENR, XXI (b), cap. V, art. XI, § 5, p. 207, n. 1.

come fatto incontestabile l'autonomia della volontà, tanto maggiormente poi di una volontà «buona per se stessa»⁵¹, argomento questo che se pure ricopre un ruolo importante nel fondamentale problema mosso dal Rosmini tuttavia non è che parte di un più complesso insieme. Poiché nel caso della volontà si ha a che fare con un'attività «essenzialmente *individuale*»⁵², è chiaro che per accordare questa attività ad una legge morale che la costringa ad uscire fuori dai «confini dell'individuo» si renderà opportuno che la moralità non stia più completamente nella volontà, ma anzi «nella *relazione* di un individuo all'altro, in un elemento *esterno* alla volontà di ciascuno; in un elemento che si mette in opposizione colla libertà, limitandola, dirigendola. Convien dire adunque, che Kant non depurasse al tutto il concetto della volontà da ogni elemento straniero; [...] Quindi la *materia* della morale, che nel sistema di Kant viene ad essere *l'universalità dell'operazione*, non è ben posta perocchè eccede quel concetto, onde solo egli la trae, il concetto voglio dire della libertà»⁵³.

Problema, lo si è visto, non è pertanto la volontà in quanto tale, ma l'esatto significato cui essa deve poter rispondere entro la visione di un agire moralmente conforme. Volontà da cui sorge un conflitto non perché naturalmente buona, ma perché naturalmente *libera*, libera non solo di volere ogni cosa come cosa egualmente buona, ma d'istituirsi a legislatrice universale, preponendosi cioè alla legge al punto da elevarsi ad unità di misura suprema di quel che può e di quel che non può esser voluto. Fonte della legge è invece unicamente la legge, che non viene dalla libertà del soggetto che la attua ma dalla *ragione* dell'uomo che la coglie. Ciò che prova, come Rosmini dice,

[...] che non si può confondere la *ragione* colla *libertà*: ciò prova, che la ragione è il fonte della legge, e la libertà è il fonte dell'esecuzione o non esecuzione della legge: cose diverse, che a torto si voglion confondere in una sola. Egli è dunque evidentemente falso che la ragione annunzi semplicemente la limitazione dell'operare umano contenersi nel concetto dell'umana libertà; ed è vero all'opposto, che la ragione denuncia questa obbligazione alla libertà stessa. [...] In questa maniera il principio della legge muta di luogo; non è più nel-

⁵¹ Vedi l'Introduzione ad A. ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*, a cura di E. Pignoloni, La Scuola, Brescia 1970², p. 14, n. 15.

⁵² ENR, XXI (b), cit., § 2, p. 200.

⁵³ *Ibidem*.

la libertà, ma nella ragione teoretica-morale: non in un giudizio particolare riguardante solo la libertà, ma in una specie intera di giudizi, propriamente in una funzione della ragione, che è il giudizio sull'entità degli esseri concepiti⁵⁴.

Se v'è dunque remora ad un'effettiva applicabilità dell'imperativo categorico, questa consiste nella capacità solo "apparente" per l'agire morale d'estraniarsi da ogni condizionamento eteronomo, o comunque da ogni esperienza diretta. Rosmini appunta al riguardo che la libertà del volere kantiano, la libertà dell'"arbitrio" per cui esso opera, «non è un'idea, ma una realtà», la quale se pure «non cada sotto l'esperienza de' sensi esteriori» pur tuttavia «cade sotto l'esperienza interna»⁵⁵ e può pertanto ritenersi desunta dall'esperienza. Se, d'altro canto, noi non esperissimo la nostra libertà per come ciò che si oppone alle regole di causa ed effetto, non potremmo neppure ricavarne una cognizione a priori, tanto più che «all'incontro l'esperienza non domina solamente nell'ordine *fenomenico*, ma ben anco nell'ordine *noumenico*; dandoci ella sola i primi dati di entrambi»⁵⁶. S'è nuovamente tornati dunque ad un livello di coscienza puramente *constatativa*, affatto incapace d'assumere il compito di quella più interna, invista ed inesplorata disposizione pratica individuale nella quale istinti e giudizi, sentimenti e speculazioni, assurgono ad un proprio armonioso accordo. Per cui è questo ciò che non va nel volere di Kant, non il volere stesso, ma la sua libertà universalmente legislatrice, quel pericoloso confluire di sapere *attivo* e di sapere *passivo* che potrebbe ad ogni istante portarle via tutta la meravigliosa fertilità e spontaneità che è il suo vero mondo ed il suo pieno valore. Qui appunto le ragioni per cui ci s'avvede

[...] come il fondatore della critica filosofica, colle migliori intenzioni del mondo, desiderando di dare alla morale un saldo fondamento, e cercandolo in qualche cosa di universale e di necessario, sia fallito a tale nel suo tentativo, da non trovare altro principio *morale*, che in una *realtà contingente*, e però né universale né necessaria, quale è appunto la volontà umana [la volontà *libera*]; sia ricorso ad un fatto invece che ad un principio; ad un dato di esperienza invece che ad un lume di ragion pura; ad una necessità sì, quando così si voglia,

⁵⁴ Ivi, § 3, pp. 201 e 203.

⁵⁵ Ivi, art. XII, § 2, p. 210.

⁵⁶ Ivi, n. 2.

ma ad una necessità che dalla ragion pura viene disconosciuta, ed anzi dichiarata illusoria⁵⁷.

Subito avanti, la «libertà di agire» del volere, tutt'altro che di per sé immorale, vi compare «male descritta» ed un poco «esagerata». Non sarebbe difatti coerente, ma (va da sé) neppure possibile,

[...] che la libertà umana operi senza una ragione diversa dalla volontà stessa: è vero solamente, ch'ella può scegliere fra due o più ragioni del suo operare; è vero ch'ella può non determinarsi dietro alle lusinghe della sensualità, ma dietro alla ragione della legge. Sia però che si determini per una parte o per l'altra, ella seguita sempre una ragione diversa da sé; e quando niuna ragione la determinasse, cesserebbe propriamente parlando dall'esser morale, e fin dall'essere volontà⁵⁸.

Anche a proposito degli effetti provocati dall'autonomia sul problema dell'imputazione, su quello vale a dire del «merito morale», l'obiezione non sembra riguardare tanto la natura quanto una più corretta adozione del principio:

Egli è vero, che io non posso meritare se non sono libero, cioè se non mi determino da me stesso, ma io posso operare *indipendentemente* tanto scegliendo il male, quanto scegliendo il bene; tanto attenendomi alla legge, quanto attenendomi alla sensualità. [...] Il determinarsi dunque da sé senza altro motivo che l'energia della propria volontà, è certo un potere nobilissimo, egli è una condizione della virtù e del vizio, del merito e del demerito; la principal condizione forse; ma non è ancora il merito. Il merito consiste nel buon uso di questo potere indipendente [...] ⁵⁹.

Dato per acquisito, poiché lo abbiamo visto, che per «buon uso» devesi intendere quell'uso della libertà umana guidato dal "lume" della ragione pratica, osservazione è questa rosminianamente kantiana quant'altra mai! Né per parte sua, quanto a compresenza di significati soggettivi ed oggettivi al fondamento dei giudizi morali, s'era Kant espresso in termini troppo differenti in quel luogo delle sue *Lezioni* dove, adducendoli dalla formula wolfiana del «*fac bonum*», riprendeva argomenti a favore di una moralità che sebbene inclusiva di «principi esecutivi» (*der Execution*) affidati ai soggetti singolarmente

⁵⁷ Ivi, p. 211.

⁵⁸ Ivi, § 3.

⁵⁹ Ivi, § 4, p. 213.

considerati, li darebbe per inapplicabili se privati di una base comune rigorosamente indipendente da assegnare a dei «principî discriminativi» (*der Dijudikation*), i quali null'altro sono poi che quelli della pura legalità.

La bontà morale è dunque qualcosa di oggettivo, poiché essa non implica un accordo con le nostre inclinazioni, ma è valida in sé e per sé. Tutte le leggi soggettive sono tratte dalla natura di questo o quel soggetto e valgono soltanto nei riguardi di questo o quel soggetto. Le leggi morali, invece, devono valere universalmente e in genere per tutte le azioni libere senza riguardo alla diversità dei soggetti. [...] Pertanto la questione della moralità non si richiama affatto a fondamenti soggettivi, ma può esser decisa solo in base a fondamenti oggettivi⁶⁰.

Più in generale, anzi, non ha proprio alcun senso separare una moralità soggettiva da una oggettiva, poiché è fuor di dubbio che non esista altrimenti che una sola moralità, e che questa sia comunque "oggettiva", «sebbene le condizioni dell'applicazione di essa possano essere soggettive»⁶¹. Cos'è infatti il bene morale? Per l'uno è "legge" (*Gesetz*) della libertà umana praticamente considerata, legge per meglio dire in quanto «espressione di una connessione necessaria [...] tra un'azione e la volontà»⁶². Per l'altro è l'adesione imperativa ad una delle tre supreme «relazioni interne» dell'essere, quella eminentemente morale della *volontà divina*⁶³. Se lì è *noumeno*, qui è *sommo bene*, principî che hanno entrambi per scopo quello di rendere possibile l'accordo fra percezioni ed intellezioni, fra essere reale e ideale. «Nella vita presente» aggiunge però il Rosmini «questo sommo bene è l'oggetto della *fede*, e quindi della speranza cristiana. Egli non è veduto, ma creduto»⁶⁴.

In questa inoppugnabile oggettività rosminiana del bene, per la quale ogni realtà viene informata dall'idea nei termini di un «atto intellettuale», sta pertanto nascosta sotto ogni aspetto un'ulteriore valenza del trascendentalismo critico. È la realtà dell'immediato esperire empirico kantiano, infatti, resa nota alla mente allo stesso istante in

⁶⁰ I. KANT, *Lezioni di Etica*, cit., p. 28.

⁶¹ Ibidem.

⁶² I. KANT, *Critica della Ragion Pratica*, cit., lib. I, cap. I, §§ 1-2, pp. 23-26. Per la cit. si veda il "Glossario", a cura di V. Mathieu, p. 212.

⁶³ ENR, XXVI, lib. II, cap. III, art. II, § 4, pp. 142-43.

⁶⁴ ENR, XXI (a), cap. III, art. VIII, p. 65, n. 1.

cui il disporsi coscienziale del sentimento morale trapassa nel "rispetto" e da questo al mondo dei valori, ovvero proprio al momento di sollecitare un risveglio delle categorie ideali. Ed è, così pure, altrimenti sintetica e progettuante la rosminiana considerazione oggettiva che il «senso intellettuale» ottiene su di tutte le cose⁶⁵, quella speciale percezione pensante che dal particolare offre all'uomo la capacità di determinare sempre diversi piani d'universalità dell'essere possibile⁶⁶. Quest'idea dell'essere, quest'intuizione immediata, forma della razionalità soggettiva, non permea l'assoluto né vi si può sostituire. L'ingiunzione è assai chiara: l'uomo pensa poiché ha l'essere come sua fondamentale idea, ma come un'idea che rimanda all'essere senza mai affermarlo in quanto pensiero, giacché è l'essere ciò che rende attivi i sensi e la mente solo a patto d'esserne anche la loro infinita *causa emanativa*, dunque la loro più invalicabile muraglia. L'essere dell'idea è, in altre parole, ciò che garantisce ogni possibile realtà alla mente umana proprio nel non trasferirsi mai in nessuna di esse, ciò che è l'infinita possibilità dell'idea senza mai esserne l'attualità⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, cap. IV, art. II, pp. 70-71; in part. n. 3.

⁶⁶ ENR, IV, capp. III e IV, pp. 63-96. Importanti, in particolare, i §§ 492, 496-497, 536-537.

⁶⁷ Ivi, cap. V, art. 11, §§ 544-547, pp. 100-102. Non c'è in effetti per Rosmini che un'unica forma o struttura modale del pensiero, e questa è per l'appunto la categoria di possibilità, quale più immediata fra tutte le determinazioni predicabili dell'essere. Essa avrebbe, qualora vi fosse preposta, la stessa funzione di una "ur-categoria" comune ad ognuno dei dodici concetti puri dell'intelletto esposti dall'analitica kantiana: «Non s'avvide [Kant], che il senso non ha cosa, che appartenga alla cognizione formale; e che tutte le forme da lui attribuite all'intelletto ed alla ragione, si riducono ad una sola e semplicissima, cioè a quella di possibilità, o d'idealità, che è il medesimo; dalla quale, come da minimo seme tutte l'altre germinano agevolmente; di maniera che era superfluo il porne tante; ché data quell'una forma al nostro spirito ella agevolmente produce l'altre, non già pari con essa, ma ad essa posteriori e sottordinate» (§ 396, p. 8). L'idea del possibile, in pari tempo, quale nuova base logica ontica e deontica, quale nuova principiatura metafisica ed esistenziale, è sì idea, ma idea niente affatto innata. Derivata in parte da quella dell'essere, in parte, ed insieme, assunta per intuizione attraverso l'esperienza: «La semplice idea dell'essere non è *percezione* di qualche cosa di sussistente [...], ma è *intuizione* de' possibili, la possibilità delle cose» (§ 424, p. 23). «[...] Ora di questo la conseguenza è manifesta: in noi non c'è d'innato, che la semplicissima idea dell'essere [*indeterminato*]: la possibilità poi è un predicato che non gli aggiunge qualche cosa, ma da lui qualche cosa esclude (la ripugnanza) [*l'assoluta indeterminazione*], e serve a semplificarlo, a riconoscerlo semplicissimo, unitissimo» (§ 545, p. 101); «[...] onde il concetto di possibilità involge una *relazione* colle *determinazioni* dell'essere,

Nulla dell'incolmabile dualismo fra «uomo *fenomeno*» e «uomo *noumeno*», fra ragione teoretica e ragione pratica, viene superato dal *lumen* rosminiano. Tutto invece vi ritorna e vi si rafforza per quelle naturali implicazioni metafisiche che ne stanno alla base, giacchè su di queste, prima che su tutto il resto, traspaiono inconfondibilmente uno stesso ordine di problemi da vagliare ed una stessa scommessa postulativa da sostenere:

[...] avverandosi sempre quel principio, che ogni errore suppone una verità traveduta, anche all'erronea distinzione kantiana della ragion pratica e della ragion teoretica soggiace un vero; ed è questo, che l'essere ha le due forme incomunicabili, l'una *ideale*, l'altra *reale*: l'essere ideale ha diverse leggi dall'essere reale; l'essere ideale costituisce la cognizion pura; la volontà appartiene all'ordine della realtà, e perciò è fuori, come tutti gli altri fatti reali, dalla cognizion pura. Ma tanto i fatti esterni, quanto i fatti interni della volontà e della libertà, soggiacciono all'osservazione, e ammettono perciò una cognizione teoretica⁶⁸.

Quanto alla fine dell'atteggiamento kantiano Rosmini non è minimamente disposto ad accogliere, né pur volendo lo potrebbe, è che dalla sola volontà umana si erga e si positivizzi la realtà dei valori, e che solo dopo, una volta compiuta e verificata questa realtà, arrivino le norme per l'agire libero. Tuttavia, un problema che s'arresti come questo sopra connotazioni culturali ed ideologiche storicamente incomparabili, luterano-puritane in un caso, cattolico-riformiste in un altro, non contenendo neppure i più elementari caratteri per essere trattato in chiave strettamente speculativa, offrirà certo largo seguito a disputazioni le più variegata e suggestive, mentre non avrà, propriamente parlando, più nulla a che fare con un problema di reale interesse filosofico. Pervenendo piuttosto da una prospettiva di ordine ancora vagamente e metafisicamente assiologico ad altra assai più specifica, di ordine trascendentale quanto storico-esistenziale del moderno problema normativo, ciò che si evince è che tanto il *Gesetz* che il *lumen* sottendono, secondo un punto di vista teoretico, quello che è un unico principio d'azione espresso attraverso due nozioni differenti. Nell'uno e nell'altro caso, la "bontà" di un volere non è altrimenti che un *modo*, non una sua costituzione formativa, e la moralità,

le quali a principio sono ignote allo spirito nostro, non apprendendole noi che dall'esperienza» (§ 547, p. 102).

⁶⁸ ENR, XXI (b), cit., § 5, pp. 205-206, n. 1; cfr. p. 206.

similmente, non è che la possibilità preferenziale, deliberativa, perché un volere si predisponga benevolmente alla propria funzione auto-obbligante. Qualunque altro elemento di distinzione, e finanche di conflitto o di esclusione, avrebbe smarrito presto tutto il proprio valore al di là di questa comune linea di orizzonte.

Un primo insegnamento che potremo trarne è che se, come spesso accade, finanche la maggiore e più splendida delle opere o delle gesta umane può apparirci, così come di sua propria fattura lo è, cosa profondamente misera ed infeconda, ciò non deve essere imputato alla bontà o alla malvagità del solo volere, non ad una particolare capacità od incapacità della sola ragione. È *l'azione interiore*, quella che s'è detta l'intenzione "pratica" di coscienza, unica attività completamente operativa, la sola risorsa umana che possieda bontà intrinseca, la sola per cui la volontà possa determinare la propria indeterminazione e quella dell'essere ad opera di una legge morale, e sospingersi a fare del «sommo bene», così come di ogni altro possibile bene, il proprio oggetto perenne.