

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**TESIS DOCTORAL**

**El orden del ser: aproximaciones al bien y a la ley natural en Rosmini  
y Kant**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Ramón Caro Plaza**

Director

Juan José García Norro

**Madrid, 2014**

E L O R D E N D E L S E R

*Aproximaciones al bien y a la ley natural  
en Rosmini y Kant*



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID

*Tesis Doctoral / Ramón Caro Plaza*

*Director: Juan José García Norro / Facultad de Filosofía / Departamento de Filosofía Teorética*



# EL ORDEN DEL SER

*Aproximaciones al bien y a la ley natural  
en Rosmini y Kant*



Ramón Caro Plaza

# **EL ORDEN DEL SER**

**Aproximaciones al bien y a la ley  
natural en Rosmini y Kant**

Tesis Doctoral  
Director: Juan José García Norro  
Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 27 de abril de 2014



*¿Qué importa que no pueda darse de estas leyes una razón primera, un principio, donde se vea cómo proceden? Basta del todo que ellas sean verificadas mediante la experiencia y la observación de los hechos. ¿Quién podría decir por qué la naturaleza de las cosas es así?, ¿no depende ella al final del eterno orden intrínseco del ser?<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Rosmini, AM, 442



# SUMARIO

<b>PUNTO DE PARTIDA .....</b>	<b>15</b>
1. LA ESTRUCTURA.....	19
2. EL MÉTODO .....	21
<b>EL CAMINO CRÍTICO .....</b>	<b>27</b>
<b>INTRODUCCIÓN:</b>	
<b>METODOLOGÍA KANTIANA .....</b>	<b>31</b>
1. PREOCUPACIÓN POR LAS GRANDES PREGUNTAS .....	31
2. DEMOSTRAR DESDE LA RAZÓN .....	32
<b>I. ¿QUÉ ES EL BIEN? .....</b>	<b>35</b>
1. BIEN OBJETIVO: BIEN PRÁCTICO .....	35
2. BIEN SENSIBLE: LO AGRADABLE.....	44
<b>II. HACIA UNA LEY AUTÓNOMA .....</b>	<b>51</b>
1. FORMULACIÓN EXPLÍCITA: IMPERATIVO CATEGÓRICO .....	52
2. RAZÓN POR LA QUE NOS OBLIGA LA LEY.....	85
3. RECAPITULACIÓN .....	122
<b>III. CONCLUSIONES: DESVELANDO LOS     PRESUPUESTOS KANTIANOS .....</b>	<b>125</b>
1. POTENCIALIDAD DE UN SISTEMA HEREDERO .....	126
2. ESTERILIDAD DE UNOS SUPUESTOS EMPIRISTAS Y SUBJETIVISTAS .....	130

# **LA VÍA DE LA OBSERVACIÓN..... 141**

## **INTRODUCCIÓN:**

### **METODOLOGÍA ROSMINIANA ..... 145**

1. INTERÉS POR EL HOMBRE ..... 145
2. OBSERVAR SIN PREVENCIÓNES ..... 147
3. COMENZAR CON OPTIMISMO ..... 151
4. RETROCEDER PARA PODER AVANZAR ..... 155
5. APLICAR EL MÉTODO AL ASUNTO ..... 160

### **I. ¿QUÉ ES EL BIEN? ..... 162**

1. REDITUS: DEL HOMBRE COGNOSCENTE AL BIEN CONOCIDO ..... 165
  - A. EL HECHO MORAL: EL HOMBRE JUZGA ... 165
  - B. EL SER MORAL ..... 172
  - C. ORDEN Y SINTESISISMO DEL SER ..... 229
  - D. EL BIEN ..... 252
2. EXITUS: DEL BIEN CONOCIDO AL BIEN QUERIDO ..... 321
  - A. EL HOMBRE, UN SER MORAL ..... 323
  - B. BIEN MORAL Y PERSONA ..... 348

### **II. UNA LEY POR DESPLEGAR ..... 419**

1. EL CONTENIDO DE LA LEY ..... 420
  - A. SEMÁNTICA: LEY MORAL NATURAL ..... 420
  - B. FORMULACIÓN EXPLÍCITA ..... 427
2. LA FUERZA DE LA LEY ..... 438
  - A. FORMA Y MATERIA ..... 438
  - B. LAS RAZONES ..... 447
  - C. LÍMITES Y OBSTÁCULOS ..... 453

### **III. CONCLUSIONES: PREMISAS DE LA OBSERVACIÓN ROSMINIANA ..... 469**

1. UNA IDEA QUE GUÍA Y ATRAE ..... 469
2. MIRADA POSITIVA DE LA REALIDAD ..... 470

3. FECUNDIDAD DE UN PENSAMIENTO TRIÁDICO .....	470
4. APERTURA DE UN SISTEMA DINÁMICO .....	471
<b>EN LA ENCRUCIJADA .....</b>	<b>475</b>
1. ESCOGER LA LUZ .....	480
2. LA OPCIÓN DE NO OPTAR .....	487
3. OPTAR POR SÍ MISMO .....	490
4. IT'S UP TO YOU .....	498
<b>EPILOGO .....</b>	<b>501</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>505</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>525</b>
<b>RESUMEN .....</b>	<b>527</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>531</b>
<b>INTRODUZIONE/EPILOGO/RIASSUNTO .....</b>	<b>534</b>
1. INTRODUZIONE .....	534
LA STRUTTURA .....	534
IL METODO .....	535
2. EPILOGO .....	539
3. RIASSUNTO .....	542
<b>ÍNDICE .....</b>	<b>545</b>



El hombre trabaja en equipo. Lo que hace, lo hace siempre con la asistencia interior y exterior de otras personas. Esta investigación no habría sido posible sin la ayuda de muchos, a todos ellos les dirijo mi más sincero agradecimiento:

A mi familia, a mis amigos del piso de Madrid y al resto de personas que aprecio especialmente, por su paciencia, comprensión y estímulo.

A los profesores Juan José García Norro, Rogelio Rovira y Juan Miguel Palacios, por su acompañamiento.

A la Fundación Universitaria Oriol-Urquijo, por su patrocinio económico y la amistad que me han ofrecido todos sus miembros.

A mis colegas del Centro Studi Rosminiani di Stresa, especialmente Umberto Muratore, Gianni Picenardi, Cirillo Bergamaschi, Samuele Tadini y Ermanno Lo Castro, por su apoyo técnico e intelectual.

Al profesor Pier Paolo Ottonello, a Jaume Pons y a José Ramón Hernández, por sus valiosas sugerencias sobre el texto.

A Jaime Ramos, por su colaboración con el diseño de la portada.

A Gemma Galileo, Samuele Tadini y Joseph Pfang, por revisar la traducción de los apartados en italiano y en inglés.

Al profesor Evandro Botto, por su amable acogida durante mi primera estancia en Italia.

A los profesores Paolo De Lucia, Paolo Pagani, Roberto Rossi y Simona Langella, que me han auxiliado en los trámites.



# **PUNTO DE PARTIDA**



*Es probablemente una fase natural en la vida de todos. Después de la fuga de la casa paterna para construir una vida propia, hay, en la madurez, una tendencia al regreso, al redescubrimiento de los orígenes.*

*Madier<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> MADIERI, 1987, 65.



# 1. LA ESTRUCTURA

Este trabajo está organizado en tres *bloques*. Cada bloque posee sus *partes* correspondientes (números romanos). Cada parte, a su vez, se divide en *secciones* (números arábigos), *capítulos* (letras mayúsculas), *artículos* (letras en minúscula), *apartados* (signo §) y *párrafos* (sin signo).

El primer bloque pone a prueba el *planteamiento ético kantiano*. Intenta averiguar si Kant es capaz de resolver la aporía entre autonomía del sujeto y ley universal que emerge de su obra. Para ello realiza una exploración de los fundamentos y analiza su estado. Se sirve como apoyo de la crítica de Antonio Rosmini. El filósofo italiano no escribió una obra específica dedicada a exponer y revisar exhaustivamente la obra de Kant. Sin embargo, a lo largo de su pensamiento se halla un diálogo directo y sincero con él. Aquí se quiere recoger este diálogo desde una perspectiva principalmente ética y siguiendo la línea de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant.

El segundo bloque aborda la *ética rosminiana*. Estudia el modo cómo Rosmini muestra de manera sistemática la existencia y naturaleza del bien y de la ley moral. Renuncia a dar un desarrollo completo de los elementos de la ética para centrarse nuevamente en los fundamentos y en el levantamiento inicial del edificio. Este ensayo deja, pues, sin tratar temas específicos de la ética como la conciencia moral y la exposición de leyes éticas concretas. Se introduce, sin embargo, en la relación de aquella con las primeras ciencias filosóficas: epistemología, ontología y antropología.

El tercer y último bloque pretende extraer las *consecuencias existenciales* de las reflexiones de ambos pensadores. La filosofía nunca debe quedarse en elucubraciones vacías y estériles. Debe tocar los límites. Debe descender a la vida misma y a las raíces que la impulsan. El plantearse las grandes cuestiones de la vida es un rasgo esencial del pensamiento universal que, por otra parte, caracteriza el talante filosófico español.

El fin último de esta investigación es unirse al éxodo que la humanidad realiza de manera ininterrumpida. Una éxodo hacia atrás, hacia los orígenes. Precisamente para buscar el propio fin.

## 2. EL MÉTODO

¿Cómo se afronta la ética kantiana? La primera parte de este escrito tiene una *perspectiva crítica*. Sin embargo no deberá ser interpretada como una mera diatriba contra Kant. Su objetivo no es desautorizar el pensamiento ético de este autor sino, por el contrario, encontrar de la mano de Rosmini los puntos débiles, en orden a su esclarecimiento y perfeccionamiento.

Se parte de una *convicción* inspirada por Rosmini: la obra kantiana adolece de una confusión en la definición y empleo de la noción de “razón pura práctica”. Una confusión que peca en un doble sentido. En primer lugar por defecto, al no ser suficientemente pura: la razón pura práctica kantiana no pone ante nuestros ojos —sino que más bien encubre— un objeto puro que la pueda constituir y sólo desde el cual pueda brotar una verdadera objetividad en el conocimiento y en la ética. En segundo lugar por exceso, al ser demasiado pura: Kant parece no advertir que el principio de la razón práctica posee una relación esencial con los objetos empíricos.

Rosmini escribe una obra dedicada a la revisión de todos los planteamientos éticos hasta su tiempo, la *Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral*. En ella destina una de las partes a analizar la propuesta kantiana. Rosmini nos aporta con este análisis una serie de profundos y agudos comentarios críticos. Los incluiremos en los apartados que se ocupan de discutir la exposición y la deducción kantiana de la ley moral. Puesto que se encuentran dispersos los indicaremos mediante la sigla “Oss” (de “osservazione”) junto al número del comentario, entre corchetes.

Tanto Kant como Rosmini nos han dejado un sistema completo de pensamiento. Un examen riguroso de un sistema debe comenzar por revisar los cimientos y primeros conceptos en los que se apoya. Esto sólo se puede hacer *observando* cómo es la realidad y cuál es la idoneidad de aquellos cimientos y conceptos para describirla. La observación es una tarea individual. La filosofía profesional sólo puede —y esta es precisamente su

misión— impulsar al individuo a observar, señalarle las “cosas” que tiene delante de sus ojos. La índole expositiva de esta investigación tiene esta finalidad radical: mostrar el recorrido que han seguido Kant y Rosmini en la búsqueda del bien y la ley moral. Eliminar la maleza para despejar el camino. Con todo, la exposición de las teorías esconde una marcada interpretación de las obras que proviene de una meditación personal sobre los temas.

Rige en este trabajo una especie de obsesión por los textos. Por los textos originales. Conscientes del riesgo que se asumía, se han afrontado los temas prescindiendo inicialmente de la bibliografía secundaria. La intención de esta metodología ha sido doble. Por un lado, la búsqueda de objetividad y autenticidad. Dejar hablar y razonar a los autores mismos. Dialogar directamente con ellos, sin intromisiones. Por otro lado, el esfuerzo por reconstruir una ética a partir de unos cimientos esparcidos por la epistemología y ontología de los autores principales. Sólo en un segundo momento se han incorporado comentarios y matizaciones de otros autores que han realizado trabajos similares al nuestro. Este modo de proceder se refleja en la redacción, íntimamente sujeta al vocabulario y argumentación de los propios pensadores. La abundancia de textos y el carácter agudamente sintético del desarrollo volverá ardua la lectura de este ensayo. Pero también permitirá andar más rápido, evitando desvíos por senderos que no llevan a ningún sitio. Posiblemente, aquel que logre llegar al final obtendrá como premio una visión global de los pensadores.

Rosmini es un filósofo proclive a ser ignorado. Por diversas razones. Una de ellas es la envergadura y densidad de su obra. Este estudio quiere reducir esta dificultad y, con ello, contribuir a divulgar el pensamiento de este autor dentro del ámbito de lengua castellana. Se ha optado por cargar las notas a pie de página con el fin de facilitar la ampliación de los temas con una lectura directa de las fuentes. Quedan así indicadas las partes concretas a las que habría que acudir, sin enredar demasiado el cuerpo principal del ensayo con la intrincada terminología rosmíniana. Es muy aconsejable omitir las notas en una primera aproximación al ensayo para que la lectura resulte fluida y cómoda. Con el mismo motivo de ofrecer pautas de ampliación, a menudo citamos de manera muy sintética frases de las obras originales que nos remiten a los textos básicos para las tesis planteadas.

Además de filósofo, Rosmini también es teólogo. Sólo con el fin de mostrar los extremos de sus planteamientos, a veces se alude en este trabajo a aspectos teológicos<sup>3</sup>. Siempre con previo aviso y en notas a pie de página, para evitar el entrecruzamiento de disciplinas. Conviene relativizar nuestros prejuicios en la lectura de los grandes autores. Las convicciones personales, de cualquier tipo que sean, no tienen por qué arruinar el discurso racional. Esto se aplica especialmente al autor que aquí presentamos. Por una parte sumergido profundamente en la cosmovisión cristiana y partícipe de sus actitudes propias: conciencia de haber recibido en la fe una iluminación total, anhelo por transmitirla universalmente, entusiasmo al percibir confirmación racional, con el resultado de una filosofía profundamente acorde a ese sentir cristiano<sup>4</sup>; por otra parte, impulsado por una profunda aspiración de guiarse exclusivamente por la experiencia y la razón. Evitando con sumo cuidado que se interpongan creencias injustificadas<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Se empleará el término “teología” para referirnos al estudio y desarrollo racional de unos contenidos *sobrenaturales* en cuanto *revelados* por una manifestación divina, en el caso de Rosmini por la del Dios personal cristiano. No se entenderá, pues, como la doctrina estrictamente filosófica que investiga sobre *ente divino* desde la única fuente de la *razón*. Tal como se verá más adelante, Rosmini muestra que la *razón* nos obliga a afirmar la existencia de un Ser real absoluto.

<sup>4</sup> Cf. NS, 11-19.

<sup>5</sup> Lo demuestra, por ejemplo, cuando rechaza dar por sentado el principio universal de acción-reacción, considerándolo como «un artículo de fe, no una sentencia demostrada» y comenta «¿y la fe, cuánto vale en filosofía?» (R, 503/499). También en su rechazo contra cualquier «salto mortal» para recurrir a Dios (T, 1705). Aconseja, siguiendo el precepto de Horacio, no hacer intervenir a Dios más que cuando es digno de desenredar el problema: «*nec Deus intersit nisi dignus vindice nodus incidere*» (T, 1711 [18]). Dudar inicialmente de su existencia: «nosotros no podemos hablar sino del ser en cuanto se nos manifiesta», no podemos basarnos «en aquella parte —si es que existe— que no se [nos] manifiesta» (T, 1719).

Por eso, las incursiones teológicas del filósofo nunca son encubiertas (cf. por ejemplo R, 466-71/462-67, 554/550; T, 688). En el caso de la *Teosofía*, el entrecruzamiento constante entre filosofía y teología está previamente justificado como perfeccionamiento y confirmación de la ontología y cosmología (cf. T, 191-196, 342, 451, 729, 896, 1402, 1506, 1721; nota 315) y tampoco se encubre (cf. T, 743, 1031, 1056, 1061, 1255).

A propósito de los contenidos de la fe, Rosmini distinguirá su *racionalidad* respecto de su *verdad* real. De igual modo distingue la verdad basada en la *autoridad divina* (cf. L, 801-804, 839/4º, 939, 1083), en la evidencia de su *gracia* (cf. L, 895) o en un *testimonio* (cf. L, 913-925) y la verdad por *aprehensión inmediata* o *demostración interna* (cf. L, 939). Respecto a la dimensión moral del hombre, distingue (sin fragmentar) las condiciones y medios morales procedentes de la *naturaleza* y las procedentes de la *gracia*.

La honestidad intelectual exige examinar con atención y sin prevenciones iniciales. Sólo al final y desde la observación de la realidad podemos juzgar una filosofía.

¿Cuál es el destino del ser humano? ¿Por dónde pasan los caminos de la vida? ¿Convergen con los del pensamiento? Sería interesante interrogar a todas las personas sobre lo que hacen y las razones que les mueven. Crear un “laboratorio de la existencia” donde se examinasen todas las opciones. Pero el tiempo apremia. Parece oportuno comenzar por el legado intelectual que nos han dejado los grandes filósofos de la historia. Probablemente sean ellos los que arrojen más luz al problema de nuestro propio camino. Nosotros hemos elegido dos de ellos. Siguiendo un método y un enfoque concreto, hemos revisado las rutas que nos sugieren. He aquí un informe con los resultados de nuestra investigación:



# EL CAMINO CRÍTICO



*Muchos, cuando sienten nombrar “objeto” creen que se quiere recurrir con ello a algo tan extraño y disociado del sujeto que entre aquél y éste no pase ni siquiera comunicación. Ellos son rápidos en rechazar a priori y sin examen de los argumentos los sistemas morales que se quieren derivar del objeto. Pero están en un gravísimo error. En la misma palabra de “objeto” se incluye una relación con el sujeto, una relación esencial; puesto que nada podría llamarse “objeto” si no fuera verdaderamente intuido por el sujeto, respecto al cual, justo por eso, se dice que está enfrente (objectum). Esta intuición, que el sujeto hace del objeto esencialmente, sin embargo, diverso de él, es el hecho dado por la observación; el primer hecho y condición de todos los otros hechos y de todos los razonamientos. Y aquí es justamente donde se demuestra el círculo vicioso de todos los idealistas transcendentales, los cuales, después de haber reconocido aquel hecho por la vía de observación, lo niegan valiéndose del razonamiento, y esto buscando de demostrar que aquel hecho es imposible y que no puede ser más que una ilusión.*

Rosmini<sup>6</sup>

*Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética a priori, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual, que no se puede admitir aquí de ningún modo.*

Kant<sup>7</sup>

*¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, se preguntó Kant, — ¿y qué respondió propiamente? Por la facultad de una facultad: mas por desgracia él no lo dijo con esas seis palabras, sino de un modo tan detallado, tan venerable, y con tal derroche de profundidad y floritura alemanas que la gente pasó por alto la divertida niaiserie allemande que en tal respuesta se esconde. La gente estaba incluso fuera de sí a causa de esa nueva facultad, y el júbilo llegó a su cumbre cuando Kant descubrió también, además, una facultad moral en el hombre: — pues entonces los alemanes eran todavía morales, y no, en absoluto, “políticos realistas”.*

Nietzsche<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> SC, VI, 272-73/227c-228a

<sup>7</sup> KpV, 50/Ak, V, 31

---

<sup>8</sup>JGB, 11.

# INTRODUCCIÓN: METODOLOGÍA KANTIANA

## 1. PREOCUPACIÓN POR LAS GRANDES PREGUNTAS

Los estudiosos no parecen ponerse de acuerdo en determinar lo que movió a Kant a filosofar. Unos dicen que su actitud moral, otros su mirada sobre el hombre, otros el problema del conocimiento. Conviene simplificar. El impulso de la filosofía kantiana es filosófico: Kant busca responder los interrogantes fundamentales del hombre. Esta inquietud queda reflejada al inicio de su primera gran obra, la *Crítica de la razón pura*: «la razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma» (KrV, A, VII).

Las preguntas a las que se refiere el filósofo de Königsberg apuntan a los tres temas que dividen la metafísica tradicional: «la metafísica tiene por objeto propio de su investigación sólo tres ideas: *Dios, libertad e inmortalidad*». Se trata de «los fines supremos de nuestra existencia», que constituyen las ciencias filosóficas por excelencia: «la teología, la moral y [...] la religión». El resto de cuestiones metafísicas se subordinan a estas tres: «todo aquello de lo que esta ciencia además se ocupa, le sirve sólo de medio para llegar a estas ideas y a la realidad de ellas» (KrV, B395n).

Admirado por el progreso de las ciencias empíricas, Kant pretende proporcionar a la metafísica una base tan rigurosa como la que han alcanzado aquellas ciencias, quiere apaciguar ese «campo de batalla de disputas sin fin [que] se llama “metafísica”» (KrV, A VIII). Fundar la metafísica equivale a ofrecer una respuesta sólida a aquellas preguntas. Una empresa que comenzó en Grecia y que permanece hasta hoy.

## 2. DEMOSTRAR DESDE LA RAZÓN

¿Cuál es el punto de partida de la reflexión kantiana? Basta atender dos textos de Kant para hacernos una idea de los puntales sobre los que se asienta su metodología. Ambos se encuentran en el Prólogo a la *Crítica de la razón pura*. Nos ilustran lo que también Rosmini concibe como la esencia de la filosofía crítica:

### a) En busca de certeza

Kant comienza por el conocimiento. La modernidad se ha dado cuenta de que para saber qué es lo que *hay* antes se tiene que determinar lo que *podemos conocer*. En el primero de los textos, al final del Prólogo, Kant subraya que el núcleo de toda su epistemología es la deducción de los conceptos puros del entendimiento. Y allí nos informa del método que ha seguido: «demostrar la validez objetiva de los conceptos *a priori*». Kant no se interesa tanto por el *origen* del conocimiento *a priori* como por su *certeza*. Esto es lo que «pertenece esencialmente a [sus] fines» (KrV, A XVI).

Veremos en el siguiente bloque que esta metodología contrasta con la empleada por Rosmini. El filósofo de Rovereto considera que antes de demostrar hay que observar y constatar. Dice que comenzar por la demostración equivale a subirse en un vehículo que no frena nunca, pero la primera operación de la filosofía consiste precisamente en detenerse. Hay que sosegar el afán de argumentar para poder mirar los extremos y saber el tope del que arranca toda argumentación. Los fundamentos no se demuestran, se ven, se tocan<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. NS, 1466-67; POI, 4-11; T, 1565-66. Descartes y Kant hacen partir la filosofía de la duda metódica: dudar de todo conocimiento, de la misma inteligencia. Este modo de proceder, según el autor italiano, muestra una «*ándole demostrativa*». Por eso, en el inicio, Rosmini prefiere hablar de un estado de «*ignorancia metódica*» (POI, 11), para denotar que la filosofía «no comienza con *demostrar* sino con *observar* cuáles son los primeros datos con los cuales se forma la demostración misma, y que constituyen la posibilidad de la misma» (NS, 1478; cf. L, 781-792, T, 24).

## b) El tribunal de la razón

El segundo de los textos describe la instancia desde la que Kant pretende realizar su labor. El filósofo utiliza la imagen del tribunal de la razón. Habla de «la exigencia planteada a la razón, de que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí, y de que instituya un tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas» (A XI-XII). El texto deja entrever un estilo. Kant se instala en la razón. ¿Qué es la razón? Una facultad subjetiva. ¿En qué sentido subjetiva? ¿Individual? ¿Empírica? Queda ambiguo.

Aunque el texto citado hace mención al proyecto epistemológico, la crítica desde la razón subjetiva se convierte en un *modus operandi* que atraviesa todo el sistema. Según Rosmini, el método crítico arrastra consigo un presupuesto que hace concesiones al empirismo y al escepticismo, lo cual impedirá dejar firme la fundamentación del conocimiento<sup>10</sup>.

El gesto subjetivo de la filosofía kantiana se traduce en un gesto de autonomía cuando entra en el campo de la ética. Podríamos decir que el tribunal de la razón subjetiva pasa a ser un tribunal de la libertad. Nuestro trabajo se centrará en el tema de la ética. Se enfrentará, pues, a las consecuencias del enfoque crítico dentro del estudio del bien y la ley moral.

---

<sup>10</sup> El filósofo italiano afirma que el idealismo crítico concede al escepticismo que «ninguna cosa puede demostrarse como siendo tal en sí misma». Lo cual es concederlo todo desde el inicio: «de este modo la verdad sería relativa al hombre y, por tanto, cesaría con esto sólo de ser verdad» (POI, 2). En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, obra de la que nos ocuparemos en este ensayo, esta tesis la encontramos en GMS, III, 95/Ak, IV, 450, 35 - 451, 8.

Algunas objeciones directas de Rosmini al método crítico en NS, 1049n7 y 1087-1089; POI, 3-6; L, 39; T, 1728-32.



# I. ¿QUÉ ES EL BIEN?

El objetivo de esta primera parte de nuestro estudio es presentar la expectativa inicial que inaugura el pensamiento ético de Kant y señalar dos deficiencias situadas en la base de su planteamiento. En relación con la *Fundamentación*, esta parte se corresponde con la primera sección y el comienzo de la segunda. Allí Kant plantea su hipótesis de trabajo: el concepto de bien y ley moral que él quiere explorar indagando sobre su contenido, su existencia y su fuerza.

## 1. BIEN OBJETIVO: BIEN PRÁCTICO

El filósofo de Königsberg busca una noción de bien no dependiente de las inclinaciones contingentes y subjetivas. Con esta noción, válida para todos y en todo momento, dispondríamos de una regla o ley objetiva con la cual juzgar la moralidad de nuestras acciones. Con ella podríamos fundar una ética universal y necesaria. A esta noción objetiva de bien Kant reserva el término “bueno (en sentido práctico)” [*praktisches Gut*].

¿Consigue Kant justificar la objetividad del bien?, ¿encuentra el filósofo una ley universal y necesaria? En esta sección intentaremos mostrar que, a pesar de la apariencia y de la tensión constante, el sistema kantiano cierra las puertas a la posibilidad de fundar una ley moral objetiva.

## a) Primer axioma kantiano: el bien objetivo es independiente de todo objeto

Comencemos por aclarar la terminología. Kant define el “bien” al que se dirige su investigación en íntima conexión semántica con los conceptos de “ley”, “deber”, “acción en sí” e “imperativo categórico”. Consiste en una *regla* que evoca un tipo general de conducta con la cual se pretende dirigir la acción humana. Esta regla se enuncia mediante un *juicio* y se expresa en una proposición.

Cuando la ley se carga de carácter constrictivo en los seres inteligentes con inclinaciones sensibles, entonces adquiere la denominación de *deber*. Kant afirma que la ley emerge a la conciencia en el conocimiento de las *acciones en sí mismas*, con independencia de todo interés sensible. La representación de la ley como principio que obliga se llama *mandato*, y su fórmula explícita *imperativo*. El filósofo busca un único criterio o principio racional del que se deriven el resto de leyes prácticas concretas y lo denomina *imperativo categórico*.

Por otra parte, el término objeto [*Objekt, Gegenstand*] designa, según Kant, *algo sensible* que es susceptible de convertirse en materia de la voluntad y de la acción. Hace referencia, pues, al *contenido, fin o propósito* de lo que hacemos, a aquello que una voluntad intenta hacer realidad a través de la acción<sup>11</sup>. Aunque constituye el efecto real de la acción, el objeto mueve sensiblemente a la voluntad mediante la inclinación o la razón ya *antes* de actuar.

Kant sostiene que todo objeto concreto de la voluntad, en cuanto sensible, es *interesado y subjetivo*. Se busca por provecho personal y

---

<sup>11</sup> En relación con la voluntad y la acción el “objeto” es, pues, sinónimo de “fin”, “propósito” y “materia”. Es importante hacer algunas puntualizaciones a este concepto:

—el objeto del que habla Kant es empleado en un sentido *amplio*. Incluye dos elementos: el *objeto* propiamente dicho y el *resultado de la acción* que se pretende en relación a ese objeto. La acción consiste siempre en una creación, modificación o destrucción del objeto. En los ejemplos que daremos a continuación se señalan estos dos elementos.

—el objeto al que se vincula una acción puede ser *múltiple*. Para determinar la multiplicidad de objetos de una acción hay que tener en cuenta el agente que la realiza y todas las personas o cosas afectadas. Para simplificar, aquí no contaremos con la totalidad de los objetos.

contingente, no por un deber universal y necesario. Por esta razón, el filósofo aleja del principio de la moralidad toda posible relación con un objeto y dice que la esencia moral ha de ser meramente formal: «una acción hecha por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer según el cual ha sucedido la acción*». Hay que notar que se trata de una negación total: «prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear» (GMS, I, 28/Ak, IV, 399, 35 - 400, 3).

Una segunda razón que impulsa a Kant a descartar todo objeto de los fundamentos de la moral es la defensa de la *autonomía*. Según el filósofo alemán un principio verdaderamente categórico, es decir, que mande de manera necesaria y universal, no puede ser heterónimo. Considera que una ley externa nunca constituye una ley última, pues depende siempre de otras ulteriores. Esto frustra el intento de alcanzar el último fundamento de la ley, que acaba siempre en un progreso al infinito<sup>12</sup>.

Las dos razones mencionadas, contingencia y heteronomía del objeto de la acción, son las que conducen a Kant a indagar las bases de la ética en el sujeto y en la acción misma. Para comprender los conceptos y aligerar la lógica de la crítica rosminiana emplearemos unos ejemplos concretos. Analizaremos las acciones de tres personas. Federico, empresario de la construcción; Manuel, estudiante de ingeniería civil; y María, profesora y madre de familia.

Es fácil reconocer los objetos o fines primordiales que mueven las acciones concretas de estos individuos: la empresa y su desarrollo en el primer caso, la ingeniería y su asimilación intelectual en el segundo, las personas y su educación en el tercero. Por un lado, observamos que todos ellos se mueven por un *interés particular*. Un interés que no es válido siempre y en todos los casos. El fin de Federico no es el mismo que el de Manuel y María. Además, cada uno de ellos en particular realizará otras acciones

---

<sup>12</sup> Cf. GMS, II, 87/Ak, IV, 444, 1-6.9-15

movidos por fines distintos. Por tanto, el objeto o fin que estimula sus acciones no manda moralmente, categóricamente, con universalidad y necesidad. Con lo cual, ese interés no puede constituir en sí mismo la ley moral.

También es cierto, tal como sostiene Kant con el argumento de la autonomía, que siempre podremos encontrar un fin posterior por el cual actúan estas personas. Efectivamente, aún se les puede preguntar por el fin de su fin, por el objeto de su objeto: “¿y para qué los beneficios?”, “¿por qué ser licenciado?”, “¿con qué fin educar?”. Y ellos nos responderán: Federico que busca beneficios para colocar su empresa en el IBEX 35, Manuel que estudia para lograr participar algún día en la construcción del AVE, y María que ayuda a su hijos para que se desenvuelvan con habilidad en la vida. Y así podemos reiterar infinitamente la pregunta recibiendo respuestas siempre nuevas: “¿de qué sirve estar en el IBEX 35?”, “¿qué buscas con ser constructor del AVE?”, “¿por qué quieres que tus hijos sean hábiles en la vida?”. Con lo cual, parece que sus fines siempre se consideran relativos respecto a otro.

## **b) Primer hueco fundamental de Kant: la ley como un objeto que es forma**

Utilizando los mismos ejemplos, y en base a la experiencia común, pongamos en cuestión el análisis de corte kantiano. Podríamos plantear qué nos responderían estas personas suponiendo que estén actuando éticamente con lo que hacen. ¿Podrían alegar como principio de su querer un objeto absoluto y en sí, no hipotético o subordinado a otro?, ¿existiría algún motivo ético común a todos ellos? Personas que no se guiasen exclusivamente por razones de provecho particular probablemente justificarían sus acciones con afirmaciones tales como: “actúo así porque deseo lo mejor para mi empresa y mis empleados”, “busco la excelencia en mi formación”, “quiero que mis hijos crezcan adecuadamente”.

En todas las respuestas aducidas puede apreciarse una idea común (lo mejor, la excelencia, lo adecuado) que las personas aplican a sus situaciones concretas. Una idea de perfección. Intuitivamente, es difícil objetar que Federico, Manuel y María no persigan lo más perfecto en sus acciones. Nadie consideraría como perfecto una empresa fracasada, unas cualidades descuidadas o unos hijos desequilibrados. Todo el mundo admitiría que lo mejor es lo que ellos hacen: trabajar para que la empresa triunfe, empeñarse el propio desarrollo intelectual y buscar la madurez global de las personas. Si esto es así, existiría una idea de perfección que aplicamos a nuestras acciones y que nos sirve de fin último. Una idea, por tanto, que sería ella misma un objeto. De manera, que no todos los objetos poseerían, como pretende Kant, carácter empírico y condicionado<sup>13</sup>.

Los ejemplos nos ayudan a vislumbrar la existencia de una inconsistencia en el planteamiento kantiano. Para poder formular esta

---

<sup>13</sup> Como veremos más adelante, para Rosmini todo objeto es *ideal*. La mera sensación no se percibe como un objeto, como un “algo”. Al agente al que apunta nuestra percepción *sensible*, el filósofo lo denomina “extrasubjetivo”, todavía no objeto. Según Rosmini la concepción del “objeto” como meramente sensible es una concesión de Kant al empirismo (L., 742). Los idealistas seguirán esta perspectiva (T, 783, 1734, 1815n). Cf. inicio del artículo *Un problema visual*/130.

inconsistencia con más precisión nos serviremos de algunos comentarios aportados por Antonio Rosmini.

\* \* \*

La primera crítica de Rosmini a la ética kantiana se mueve en un plano conceptual o ideal. El autor italiano critica el rechazo por parte de Kant de todo objeto de la voluntad en la base de la moral. Considera que ello equivale a censurar desde un comienzo que pueda brotar la *objetividad* de la ley. Más aún, impide que pueda *existir* una ley.

Atendiendo a su sentido más general y común, el término “objeto” se define como lo distinto al sujeto, como lo que está frente al sujeto y se le impone<sup>14</sup>. Según esto, si la ley no está relacionada con algún objeto no se entiende cómo puede ser objetiva: ¿de qué forma podría justificarse la distinción entre la ley y un producto subjetivo?, ¿cómo sería posible desligar la moral del propio interés y satisfacción? Ni siquiera tiene sentido hablar de ley, pues si no admitimos algo que se confronte al sujeto: ¿de qué hablamos cuando aludimos a una ley de la voluntad subjetiva?, ¿qué podría diferenciar la ley del sujeto mismo? Cuando se rechaza todo objeto, la tendencia al subjetivismo y al escepticismo moral es inevitable y no puede ignorarse<sup>15</sup>.

Pero, ¿de dónde nacen estas incoherencias?, ¿cuál es su origen? La ética kantiana está cimentada sobre una teoría del conocimiento que el autor

---

<sup>14</sup> En Rosmini, el *objeto* implica siempre una *presencia* contrapuesta a una *mente*. El autor distingue entre *objeto* en general (NS, 1005-1011; L, 303-305; T, 783, 824/1º, 1586-89), objeto *material* (nota 25), y objeto *formal* (nota 20). Habla del *ser* como objeto (nota 214). Un buen trabajo para la concepción rosminiana de sujeto y objeto en KRIENKE, 2007.

<sup>15</sup> Rosmini señala estas dos consecuencias a las que desemboca el kantismo: «porque, verdaderamente, por las vías del idealismo transcendental, allá donde se ha introducido, se debe negar del todo la moral o extraerla del sujeto, como hace Kant» (SC, V, 11, §4, 246/203c; cf. T, 1857).

El autor italiano considera que el subjetivismo se remonta a un error de observación: «¿de qué manera el hombre se mandará a sí mismo? Los conceptos de *mandar* y de *obedecer* son relativos, y suponen una duplicidad, *algo activo* y *algo pasivo*. Pero si la ley, o sea, el principio obligante, afecta y liga a todo el sujeto *hombre* entero, no hay nada en él que no sea pasivo, no queda pues en él principio alguno que sea activo, es decir, que pueda tener la virtud de obligar. El hombre es un sujeto simple y uno, y si él es el que debe obedecer, no puede ser al mismo tiempo y en la misma relación aquella otra cosa que debe mandar». En una nota apela al sentido común de todos los tiempos evocando una frase del derecho romano: “nadie puede mandarse ni prohibirse a sí mismo” (SC, V, 2, 209/170a-b).

desarrolla en su obra *Crítica de la razón pura*. Será allí donde deberemos acudir para indagar las raíces. Kant recurre a un sujeto muy especial, el sujeto transcendental, para explicar lo puro y a priori del conocimiento. Este sujeto reúne la multiplicidad del material que nos llega a los sentidos y forma conceptos universales<sup>16</sup>. De este modo, Kant intenta construir una auténtica *filosofía del sujeto*. Una filosofía aparentemente con los mismos rendimientos epistemológicos que la platónica pero que, a diferencia de ésta, no sale del sujeto.

Los interrogantes aparecen sin tardar. Por un lado: ¿no hay una contradicción al pretender que de algo subjetivo proceda lo universal y necesario? Yo, Ramón, soy individual, no soy ni Federico, ni Manuel, ni María; en cambio mi idea de hombre se aplica a un número indefinido de personas: a Federico, a Manuel, a María y a todas las personas concretas que han existido, que existen y que existirán en el mundo. Yo estoy en continuo cambio y algún día llegaré a morirme; la idea de hombre, por el contrario, siempre se predica de los mismos sujetos y no se modifica, permanece por los siglos sin perecer nunca<sup>17</sup>. Lo universal y necesario no puede ser subjetivo, «no podemos dar aquello que no tenemos» (NS, 1107). En esta línea, Rosmini sostiene que la epistemología kantiana se asienta sobre una contradicción: «se concede el conocimiento universal y después se afirma que el alma determina y limita su conocimiento y le da esta marca de universalidad; como si el dar al conocimiento la universalidad no fuese justo lo contrario de determinarla, de limitarla, de volverla *subjetiva*» (NS, 1101)<sup>18</sup>. Y

---

<sup>16</sup> Cf. la explicación de SCIACCA, 1960, 64/1963, 50. No nos podemos detener en este tema. Citamos el pasaje donde se encontraría el paso, injustificado según Rosmini, de la *conciencia* subjetiva de las representaciones a la *formación* subjetiva de ellas: «soy consciente del yo idéntico con respecto a lo múltiple de las representaciones que me son dadas en una intuición [sensible], porque las llamo a todas ellas *mis* representaciones, que constituyen *una*. Esto es lo mismo que decir que soy consciente de una síntesis *a priori* necesaria de ellas que se llama unidad sintética originaria de la apercepción, a la cual están sometidas todas las representaciones que me son dadas» (KrV, B 135).

<sup>17</sup> Aunque nuestro conocimiento de las ideas sí que puede irse completando o matizando con nuevas notas a partir de una observación más precisa de la realidad. Cf. nota 397.

<sup>18</sup> Cf. también T, 1736, 1842. Puede verse la exposición rosminiana de las contradicciones en que incurre el subjetivismo epistemológico de Kant: incompatibilidad entre sujeto y ser ideal (NS, 464-466, 1101-1103; POI, 27-30; T, 774; crítica indirecta: NS, 266n36, 279n58, 579-582; 1442); círculo

en otro pasaje: «la universalidad y la necesidad de Kant, como también la objetividad, no es otra cosa que una apariencia subjetiva [...] más que objetividad es un equívoco [*bisticcio*] contradictorio del filósofo» (T, 783n)<sup>19</sup>

Con esta incongruencia Rosmini señala el primero de los obstáculos con los que se encuentra Kant al desplazar del horizonte de la moral todo objeto: un subjetivismo incompetente para deducir una ley universal y necesaria. El pensador italiano piensa que la filosofía kantiana tiene que completarse con la incorporación de un objeto puro que permita distinguir razón objetiva y subjetiva, ley objetiva y subjetiva. En su obra epistemológica *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* Rosmini halla este objeto. Un objeto de procedencia innata e intuita. En cuanto ideal lo designa “idea del ser”, en cuanto configurativo del entendimiento, “objeto formal”<sup>20</sup>. La idea del ser se convierte en el punto de arranque de su sistema filosófico.

---

vicioso (NS, 1133n); confusión entre acto/modo de entender y objeto (NS, 1357n); imposibilidad de criticar la razón desde la razón (NS, 1087-1089; POI, 3; T, 1741); paralogsimo de destruir un principio (objetividad de los objetos de pensamiento) con otro posterior (subjetividad de los actos) (T, 1728-1732); mera apariencia de objetividad en el conocimiento (T, 1736, 1851n2, 1852), en relación a la posibilidad de la mente de salir fuera de sí (T, 1822)

<sup>19</sup> Existen dos únicas vías para salvar esta contradicción:

—la primera considera que con “sujeto transcendental” nos referimos a un objeto, un ámbito objetivo, del cual se derivarán todas las formas del entendimiento. Esto significaría que el sujeto transcendental es más “transcendental” que “sujeto”, que es sujeto sólo en cuanto que *reside en* el sujeto, en cuanto que *está unido* al sujeto, siendo en realidad *transcendente* a él. La interpretación exigiría aclarar que las facultades del sujeto no son propiamente subjetivas, que hay un sujeto no empírico y subjetivo sino ideal y objetivo” (!).

—la segunda vía deshace la dualidad divinizando al sujeto y otorgándole caracteres universales y necesarios. O, al menos, lo intenta. Cf. nota 796.

Unos de los principales exponentes de la primera interpretación lo encontramos en Heidegger: «filosofía transcendental no quiere decir sino ontología» (HEIDEGGER, 2000a, 165/1927, 180). Y más adelante: «como unidad sintética original de la apercepción, el yo es la condición ontológica fundamental de todo ser» (2000, 166/1927, 181; cf. también 165-169/1927, 180-185). En esta misma línea el excelente trabajo comparativo de Peccorini: «el entendimiento [en Kant] puede actuar como imaginación productiva transcendental sólo si ha intuita el ser como logos desde el principio» (PECCORINI, 1987, 22). Cf. también nota 112.

<sup>20</sup> Cf. el uso del término “objeto formal” en NS, 1087n. El concepto de “objeto formal” en Rosmini no se ha de confundir con el objeto formal *de una ciencia*, en contraposición a su objeto material, tal como es usado por la Escolástica. Aquí no se trata, pues, de la perspectiva (objeto formal) desde la que una ciencia aborda su campo propio de estudio (objeto material). Aunque, no obstante, cuando nos retrotraemos hacia el primer objeto formal de toda ciencia, hacia el primer aspecto desde el que se piensa cualquier ámbito de la realidad, entonces topamos precisamente con el ser ideal rosminiano. Pues todo se piensa desde el aspecto del ser, “sub ratione entis”.

Por un lado, explica la formación del conocimiento universal y necesario en un sujeto concreto y contingente como el hombre. Por otro, contiene un rendimiento ético en la medida que permitirá reconocer el orden y perfección existente en la realidad.

No es el momento, sin embargo, de desarrollar el pensamiento de Rosmini. Nos quedamos ahora con la crítica. El filósofo considera que desligar de la moral todo objeto es un fallo *grave* del idealismo transcendental. El cambio que opera puede considerarse sutil, una mera cuestión terminológica o interpretativa, sin embargo es una fuente importante de ambigüedades y errores<sup>21</sup>. En el plano ético, Rosmini afirma que el paso del sujeto al objeto «es inmenso» y, por eso, «las conclusiones morales, aun cuando sean similares en la forma externa cambian enteramente de naturaleza si vienen deducidas del objeto y no del sujeto» (SC, VI, 272/226c). Como veremos más adelante, las consecuencias serán perniciosas incluso para la claridad e intenciones del mismo proyecto kantiano. En efecto, pues muchas de las tesis del filósofo alemán serán sólo comprensibles para el que ya conoce el lugar del que realmente surgen, no para quien busca los fundamentos en su sistema<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> En el *Nuevo Ensayo* Rosmini cita un texto de Galluppi que defiende “a la kantiana” la existencia de elementos subjetivos en el conocimiento, formados por síntesis, no extraídos de la naturaleza. Y comenta el mismo Rosmini: «esta palabra de *subjetivos* no es exacta. Veremos que ella introduce el error con su inexactitud en la doctrina kantiana. De hecho, el espíritu puede tener en sí mismo ingénita una noción común sin que por ello la saque de sí mismo sino que, por el contrario, la reciba de fuera de sí mismo. Una tal noción sería *innata* pero no *subjetiva*. Esta observación es de gran importancia para entender bien la teoría [kantiana] que expondremos en su momento» (NS, 64n11).

<sup>22</sup> «No puede negarse que Kant muy a menudo nos dice cosas muy bellas y justas en cuanto a la forma y la expresión externa; y esto es justo lo que seduce a muchos de los que no llegan al meollo de sus razonamientos. Cuando se busca la íntima substancia de aquel sistema y se la encuentra en perpetua ilusión subjetiva, transcendental, es decir, totalmente insuperable por el hombre, entonces el corazón se agita en una angustia inexpresable: un serio y tristísimo sentimiento oprime al alma» (SC, VI, 272/226c-227a).

## 2. BIEN SENSIBLE: LO AGRADABLE

¿Cuál es la relación del placer con el bien?, ¿conduce la ética a la felicidad? Nos interesa saber hasta qué punto influye lo sensible y el gusto anejo a él en la moral. Estas preguntas, tan decisivas para nuestra vida, comienzan a ser planteadas en este capítulo.

### a) Segundo axioma kantiano: el bien objetivo no puede ser un objeto empírico

Kant toma en consideración un segundo sentido de bien que alude a lo empírico y placentero. En la *Fundamentación* se refiere a él mediante el término de “lo agradable” [*das Angenehme*]. La definición propuesta por Kant para este otro tipo de bien es el de algo físico y sensible que nos produce un deleite subjetivo. El filósofo lo coloca en confrontación a lo que según él se ha de designar como “lo bueno” en sentido moral. El concepto de bien sensible coincide con el de *objeto o fin* de la voluntad que, según el autor, es también sensible y subjetivo.

Hemos estudiado en el capítulo anterior que Kant aleja el objeto de la moral. Quedará también fuera, por tanto, el bien sensible. El filósofo afirma que una acción realizada por un objeto empírico<sup>23</sup> puede ser considerada como una *acción buena sólo como medio*, no en sí. ¿Cuál es el motivo para rechazar el bien sensible de la moral? Ya hemos indicado que el rechazo venía de un doble motivo: la *contingencia* y el constante *aplazamiento*.

Anteriormente hemos rebatido el planteamiento ético de Kant en base a la existencia de un objeto ideal absoluto exento de toda contingencia y aplazamiento. Vamos ahora a examinar el mismo rechazo desde el aspecto

---

<sup>23</sup> Advertimos ya desde un principio que emplearemos el adjetivo “empírico” en el sentido de *sensible, material, efectivo, concreto, real*, que es al que propiamente se refiere Kant. No tanto como *experimental* en general. Estrictamente hablando, y aunque produzca desconcierto, también se podría decir que lo ideal es empírico en la medida que tenemos experiencia de ello. Para Rosmini el ámbito experimental es más amplio que el de lo sensible. Cf. nota 84.

empírico. Nos preguntamos hasta qué punto ese aspecto es irreconciliable con la ley moral.

Los ejemplos que venimos desarrollando dan la razón a Kant en buena parte. Los objetos que impulsan las acciones de Federico, Manuel y María son empíricos y causan un gusto *sensible subjetivo*: el sinfín de posibilidades que ofrecen los beneficios económicos, la satisfacción del prestigio académico, la realización del impulso natural a la maternidad. Es cierto, que la sensibilidad podría jugarles malas pasadas impulsándoles a desplazar el bien por un afán desmedido de felicidad. Lo que conduciría a actitudes inmorales: estafar a los clientes, atolondramiento y ambición, actitud de dominio y posesión que impide el libre desarrollo. Pero, ¿es cierto que lo real sensible está absolutamente separado de la esencia moral?, ¿una acción realizada por un fin que nos reporta un bien sensible es necesariamente amoral o inmoral?, ¿actuar por fines implica automáticamente perseguir la satisfacción y el beneficio personal?, ¿no podría haber un criterio moral objetivo que convirtiese estas acciones motivadas por fines en morales?

Cuando Kant habla de una ética dependiente de un fin u objeto está pensando que esa ética queda supeditada al *influjo sensible que ese objeto realiza sobre nosotros*, sobre nuestra voluntad. Sinteticemos el razonamiento de Kant en unos cuantos enunciados:

- 1) El *objeto es algo que nos afecta sensiblemente* mediante una inclinación o mediante su representación racional.
- 2) Una *acción realizada por un fin u objeto está impulsada*, según Kant, *por ese influjo o afectación sensible del objeto sobre nosotros*.
- 3) El influjo sensible de un objeto es *contingente*: se comprueba experimentalmente y es distinto para cada objeto y para cada sujeto afectado.
- 4) *Lo contingente*, lo que cambia, lógicamente *no puede constituir un criterio ético universal y necesario*, una ley válida para todos los casos y en todas las ocasiones.

5) En conclusión, *el objeto o fin nunca es criterio de moralidad*. Una acción que se mueve sólo por fines no podrá considerarse una acción moral, regida por una ley universal y necesaria.

Si volvemos a recurrir a los ejemplos se entenderá bien lo que quiere decir el filósofo. Observemos qué ocurre cuando se supedita el bien y la ley moral a un fin concreto de las acciones. Cuando Federico potencia su empresa constructiva con el objeto de que ésta prospere siente el *deseo de escalar personalmente y adquirir una buena reputación*. Pero para saber que ese objeto (impulsar la empresa) conlleva prestigio y buena fama, tendrá que sentir esa inclinación. O al menos tendrá que saborear anticipadamente el triunfo personal cuando por su mente y por su imaginación discurra la “deliciosa” idea de un empresario con éxito e influencia social. Y lo mismo, según Kant, si más que una inclinación es una idea de perfección, la *idea de la empresa perfecta*. Idea que proporciona una satisfacción racional a Federico (1). Según Kant, en la medida en que las acciones de Federico, persiguen un fin concreto, están impulsadas por el goce sensible que acompaña a ese fin. Sólo una vez experimentado realmente ese goce o placer sensible podrá él reconocer que sus acciones de gestión son buenas (2). Pero entonces, las acciones de Federico dependen de algo empírico sensible y, por tanto, concreto y contingente. En efecto, podría darse perfectamente el caso de que surgiesen unos momentos de crisis que esfumasen completamente las expectativas de Federico hacia el triunfo empresarial, con lo cual el fin de la empresa ya no motivaría a su dueño. O también podría suceder que un estado de desmotivación general anulara el interés de Federico por el éxito de su empresa (3). Parece claro, pues, que hacer depender la ley moral de un objeto volvería esa ley contingente, cambiante con las circunstancias (4). Pero en la moral se busca una ley universal y necesaria, con lo cual, en la medida en que persigue ese fin, la acción de Federico no sería moral (5).

Lo mismo ocurre en los demás ejemplos. Manuel sabe que la ingeniería le reportará riquezas y, por eso, según Kant, no se pondrá a estudiar mientras no se vea impulsado por el gusto que produce el *dinero circulando* por sus bolsillos o, al menos, mientras no comience a acariciar la idea de poseerlo. María se aplicará a la educación sólo tras haber experimentado la satisfacción de imaginarse atendiendo a sus hijos.

## **b) Segundo hueco fundamental de Kant: relación de la ley con lo real**

Desde la perspectiva de Rosmini, la descripción de la acción que hemos ofrecido posee un fallo de análisis. Este fallo hace referencia a la segunda tesis: las acciones no tienen por qué haberse realizado por el beneficio sensible que comportan (2). El filósofo italiano sostiene que en la percepción intelectual de los objetos es posible captar un orden y una perfección de esos objetos. Orden y perfección que son objetivos, independientes del placer que proporciona el objeto y su representación<sup>24</sup>, y que pueden actuar como verdadero motor de la acción.

Atendamos una vez más los ejemplos. Basta que cada uno de los personajes examine su objeto, la empresa, la ingeniería, la madurez personal, para que advierta aspectos de bondad y perfección en las notas que configuran esos objetos de sus acciones. En el caso de Manuel, por ejemplo, la formación intelectual, la solvencia económica futura, la capacidad de facilitar el traslado y abastecimiento a la gente. En todos estos elementos positivos Manuel ha abstraído los aspectos sensibles subjetivos, íntimamente conectados: la autorealización, el atractivo de la riqueza, el gozo de sentirse útil. De manera que su concepción objetiva de la ingeniería no está reñida con los sentimientos subjetivos implicados. En efecto, a pesar de que estos sentimientos son revividos por Manuel en su imaginación cada vez que piensa en la ingeniería civil, él concibe intelectualmente el orden y perfección de la ingeniería civil como objetivos, propios de la misma ingeniería civil.

En conclusión, la representación de los objetos empíricos produce siempre mediante la imaginación o mediante la razón un cierto goce

---

<sup>24</sup> A pesar de que ese orden y esa perfección, captados intelectualmente en los objetos, esté irremediamente vinculado con la sensibilidad. Así lo piensa Rosmini: remontándose a la génesis del concepto de una cosa como buena él encuentra una relación necesaria con la sensibilidad, con el agrado de esa cosa. Esta relación no impide que lo perfecto pueda ser pensado por separado del actual sentimiento agradable y, por tanto, atribuible a la cosa misma (cf. PSCM, II, 1, 67-80/38b-49a). Cf. especialmente el artículo *El bien subjetivo/real: orden sensible que produce gusto*/307.

sensible. Pero esto no impide que esa misma representación nos informe del orden y perfección propios de esos objetos. Cuando una persona actúa movido por un objeto, puede hacerlo por el *respeto al orden* de ese objeto y, al mismo tiempo, por la *felicidad y deleite* que su realidad le brinda.

\* \* \*

En la teoría gnoseológica rosminiana el objeto sensible o empírico se entiende como la conjunción de un contenido sensible (lo sentido) y una forma ideal (idea del ser)<sup>25</sup>. En esta conjunción con la que formamos el objeto y que nos da noticia de la esencia de la cosa es donde el sujeto cognoscente reconoce un orden y perfección particulares. Gracias a esa forma ideal, este orden y perfección propios de la cosa es objetivo, universal y necesario. Para Rosmini, por tanto, los objetos no son únicamente el *resultado de la acción* voluntaria, el «efecto de la acción que me propongo realizar» (GMS, I, 29/Ak, IV, 400, 19-20). Precedentemente son los *términos del conocimiento*, de un conocimiento que dictará el valor moral de los objetos a los que se dirige mi acción. La afirmación kantiana de que el valor moral de una acción «no depende de la *realidad* del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer*» (GMS, I, 28/Ak, IV, 399, 37 - 400, 2, énfasis añadido) debe ser matizada según Rosmini: el valor moral de la acción se forma a través de una primera relación con el objeto de la acción<sup>26</sup>.

Según la teoría kantiana, sin embargo, todo objeto de conocimiento se compone de una materia sensible y unas formas subjetivas. Nunca lo sensible ni lo subjetivo podrán constituir un criterio universal y necesario.

---

<sup>25</sup> Cf. NS 474-476. Anteriormente hemos aclarado qué significa *objeto formal* o forma objetiva de la razón (cf. nota 20). De igual modo, es también crucial para la comprensión del planteamiento rosminiano definir *objeto empírico*. En contraposición a Kant, aquella forma objetiva configura el objeto empírico de conocimiento al unirse a lo sensible. La unión no es mezcla o superposición extrínseca sino reconocimiento de una *relación* entre los dos elementos (cf. NS 356, 359). Esta relación será precisamente la que abrirá el campo de la moral.

<sup>26</sup> Otra cosa distinta es que la persona consiga de hecho *realizar* el fin u objeto propuesto. En este sentido de resultado efectivo, tampoco para Rosmini la realidad viene exigida por la moralidad. Tan solo se requiere la *voluntad y acción dirigida* a ese resultado efectivo. En el caso de María, que ella *logre efectivamente* educar a su hijo no es exigido por la moral, sí que lo *procure*.

Por eso en Kant, el orden y la perfección no pueden constituir nunca una regla moral objetiva<sup>27</sup>.

Rosmini critica a Kant desde este segundo punto de vista: la omisión de todo objeto sensible en la moral conduce a una ley muda, a un formalismo vacío que no tiene fuerza para mandar nada preciso<sup>28</sup>. Según el

---

<sup>27</sup> Es curioso que Kant llegue a formular exactamente el criterio moral rosminiano de orden y perfección, con todos sus rasgos propios. Lo desarrollaremos en el siguiente bloque. Enunciamos aquí sus notas básicas desde la terminología de Kant:

—se define como la *relación* de la *razón* (más exactamente, la *forma* de la razón) con los *objetos empíricos*: «el principio de la perfección» determina a la voluntad «por la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general» (GMS, II, 87/Ak, IV, 444, 7-8). Esta relación nos informa del *orden propio de cada ente*: significa «la integridad de cada cosa en su especie (transcendental)» o integridad «de una cosa sólo como cosa en general (metafísica)» (KpV, 61/Ak, V, 7-9).

—es *vacío y formal*: «vacuo, e indeterminado y, en consecuencia, inutilizable para encontrar, en el inmensurable campo de la realidad posible, la mayor suma útil para nosotros» (GMS, II, 85/Ak, IV, 443, 4-6).

—es *intuido*. Kant insinúa este rasgo al contrastarlo con el principio de una voluntad divina: «el concepto ontológico de la *perfección* [...] es mejor que el concepto teológico de una voluntad perfectísima no sólo porque no podemos intuir [*anschauen*] la perfección divina [...]» (GMS, II, 85/Ak, IV, 443, 4.10-11). Tratándose de un principio racional, su intuición debe ser *intelectual*.

—es *indemostrable* y *virtual* y, con ello, el presupuesto de toda valoración: «al distinguir específicamente de cualquier otra la realidad de que se trata aquí [principio de la perfección] [tiene] una inclinación inevitable a dar vueltas en círculo y no pued[e] por menos de suponer tácitamente la moralidad que debe explicar [...]» (GMS, II, 85/Ak, IV, 443, 6-10).

—su amabilidad intrínseca produce un *deleite intelectual*: es una «representación de la razón» con la que se obtiene una «satisfacción indirecta» de la existencia del objeto (GMS, II, 83/Ak, IV, 441, 9-10.22).

<sup>28</sup> «Este filósofo [Kant] negó a las formas lógicas todo valor de concluir alguna cosa sobre el objeto [...]. Desacreditadas de tal modo las formas lógicas, quedaba una cosa oscura y verdaderamente desconocida —la materia corpórea— que cae bajo la experiencia y que de aquellas formas se viste; y de esto el filósofo concluye que de la realidad externa nada se puede afirmar» (I, 39). Esto se extenderá a todas las ciencias: «Immanuel Kant separó la ciencia de la realidad, y quiso que aquella, como un mundo aparte, se produjese *a priori*, dejando incierta la existencia de la realidad como algo que permanecía excluido de la ciencia» (I, 1343).

Es digno de mencionar aquí la interpretación analítica de la formalidad kantiana. Esta interpretación coloca el carácter formal-obligatorio de la ley en la necesidad lógica intrínseca a las acciones mismas. Se acomoda adecuadamente a los textos kantianos, los cuales, como hemos visto, suelen remitir la objetividad de la ley a la acción misma. Cf. apartado “*Porque las acciones son así*”/87.

filósofo italiano, un segundo elemento esencial con el que debe contar la ética es la *relación de la ley con la realidad de los objetos*.

\* \* \*

Acabamos este artículo planteando dos interrogantes. Ellos nos abrirán el camino para el desarrollo que viene más adelante, tanto el de Kant como el de Rosmini. En primer lugar una pregunta para el segundo. Admitamos que en la representación de los objetos emerge un concepto de orden y perfección que es universal y necesario. Si asociamos la ley moral a ese concepto, tal como hace el pensador italiano, ¿tenemos entonces que aplicar una ley distinta para cada caso en función del objeto percibido?, ¿no queda la ley sujeta a la contingencia de la realidad?, ¿no carece de proyección para regir a nivel general el comportamiento humano? La respuesta, como veremos, será afirmativa y negativa a la vez. Pero la contestaremos más adelante<sup>29</sup>.

En segundo lugar un interrogante dirigido a Kant. Hemos declarado la inestabilidad de la *crítica* del filósofo alemán a una ética basada en objetos. Para ello hemos discutido sus dos argumentos, la contingencia del objeto y la autonomía. Sin embargo, a pesar de rechazar todo objeto formal, Kant sigue sosteniendo que en la *universalidad* de nuestras máximas se halla un criterio formal para la moral. Por otra parte, a pesar de negar todo objeto empírico, el filósofo defiende la *persona* como fin en sí. ¿En qué sentido hay que entender estas afirmaciones?, ¿están justificadas? Para contestar nos metemos a fondo en la propuesta *positiva* del autor.

---

<sup>29</sup> La solución rosminiana la encontramos explicitada en los apartados *La idea del ser: un orden escondido/317* y *Con alcance material/439*.

## II. HACIA UNA LEY AUTÓNOMA

En la parte anterior hemos presentado el concepto de bien con el que Kant emprende su investigación ética. Además del bien sensible, como deleite subjetivo que las cosas producen a nuestros sentidos, el filósofo se ponía a la búsqueda de un bien reconocido universal y necesariamente por todos los seres racionales. Encontrar este bien equivaldría a encontrar la ley moral, el fundamento objetivo de las acciones humanas.

En esta segunda parte expondremos y evaluaremos la propuesta positiva de Kant acerca de la *formulación* de la ley y de su *deducción*, de lo que nos *dice* y de cómo *se hace efectiva* en nosotros. Con ello asistiremos a las consecuencias palpables en el mismo sistema de Kant del desvanecimiento de la objetividad. En la *Fundamentación*, las dos tareas que nos atañen se llevan a cabo respectivamente en la segunda y tercera sección.

# 1. FORMULACIÓN EXPLÍCITA: IMPERATIVO CATEGÓRICO

¿Cuál es el contenido de la ley?, ¿qué es lo que nos manda? A continuación revisamos las fórmulas del imperativo categórico desde la perspectiva rosminiana. Ésta se articulará en torno a dos aspectos principales: la autonomía y la universalidad.

## a) Investigación del contenido de la ley a partir del propio concepto

Kant investiga en primer lugar si el mero concepto de ley o imperativo categórico proporciona ya su fórmula y contenido: «ensayemos primero a ver si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporcionará acaso también la fórmula del mismo, que contenga la proposición que pueda ser un imperativo categórico» (GMS, II, 56/Ak, IV, 420, 18-21). Al final de la exposición el filósofo opina que el resultado es positivo (cf. GMS, II, 61-62/Ak, IV, 425, 1-7).

Debemos tener en cuenta que con la exposición de las fórmulas nos hallamos en una etapa preliminar dentro del proyecto kantiano. Aún cuando concediésemos que el filósofo enuncia correctamente la ley moral faltarían aspectos tan importantes como demostrar si existe realmente esa ley y explicar el modo como nos es necesaria. Si no se logra demostrar la existencia y el carácter obligatorio de la ley, ésta queda reducida a un mero «concepto vacío» (GMS, II, 57/Ak, IV, 421, 12), una «idea quimérica» o un «fantasma vano» (GMS, II, 88/Ak, IV, 445, 6.8)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Ricken reprocha a Rosmini que «incluya a Kant entre los sistemas subjetivos» siendo que éste define la ley moral como un principio objetivo (RICKEN, 280/331). Esta crítica de Ricken resulta insuficiente: no podemos catalogar a Kant como un moralista objetivo sólo en base a las definiciones provisionales de la segunda sección.

## b) Las fórmulas del imperativo categórico

Kant lanza cuatro formulaciones del imperativo categórico como expresiones de la ley moral que debe guiar a la voluntad y acción humanas. En los primeros artículos de este capítulo las presentamos tal como las entiende Kant e intentamos mostrar que éstas no quedan en su obra satisfactoriamente justificadas.

Rosmini no admite a Kant que sus fórmulas sean analíticas, que se deriven *a partir del mismo concepto de ley o imperativo categórico*: «nos surge en seguida la pregunta de cómo Kant prueba todas estas afirmaciones suyas. Él ciertamente las pronuncia con seguridad, como se narran los hechos evidentes. Pero siendo al mismo tiempo algo imposible que en él no naciese el temor de que se le dé un desmentido —tan fácil que se dé como lo es el afirmar hechos, al menos, dudosos—, por eso, Kant une constantemente razonamientos a sus narraciones» (SC, V, 12, §2, 252/209a). El próximo capítulo mostraremos que estas fórmulas del imperativo dependen de una noción de autonomía supuesta *ad hoc*, no necesaria en la definición de imperativo categórico. Dependen, por tanto, de una argumentación que Kant no tematiza del todo.

Por otro lado, Rosmini juzga el camino argumentativo recorrido por Kant como un camino tortuoso. Considera que no deja claro cómo unas fórmulas se derivan de otras. La forma de exponerlas y algunas de las expresiones explícitas de Kant sugieren un orden de inferencia: fórmula de la universalidad (1), derivándose de ésta, fórmula de la persona como fin en sí (2) y derivándose de ésta última, fórmula de la autonomía (3). El filósofo italiano sostiene, sin embargo, que el orden más justo con el desarrollo kantiano debería ser el inverso<sup>31</sup>. Aunque, como veremos, tampoco resulta convincente este segundo orden de inferir las fórmulas.

El modo de proceder que seguiremos en este capítulo jugará con los dos modos de ordenar las fórmulas. En un inicio, al exponerlas e introducir

---

<sup>31</sup> Este orden corregido es sugerido por Rosmini en SC V, 12, §1.

las dudas (artículo b), seguiremos el orden kantiano: 1→2→3. Después, cuando las critiquemos (artículos c-e), seguiremos el orden inverso propuesto por Rosmini: 3→2→1. Comencemos por la exposición positiva:

## §1 Fórmula de la ley universal

Kant identifica la forma de la ley con la universalidad, y sitúa a ésta en el fundamento objetivo de la ley: «el fundamento de toda legislación práctica hállese *objetivamente en la regla* y en la forma de la universalidad» (GMS, II, 69/Ak, IV, 431, 9-11). La formulación exacta de la primera fórmula reza: «*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*» (GMS, II, 57/Ak, IV, 421, 18-20).

El autor considera el primer imperativo como el método más riguroso para realizar el juicio moral: «pero es lo mejor, en el *juicio* moral, proceder siempre por el método más estricto y basarse en la fórmula universal del imperativo categórico». Aunque las tres formulaciones se complementan: «si se quiere dar a la ley moral *acceso*, resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos y acercarla así a la intuición, en cuanto ello sea posible» (GMS, 77/Ak, IV, 436, 28 – 437, 4).

Para poder comprender esta fórmula de la ley hay que aclarar dos aspectos. En primer lugar, a qué se refiere Kant cuando dice que *hay que poder querer* que la máxima sea universalizable. En segundo lugar, cómo debe entenderse que la ley mande la *universalidad* de nuestra máxima.

El primer aspecto tiene que ver con la *necesidad* de querer la universalidad de nuestras máximas. Necesidad *subjetiva* de la ley. Este tipo de necesidad puede entenderse de diversos modos:

n1) que *seamos capaces de imaginar o concebir* una ley universal que rija esa máxima. No parece que sea éste el sentido que Kant da a la fórmula, pues entonces la moral se volvería totalmente relativa. En efecto, es posible imaginar cualquier forma de actuar, también las consideradas comúnmente malas e injustas como operando de ley universal: una situación en la que todo el mundo robe, elimine a quien le moleste,... Este resultado se opone a las pretensiones kantianas.

- n2) que *no haya contradicción con nosotros mismos* al pensar la máxima como ley universal. Esto obligaría a puntualizar en qué consiste esta contradicción con uno mismo. Podría referirse a mi propia inclinación o interés empírico. Entonces la ley moral se reduciría a la estratégica e instrumental propia de los empiristas. Esto lo rechaza abiertamente Kant<sup>32</sup>.
- n3) que *no se produzca una contradicción con nuestra razón* cuando universalicemos nuestra máxima. Pero, ¿en qué sentido una máxima no universalizable contradice la razón?, ¿qué hay en la razón con lo que podría chocar y producirse un contrasentido? Parece que es ésta la forma de entender la necesidad que Kant busca para su ley ética. En la *Fundamentación* el filósofo considera que emergerá del análisis de la libertad. Habrá que comprobarlo.

Ahora no nos interesa conocer el origen de la necesidad subjetiva de la ley. El tema lo aborda el filósofo en la tercera sección de la *Fundamentación*. Nosotros lo abordaremos en el siguiente capítulo del trabajo. Lo que sí nos concierne aquí es averiguar el sentido que Kant atribuye a la universalidad de la ley. También la universalidad kantiana puede interpretarse de diversos modos. Por un lado en un sentido *intrínseco*, en relación a las acciones mismas descritas por nuestra máxima de comportamiento. Por otro lado en relación al *destino* o *aplicación* de nuestras máximas, al objeto de nuestras acciones<sup>33</sup>. Brotan de estas dos lecturas tres sentidos posibles de universalidad:

- u1) que nuestra máxima debe respetar la lógica interna a *toda acción*

---

<sup>32</sup> Algunos textos de Kant podrían inducir a esta lectura, por ejemplo los ejemplos que ilustran los imperativos. El sujeto no debe prometer en falso porque ello «haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse» (GMS, 58-59/Ak, IV, 422, 28-36), el sujeto debe fomentar sus cualidades «porque ellas le son dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos» (GMS, II, 58/Ak, IV, 422, 37 - 423, 16), debe ayudar al prójimo porque «podría suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos» (GMS, 59-60/Ak, IV, 423, 17-35). No entramos aquí en la cuestión de cómo interpretar adecuadamente estos ejemplos de Kant.

<sup>33</sup> Puesto que la interpretación analítica concibe la universalidad *intrínseca* a la misma acción, no tiene que ver con su *referencialidad*, con su proyección hacia afuera, en suma, con los *objetos* hacia los cuales se dirige. Cf. para esta interpretación las notas 28 y el apartado “*Porque las acciones son así*”/87.

u2) que nuestra máxima tiene que considerar a *todos los seres*.

u3) que nuestra máxima deba tener en cuenta a la clase completa de los entes persona, por tanto, a *todas las personas*<sup>34</sup>.

Si atendemos a los ejemplos aducidos por Kant para ilustrar la primera fórmula del imperativo y a sus mismas palabras, resulta plausible interpretar la universalidad en el tercer sentido, referido a la persona<sup>35</sup>. Así lo hace Rosmini. Más adelante iremos viendo cómo esta “universalidad personal” opera también en el resto de los imperativos.

Es esencial preguntarse por el fundamento de esta universalidad: ¿demuestra Kant que la universalidad está contenida en el imperativo categórico?, ¿en qué se basa para hacerlo? Puesto que referida a la persona, todo invita a pensar que la fórmula de la universalidad derivará de aquella que enuncie el valor de la persona en sí. En efecto, sólo si la persona tiene valor en sí misma puede mandarse apreciar a la persona de modo universal. Con lo cual, el primer imperativo parece depender del siguiente, del que declara a la persona como fin. Habrá que examinar la validez del segundo imperativo para poder justificar el primero. Pero antes de hacerlo expongamos brevemente su contenido:

---

<sup>34</sup> En el siguiente bloque veremos cómo el sistema ético rosminiano incorpora los últimos cuatro apartados: la existencia de una *idea constitutiva de la razón* (n3), que al aplicarse a lo real muestra el *orden propio de todo ente* (u2), que permite distinguir diferentes estados que señalan la *perfección y felicidad de los entes* (n2), en el cual orden despunta la *persona*, colocándose en el lugar más eminente (u3).

<sup>35</sup> En un pasaje al final de la exposición de las fórmulas del imperativo, Kant identifica la fórmula de la universalidad con la de la persona como fin en sí y reformula la primera sugiriendo el sentido personal: «el principio: “obra con respecto a todo ser racional —a ti mismo y a los demás— de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí”, es, por tanto, en el fondo, idéntico al principio “obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal *para todo ser racional* [...] como ley *para todo sujeto*”» (GMS, II, 78/Ak, IV, 437, 34 – 438, 3, énfasis añadido).

## §2 Fórmula de la persona como fin en sí mismo

Kant ha negado la relación de todo objeto o fin con la moral. Recordemos que concebía todo objeto como meramente *empírico* y *posterior* a la acción de la voluntad, relativo a la facultad de desear del sujeto y a los efectos de su acción. Ahora Kant introduce de repente un objeto o fin, la persona, como fundamento de la moralidad. Se trata de un fin muy peculiar:

Por un lado, es un fin *objetivo, universal y necesario*. No nos afecta subjetivamente, al contrario, funciona precisamente como cortapisa de todos nuestros fines individuales: «constituye como ley la condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos» (GMS, 69/Ak, IV, 431, 7-8). Se aplica a todos los seres racionales: todos poseen ese fin y todos son fin para el resto de seres racionales. Dado que la experiencia sensible sólo nos presenta cosas concretas, la universalidad del objeto personal insinúa un origen no empírico (cf. GMS, 69/Ak, IV, 430, 28 - 431, 4).

Además, consiste en un fin *independiente y negativo*. Lo explica: «no como un fin a realizar sino [...] contra el cual no debe obrarse nunca» (GMS, II, 78/Ak, IV, 437, 28). Para Kant, pues, el fin personal al que ha de tender la voluntad buena no incita a actuar, sólo prohíbe. Opera como límite de nuestra acción marcándonos aquello que bajo ningún pretexto debemos perjudicar o desfavorecer.

Se entenderá mejor lo que quiere decir Kant si nos remitimos a los ejemplos. Según Kant, que Federico realice éticamente sus negociaciones implicará que tenga a todas las personas, a sus empleados en este caso, como fin de sus acciones. Pero como fines independientes y negativos, lo que significa que deberá limitarse a no perjudicarles. Sus motivos éticos no le impulsarán a *fomentar* en ellos nada sino tan sólo a *evitar* hacerles daño: pagarles lo que han acordado, no explotarles, dejarles tiempo para descansar,... El hecho de confortar a alguno de los empleados con problemas familiares o de subir el sueldo a otro que está pasando por dificultades económicas no será catalogado como moral. Y lo mismo

ocurrirá con María: según Kant, su labor educativa será moral cuando no impida el libre desarrollo de su hijo, no cuando promueva cualidades en él.

Dejando ahora aparte las posibles incoherencias con el resto de la obra a las que induce la introducción de un fin negativo<sup>36</sup>, con la consecuente reducción de la moral<sup>37</sup>, nos podemos preguntar *en qué consiste exactamente este fin y esta «materia»* (GMS, II, 76/Ak, IV, 436, 19) tan singular: ¿cuál es su naturaleza?, ¿el hecho de que no se trate de un fin *a realizar* niega rotundamente que sea un verdadero fin empírico y, por tanto, causante de heteronomía? Cuando Manuel evita desfavorecer a sus empleados, ¿no está actuando en relación a un fin concreto y sensible?, ¿no pueden considerarse esas personas como un auténtico objeto y fin?

Tampoco podemos dejar de preguntarnos *con qué derecho* introduce Kant la exigencia de respetar la persona como fin. ¿De dónde procede?, ¿cómo llega a nuestro conocimiento? En el caso de Manuel, ¿cuál es la razón por la que Manuel debe respetar a sus empleados?, ¿qué ve en ellos que le impulsa a hacerlo? Kant aplaza la justificación de este fin para la última sección. Lo hace dice en una nota a pie de página: «esta proposición [a saber, que “la naturaleza racional existe como fin en sí”] la presento ahora como un postulado. En la última sección se hallarán sus fundamentos» (GMS, II, 67, nota/Ak, IV, 429, 35-36).

---

<sup>36</sup> No hay más que reflexionar en el tercer y cuarto ejemplo, con los que Kant ilustra su doctrina de las fórmulas del imperativo. En ellos se exige una «concordancia positiva» (GMS, II, 69/Ak, IV, 430, 22) con un fin concreto: cultivar unos valores que conduzcan a la perfección de sí mismo (tercer ejemplo) o a la de las demás personas (cuarto ejemplo) (cf. GMS, II, 59-60; 68-69/Ak, IV, 422, 37 – 423, 35; 430, 10-27). Se trata de un tipo de deberes que él coloca en el de estrictamente meritorios, en el sentido de que son imposibles no *quererlos* para todos sin contradicción (cf. GMS, II, 60/Ak, IV, 424, 7-10). Esta necesidad la sitúa en el «fin de la naturaleza» que, en relación al sujeto racional, busca la «mayor perfección» y la «propia felicidad» (GMS, II, 68-69/Ak, IV, 10-27).

Encontramos una confirmación de esta crítica en el artículo de Nebuloni, el cual recuerda la discusión contra los ejemplos kantianos en cuanto «se sostendrían más que sobre una correspondencia con el criterio de la forma, sobre la presuposición de una determinada naturaleza y de determinados valores humanos, implícitamente admitidos sobre la base de un legado [*portato*] antropológico-cultural» (NEBULONI, 1990a, n5).

<sup>37</sup> Pues desaparecerían todos los mandatos positivos. Pero, ¿no es acaso moral proteger, cuidar y promover a la persona?

### §3 Fórmula de la autonomía

Tras enunciar la segunda fórmula del imperativo categórico, Kant desarrolla un breve argumento del que hace derivar la tercera (cf. GMS, II, 70/Ak, IV, 431, 14-18)<sup>38</sup>. Lo que esta tercera fórmula sostiene, en concreto, es «la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*».

En esta nueva formulación se introduce algo nuevo en relación a la primera: que el sujeto racional es quien establece la ley. Él no se pliega a una ley externa y distinta de su voluntad sino que a una ley que su voluntad se da a sí misma [*selbstgesetzgebend*]. De manera que la voluntad humana se convierte en autolegisladora, en autora [*Urheber*] de la ley moral.

Si nos atenemos a la definición de “voluntad” ofrecida por Kant, no podemos, por ahora, afirmar que el filósofo la identifique con la ley. En efecto, pues dice que la voluntad es la «facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a *la representación de ciertas leyes*» (GMS, II, 64/Ak, IV, 427, 19-20). La definición parece apuntar a una facultad de decidirse libremente a favor de la ley moral, distinguiendo esa facultad y la ley. Sin embargo, la tesis de una voluntad legisladora y dadora de la ley suscita en nosotros interrogantes: ¿en qué sentido es la voluntad humana legisladora y autónoma?, ¿encuentra y aplica una ley distinta a ella o es ella misma la ley?, ¿hasta qué punto se puede decir que la ley moral universal no es «otra cosa» [*etwas anderes*] (GMS, II; 72/Ak, IV, 433, 2-3)? En este momento no podemos dar una respuesta definitiva a estas preguntas. Para ello se necesitará definir con más exactitud en qué consiste, según Kant, la voluntad libre y autónoma y cómo la ley conecta con la voluntad.

Lo que sí que merece la pena hacer ahora es exponer los argumentos de Kant para justificar la fórmula de la autonomía y examinar su consistencia. Reflexionando sobre el argumento aducido y poniéndolo en relación con otros textos hallamos tres explicaciones posibles. Transcribamos en primer lugar el texto completo:

---

<sup>38</sup> Los textos citados en los próximos párrafos aluden a esta referencia.

Mas el sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo, según el segundo principio; ahora bien, de aquí se sigue [*nun folgt hieraus*] el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma [o sea de la voluntad] con la razón práctica universal, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*.

He aquí las tres explicaciones posibles:

1) En primer lugar, Kant parece deducir la tercera fórmula del imperativo a partir de la *segunda* y la *primera* fórmula desde la consideración del *sujeto moral*. En efecto, tras poner el fundamento objetivo de la ley en la primera fórmula y el subjetivo en la segunda, Kant plantea cómo diseñar el sujeto moral para que puedan cumplirse ambas formulaciones de la ley. La *autonomía* del sujeto humano sería la condición para este cumplimiento. Respecto a la segunda fórmula, el filósofo considera que sólo el sujeto autónomo puede considerarse «como *fin en sí mismo*». La primera depende de la segunda (estamos interpretando la universalidad referida a toda persona), con lo cual también ella se apoya indirectamente en la autonomía, de manera que sólo la voluntad de un sujeto autónomo podría concordar «con la razón práctica *universab*»<sup>39</sup> (énfasis añadidos).

En un texto posterior Kant confirma esta argumentación colocando nuevamente la autonomía en la base de la persona como fin en sí: «la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como *legisladora*, pues si no no podría pensarse como *fin en sí mismo*». Sólo de este modo posee una dignidad absoluta, sólo así posee «la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a aquella que él se da a sí mismo» (GMS, II, 74/Ak, IV, 434, 23-25. 29-30)<sup>40</sup>.

Sin embargo, este argumento es discutible. No sólo porque depende de las dos primeras fórmulas, que están aún sin demostrar en sí mismas, sino porque subyace a él una petición de autonomía que no carece de controversia. En efecto, la propuesta de la autonomía no es la única que

---

<sup>39</sup> Todos los énfasis son añadidos.

<sup>40</sup> Encontramos un razonamiento paralelo en GMS, II, 79/Ak, IV, 438, 8-16. Allí, la expresión usada para introducir la tercera fórmula como conclusión de las anteriores es la misma: «ahora bien, de aquí se sigue [*nun folgt hieraus*]».

permite preservar la vinculación de la voluntad con una ley que manda la universalidad y el respeto a la persona como fin en sí. No hay ninguna contradicción en que exista una ley *distinta y confrontada* a la voluntad del sujeto que mande precisamente respetar universalmente a toda persona como fin. Ni siquiera sería necesario que esa ley fuera propiamente externa al sujeto, podría ser *constitutiva* del sujeto sin quedar absorbida en él. En cuanto *absoluta* (universal y necesaria) y *distinta* al hombre sería superior a él. En cuanto *inscrita* en el hombre, la fuente de su dignidad.

Ilustremos la diferencia de los dos razonamientos propuestos con el ejemplo de Federico. Si Federico pensase kantianamente, se autoconcebiría como fin de la moral justamente por ser él mismo quien pone la ley de no perjudicar a ninguna persona de su empresa. Si, por otro lado, se acogiese a la segunda alternativa, entonces se percibiría a sí mismo como fin de la moral por descubrir “fuera” de sí una ley que le indica que tanto él como toda persona son fines en sí de la moral.

2) La segunda explicación corre paralela a la anterior pero poniendo el énfasis en que el *sujeto* es sujeto *de todos los fines*. Según Kant todos los fines son subjetivos, se los autoimpone el sujeto. El fin moral de la persona no constituye una excepción sino que también será el mismo sujeto quien se lo imponga<sup>41</sup>.

Este argumento tampoco parece conclusivo, pues nada obliga a equiparar todos los fines. Podría ocurrir que el fin moral de la persona no fuera decidido por el sujeto, a diferencia de los fines que uno puede ponerse de manera arbitraria y caprichosa. Más aún, podríamos pensar que el sujeto no decide autónomamente ningún fin racional, sino que se lo impone una instancia lógica externa.

---

<sup>41</sup> Esta forma de razonar podría estar respaldada textualmente por la distinción que Kant realiza unas líneas antes, indicando que así como el fundamento *objetivo* de la ley moral está en la universalidad de la ley: «el fundamento de toda legislación práctica hállase *objetivamente en la regla* y en la forma de la universalidad», el *subjetivo* se encuentra en el *fin*: «hállase, empero, *subjetivamente en el fin*» (GMS, II, 69/Ak, IV, 431, 9-13).

Volvamos a proyectar estas dos formas de pensar en Federico. Según la primera éste nos diría que todos sus fines se los pone él mismo: haber creado la empresa, decidir el salario de los trabajadores, establecer el horario laboral,... y por tanto, también el fin moral lo pone él, es él quien establece el fin de respetar a todas las personas de su empresa. De acuerdo al segundo punto de vista, Federico pensaría que él no elige el fin moral de respetar a sus empleados. Ni siquiera los fines que se propone racionalmente: crear una empresa exitosa, establecer el salario adecuado, buscar las horas convenientes para trabajar,... Todos esos fines los busca y le vienen sugeridos a su voluntad. Aunque sea su voluntad la receptora y la ejecutora.

3) Aún podría encontrarse una última explicación en Kant que justifique la tercera fórmula de la autonomía. Para ello hay que reparar en una característica esencial que, según el filósofo, ha de poseer la ley moral. El enfoque de la deducción no se pondría ahora en la relación del *sujeto* con las dos formulaciones anteriores sino con la *ley en general*. Kant considera que una ley categórica, universal y necesaria, ha de ser *autónoma*. Está convencido de que toda propuesta ética en la que está «el hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere)» carecerá necesariamente de fundamentos sólidos. Es necesario proponer una ética en la que el hombre esté «sujeto a *su propia legislación*» (GMS, II, 71-72/Ak, IV, 432, 28 – 433, 1). Este aspecto ya se ha señalado y explicado anteriormente. Recordemos que, según Kant, hacer depender la moral de un interés externo conduce a un aplazamiento indefinido de la validación última de la ley: una «voluntad dependiente necesitaría ella misma de otra ley que limitase el interés de su egoísmo a la condición de valer por ley universal» (GMS, II, 71/Ak, IV, 432, 9-11), y así sucesivamente.

La tercera fórmula del imperativo expresa precisamente esta condición esencial de la autonomía. Dice Kant refiriéndose a esta tercera fórmula: «la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético» está «indicada en el imperativo mismo». En efecto, pues una voluntad creadora de la ley ya no puede depender de otras: «una voluntad que es ella misma legisladora suprema no puede, en cuanto que lo es, depender de interés alguno». De manera que el principio de la autonomía es

para Kant «el único que puede ser *incondicionado*» y del que puede brotar una ley moral objetiva (GMS, II, 70-71/Ak, IV, 431, 35 - 432, 24).

Ya hemos visto en la primera parte la inconsistencia de esta argumentación. Dijimos que no es necesario que la heteronomía conduzca a un progreso indefinido si se encuentra una ley última que no se subordine a ninguna otra. Propusimos una idea de perfección, separable del interés sensible. Si existiera, ella podría constituir una ley absoluta, una primera (o última) condición que nos mandaría inmediata e incondicionalmente.

#### §4 Fórmula del reino de los fines

Existe una cuarta formulación del imperativo que por estar íntimamente ligada a las anteriores puede considerarse un corolario suyo. Kant piensa que el concepto de un ser racional que actúa con universalidad y autonomía «conduce» al de reino de los fines como un «concepto relacionado con él y muy fructífero» (GMS, II, 72/Ak, IV, 433, 15). Este último concepto consiste en el ideal de una vinculación entre todos los sujetos racionales en el cual cada uno actúa moralmente siguiendo el imperativo categórico y, por tanto, como legislador universal.

De la idea de un reino de los fines surge una cuarta formulación del imperativo aneja a la tercera: «todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de esas máximas es: “obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal —de todos los seres racionales—”» (GMS, II, 79/Ak, IV, 438, 19-23). Y un poco más adelante: «“obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines”» (GMS, II, 80/Ak, IV, 439, 1-3).

### **c) La autonomía: verdadera raíz del imperativo categórico**

Durante estos últimos apartados hemos intentado seguir el orden deductivo que parece reflejarse en la exposición kantiana de las fórmulas de la ley moral. Sin embargo, el mismo texto kantiano nos invita a pensar en la autonomía como el elemento inicial del hilo argumentativo. En efecto, pues hemos visto que las dos primeras fórmulas del imperativo dependían de la fórmula de la autonomía para gozar de consistencia. En realidad, la autonomía no *se derivaba* de la universalidad y de la consideración de la persona como fin en sí. Habría que entenderlo al revés: una vez *puesta* la autonomía (como hipótesis o como verdad fundamental) se intentaba justificar que la ley mande universalizar nuestras máximas hacia todas las personas y que se trate a éstas como fin. La autonomía no operaría, por tanto, como *consecuencia* sino como *requisito* de las otras dos fórmulas. Desarrollemos esta tesis un poco más:

#### **§1 Formas de una única ley**

Kant considera que las tres expresiones del imperativo categórico constituyen una única ley: «las tres citadas maneras de representar el principio de la moralidad son, en el fondo, otras tantas fórmulas de una y la misma ley, cada una de las cuales contiene en sí a las otras dos». Y por eso continúa diciendo que cada una de estas fórmulas son las caras de una misma ley: su *forma* que es la universalidad, su *materia* que es la persona como fin en sí y su *aspecto integral* que unifica a todos los sujetos legisladores de esa ley en un reino posible de los fines (GMS, II, 76-77/Ak, IV, 436, 8 – 437, 4).

Tal y como ya hemos indicado, parece evidente que la primera y la segunda fórmula, en la medida que mandan el respeto a la persona en general, están íntimamente conectadas entre sí. Acertaría entonces Kant al afirmar que el primer imperativo es, «en el fondo, idéntico» al segundo (GMS, II, 78-79/Ak, IV, 437, 34 – 438, 7). Sin embargo, no ocurre lo mismo con la equiparación entre universalidad y autonomía. Al menos de entrada, no parece idéntica una ley que manda respetar a la persona y una ley que manda considerar a la persona como legisladora.

En resumen, Kant formula los imperativos como manifestando aspectos distintos de una misma ley o, al menos, como íntimamente conectados y derivados unos de otros a partir de la universalidad. Rosmini no acepta este planteamiento. Considera que el imperativo de la autonomía no es identificable con los dos primeros. Y en el caso que se relacionen lógicamente piensa que el orden deductivo más coherente es justo el inverso al propuesto por Kant, el que arranca de la autonomía.

## §2 La autonomía de la voluntad humana

Aunque iremos tratando el tema con detalle, podemos ya indicar que en Kant los conceptos de libertad y autonomía están íntimamente ligados. Por un lado, el filósofo concibe la *libertad* como propiedad de la causalidad de la voluntad «por la cual puede ser eficiente independientemente de extrañas causas» (GMS, III, 89/Ak, IV, 446, 8-10). Las causas extrañas son especificadas como «causas *determinantes* del mundo sensible» (GMS, III, 101/Ak, IV, 455, 2-3). Por otro lado, Kant otorga precisamente a la *autonomía* el poder de liberar al sujeto de las ataduras externas. La define como la facultad del hombre de «estar sujeto a *su propia legislación*», de estar «obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora» (GMS, II, 71-72/Ak, IV, 432, 30-31)<sup>42</sup>.

Rosmini sostiene que la verdadera raíz del imperativo kantiano se encuentra en la autonomía o libertad de la voluntad humana. El rosetano ve en el trasfondo del pensamiento moral de Kant una pretensión de libertad absoluta e incondicionada como principio que aguanta de manera subrepticia todo el hilo conductor<sup>43</sup>. Destacar la primacía de este principio y borrar toda apariencia de exterioridad a la ley sería el mejor modo de dar

---

<sup>42</sup> La palabra auto-nomía tiene un origen griego. Procede de la unión del demostrativo *αὐτός* y el sustantivo *νόμος*. Con lo cual significa literal y etimológicamente “ley propia”.

<sup>43</sup> Rosmini se ha propuesto desenmarañar la ética kantiana intentando esclarecer el principio del que pende. Por eso, tras exponer las tres formulaciones del imperativo kantiano y discutir su consistencia se pone a explorar la lógica interna que las atraviesa. Cf. SC, V, 12, §2, 252/209a.

cohesión y claridad al discurso kantiano. Rosmini sintetiza esta interpretación antes de plantear sus observaciones a Kant. Dice así:

El hombre tiene una *actividad* que lo lleva a satisfacer sus inclinaciones. Pero al mismo tiempo tiene otra facultad que le dice poder resistir a ellas, de poder obrar por sí sin determinación externa. / Esta facultad de obrar por sí sin determinación externa es lo que constituye la *personalidad* humana, la dignidad suprema del hombre y la *libre voluntad*. De lo que viene que el hombre no pueda renunciar a ella sin experimentar infinita molestia y envilecimiento. Por eso dice Kant que la *voluntad* es justamente la *razón*, o sea, la *ley moral*, puesto que implica esta necesidad, que es necesidad moral, de no poder el hombre renunciar a tanta señoría por sí mismo sin descender, por así decirlo, de su trono (SC, V, 12, §1)<sup>44</sup>.

Encontramos múltiples testimonios documentales en la obra de Kant que soportan la tesis defendida por Rosmini. Ya hemos apuntado algunos. Podríamos resumirlos en los siguientes:

1) La autonomía como *base de la ley moral*. Tal como ya hemos hecho notar un par de veces en nuestra exposición, Kant coloca la autonomía como condición indispensable para una moral categórica. Es por esta razón que otorga a la tercera fórmula de la autonomía un puesto privilegiado. En efecto, pues en la medida en que pone al sujeto como legislador de la ley excluye explícitamente todo interés. Por eso esta fórmula es, según Kant, la que mejor expresa la ley moral: «*no se funda en interés alguno* y es, de todos los imperativos posibles, el único que puede ser *incondicionado*». Y está supuesta en cualquier otra formulación de la misma: «o aún mejor, invirtiendo la oración: si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de

---

<sup>44</sup> En un texto de Kant en la sección tercera, podemos ver esta equiparación de conceptos: «aunque, por otra parte, me conozca también como ser perteneciente al mundo sensible, habré de conocerme, como inteligencia, sometido a la ley del mundo inteligible, esto es, de la *razón*, que en la idea de la *libertad* encierra la *ley* del mismo y, por tanto, de la *autonomía* de la voluntad» (GMS, III, 99/Ak, IV, 453, 35 – 454, 3, énfasis añadido). Más adelante expondremos el método seguido por el filósofo para realizar esta equiparación.

una voluntad tal que al mismo tiempo pueda tenerse por objeto a sí misma como universalmente legisladora» (GMS, II, 71/Ak, IV, 432, 16-24)<sup>45</sup>.

2) La autonomía como *razón de la dignidad personal*. También hemos estudiado ya que Kant coloca la autonomía como fundamento de la primacía de la persona y, por tanto, del mandato de la universalidad y de la persona como fin<sup>46</sup>. Para no repetir los pasajes citados anteriormente, podemos fijarnos en otro tipo de argumentación desprendida de la obra. Por un lado Kant dice que considerar a la persona como fin en sí procede de su propia naturaleza: «los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos» (GMS, II, 66/Ak, IV, 428, 21-23)<sup>47</sup>. Por otro lado, afirma que aquello que distingue en valor a la naturaleza racional respecto a las demás es su autonomía: «la *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional» (GMS, II, 76/Ak, II, 436, 6-7).

3) La autonomía *evita el sometimiento a cualquier tipo de ley externa*. El Kant ilustrado considera todo tipo de sujeción a una ley exterior como una manifestación de servidumbre. De aquí su afán por subrayar la primacía de la libertad sobre la ley:

[...] aun cuando bajo el concepto de deber pensemos una sumisión a la ley, sin embargo, nos representamos cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple todos sus

---

<sup>45</sup> Por eso afirmará que la autonomía constituye el *principio supremo de la moralidad* (cf. GMS, II, 82/Ak, IV, Ak, 440, 14-15) y, al recapitular la segunda sección, que es la *base del concepto de moralidad*: «nos hemos limitado a exponer, por el desarrollo del concepto de moralidad, una vez puesto en marcha, en general, que una autonomía de la voluntad inevitablemente va incluida en él o, más bien, le sirve de base» (GMS, II, 88/Ak, IV, 2-5).

<sup>46</sup> Tras colocar la autonomía de la voluntad en la base de la dignidad humana y de la ley moral Kant deduciría, según Rosmini, la segunda fórmula de la persona como fin: «pero si al decir *voluntad* decimos *necesidad moral, ley, dignidad* a la que no puede renunciarse, viene como consecuencia que esta *voluntad* deberá considerarse ella misma como *fin* allá donde se encuentre, y de ahí el segundo de los tres principios [y cita la fórmula del fin en sí]» (SC, V, 12, §1, 251-2/208c).

<sup>47</sup> Esta justificación de la persona como fin a partir de la naturaleza parece chocar con la intención de Kant de desvincular su investigación de una naturaleza difusa. En efecto, Kant considera que las leyes han de ser halladas en la razón pura, nunca insinuadas por «algún sentido implantado o quién sabe qué naturaleza tutora» (GMS, II, 63/Ak, IV, 425, 36-37).

deberes. Pues no hay en ella, sin duda, sublimidad alguna en cuanto que está *sometida* a la ley moral; pero sí la hay en cuanto que es ella al mismo tiempo *legisladora* y sólo por esto está sometida a la ley (GMS, II, 81/Ak, IV, 439, 36 - 440, 5).

Así pues, la autonomía juega en la ética kantiana un papel preeminente y fundamental. Una vez subrayada la importancia de la autonomía, intentaremos profundizar en su significado. Hay que averiguar si se trata de un mero concepto negativo, una libertad *de* (ausencia de toda coacción), o si incluye un aspecto positivo convirtiéndose en una libertad *para* (capacidad de elegir entre diversas opciones). En los siguientes artículos veremos también que, aun colocando la autonomía en el punto de partida, queda sin resolver el problema fundamental: mostrar la existencia de la ley universal. La argumentación interna de la exposición de las fórmulas se esclarece, pero permanece colgando su deducción.

## d) Críticas rosminianas a la autonomía kantiana

En este artículo resaltaremos las dificultades intrínsecas a la tercera de las fórmulas, principio fundamental de la ética kantiana. Recordemos que hemos definido de manera general la *autonomía* como un obrar según una ley propia. Gracias a la autonomía el hombre es *libre*, independiente de causas extrañas a sí mismo y, en concreto, de las inclinaciones sensibles.

### §1 Un concepto equívoco

El concepto de autonomía posee una ambigüedad interna que lo expone a una lectura polisémica. Su sentido oscila entre dos opuestos difíciles de armonizar. En efecto, ¿cómo entender que se *obedece* a una ley *propia*?, ¿cómo conjugar una ley moral que *manda algo* de lo cual el sujeto es *independiente*?, ¿de qué modo hablar de ley *universal* y necesaria y a la vez de una capacidad de legislación *subjetiva*? Podemos reducir a tres las formas básicas de contestar a estas preguntas. Cada una de ellas constituye una propuesta muy distinta de interpretar la autonomía.

El primer modo de entender el término consiste en una capacidad individual de *crear e inventar* la ley *en función de las propias apetencias sensibles* [L]. La ley vinculada a esta autonomía se identifica, pues, con la inclinación sensible. Imaginemos, por ejemplo, que Manuel se levanta un día sin ganas de estudiar y decide que ese día no va a tocar un libro. Él mismo se ha puesto la ley: “no estudiar los días en los que no haya ganas”. Aunque Manuel diga que “hace lo que quiere” en realidad está sometido a lo que le dictan sus deseos, los cuales no dependen totalmente de él. Está claro que este sentido de autonomía choca frontalmente con la doctrina ética del filósofo alemán si se toman en serio sus pretensiones de encontrar una ley universal y necesaria, no sujeta a los vaivenes de la sensibilidad.

Existe también un modo relativo de concebir la autonomía: autonomía *respecto a la sensibilidad*. Este sentido es acorde, sin duda, con la ética de Kant. Sin embargo se reduce a una mínima expresión negativa que no nos dice nada de su relación con una ley. Una relación que, no obstante,

el mismo término reclama: “auto-nomía”. Hay que aclarar si la independencia respecto de la sensibilidad *no pretende obedecer a nada* [M] o si tiene la función de *asumir y apropiarse de una ley* exterior [N].

El segundo caso expuesto [M] se convierte en un sentido absolutamente subjetivo de autonomía. En él la ley se reduce al sujeto. La posición de no someterse más que al propio yo deja a la persona en la completa indeterminación y absurdo, siempre y cuando no sea, en el fondo, un viraje encubierto hacia la primera interpretación. Desde este enfoque Manuel diría cosas parecidas a éstas: “si no estudio no es por falta de ganas, es porque yo no quiero, soy libre para ello”, o: “ahora no estudio porque me ha dado por eso, mañana quizá se me antoje otra cosa”. Se trata, pues, de una libertad desmadrada y lunática<sup>48</sup>. El tercer caso [N] exige encontrar esa ley independiente de la sensibilidad a la que se obedece. Exige que Manuel llegue a contemplar una ley dictada por la inteligencia exhortándole a superar su cansancio mediante un acto de voluntad.

La clave diferenciadora de cada una de las acepciones de autonomía reside, pues, en el tipo de ley a la que se somete. Y el modo de interpretar la autonomía de Kant funciona con esta clave: dependerá de la existencia o no de una ley diversa al sujeto que pretende actuar independientemente del mundo sensible. Como ya hemos indicado, no podemos obviar que, en sus afirmaciones explícitas, Kant conecta constantemente el concepto de autonomía al de una ley moral<sup>49</sup>, ley que consiste en la universalidad y en el respeto a la persona. Con lo cual, Kant no aceptaría la interpretación de

---

<sup>48</sup> Rosmini incluye los dos primeros sentidos de autonomía dentro de una única razón en el ejercicio de la libertad. En ambos casos la voluntad libre actúa en contra de una ley externa que conoce inmediatamente: «puede suceder que [al hombre] se le presente (quizá por azar al principio) algún interés sensible [L] o algún pensamiento de orgullo [M] que le haga creer útil para él el desconocer aquello que conoce» (PSCM, V, 8, 141/108b).

Refiriéndose al segundo caso, el autor habla de asentimientos erróneos por una ausencia total de reflexión, «con la pura fuerza del arbitrio». En ellos «el hombre suele determinarse a querer que la cosa sea como le agrada a cualquier condición, y no son nunca sinceros». La pura voluntad ha sustituido a la razón: «*stat pro ratione voluntas*» (L, 247). Según Rosmini el ejercicio de la “voluntad por delante de la razón” puede estar en el origen del mal moral (cf. PSCM, 134-135/101-102) y a él apuntan algunos textos kantianos (cf. SC, V, 12, §5, 257n52/214n1). Cf. nota 128 y el apartado *Voluntad de poder/490*.

<sup>49</sup> Así, más adelante leemos: «la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley» (GMS, III, 89/Ak, IV, 446, 18-19).

Rosmini, mencionada en el apartado anterior, de una autonomía exclusivamente negativa, sin determinación externa [M]. El filósofo alemán contestaría a Rosmini afirmando que la voluntad moral no inventa arbitrariamente la ley sino que legisla respetando a la persona. A esto replicaría Rosmini indicando que su interés se centra en los cimientos del sistema. Desde esta línea, reconoce la corrección externa de la ley kantiana universal y personal, pero descubre una falta de fundamentación: el sistema crítico no tolera la ley formulada. De este modo las pretensiones de Kant quedan atrapadas en la ambigüedad y en una tensión hacia la libertad absoluta.

A lo largo de este ensayo examinaremos el diagnóstico rosminiano. Veremos que la ambigüedad de la ética kantiana en el aspecto de la autonomía se asemeja a la que constatábamos en la primera parte. Allí la ambigüedad residía en el concepto de “sujeto transcendental”, expuesto al subjetivismo<sup>50</sup>. Aquí reside en la noción de “autonomía”, con tendencia a un voluntarismo sin ley.

## §2 Una libertad excesiva [Oss 2 y 6]

Cada uno de los sentidos de autonomía que señalábamos en el apartado anterior se corresponde con un modo peculiar de concebir la libertad. Una libertad consistente únicamente en seguir los propios instintos [L] no puede denominarse propiamente libertad, pues no hace sino seguir las leyes de la sensibilidad. La libertad sólo puede entenderse según los dos últimos modos de autonomía: como una capacidad *absoluta* que actúa sin motivo [M] o como una capacidad de *elección* entre la ley moral y el instinto [N]. En la medida en que rechaza toda instancia externa y promueve una legislación propia de la voluntad, Kant sugiere una concepción de una libertad total e incondicionada, como mera independencia respecto a todo motivo diverso del sujeto [M]. Esto da lugar a múltiples complicaciones.

---

<sup>50</sup> Cf. nota 19

La primera dificultad emerge con la consideración de la libertad negativa. Abarca, pues, tanto a la libertad incondicionada [M] como a la condicionada por una ley externa [N]. En cada una de estas dos concepciones parece quedar fuera el ámbito de la sensibilidad y, con ello, la *felicidad*. Esto provoca una reacción: ¿por qué rechazar el placer?, ¿no es la felicidad una necesidad intrínseca y esencial del hombre según el mismo Kant? Además genera una confusión, pues no se entiende por qué la moral ha de adquirir una posición prioritaria respecto a la felicidad: ¿por qué ha de ser la sensibilidad el plano respecto al cual definir la autonomía? En el caso de una ley externa dada a la razón [N], el problema no desaparece: ¿por qué no concebir la autonomía respecto a la racionalidad?, ¿cuándo y por qué no hay que obedecer los requerimientos de la sensibilidad?, ¿en qué sentido es la inteligencia superior a la sensibilidad?<sup>51</sup> El tema se escapa de nuestro objetivo de trabajo. Nos bastará con señalar aquí dos tesis elementales. La primera, que sólo el reconocimiento de una conexión intrínseca de la ética con lo sensible *permite* la concordancia entre ley y felicidad. La segunda, que sólo un riguroso análisis de la ley aclarará hasta qué punto ella es realmente opuesta, compatible o adecuada a la misma *felicidad*.

De la libertad sin un fin positivo [M] brota una segunda dificultad, en la medida que de aquella se deriva una acción *disparatada*<sup>52</sup>. Ya hemos dicho que Rosmini, leyendo desde las raíces el pensamiento de Kant, interpreta la autonomía y la libertad en este último modo: una voluntad insumisa respecto a cualquier ley que no sea la voluntad misma. Y critica esta voluntad libre que elige sin motivo externo como mal descrita y exagerada:

No es verdad que la libertad humana obre sin una razón diversa a la misma voluntad, sólo es verdad que ella puede elegir entre dos o más razones en su obrar. Es verdad que ella puede no

---

<sup>51</sup> Kant sostiene esta tesis: «en ese mundo [en el inteligible] es él, como mera inteligencia, el auténtico yo (mientras que como hombre no es más que el fenómeno de sí mismo)» (GMS, III, 104/Ak, IV, 457, 33-35). No sabemos cómo la justifica, aunque algunas insinuaciones nos sugieren que es una mera intuición: «él no responde de esos apetitos e impulsos y no los atribuye a su auténtico yo» (GMS, III, 105/Ak, IV, 458, 1-2).

<sup>52</sup> O una absoluta *inacción*: «es verdaderamente imposible esconder las contradicciones internas de tal sistema. Obrar independientemente, ¡obrar totalmente sin razón! Si no tuviéramos razón alguna para obrar, ¿pasaríamos alguna vez a la acción?, ¿habrá que enseñar pues una moral de estatuas en vez de una moral de hombres?» (SC, V, 12, §8).

determinarse por los halagos sino por la razón de la ley, pero sea que se determine hacia una parte o hacia otra, ella sigue siempre una razón diversa de sí misma. Y cuando ninguna razón la determinase cesaría, propiamente hablando, de ser moral, y hasta de ser voluntad (SC, V, 12, §3).

Recordemos a Manuel cuando decide no estudiar sin ningún motivo concreto: ¿puede ser considerada esa decisión moral?, más aún ¿en qué sentido puede ser considerada voluntaria? Se trata de una especie de voluntad absolutamente pura que acaba teniendo algo de descabellado y absurdo, que obra «de modo estúpido [*da stolta*]» (SC, V, 12, §7, énfasis eliminado), como una «potencia ciega» (I, 1858)<sup>53</sup>.

Para evitar este problema podría alegarse que, a pesar de hacerlo disparatadamente, la voluntad actúa moralmente, pues ella es buena por defecto. Rosmini piensa que el planteamiento kantiano conduce en determinados momentos a esta suposición<sup>54</sup>. Algo inadmisibles ante la

---

<sup>53</sup> Una vez rechazado todo lo que no sea yo mismo, tanto los afectos sensibles como una ley racional que me dirige, no queda otra cosa que la mera voluntad y el poder. Con esta posición conecta plenamente la ética de Nietzsche: «entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento: —en estos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo el valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, aquella entusiasta subitaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas más nobles» (GM, I, 10, 52/KGW, VI<sub>2</sub>, 287, 4-12)

<sup>54</sup> Encontramos afirmaciones en la *Fundamentación* a favor de una voluntad esencialmente buena: «la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice [...] es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma» (GMS, I, 20/Ak, IV, 394, 13-15)». A ellas se le contraponen otras en las que, de manera clara, Kant apela a una ley que haga esa voluntad absolutamente buena. Por ejemplo: «la necesidad de mis acciones por *puro* respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse cualquier otro fundamento determinante, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor está por encima de todo» (GMS, I, 33/Ak, IV, 403, 30-33).

A partir de la *Metafísica de las costumbres*, con el desdoblamiento en voluntad y albedrío, Kant ofrece una solución. Por un lado, postula un querer que legisla la ley, una «espontaneidad práctica absoluta» y, por tanto, «buena en todos los hombres» (*Vorarbeiten zur Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, Ak, XXIII, 248, 5-9; cf. MS, 33/Ak, VI, 226. Citas recogidas de ROVIRA, 60n7). De este modo, converge, desde una perspectiva subjetiva, con la voluntad esencial de Rosmini (cf. apartado *Volición esencial/360*). Por otro lado, puede defender un querer capaz de elegir entre el bien y el mal. Para el desdoblamiento de la voluntad en Kant cf. final del apartado *Atrapados en la ilusión de dos mundos separados/106*.

evidencia del mal. De ahí que el filósofo lo critique: «puede observarse que exigir dar por admitido “la voluntad buena” es verdaderamente exigir demasiado. Pues sería un exigirlo todo [...]». Y afirma que no sólo estarán en desacuerdo con esta tesis los que reclaman una ley externa a la voluntad. Tampoco los que niegan la ley moral «se lo admitirán [a Kant] por evidente» (SC, V, 12, §7).

Tal como hemos indicado, la concepción exagerada y arbitraria de la libertad kantiana está ligada íntimamente a la tendencia del pensamiento del filósofo a hacer desaparecer una ley externa y objetiva. Sólo afirmando esta ley de manera clara y explícita podemos hacernos cargo del hecho de una libertad que elige entre dos motivos confrontados [N]. En efecto, hace falta que una ley objetiva se coloque frente a nosotros en paralelo a un bien subjetivo para que se excite nuestra libertad. De modo que la aparición simultánea de ambos bienes (objetivo y subjetivo) se convierte en el detonante de la espontaneidad de la elección libre<sup>55</sup>.

Continuemos con el ejemplo de Manuel que se levanta por la mañana con el pie izquierdo y sin ninguna disposición interna a estudiar. Supongamos que se plantea a qué dedicar el día. Es posible que la proximidad de los exámenes finales y su falta de dominio en los temas le inviten a trabajar. Además, quizá se percate de que justo en ese momento está en juego su aspiración a la excelencia. Sin embargo, este pensamiento del deber no hace otra cosa que ponerle delante de los ojos el “dramático” problema de optar entre el sofá del salón o la silla del cuarto de estudio<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. también el apartado posterior *Atrapados en la ilusión de dos mundos separados/106* en que se vuelve a tratar sobre la libertad como elección.

<sup>56</sup> Para Rosmini la libertad plena radicaría en una auténtica sintonía entre la inclinación y la ley moral, entre la felicidad y el bien objetivo. Llegaría un momento en que Manuel sería plenamente feliz estudiando, su mismo cuerpo se lo pediría siempre que fuera lo mejor, lo más perfecto. Cf. nota 693.

### §3 Confusión entre mérito y condición del mérito [Oss 3]

Rosmini piensa que la concepción absoluta de la libertad y la identificación de la ley con el mero actuar libre surge en parte de una confusión entre el *mérito* y la *condición del mérito*. Se trata de dos cosas muy distintas: el mérito reside en que yo *elija* el bien, que me pliegue a la ley moral, mientras que la condición de mérito es aquello que me permite que yo *pueda elegir* el bien y la ley. Posiblemente, suponer indebidamente que la acción libre entrañe ya un mérito empujase a Kant a la asociación incorrecta entre la capacidad de elegir y la misma moralidad<sup>57</sup>.

Pero la equiparación está errada: la libertad se sitúa entre las condiciones del mérito, pero no es el mérito. Actuar independiente de las sollicitaciones sensibles no equivale a actuar moralmente, no equivale a hacer el bien. Afirmó el filósofo italiano: «es verdad que yo no puedo tener mérito si no me determino por mí mismo, pero yo puedo obrar *independientemente* tanto eligiendo el mal como eligiendo el bien, tanto ateniéndome a la ley como ateniéndome a la sensualidad». Por eso, es cierto que la reducción de libertad puede disminuir el grado de virtud, pero ello no implica obligatoriamente la existencia de un mal moral. Y lo mismo al contrario, pues «hay en ciertos grandes delitos un mayor uso de libertad» (SC, V, 12, §4, 256/213a). Para comprobar si un acto es verdaderamente virtuoso o vicioso hay que cotejar con una ley moral que nos dicte el bien.

Imaginemos que Manuel se levanta con ganas de estudiar. Podría darse el caso de que, además de ser un ferviente estudiante, sólo pensar en el examen le llenase de pavor. Es fácil ver entonces que el hecho de que Manuel actúe independiente de la sensibilidad no será estrictamente lo que vuelva moral su acción. Pensaría absurdamente si considerase que, pues se inclina más por estudiar, la ética le pide irse al sofá. No es el grado de libertad y esfuerzo lo que determinará la bondad de su acción sino el mismo

---

<sup>57</sup> Cf. apartado *Buscando la ley para una libertad positiva*/94.

hecho de cumplir su deber. Y aquí parece que su deber consiste en intentar sacarse el examen<sup>58</sup>.

Durante estos dos últimos apartados hemos ido interpretando la libertad como un actuar independiente de toda condición ajena al sujeto. De manera que propiamente no habría ley, o ésta se reduciría a aquel actuar independiente. Pero no hay que sentenciar aún la cuestión: no podemos decir todavía que en Kant se haya esfumado totalmente la ley y, con ella, la libertad positiva de elección. Esperemos a evaluar la deducción kantiana de la ley en la tercera sección. Entonces quizá podremos pronunciarlos con más rigor acerca de si la libertad kantiana es o no es exagerada, y acerca de si realmente se da en Kant una confusión entre el mérito y la condición del mérito.

#### §4 Imposibilidad de todo desinterés empírico [Oss 7 y 8]

Kant hallaba en la fórmula de la autonomía una condición esencial para una ley categórica: la ausencia del interés sensible. Según el filósofo, la moral sólo puede depender de un interés puro, a saber, aquel «interés inmediato en la acción [...] cuando la universal validez de la máxima es suficiente fundamento para determinar la voluntad» (GMS, III, 107, nota/Ak, IV, 460, 27-29). Sin embargo, Rosmini observa que, a pesar de sus pretensiones, la ética kantiana no está totalmente libre de interés empírico.

Como primer argumento de esta crítica Rosmini menciona el concepto de “voluntad” empleado por Kant y que él mismo define como «facultad de desear» (MS, I, Int Met, IV, 16/Ak, VI, 213, 20-22). Una facultad así definida no puede ser desinteresada: «¿cómo podrá ser desinteresada, privada del resorte del placer, una facultad de apetecer?» (SC, V, 12, §9).

Además, el filósofo italiano llama la atención acerca de un interés latente a lo largo de la ética kantiana, el que deriva de una complacencia en el actuar libre. A este respecto recuerda un pasaje de *La metafísica de las costumbres* en el que se ensalza, al modo estoico, la fortaleza del ejercicio de la

---

<sup>58</sup> Para las distinciones entre los conceptos estrictos de bien, mérito y virtud en Rosmini se puede consultar, entre otros pasajes, SC, VII, 6, §1, 325-6/273c-274a y 7 y VII, 7, §2, 365-367/310b-312a.

libertad en el combate contra la sensibilidad<sup>59</sup>. Rosmini considera que en esto Kant hay una búsqueda de un cierto deleite sensible, de índole espiritual:

La moral desinteresadísima de Kant se vuelve una moral interesada. No se trata, en realidad, de un bien corpóreo, sino de un bien interior, de un sentimiento *sui generis*. De este modo aquel principio [el obrar independiente de la voluntad] se convierte en este otro: “tiende con todas tus acciones a conseguir el gusto moral” (SC, V, 12, §8).

Se entenderá esto mejor si analizamos el caso en el que Manuel se niega a estudiar no tanto porque no le apetezca sino porque quiere exhibir su libertad: “no estudio simplemente porque no quiero”. Sin duda Manuel encontrará una cierta satisfacción en esa acción de oponerse a toda restricción<sup>60</sup>.

Por último, Rosmini advierte que la ética de Kant tampoco está libre de interés empírico en la medida que coloca a la persona como fin de la moral. Tampoco en este sentido son los imperativos kantianos totalmente puros, formales, incondicionales y desinteresados. Esto lo reconoce indirectamente el mismo Kant cuando señala que en las dos primeras formulaciones, a diferencia de en la tercera, «la ausencia de todo interés» no está indicada «en el imperativo mismo» (GMS, II, 70/Ak, IV, 431, 35 – 432, 1). Comenta Rosmini: «el tercero de los principios indicados por él [...] es más puro que los otros dos porque excluye todo empirismo». Y continúa: «por tanto los otros dos no son del todo puros. Pero, ¿qué tienen de experimental sino la relación con los otros hombres?» (SC, V, 12, §5, 259, n55/215c)<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> El pasaje está en MS, 262/Ak, VI, 405.

<sup>60</sup> Vuelve a resonar el pensamiento de Nietzsche. Cf. final del apartado *Voluntad de poder/490*.

<sup>61</sup> En una nota de la *Fundamentación* en la que Kant define el interés puro se hace una alusión indirecta a la universalidad como un objeto del deseo. Tras definir el interés puro, dice que el interés empírico se da cuando «la razón no puede determinar la voluntad sino por medio de otro objeto de deseo» (GMS, III, 107, nota/Ak, IV, 460, 29-30, énfasis propio).

Aunque tampoco podemos desconectar el tercer imperativo del interés por la persona, pues el filósofo lo enlaza siempre con la universalidad. En efecto, en la tercera fórmula del imperativo Kant coloca junto a la voluntad humana autónoma una referencia a la universalidad, a la persona en general. De este modo, a la prescripción de autonomía se añade una prescripción limitativa: la universalización de la ley y el respeto a todo ser racional como fin en sí. Con palabras de Rosmini, siguiendo con la cita anterior: «ahora bien, esta relación [con los hombres] es esencial al sistema moral de Kant, ella se encuentra en el tercer principio igual que en los dos primeros, escondiéndose en aquella palabra: “*universalmente* legisladora”» (SC, V, 12, §5, 259, n55/215c). Se podría decir que Kant no lleva su posición autónoma hasta las últimas consecuencias, en el trasfondo subyace siempre un interés, llámese éste “universalidad” u “hombre como fin en sí”.

Así pues, a juicio del filósofo italiano, el sistema de Kant es inexacto cuando habla de un *interés puro* en la universalidad de nuestras máximas. La universalidad incluye la valoración de un cierto fin u objeto empírico concreto que es la persona.

Esta última crítica de Rosmini se entiende mejor acudiendo a su propio pensamiento. Por un lado, el filósofo se remonta a un interés puramente objetivo: interés en el ser, en el ser ideal, el cual nos hace conocer las esencias. En base a aquel, el interés por la persona se vuelve moral, cuando se le atiende en función de su esencia ideal captada en el ser. Un interés ideal por algo sensible<sup>62</sup>. Por otro lado, el roveretano sostiene que la moral no puede deshacerse del interés empírico, pues ya el ser ideal apunta a la realidad sensible y placentera, y con ellos produce un deleite primigenio de

---

<sup>62</sup> Gracias precisamente a que su interés moral se dirige al ser ideal y su orden objetivo y, desde este enfoque, a la persona como objeto ideal, es posible considerar la ética rosmíniana como una ética desinteresada. En efecto, pues ello nos permite desligar efectivamente a la persona como fin de un interés subjetivo o empírico, de la retribución placentera que la persona pueda proporcionar a cada uno: «no hay lugar para una moral desinteresada si no se sale del sujeto, si no se extrae su principio del objeto, es decir, si no se pone como principio de ella la *verdad* esencialmente objetiva» (SC, V, 12, §8).

carácter intelectual. Esto son sólo apuntes, más adelante desarrollaremos este planteamiento rosminiano<sup>63</sup>.

Ahora podemos quedarnos con una conclusión. Rosmini y Kant confluyen en su defensa de la persona como interés propio de la moral. ¿Dónde está la diferencia? La diferencia recae en que Kant sólo lo ha logrado formular, no fundamentar. Esto es lo que vamos a estudiar en los siguientes artículos:

---

<sup>63</sup> Cf. el artículo *El bien objetivo/ideal: orden intelectual visto en la idea del ser/316* y el apartado *Volición esencial/360*.

## e) Críticas rosminianas a las primeras formulaciones del imperativo categórico

Se podría argüir que en la definición de *autonomía* kantiana que hemos ofrecido dos artículos atrás hay una trampa, pues no incorpora el aspecto de la *universalidad* de la ley, de la obligación de respetar a toda *persona como fin*. Kant recalca una y otra vez que estos dos elementos están íntimamente conectados. Comprobaremos enseguida que esta dimensión universal de la ley y su vinculación con la autonomía carece por ahora de justificación, al menos dentro de la parte dedicada a la exposición de la ley. Por eso, mientras no se demuestre lo contrario, no nos queda más remedio que simplificar la ley autónoma kantiana al obrar libre de la voluntad. Esta simplificación, tal como hemos visto, es esencial en la interpretación que hace Rosmini de la ley kantiana: «el modo de obrar independiente de la voluntad es aquello que se debe tomar como ley» (SC, V, 12, §5, 259/215c).

Intentamos presentar a continuación la inconsistencia de las dos primeras fórmulas del imperativo y de su vinculación con la autonomía. Siempre desde la perspectiva de la *exposición* kantiana del imperativo categórico. Tendremos que esperar a revisar la *deducción* kantiana de la ley para dar un veredicto final.

### §1 Incompetencia para legislar la persona como fin [Oss 4]

Kant expone la fórmula de la persona como fin como si ésta derivara *de la fórmula de la universalidad*. Ya hemos visto que esto no se sostiene. Más bien habría que hacerlo al revés pues en el imperativo de la ley universal parece hallarse involucrada una afirmación del valor absoluto de la persona<sup>64</sup>. Rosmini lo expresa con estas palabras:

[...] decir “obra según una norma que pueda volverse *universal*” implica una relación con los otros hombres. Y no puede ser primer principio porque no es evidente, pudiéndose derivar esta

---

<sup>64</sup> Recordemos que hemos interpretado la universalidad a la que se refiere la primera formulación del imperativo en relación a todas las *personas* (cf. apartado *Fórmula de la ley universal/ 54*).

razón del principio: “la personalidad es respetable por sí misma”  
(SC, VII, 4, 315/263c).

Puesto que el mandato de la persona como fin en sí es anterior al de la universalidad habrá que examinar antes el primero. Existen diversas explicaciones a favor de la segunda fórmula del imperativo categórico. Analicemos y examinemos su presencia en la exposición kantiana:

1) El respeto a la persona podría mandarse *directamente a la razón*. El mandato estaría, pues, inscrito en la estructura o constitución racional del sujeto racional. Esta explicación queda descartada en Kant inmediatamente que se constata el rechazo de toda referencia a un objeto en la moral. Desde su interpretación de la ley kantiana como mandato al actuar libre, Rosmini expone esta objeción. Dice que la ley kantiana puede aplicarse al propio actuar *individual* pero que no dice nada acerca del actuar libre de *los demás*:

[...] que el modo de obrar independiente de la voluntad es aquello que se deba tomar como ley se entenderá bien cuando yo deba guardar esto para mí, pero no se encuentra en absoluto el pasaje que demuestre legítimamente que yo deba respetar el mismo modo de actuar en los otros hombres sin introducir en la moral un principio nuevo diverso de aquel de Kant. Puesto que, en primer lugar, los otros hombres se vuelven para mí objetos y, por tanto, el principio no es ya puro, es decir, separado de objetos, como lo quiere Kant (SC, V, 12, §5, 259/215c).

Kant intenta compatibilizar el rechazo de todo objeto con el mandato de la persona con diversas soluciones. Hemos visto que en la *Fundamentación* el filósofo afirmaba que la persona funciona como objeto negativo de la acción moral. En la *Crítica de la razón práctica* sostendrá que la ley es un hecho que se impone directamente a la razón. Habrá que seguir investigando el modo como el filósofo justifica estos planteamientos.

2) Podría también existir un motivo que nos obligara a considerar a la *persona con un valor superior* respecto a mis propios fines y, por tanto<sup>65</sup>, digno

---

<sup>65</sup> Este paso no es tan inmediato, implica dos puntos no permitidos en la ética kantiana. Por un lado, la existencia en nosotros de un impulso a buscar lo más perfecto para darle una prioridad en la

de ser considerado como fin absoluto. Kant propone algunos de estos motivos:

En primer lugar la *autonomía*. Como señalábamos en el análisis de los textos de la exposición, la autonomía constituye el verdadero argumento base del imperativo de la persona como fin. Sin embargo, no cumple con sus pretensiones. No sólo porque, de nuevo, considerar la autonomía como algo respetable choca con una teoría moral que no admite objetos, sino porque el mismo hecho de considerarla como origen de la dignidad humana es ya discutible<sup>66</sup>. En efecto, ¿ser autónomo respecto a la sensibilidad y legislador de las propias leyes es un valor superior?, ¿la libertad de las demás personas me obliga a mí a considerarlas como fin de mi voluntad y acción?, ¿es correcto decir: “puesto que todos somos libres entonces nos hemos de respetar”? Recurramos a los ejemplos restringiéndonos a acciones morales con fin “de tipo kantiano”, o sea, negativo. Supongamos que María evita gritar a su hijo para corregirle. Es difícil admitir que su comportamiento venga motivado por la libertad de su hijo. El hecho de que su hijo posea alguna autonomía no parece que le prescriba a María nada concreto. Parece más evidente suponer que su acción venga motivada por la intención de no fomentar en él actitudes irascibles. De manera semejante, cuando Federico evita engañar a sus empleados en el pago del salario, probablemente tampoco actuará motivado por la libertad de esas personas sino porque de esa manera contribuye a que ellas puedan subsistir y progresar en su vida. No está claro, pues, que la autonomía constituya el fundamento axiológico de las acciones a favor de la persona.

Kant parece aludir también a la *posibilidad de la voluntad humana de ser absolutamente buena* como razón de la dignidad de la persona. Al final de la exposición de los imperativos, recapitulando la sección segunda, el filósofo vuelve a introducir el tema de la persona como fin en sí. Es entonces

---

acción y, por tanto, una cierta *idea innata de perfección*. Por otro, la consideración de la *persona como objeto de la moral*. Obviemos estas dos objeciones para seguir con el razonamiento.

<sup>66</sup> También comenta esto Rosmini en la cuarta observación a Kant que estamos tratando en este apartado. Dice que el razonamiento por el que Kant extrae la universalidad de la autonomía «supone muchos presupuestos [*precedenti*] que no podemos de ninguna manera conceder», y entre estos presupuestos incluye que «en el obrar sin ninguna razón externa [...] esté la dignidad de la voluntad humana y el obrar moral» (SC, V, 12, §5, 258/214c-215a).

cuando comenta que el fin de nuestro querer no puede ser sino «el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena». Es decir, el fin último está en aquella voluntad capaz de ser buena en absoluto. De esta afirmación brotan interrogantes: ¿de dónde le viene a la voluntad esta capacidad? Kant continúa: «pues ésta no puede, sin contradicción, posponerse a ningún otro objeto» (GMS, II, 78/Ak, IV, 437, 31-33). Lo que no contesta a nuestra cuestión, pues no indica la razón por la que surge esa contradicción. El filósofo afirma la misma tesis en diversas ocasiones, en la sección primera (cf. GMS, 19-20/Ak, IV, 393, 5 – 394, 12) y en la segunda (cf. GMS, II, 75/Ak, IV, 435, 5-28). Sin embargo, hasta ahora no se han encontrado los fundamentos ontológicos y gnoseológicos que la justifiquen.

## §2 Incompatibilidad de la universalidad con la autonomía

El autor alemán presenta a lo largo de su obra el principio de la autonomía de la voluntad enlazándolo con la universalidad. Así ocurre en la tercera fórmula del imperativo, cuando habla de una voluntad «universalmente legisladora». También, más adelante, cuando afirma que el hombre está «sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal» (GMS, II, 71-72/Ak, IV, 432, 29-30, énfasis eliminado). Y en numerosos párrafos más<sup>67</sup>.

A veces, Kant parece que intenta vincular los dos aspectos introduciendo una finalidad de la naturaleza. En esta línea, inmediatamente después de la cita anterior, dice que el hombre está «obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora», y continúa: «si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente» (GMS, 71-72/Ak, IV, 432, 30-32). Kant descubre pues, un fin natural del hombre que incluye no sólo que el sujeto moral es autónomo y ha de legislar las leyes sino que

---

<sup>67</sup> Cuando Kant define la *moralidad* como «la relación de las acciones con la *autonomía* de la voluntad, esto es, con la posible *legislación universal*, por medio de las máximas de la misma» (GMS, 81/Ak, IV, 439, 24-26, énfasis añadido). Y cuando, después, nos describe *el principio de la autonomía*, que es «el único principio de la moral», de la siguiente forma: «el principio de la *autonomía* es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como *ley universal*» (GMS, 82/Ak, IV, 440, 18-20.29, énfasis añadido). Cf. también GMS, III, 106/Ak, IV, 458, 30-31.

además ha de hacerlo universalmente, es decir, teniendo en cuenta a los demás sujetos humanos. Comentando la fórmula del reino de los fines aparece la misma idea: dice que lo que autoriza nuestra pretensión por la virtud es «la *participación* que da al ser racional *en la legislación universal*, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de los fines, al cual por su propia naturaleza estaba ya destinado, como fin en sí mismo y, por lo tanto, como legislador en el reino de los fines» (GMS, 75/Ak, IV, 435, 31-35). Surge inmediatamente la pregunta: ¿qué es exactamente este “fin natural” del que habla Kant?, ¿cómo se descubre? Será interesante dilucidar qué entiende Kant por este concepto<sup>68</sup>.

Puesto que en ningún lado, tampoco en la autonomía, se ha encontrado un fundamento para la universalidad, la conexión entre autonomía y universalidad resulta una superposición artificiosa. El hecho de que sea la misma voluntad quien legisle no implica que ésta lo haya de hacer universalmente. Más bien, parece al contrario: el concepto de autonomía respecto a todo lo externo y el de legislación propia sugieren el rechazo de una ley universal. En el siguiente capítulo veremos que la ilicitud de la superposición entre autonomía y universalidad adquiere una forma más general y radical cuando Kant identifica autonomía o libertad con la misma ley moral<sup>69</sup>.

Es el momento de pasar a examen la deducción kantiana de la ley moral. Este examen nos ayudará a confirmar las dificultades señaladas en este capítulo y hará surgir una aún más seria: la impotencia de Kant para definir la existencia de la libertad y de la misma ley moral.

---

<sup>68</sup> Cf. nota 47.

<sup>69</sup> Cf. apartado *Círculo vicioso entre ley y libertad*/ 100.

## 2. RAZÓN POR LA QUE NOS OBLIGA LA LEY

¿Cómo funciona la ley?, ¿de qué modo se entraña en el sujeto?, ¿de dónde extrae su eficacia para dirigir nuestra conducta? En este capítulo perseguiremos el razonamiento kantiano en busca de una respuesta a estos interrogantes, y revisaremos su corrección.

Hemos insistido anteriormente en la posición interpretativa que defiende la existencia en Kant de una libertad incondicionada y de una equiparación entre ésta y la ley. En este capítulo esta interpretación adquirirá consistencia.

### a) Problemática

#### §1 Deducción de la ley moral

Durante la segunda sección Kant se ha centrado en exponer el *contenido* de un posible imperativo categórico. En la tercera sección se propone resolver la cuestión de la *existencia* de ese imperativo y de la *razón* por la que el sujeto debe atenerse a él. Se quiere llegar a demostrar la «realidad» de la ley moral y la «necesidad práctica de someterse» a ella (GMS, III, 93/Ak, IV, 449, 26.30). El filósofo alemán sabe que esta labor supondrá «un esfuerzo especial y difícil» y por eso la ha dejado para la última sección del libro (GMS, II, 56/Ak, IV, 420, 22-23).

Aclarando su propia investigación, Kant indica que no se trata de indagar cómo el hombre pueda *obedecer* al imperativo moral sino cómo es posible que éste *se vea requerido* por él: «y ahora se plantea la cuestión: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? [los categóricos] Esta pregunta no desea saber cómo pueda pensarse el cumplimiento de la acción que el imperativo ordena, sino cómo puede pensarse la constricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema» (GMS, II, 51/Ak, IV, 417, 3-6).

Por tanto, en esta sección se intentará responder a la pregunta del *porqué* de la ley: ¿por qué he de querer que mi máxima de comportamiento se proyecte universalmente?, ¿por qué actuar moralmente implica legislar autónomamente? Y también a la pregunta del *valor* de la ley. Kant defiende que la ley moral posee un valor tan elevado «que no puede haber en ninguna parte un interés tan alto» y que genera en el ser racional un interés y una conciencia del propio «valor personal frente al cual el de un estado agradable o desagradable nada significa» (GMS, III, 93/Ak, IV, 449, 34 – 450, 2).

## §2 ¿Un método transcendental?

Podríamos preguntarnos si la deducción de la posibilidad de la ley moral sigue el método transcendental que Kant ha empleado en la *Crítica de la razón pura*. Este método está estructurado en tres pasos: conocimiento de la *realidad* de algo, inferencia del conocimiento de su *posibilidad*, investigación de las *condiciones* de esa posibilidad.

El problema en el caso de los imperativos de la moralidad es que, según Kant, no sabemos si éstos existen. En efecto, dice Kant que es imposible encontrar algún ejemplo de verdadera ley moral: «no debe perderse de vista que no existe *ejemplo alguno* y, por lo tanto, manera alguna de decidir empíricamente si hay semejante imperativo; precisa recelar siempre que todos los que parecen categóricos puedan ser ocultamente hipotéticos» (GMS, II, 54/Ak, IV, 419, 16-19). Con lo cual, si no se puede determinar la primera premisa no podrá aplicarse el método: desconocer la existencia real de la ley moral impide poder inferir su posibilidad y, por tanto, las condiciones de su posibilidad. Es por eso que Kant negará ya en su obra epistemológica que la ética pertenezca a la filosofía transcendental, la cual sigue el método transcendental.

## b) Respuestas implícitas: acción en sí e intuición

A continuación ofrecemos dos respuestas de Kant a la fundamentación de la moral. Las denominamos “implícitas” porque no vienen desarrolladas por el autor en la parte dedicada a la deducción.

### §1 “Porque las acciones son así”

Kant sostiene que no obedecer a la ley moral genera una contradicción insoportable. A esta contradicción apuntan los pasajes en los que Kant nos habla del interés puro que provoca en nosotros la ley, un interés más atosigante que cualquier otro<sup>70</sup>. ¿De dónde brota este contrasentido? En algunos pasajes Kant lo atribuye a una lógica interna a las acciones mismas. Encontramos este planteamiento en la exposición de la segunda fórmula del imperativo:

Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal; tal es el canon del juicio moral de la misma, en general. Algunas acciones son de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera *pensada* como ley natural universal, y mucho menos que se pueda *querer* que *deba* serlo. En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna; pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma (GMS, II, 60/Ak, IV, 424, 1-12).

Kant deja muy claro que la contradicción no puede poseer un carácter eventual y casual. Es evidente que una ley moral universal, si existe, no puede derivarse de nuestra constitución biológica, de la educación concreta que hemos recibido o de las circunstancias culturales e históricas que han influido en nuestra vida. Lo sensible en el hombre, como todo lo empírico y real, es siempre contingente, no aporta leyes. Se entiende así el aviso de Kant:

---

<sup>70</sup> Cf. el pasaje en que traza los rasgos de una metafísica de las costumbres: GMS, II, 43-44/Ak, IV, 410, 25 – 411, 3 y en el que indaga acerca de la razón de la ley: GMS, III, 93/Ak, IV, 449, 34 – 450, 2.

[...] es de la mayor importancia dejar sentada la advertencia: que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio *de las propiedades particulares de la naturaleza humana*. El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de valer, pues, para todos los seres racionales —que son los únicos a quienes un imperativo puede referirse—, y *sólo por eso* ha de ser ley para todas las voluntades humanas. (GMS, II, 62/Ak, IV, 425, 12-27).

No podemos ahora entretenernos en explicar los matices de la interpretación analítica de la ley kantiana<sup>71</sup>. Recurrimos una vez más a un ejemplo para mostrarla directamente a la intuición. Federico se da cuenta que su empresa está reduciendo considerablemente sus beneficios. Además, ahora está enredado en una gran obra constructiva que le aportará muy pocas ganancias. Buscando vías para aumentar la rentabilidad de su empresa se le ocurre una ingeniosa artimaña. Podría pedir un préstamo a un banco y, una vez recibido, paralizar la obra y declarar la empresa en estado de quiebra. Federico sabe que en su país la justicia brilla por su ausencia: la multa por no poder devolver el dinero será menor que la cantidad para devolver al banco y luego podría volver a crear una nueva empresa. Saldría claramente ganando en la operación. Con toda probabilidad Federico no podrá evitar que aflore en él una contradicción consigo mismo al concebir la acción que pretende realizar. En efecto, pues con esa acción, en realidad no estaría pidiendo propiamente un *préstamo* ya que un préstamo implica la intención de devolver el dinero.

A esta interpretación ponemos una objeción principal que se desprende de la observación de las acciones. Las acciones tienen siempre carácter intencional, están referidas a un objeto, repercuten directamente en alguna persona o cosa, aunque sea en el mismo agente de la acción. De modo que no se puede concebir una acción sin pensar en un objeto al cual inmediatamente se dirige<sup>72</sup>. No hay acción de prestar sin un banco y sin un conjunto de personas a las cuales se presta. Como consecuencia, plantear la

---

<sup>71</sup> Para una primera aproximación puede consultarse el artículo de NORRO (1994).

<sup>72</sup> Se puede concebir sólo mediante una operación reflexiva posterior, con la cual se despoja a la acción de todas las notas lógicas que la integran, dejándola en un puro abstracto, con un mínimo de comprensión. Cf. nota 254.

moralidad a partir de las acciones mismas resulta inviable. No puede discernirse acerca del bien o del mal de una acción si no se tiene en cuenta el objeto. Ignorar la inseparabilidad de la acción con su objeto, conduce a otras incongruencias y deficiencias que ahora no desarrollaremos<sup>73</sup>.

## §2 “Porque se nos muestra así”

A lo largo de la *Fundamentación* encontramos múltiples indicaciones de Kant que nos sugieren una ley captada directamente por el sujeto racional y, por tanto, válida por sí misma. Esta forma de representarse la manifestación de la ley al hombre concuerda con la sostenida por Rosmini.

En primer lugar, hay que notar que Kant coloca la ley moral en el ámbito de lo *a priori*. Dice que ningún sentido o naturaleza puede proporcionar principios, sino que éstos «los dicta la razón y han de tener su origen totalmente *a priori*» (GMS, II, 63/Ak, IV, 425, 34 – 426, 2). Faltando un apoyo en la realidad, Kant considera impracticable la aplicación del método transcendental para deducir la ley e intentará explorar su posibilidad directamente *a priori* (cf. GMS, II, 55/Ak, IV, 419, 36 – 420, 3).

El filósofo alemán evoca también en múltiples textos una ley de carácter *ideal e intuitivo*. Así, en la primera sección habla de un principio moral en el hombre que «no se aparta nunca de sus ojos» (GMS, I, 31/Ak, IV, 402, 15)<sup>74</sup>. En la exposición de la segunda fórmula del imperativo alude a una representación necesaria de la ley: «la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa necesariamente [*notwendig vorstellen*] el hombre su propia existencia» (GMS, II, 66-67/Ak, IV, 429, 3-4). Y luego se refiere a una «idea de la razón» (cf. GMS, II, 76/Ak, IV, 436, 12) que en la tercera

---

<sup>73</sup> Algunas de estas insuficiencias: la incapacidad para discernir moralmente en acciones con *efecto múltiple* y la impotencia para dictaminar *comportamientos morales positivos*.

<sup>74</sup> Cf. también GMS, I, 33/Ak, IV, 403, 36-37. Tilliette recuerda que Kant inicialmente no rechazó la intuición intelectual: «no proscribió inmediatamente la intuición intelectual, después de la prohibición quedan trazas en la obra ulterior», de manera que «la prohibición deja lugar a una cierta sutileza de interpretación» (TILLETTE, 18). Para la intuición intelectual en Kant puede consultarse el estudio de FRANCK, 2007, 70-73.

sección intentará deducir a partir de la «idea de la libertad» (GMS, III, 99/Ak, IV, 454, 2)<sup>75</sup>.

Por último, el filósofo defiende que la validez de la ley no se ha de confundir con un efecto sensible. No deriva de un interés empírico. La implicación va al revés: «no *porque me interese* [la ley] tiene validez para nosotros (pues esto fuera heteronomía y haría depender la razón práctica de la sensibilidad [...]) sino que interesa porque vale para nosotros como hombres» (GMS, III, 109/Ak, IV, 460, 24 - 461, 3).

A pesar de estas trazas que apuntan a una ley intuita, no podemos obviar la tendencia general del pensamiento kantiano a encerrar la ley en el sujeto, haciendo que palidezca su objetividad. Los mismos textos evidencian esta tendencia de subjetivización. Por ejemplo, el texto anterior sostenía que la validez de la ley es independiente de la inclinación pero, sin embargo, no llega a presentarlo como un objeto en sí. Al no distinguirla suficientemente del sujeto y su voluntad se presta a la confusión de ambos, sujeto y ley:

No *porque me interese* [la ley] tiene validez para nosotros (pues esto fuera heteronomía y haría depender la razón práctica de la sensibilidad [...]) sino que interesa porque vale para nosotros como hombres, puesto que ha *nacido de nuestra voluntad*, como inteligencia, y, por tanto, *de nuestro yo auténtico* (GMS, III, 108-109/Ak, IV, 460, 24 - 461, 4, énfasis añadido).

En la *Crítica de la razón pura* quedaba confuso el modo como Kant extrae las categorías de un sujeto entendido, mientras no se diga lo contrario, concreto y contingente. De igual modo también aquí resultará ambiguo el esfuerzo del filósofo por intentar derivar la ley moral objetiva a partir del sujeto<sup>76</sup>. Por otro lado, a pesar de esta lectura subjetivista de la ley

---

<sup>75</sup> Como hemos indicado ya, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant desarrolla la posición de una ley presentada directamente a la razón, negando siempre que sea intuita (cf. KpV, 50/Ak, V, 31).

<sup>76</sup> Rosmini evita cuidadosamente esta confusión perfilando bien el lenguaje empleado. Esto se puede comprobar, por ejemplo, cuando comentando sus dos fórmulas del principio formal de la moral coloca a la subjetiva en un segundo plano respecto a la objetiva. Dice que la primera (“sigue la luz de la razón”) es negativa y derivada, a diferencia de la segunda (“reconoce el ser en su orden”) que es positiva. Y explica esto indicando que esta última nos señala «*positivamente* la *cualidad moral* de los objetos, ya que dice qué es esta cualidad (el respeto que exige el *ser*)»; mientras que la primera deja esa cualidad de los objetos tan sólo «determinada *negativamente*, es decir, mediante la relación que tiene con la razón», de manera que no indica «el título obligante, sino sólo el medio

a la que nos invitan ciertos pasajes kantianos, no debemos eludir la interpretación ontológica mencionada al comentar la epistemología kantiana y, en concreto, el concepto de sujeto trascendental<sup>77</sup>. Tal como hacíamos allí, también aquí puede darse un sentido peculiar a los términos de “nosotros”, “voluntad” y “yo”, refiriéndolos a un ámbito ideal o a una estructura objetiva irreducible al sujeto empírico. Sin duda esta interpretación es la más justa con la intención de Kant de hallar una moral universal y necesaria, aunque no está tan claro que sea la más coherente con su planteamiento global.

---

por el que conocemos un tal título». Por eso —comenta Rosmini— en relación a la fórmula negativa aún se puede preguntar: «por qué se debe obedecer a la razón?» y «basta sólo la posibilidad de esta pregunta para hacer ver que el principio negativo es imperfecto, admitiendo un *porqué* anterior a él». (SC, VII, 5, 318-319/267b). Notemos que ni siquiera en la fórmula negativa Rosmini se atreve a quedarse en la mera razón subjetiva: habla de una *luz* de la razón. Cf. el inicio del artículo *La forma moral de la ley/443*.

<sup>77</sup> Cf. nota 19.

### c) Respuesta explícita: concepto positivo de libertad

Kant entra en el problema de la deducción de la ley al inicio de la tercera sección. Se trata de explicar la unión entre dos elementos: la voluntad con sus máximas (1) y la ley moral (2). El autor considera esta unión de tipo sintético *a priori*, es decir, que conecta los elementos inmediatamente, sin acudir a la experiencia sensible. De este modo el principio de la moralidad, expresión de esa conexión entre las máximas de la voluntad y la ley moral, constituye una proposición práctica sintética *a priori*: «[...] sigue siendo este principio una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima [1] puede siempre contener en sí misma a ella misma [es decir, a la máxima], considerada como ley universal [2]». No es analítica, «pues por medio de un análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima» (GMS, III, 90/Ak, IV, 10-14)<sup>78</sup>.

¿Cómo resuelve Kant el problema? En la *Fundamentación* apuesta por inspeccionar el concepto positivo de libertad. Según el filósofo este concepto opera como un tercer elemento, vinculante de los dos anteriores:

---

<sup>78</sup> Pasajes paralelos con la misma formulación del principio moral en GMS, II, 77-78/Ak, IV, 437, 17-19, y con la descripción kantiana de una proposición sintético-práctica *a priori* en GMS, II, 56, nota/Ak, IV, 420, 29-35.

La expresión “principio de la moralidad” es ambivalente. Puede referirse a la fórmula de la *moralidad*, o sea, a un enunciado que expresa el *acto* de una voluntad que se une a la ley (cf. GMS, II, 81/Ak, IV, 439, 24-26). O puede aludir a la misma *ley*, es decir, al principio o regla que constituye uno de los polos de la moralidad. Estrictamente, los dos sentidos no son equivalentes, pero están intrínsecamente vinculados, pues uno contiene al otro. En la tercera sección Kant está tratando de explicar cómo es posible la *moralidad*, lo que implica explicar el carácter obligatorio de la *ley*. Puesto que esto tiene consecuencias evidentes en relación a la existencia y contenido de la ley, en orden a simplificar usaremos aquella expresión refiriéndonos indistintamente a los dos sentidos.

En Rosmini encontramos también esta ambigüedad. El principio de la moral designa a veces al *acto* de la voluntad que reconoce la ley: «la voluntad es el principio de la moralidad» (PSCM, IV, 5, 105n5/74n1), «el principio de la moral [...] acaba siempre en el *reconocimiento* de la voluntad de lo que primero necesariamente conocemos [...] el bien de las cosas percibidas» (PSCM, V, 4, 137/104b). Pero otras veces designa a la *ley* misma: «la ciencia que saca su principio del objeto trata de la moralidad» (PSCM, IV, 5, 107/75a), «la *verdad* es el principio de la moral» (PSCM, V, 5, 138/105a). En esta misma línea KRIENKE, 2009, 160n50.

Temas relacionados en Rosmini: una ambigüedad semejante se encuentra en el concepto de “*forma de la moral*” (cf. apartado *Forma de la moral/443*); la voluntad es *principio de la acción moral* en cuanto desencadena todo su dinamismo propio (cf. inicio artículo *Ley moral/421*).

Mas semejantes proposiciones sintéticas sólo son posibles porque los dos conocimientos estén enlazados uno con otro por su enlace con un tercero, en el cual por ambas partes se encuentren. El concepto *positivo* de la libertad crea ese tercero (GMS, III, 90/Ak, IV, 447, 14-18).

Habrá que comprobar si Kant consigue hallar este concepto positivo de libertad y hasta qué punto sirve como eslabón intermedio entre la voluntad y la ley moral.

## §1 Voluntad y libertad negativa en Kant

Uno de los aspectos esenciales que Kant atribuye a la voluntad racional es la libertad. Tal como hemos indicado anteriormente<sup>79</sup>, en el nivel más elemental la libertad se entiende como *independencia respecto a causas ajenas y empíricas*. Kant llama negativa a esta primera acepción de libertad. Con sus palabras: «la *voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y la *libertad* sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente independientemente de extrañas causas que *la determinem*»<sup>80</sup>. La dependencia de leyes empíricas, por el contrario, es propia del mundo natural, de todo lo que no es racional: «*necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas» (GMS, III, 89/Ak, IV, 446, 10-12).

No es difícil hacerse una idea de este tipo de libertad. En efecto, cuando María modera su inquietud superando su carácter enérgico o Federico consigue ser justo y no dar rienda suelta a su ambición natural están actuando de manera independiente respecto a su propia tendencia sensible y natural. Es verdad que podríamos muchas veces sospechar si no estarán actuando impulsados por un interés encubierto, como el temor de lo

---

<sup>79</sup> Cf. apartado *La autonomía de la voluntad humana*/65.

<sup>80</sup> Más adelante especifica estos agentes externos como causas *eficientes* (cf. GMS, III, 94/Ak, IV, 450, 20) y como causas *sensibles*: «la independencia de causas determinantes del mundo sensible es la libertad» (GMS, III, 97/Ak, IV, 452, 33-35).

que puedan pensar los demás o la autocomplacencia en el cumplimiento del propio rol<sup>81</sup>. Pero, en el caso de que actúen verdaderamente por razones éticas, ¿a cuento de qué actúan así?, ¿tienen algún motivo para resistir a su impulso sensible? Para contestar a esto Kant investiga si hay un interés o ley estrictamente racional que mueva al sujeto por encima de su sensibilidad:

## §2 Buscando la ley para una libertad positiva

Kant considera que al concepto negativo de libertad hay que añadir uno positivo. El concepto positivo de libertad cuenta con la presencia de la ley moral [N], esto evita que se conciba la voluntad libre como arbitraria y desmadrada [M]. El mismo autor lo declara explícitamente cuando dice que una libertad total, carente de toda ley, sería absurda:

El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *leyes* según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia. De donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que ha de ser más bien una causalidad según leyes inmutables, si bien de particular especie; de otro modo, una voluntad libre sería un absurdo (GMS, III, 89/Ak, IV, 446, 15-21).

Hemos indicado ya que Kant maneja un concepto de *voluntad racional*, de una *libertad* guiada por una *ley racional*. Por un lado define voluntad como la «facultad de obrar por la representación de las leyes» (GMS, II, 45/Ak, IV, 412, 27-28), «de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes» (GMS, II, 64/Ak, IV, 19-20). Por otro lado, describe la razón como la capacidad de inferir principios prácticos particulares a partir de principios más generales. Atribuyendo carácter racional o intelectual a la voluntad, Kant la identifica con la *razón práctica*: «como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica» (GMS, II, 45/Ak, IV, 412, 28-30)<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Ejemplos del propio Kant en GMS, I, 24-24/Ak, IV, 398, 8 – 399, 2 y GMS, II, 55/Ak, IV, 419, 12-35.

<sup>82</sup> En todas las citas del párrafo se ha eliminado el énfasis original.

Así pues, la voluntad posee según Kant la capacidad de mover acciones racionalmente, o sea, infiriendo un principio de actuar particular a partir de otro general. Será precisamente este aspecto racional de la voluntad libre, su relación con una ley racional, lo que se someterá a examen en esta última sección de la obra. Aunque a primera vista estos conceptos de voluntad y de ley racional empleados por Kant se corresponden con los de la tradición clásica, iremos comprobando en este capítulo que la filosofía crítica los transforma profundamente.

Al inicio de la tercera sección, tras definir el concepto de libertad positiva, Kant anticipa un esquema del itinerario especulativo que va a recorrer. Podemos resumirlo en tres pasos:

- a) suposición de la existencia de una *libertad negativa*
- b) equiparación de la libertad negativa con la *autonomía*: «¿qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?»
- c) inferencia directa de la *ley moral* a partir de la libertad y la autonomía, ley cuyo contenido comprende la universalidad: «pero la proposición: “la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma”, caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma también como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad»

Siguiendo esta línea argumentativa, Kant considera que se habría alcanzado la libertad positiva. Fijémonos que el camino ha sido tan directo que, en realidad, podría reducirse a una identificación entre libertad y ejecución de la ley. Kant lo deja entrever al final del esquema: «así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa» (GMS, III, 90/Ak, IV, 446, 24 - 447, 7)<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Afirma Kant: «si se supone la libertad de la voluntad, síguese la moralidad, con su principio, por mero análisis de su concepto» (GMS, III, 90/Ak, IV, 447, 8-10). A lo largo de su obra vuelve a aludirse a este mismo esquema o proyecto de trabajo:

¿De dónde saca Kant este modo de razonar? Nos puede ayudar a entender el proceder kantiano parafrasear la presunción inicial de la que parte el filósofo: “puesto que la moral ha de consistir en un obrar independiente de las sensaciones, cuando investigue la libertad entonces me toparé con la misma ley moral, con una ley racional independiente de la sensibilidad”. Para verlo intuitivamente, supongamos que Federico es un acérrimo kantiano con la intención de obrar con un motivo moral y objetivo. Se dará cuenta que este motivo no puede coincidir con su afán de prestigio personal, inclinación sometida a un estado de ánimo contingente y a circunstancias externas. Pensando al estilo de Kant, seguramente se dirá a sí mismo: “la ley de mi actuar no puede proceder de lo que me apetece en este momento, me la he de dar yo libremente”.

Diseñado el esquema, queda clara la primera tarea a abordar: la existencia de la libertad negativa, de la independencia de la voluntad respecto a la sensibilidad. Hay que mostrar de algún modo que la voluntad es capaz de desligarse de la cadena necesaria de las leyes físicas. A partir de la libertad negativa, tendremos acceso inmediato a la ley moral y a una voluntad absolutamente buena, guiada por esa ley. Antes de evaluar este esquema de pensamiento, veamos cómo lo desarrolla Kant:

---

—a propósito del mundo inteligible: «con la idea de libertad hállase, empero, *inseparablemente unido el concepto de autonomía*, y con éste el principio universal de la moralidad» (GMS, III, 97/Ak, IV, 452, 35-37).

—descartando el peligro de círculo vicioso habla de «una inferencia [*Schluss*] de la libertad a la autonomía y de ésta a la ley moral» (GMS, III, 98/Ak, IV, 453, 4-5).

—un poco después: «aunque, por otra parte, me conozca también como ser perteneciente al mundo sensible, habré de conocerme, como inteligencia, sometido a la ley del mundo inteligible, esto es, de la razón, que *en la idea de la libertad encierra la ley* del mismo y, por tanto, de la autonomía de la voluntad» (GMS, III, 99/Ak, IV, 453, 35 – 454, 3, énfasis añadido).

—al final de la obra, en un comentario acerca del valor del orden moral de la persona, independiente del sensible: «esta persona mejor, cree él serlo cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo inteligible, *a lo que involuntariamente le empuja la idea de la libertad*, esto es, de la independencia de causas determinantes del mundo sensible» (GMS, 101/Ak, IV, 454. 37 - 455, 1-4, énfasis modificado). Cf. nota 90.

### §3 Libertad en sentido práctico: una idea presupuesta

Uno de los principios básicos de la deducción kantiana en la *Fundamentación* es el concepto ideal o hipotético de libertad. Este concepto se basa en un hecho: los sujetos racionales pensamos que actuamos libres de los influjos sensibles. Dicho por Kant:

Es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios [*Urteile*] una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte [distinta de la misma razón], pues entonces el sujeto atribuiría no a su razón sino a un impulso la determinación del Juicio [*Urteilkraft*] (GMS, IV, 92/Ak, IV, 448, 13-16)

El pensador alemán considera que se puede trabajar con esta libertad supuesta en la práctica con los mismos rendimientos que si se hubiese demostrado teóricamente:

Todo ser que no puede obrar de otra suerte que *bajo la idea de la libertad* es, por eso mismo, verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica (GMS, III, 91/Ak, IV, 448, 4-9)<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Rosmini considera que Kant tiende a reducir la *experiencia* general a la *externa*, dependiente de la ley de *causalidad*, de ahí que sitúe la libertad *a priori*, libertad como pura opción e independencia de toda restricción, en un ámbito interno no experiencial. En contra de esta postura el filósofo italiano piensa que también el orden nouménico o *a priori* constituye un ámbito experimentable, de manera que sitúa la libertad dentro de la experiencia.

Con palabras de Rosmini: «[Kant] distingue dos órdenes de cosas: el interno que llamó *nouménico* y el externo que denominó *fenoménico*. Dice que en este segundo, y no en el primero, domina la ley de la causalidad [...] el error de Kant consiste en haber equiparado como sinónimos *orden fenoménico* con *orden empírico* o experimental, y *orden nouménico* con *orden a priori*. Por el contrario, la *experiencia* no domina solamente en el orden *fenoménico* sino también en el orden *nouménico*. Dándonos sólo ella los primeros datos de ambos órdenes» (SC, V, 12, §2, 254n47/210n1).

La filosofía cuenta, pues, con dos datos fundamentales que entran en la experiencia interna y nouménica, el ser ideal y la libertad:

—«la antigüedad se dio cuenta que toda la filosofía parte de un hecho, y que este hecho del que parte es la intuición del ser [...]. Vio además que el *hecho fundamental* de la filosofía pertenecía a

Así pues, a partir de este momento, la mera *idea* de libertad, la cual todo sujeto racional atribuye a su voluntad, le servirá a Kant para explorar la existencia de la ley moral.

#### §4 Libertad nouménica

Para poder justificar la existencia de una libertad negativa, Kant recurre a los mismos presupuestos gnoseológicos y ontológicos que vertebran su teoría del conocimiento. Aquí los resume en unas cuantas líneas. Podemos resumir estos presupuestos en dos:

- i) puesto que las cosas se conocen mediante capacidades subjetivas, *no son en sí mismas tal como nos aparecen*<sup>85</sup>. Esto obliga a dividir el mundo en dos. Por un lado el mundo fenoménico, de las cosas tal y como nos aparecen; por otro lado el mundo nouménico, de las cosas tal como son en sí mismas. Al primero tenemos acceso a través de nuestro conocimiento sensible, al segundo no.
- ii) el mundo fenoménico está *determinado* por las leyes de la naturaleza.

El filósofo coloca la idea práctica de libertad dentro de este marco del idealismo transcendental. En la medida en que «pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía)», el sujeto racional no manifiesta signos sensibles de libertad. Recordemos que la libertad se ha definido precisamente como independencia respecto de las leyes empíricas (GMS,

---

la *experiencia interna*» (NS, 1071n). En cuanto principio objetivo de nuestro conocer, nos permite asegurar un conocimiento nouménico de la *esencia* de las cosas (cf. NS, 1385-1387 y el apartado *Un plus en el conocimiento: la idea de ser/ 180*).

—«la libertad de nuestro arbitrio cae bajo la experiencia *interna*, si bien no cae bajo la experiencia de los sentidos exteriores, a los cuales sólo restringe Kant el vocablo de experiencia, arbitraria y dañosamente por las consecuencias» (SC, V, 12, §2, 254n47/210n1). De manera que también la libertad «admite un conocimiento teórico» (SC, V, 11, 249n37/205-206n1).

Temas relacionados: distinción entre *libertad fenoménica y nouménica* en Rosmini (nota 109), importancia de la *experiencia interna* (NS, 993 in fine, 1318n230, L, 951), planteamiento de la *Metafísica de las costumbres* (nota 107).

<sup>85</sup> «Todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) nos dan a conocer los objetos no de otro modo que como nos afectan, permaneciendo para nosotros desconocido lo que ellos sean en sí mismos». Kant atribuye esta tesis al sentido común, al «entendimiento más ordinario» (GMS, III, 95/Ak, IV, 450, 35 – 451, 8).

III, 97/Ak, IV, 452, 27-28)<sup>86</sup>. Puesto que nuestra experiencia sólo accede a los fenómenos y la libertad negativa no es cognoscible, ésta se reduce para nosotros a una *mera idea*<sup>87</sup>. Y, por tanto, si existe alguna libertad, como parece que apunta nuestra convicción práctica, ha de ser en otro mundo que no es el sensible, *en el mundo nouménico o inteligible*.

La idea de libertad nos ha conducido a postular el mundo inteligible y a nosotros partícipes de él: «la idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible». Abriendo este nuevo espacio, Kant considera que ha logrado probar la posibilidad de la síntesis a priori anunciada al inicio de la sección. Ahora es posible explicar que la voluntad humana no esté sujeta irresistiblemente a los impulsos y leyes sensibles: «sobre mi voluntad afectada por apetitos sensibles [1] sobreviene además la idea de esa misma voluntad pero perteneciente al mundo inteligible, pura, por sí misma práctica, que contiene la condición suprema de la primera, según la razón [2]» (GMS, III, 99-100/Ak, IV, 454, 6-15).

Pero no debemos precipitarnos en las conclusiones. Veremos poco a poco que, tal como el mismo Kant reconocerá, no se ha conseguido demostrar la *realidad y necesidad* de la ley kantiana sino sólo su *posibilidad*. Kant sólo ha postulado la *exigencia de un espacio donde ubicar una ley autónoma*. Esto es muy distinto a demostrar la *existencia real de una ley* cuyo contenido incluya el mandato de la universalidad y del respeto a la persona en sí, tal como quedaba consignado en la exposición de los imperativos.

---

<sup>86</sup> Más adelante Kant completa la justificación de esta tesis del carácter ideal, no experimentable, de la libertad. Dice que a pesar de que la experiencia siga su ritmo necesario y que no *ocurra* lo que manda el deber impuesto por la autonomía, la idea de esa libertad y de eso que *debe ocurrir* persiste en nosotros (cf. GMS, III, 101/Ak, IV, 455, 11-27). Esta explicación se remonta a la epistemología (cf. KrV, A 546-47/B 574-75).

<sup>87</sup> Kant habla de un «pensamiento negativo» (GMS, III, 105-106/Ak, IV, 458, 19-29).

## d) Críticas de Rosmini a la deducción kantiana de la ley

El método de deducir la ley a partir de la idea de libertad genera una serie de problemas que ponen en riesgo el éxito de la empresa kantiana. Estudiémoslos:

### §1 Círculo vicioso entre ley y libertad [Oss 5]

Uno de los inconvenientes del razonamiento kantiano tiene que ver con la circularidad entre los conceptos de ley y libertad. Por un lado Kant supone la existencia de una *ley* que le permite afirmar que el hombre tiene que ser considerado *libre*, independiente de las causas sensibles<sup>88</sup>. Por otro lado, hemos visto que es partiendo de la *libertad* como Kant intenta deducir la existencia real de la *ley*. Rosmini critica esta circularidad:

La libertad se deduce como consecuencia de la ley, mientras que primero se había deducido la ley como consecuencia de la libertad. Creemos en la libertad porque sentimos la necesidad de observar la ley y creemos en la fuerza de la ley porque sentimos la necesidad de obrar libremente (SC, V, 12, §6, 262/218a).

Kant es consciente del problema. Por un parte se da cuenta de que su procedimiento le lleva a demostrar la ley moral a partir de la libertad (cf. GMS, III, 93/Ak, IV, 449, 24-25). Por otra parte, sabe que está suponiendo la ley moral para sostener un interés por un determinado estado personal libre de los requerimientos sensibles (cf. GMS, III, 94/IV, 450, 3-17). Se explica así su conclusión:

Muéstrase aquí —hay que confesarlo francamente— una especie de círculo vicioso, del cual, al parecer, no hay manera de salir. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos sometidos a leyes morales en el orden

---

<sup>88</sup> Recordemos el inicio de la tercera sección: «la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que *ha de ser* más bien una causalidad según leyes inmutables, si bien de particular especie; de otro modo, una voluntad libre sería un absurdo» (GMS, III, 89/Ak, IV, 18-21, énfasis añadido). Quarfood denomina a esta sentido de la circularidad «sentido psicológico» (QUARFOOD, 291).

de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad» (GMS, III, 94/Ak, IV, 450, 18-23)<sup>89</sup>.

Concentrando la ley moral en los imperativos de la universalidad y de la persona como fin en sí, la circularidad entre ley y libertad puede verse anunciada ya en la sección segunda. En efecto, recordemos que Kant parecía derivar la fórmula de la autonomía a partir de las dos anteriores. Por otra parte, hemos mostrado que en el sistema kantiano la dignidad de la persona reside en la autonomía.

Kant intenta escapar del círculo mediante una doble maniobra:

- a) mostrar la posibilidad de la *libertad* postulando un mundo inteligible. Se trata de una libertad negativa: independencia de las leyes sensibles
- b-c) a partir de ahí deducir *analíticamente* la *ley moral*, tal como se ha apuntado al inicio de la sección<sup>90</sup>.

¿Cómo desaparece la circularidad con estas dos operaciones? Ellas nos permiten pensar la libertad y la ley en un doble sentido. Por un lado, la libertad (de la cual se deducirá la ley) en un mundo inteligible, por otro lado la ley en cuanto nos afecta sensiblemente. De manera que los dos extremos no forman ya un círculo, pues cuando postulamos nuestra libertad a partir de una ley moral estamos pensando en esa ley en cuanto nos influye sensiblemente, mientras que cuando deducimos la ley a partir de la libertad nos situamos en el mundo inteligible<sup>91</sup>.

El círculo, pues, parece que se resuelve. Sin embargo, debemos advertir que la operación analítica realizada en el segundo paso identifica

---

<sup>89</sup> Cf. también GMS, III, 98/Ak, IV, 453, 3-11.

<sup>90</sup> Cf. nota 83. Pueden consultarse los excelentes trabajos de Schönecker y Quarfood. El primero llama a la operación analítica “tesis de analiticidad” (cf. SCHÖNECKER, p. 302), el segundo la denomina “argumento directo” [*straightforward argument*] (cf. QUARFOOD, p. 285).

<sup>91</sup> «Cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también» (GMS, III, 98/Ak, IV, 453, 11-15).

libertad/autonomía y ley. Por tanto, la ley deducida sólo puede mandar la independencia respecto al mundo sensible, el ejercicio del propio poder [M]. No podemos decir que de la argumentación kantiana se desprenda una ley de respeto a la persona [N], tal como se anunciaba en la exposición del primer y segundo imperativo. Es éste el problema que exponemos a continuación:

## §2 Identificación libertad y ley [Oss 1 y 5]

La equiparación entre libertad y ley salva la argumentación de la circularidad, pero introduce nuevos inconvenientes. En primera lugar, la libertad deja de cumplir la función que Kant le encomendaba en un inicio, ya no actúa como término medio que enlaza la ley con la voluntad libre<sup>92</sup>. En efecto, pues dos cosas que ya son iguales no hace falta unir las por un tercer elemento.

En segundo lugar, queda sin resolver la antinomia que señalábamos anteriormente intrínseca al mismo concepto de la autonomía o autolegislación: que alguien sea a la vez el que pone la ley y el que la obedece, el que obliga y el que se obliga<sup>93</sup>.

En tercer lugar, la tesis analítica añade una segunda vuelta de tuerca al pensamiento retroalimentativo kantiano. De postular la posibilidad de la

---

<sup>92</sup> Cf. el inicio del artículo *Respuesta explícita: concepto positivo de libertad*/92.

<sup>93</sup> Cf. el párrafo *Un concepto equívoco*/69. Ricken recurre a la distinción entre nómeno y fenómeno para resolver la antinomia y cita el pasaje de la *Metafísica de las Costumbres* que intenta resolver la cuestión (cf. MS, 274-76/Ak, VI, 417-418). Sostiene que «Kant dice claramente que el *homo noumenon* es quien obliga» y, por otro lado, que, aunque «Kant no [lo] dice *expressis verbis*», se «presupone que el *homo phaenomenon* es el que viene obligado» (RICKEN, 287/339).

Rosmini lee el mismo pasaje de un modo diverso: «según Kant la obligación no se encuentra sino en el hombre nómeno, tanto si ella se considera desde su aspecto activo como desde su aspecto pasivo. El hombre nómeno es siempre el que obliga y el que es obligado» (SC, V, 11, §5, 250/206c-207a). Aunque la solución kantiana del problema no está clara, los textos apoyan la lectura rosminiana:

—justo en la resolución del problema, Kant se refiere al *homo noumenon* con una expresión general que vale para expresar tanto el sentido activo como pasivo: el hombre nómeno «se considera como un ser capaz de obligación [*Verpflichtung fähiges Wesen*]» (MS, 276/418).

—después da a entender que el hombre obligado es también nouménico, pues dice que el hombre nómeno es «capaz de obligación hacia sí mismo (*hacia* la humanidad en su *persona*)», y justo antes ha definido el hombre nouménico como aquel «pensado desde la perspectiva de su *personalidad*» (MS, 276/418, primeros énfasis añadidos).

libertad negativa no se deriva ninguna ley externa a la voluntad a la cual someterse. Lo único a lo que se puede llegar es a una *consideración* de esa libertad negativa como ley [M]. Pero esto no es fundar la ley. Una cosa no puede demostrarse a partir de otra mediante una mera designación. Rosmini lo indica en el mismo párrafo en que trata de la circularidad entre ley y libertad:

En un sistema en el cual la ley y la libertad se identifican no puede decirse que una sea condición de la otra. Todo lo más que se puede decir es que dada la potencia de obrar libremente ella se convierte en ley considerada como objeto de la razón (SC, V, 12, §6, 262/218a)<sup>94</sup>.

Kant también lo ve:

Parece como si en la idea de la libertad supusiéramos propiamente la ley moral, a saber, el principio mismo de la autonomía de la voluntad, sin poder demostrar por sí misma su realidad y objetiva necesidad. Entonces habríamos determinado al menos el principio legítimo con más precisión de lo que suele acontecer; pero, en cambio, por lo que toca a su validez y a la necesidad práctica de someterse a él, no habríamos adelantado un paso (GMS, III, 93/Ak, IV, 449, 24-34).

Con todo, el filósofo de Königsberg, no aceptará esta conclusión de que la ley se identifique con la mera libertad individual, con un actuar independiente de la libertad [M]. Tal como veíamos en el capítulo anterior, él pretende descubrir una ley que mande la universalidad, el respeto a toda persona [N]. ¿Cómo resolver este problema de acuerdo a la intención del filósofo? Una manera consistiría en reinterpretar su lenguaje. Puesto que se

---

<sup>94</sup> Aunque, aún en este caso, en el que el ejercicio de la propia voluntad o poder se toma como ley moral, se debería suponer a ésta, a la *voluntad, como un objeto de la moral*. Lo cual sería también incompatible con la moral sin objetos exigida por Kant: «¿de qué manera puedo yo erigir el modo libre de mi obrar en ley para mí mismo si no considero mi voluntad como un objeto respetable? Mientras no se trate que de un obrar del sujeto, sin otra razón, aunque ese obrar fuese determinado únicamente de un principio interno, tal obrar no sería moral en absoluto, sería el obrar de los animales. Conviene, pues, que el hombre conciba este obrar como noble, como excelente, de manera que se convierta en ley para él; y esto es lo mismo que considerarlo como *objeto*, un dar al objeto aquello que le conviene» (SC, V, 12, §5, 259-260/215c-216a).

quiere salvar la ley universal, ésta tendrá que “absorber” a la autonomía. Es decir, habrá que pensar que cuando Kant habla de autonomía se refiere a una ley que manda universalmente el respeto a la persona. Y, por otro lado, que cuando emplea el concepto de *autonomía* y de *voluntad que es una ley para sí misma*, precisamente por tratarse de una ley universal, hay que entender que la voluntad no la crea sino que la *encuentra* en sí misma, aunque distinta de sí<sup>95</sup>. Puesto que este sentido no se deriva del planteamiento kantiano, tendremos que avisar de este uso y comprensión de los conceptos.

Sin embargo esta solución a nivel terminológico es externa al problema, dogmática. No salva la deducción. De la argumentación kantiana sólo se deriva una ley autónoma, un obrar independiente de la sensibilidad. La ley universal y personal queda sin justificar y, por tanto, la exposición del imperativo y la deducción de la ley toman derroteros diversos.

\* \* \*

Pero no debemos quedarnos en constatar el desajuste, hay que intentar explicarlo, buscar las razones ¿A qué puede deberse la discordancia entre la exposición de los imperativos y su deducción? El problema radica en un procedimiento inadecuado. Es cierto que la ley moral nos hace libres respecto a lo sensible, pero partir de la misma libertad no conduce a una ley racional universal. El método tiende a quedarse en una libertad absoluta, libre de toda instancia externa. Rosmini critica expresamente este procedimiento. Admite con Kant que una ley universal y necesaria no puede encontrarse en la experiencia empírica externa. Le reprocha, sin embargo, haberse aplicado a buscarla en la voluntad libre, captada en la experiencia interior como accidental y contingente<sup>96</sup>. Encontramos esta crítica en la primera de sus observaciones a la ética kantiana:

---

<sup>95</sup> Esta lectura vendría apoyada por los textos que sugieren una autolegislación en sentido metafórico: «la voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada *como* legislándose a sí propia y, por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma *puede considerarse* autora)» (GMS, II, 70/Ak, IV, 431, 21-24, énfasis modificado). Cf. el apartado *Segundo paso: autobeteronomía*/139.

<sup>96</sup> Cf. nota 84.

Está claro que, aun dando por cierto el principio puesto por Kant de que la moral deba deducirse *a priori* y no de la experiencia, no puede él inferir de esto justamente que la moral deba encontrarse en la voluntad, hablando de la voluntad humana, pues ésta es contingente y accidental (SC, V, 12, §2, 253/210a).

Remitámonos de nuevo al ejemplo de Federico pensando al modo kantiano. Recordemos cuál era el principio del que partía: “la ley me la he de dar *yo*, no puede proceder de lo que me apetece”. Afirmar que la ley moral ha de ser independiente de las propias inclinaciones y circunstancias sensibles podría conducirle a decir que la ley se la ha de dar la *razón*, que la ha de *encontrar* buscando en lo racional. Pero lo más probable es que argumentar desde la libertad no le conduzca directamente a una ley racional universal y necesaria. Fácilmente acabará por concluir que esa libertad suya está más allá de todo motivo y que, al final, no hay otra ley que la propia libertad. Su razonamiento concluiría entonces: “por tanto, soy yo quien *pongo* la ley, yo *soy* la ley”.

\* \* \*

Estas consideraciones nos sugieren la alternativa al problema: seguir una metodología inversa, arrancar de la *ley* moral para acabar en la *libertad*. Rosmini procede así cuando, al inicio de su trayectoria filosófica, logra distinguir con nitidez la forma objetiva de la razón respecto de la razón misma, un objeto ideal que en el ámbito de la ética se identificará con la *ley*. Este descubrimiento le permite explicar la aparición de la libertad, pues es precisamente cuando esa ley se nos aparece enfrentada a una solicitud de nuestro instinto sensible que la libertad queda excitada y obligada a elegir. La libertad positiva se convierte así en una libertad *de elección* entre dos objetos, un objeto formal y objetivo (la ley) y otro empírico y subjetivo (el bien sensible)<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> En la *Crítica de la razón práctica*, Kant propone una manera de resolver el problema de la ley en esta dirección: plantearla como un hecho de la razón pura práctica. Este planteamiento continúa con una perspectiva subjetiva que tiende a identificar ley y voluntad libre: «la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición

### §3 Atrapados en la ilusión de dos mundos separados [Oss 12]

La solución kantiana a la cuestión de la existencia de la ley<sup>98</sup> se funda en la distinción entre el mundo de los fenómenos y el de la inteligencia. Cada uno de estos mundos se regiría por leyes que discurren paralelas: por un lado las leyes físicas, por el otro las leyes racionales o morales propias sólo del sujeto humano (cf. GMS, III, 97-98/Ak, IV, 452, 27 – 453, 2). La propuesta kantiana abre, pues, dos perspectivas legislativas referidas al mismo ser racional, «dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones» (GMS, III, 97/Ak, IV, 452, 25-27).

Es importante recalcar que esta solución sitúa la voluntad libre y autónoma *totalmente* en el plano inteligible. El mismo Kant lo afirma explícitamente en algunos pasajes: «si [el ser racional] llama voluntad a su causalidad es porque la considera sólo como una causa eficiente *que pertenece a ese mundo inteligible*» (GMS, III, 98/Ak, IV, 453, 18-19, énfasis modificado)<sup>99</sup>.

El primero de los inconvenientes de este planteamiento tiene que ver con la unión entre ambos mundos dentro del sujeto. Kant deja sin explicar el *modo como la libertad y la ley ideales aterrizan en un sujeto físico, real y sensible*. No hay duda de lo último: somos sujetos reales, entes sensibles afectados por las leyes de la física. Lo que no queda claro es la realidad de la libertad y de la ley. Relegada la libertad y la ley a otro ámbito se vuelve difícil de comprender cómo somos realmente libres y cómo la ley moral nos afecta. Esto hace que los mismos conceptos de libertad y ley queden bajo sospecha.

---

[*Bedingung*] formal de todas las máximas bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema» (KpV, 53-53/33). Para llegar a una libertad electiva habrá que esperar a una reformulación de la propuesta en la *Metafísica de las costumbres* (cf. final de apartado *Atrapados en la ilusión de dos mundos separados/106*). Para el tema de la elección en la *Fundamentación* cf. nota 99.

<sup>98</sup> En la argumentación de éste y el siguiente apartado no nos preocupará distinguir qué tipo de ley se trata, si la de la mera autonomía [M] o la del respeto universal a la persona [N].

<sup>99</sup> Más explícitamente dice después que la voluntad «pertenece toda ella» al mundo inteligible (GMS, III, 99/Ak, IV, 453, 33-34). Siguiendo esta línea la *Fundamentación* da pie a entender la libertad no como facultad de *elegir* sino como facultad de *seguir* (necesariamente) la ley, y por tanto, identificable con ella. Esto ya se entrevé en la definición de libertad positiva como «una causalidad según leyes inmutables» (GMS, III, 89/Ak, IV, 446, 20).

Un segundo inconveniente alude a la misma incompatibilidad entre los dos mundos. Suponiendo ahora que ambos tocaran al sujeto, todavía resulta incomprensible que podamos estar afectados por *dos mundos con leyes independientes*. ¿Es posible que un único sujeto sea movido por reglas opuestas? Hay diversas formas de admitir esta teoría. La primera consiste en juzgar que el *sujeto está escindido* interiormente por acciones contrapuestas. La segunda considera *uno de los dos mundos como mera ilusión*. Esta última alternativa vendría respaldada por los textos mismos de Kant. En algunos de ellos el filósofo nos advierte sobre nuestro desconocimiento del *mundo inteligible*. Recordemos que Kant maneja una idea de libertad que no es más que una suposición, una idea «cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa» (GMS, III, 101/Ak, IV, 455, 24-25). También encontramos textos que nos invitan a pensar en el *mundo sensible* como un mundo artificioso respecto al sujeto racional. Por ejemplo cuando Kant concibe las sensaciones y sus leyes como secundarias y externas al propio sujeto inteligente, «hasta el punto de que él no responde de esos apetitos e impulsos y no los atribuye a su auténtico yo, esto es, a su voluntad» (GMS, III, 105/Ak, IV, 458, 1-2).

Sigamos comentando el caso de Manuel al que ya recurriamos para abordar el tema de la libertad. Supongamos esta vez que se levanta con ganas de seguir echado en el sofá toda la mañana. Por otra parte cree que debe estudiar. Si realiza un análisis kantiano de la situación, tendrá que concebirse a sí mismo desde dos puntos de vista, incluyéndose tanto en el mundo sensible como en el inteligible. En efecto, pues por una parte se ve atraído por el impulso del sofá y, por otra, posee la idea de estudiar ignorando ese impulso. La contraposición de estos motivos le llevará a juzgar que, haga lo que haga en la práctica, estará actuando tanto sensible como moralmente. Eso significa que no importará la acción concreta y efectiva que al final realice, siempre y cuando conserve la idea de querer ser libre de su inclinación. Pero quizá esto no le convenza, y se haga preguntas: ¿lo moral no es una opción única?, ¿no nos ayuda a discernir acerca de la acción buena o más buena entre dos?, ¿basta la mera intención para que cualquier acción sea éticamente correcta? Para superar la escisión Manuel puede pensar que cuando actúa por lo que le tira la inclinación (dormir) su

idea de estudiar funciona como una mera ocurrencia ficticia y falsa, algo que no puede volverse efectivo y real en la realidad. Si, por el contrario, actúa independiente de la inclinación (estudiando) pensará que las leyes de lo sensible no le afectan a su verdadero yo, al núcleo de su persona.

Rosmini critica la desconexión entre los dos mundos de Kant en su duodécima observación. Allí nos describe la libertad kantiana como una libertad imperturbable, una libertad que actuaría siempre correctamente, sea cual sea la acción concreta realizada. De manera que no cabe una ley moral que mande inhibir nuestras inclinaciones. Con las palabras del filósofo:

La libertad de Kant, este poder tan independiente, justo porque es así de independiente no puede ser por su naturaleza turbado en modo alguno de ninguna cosa. Es un principio totalmente interno: ninguna causa externa puede acercársele, mucho menos violentarlo, y mucho menos destruirlo; ninguna puede impedirlo en sus operaciones. Y esto justo porque no tiene nada de *fenoménico*: es un puro *noúmeno* (SC, V, 12, §14)<sup>100</sup>.

\* \* \*

¿Cómo podríamos resolver este problema? Es cierto, tal como apuntaba Rosmini en la primera observación, que la ley moral debe ser independiente de la experiencia y, por tanto, ideal. Sin embargo, sólo podremos salvaguardar una auténtica libertad y una ley efectiva en el sujeto real y sensible si hacemos descender la voluntad libre del mundo ideal al real. Colocándola en el intermedio, *tocando tanto el plano de la realidad sensible como el de la ley moral ideal*. Nos volvemos a encontrar entonces con el mismo resultado que en el problema anterior: una libertad como facultad para elegir entre la inclinación real y la ley ideal.

Ante las inconsistencias de su tesis, el mismo Kant tendrá que reconocer en algunos momentos, al menos solapadamente, alguna

---

<sup>100</sup> En esta misma observación Rosmini señala que Kant se ve obligado a emplear el concepto de libertad en dos sentidos muy distintos. Por un lado, cuando da a entender que la ley es la misma voluntad libre, como «principio racional de las acciones externas» situado en el mundo nouménico e imperturbable. Por otro lado, al incorporar el aspecto universal de la ley, como los «efectos externos y fenoménicos» de la misma libertad, que son los que se habría que enderezar hacia las demás personas. Dado que la libertad es nouménica, este enderezamiento afectaría sólo a sus inclinaciones sensibles, algo que no está regulado en la moral kantiana (SC, V, 12, §14).

comunicación entre esos dos mundos que él ha separado por una barrera infranqueable. Kant no explica esta comunicación. Lo único que encontramos en su obra son alusiones que nos muestran la tensión de su sistema hacia ella. No faltan testimonios textuales en la *Fundamentación*. Se anuncia al inicio cuando dice que «la voluntad, en medio entre» las leyes sensibles y la ley moral, «se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada» (GMS, I, 28/Ak, IV, 400, 10-12); cuando considera que las leyes del mundo inteligible son el fundamento del mundo sensible y sus leyes<sup>101</sup>; cuando afirma que en el sujeto se unen esos dos mundos<sup>102</sup>; cuando defiende que el hombre no recibe sólo la influencia de la ley racional sino que es también responsable de consentir o rechazar los estímulos sensibles<sup>103</sup> y que existe un «influjo sobre la voluntad por medio solamente de la sensación, por causas meramente subjetivas» (GMS, II, 47/Ak, IV, 413, 21-23)<sup>104</sup>. Entre todos estos textos destaca el que remata la deducción de la ley haciendo referencia a la síntesis práctica a priori que Kant buscaba. Allí dice que a la «voluntad afectada por apetitos sensibles» sobreviene «la idea de *esa misma voluntad* pero perteneciente al mundo inteligible, pura, por sí misma práctica, que contiene la condición de la primera según la razón» (GMS, III, 99-100/Ak, IV, 454, 12-15, énfasis añadido).

\* \* \*

El papel primordial que juega la separación entre los dos mundos dentro del sistema obstaculiza al filósofo para otorgar a la voluntad un puesto intermedio y una función electiva. Pero, de nuevo, no debemos quedarnos

---

<sup>101</sup> Cf. GMS, III, 99/Ak, IV, 453, 31-33.

<sup>102</sup> Cf. GMS, III, 98/Ak, IV, 453, 17-21 y GMS, III, 103/Ak, IV, 456, 16-22.

<sup>103</sup> Cf. GMS, III, 105/Ak, IV 458, 1-5

<sup>104</sup> Aunque también existen textos en los que Kant evita hablar de la voluntad como receptor de afectación sensible y usa el concepto de “facultad de desear” [*Begehrungsvermögen*] (cf. GMS, III, 106/Ak, IV, 459, 9-14). Los textos, pues, se dividen en dos grupos: por una parte, los que califican la voluntad como una facultad intermedia entre la inclinación y la razón, y por tanto, afectada por ambas; por otra parte, los que invitan a pensarla como recibiendo tan sólo el influjo de la razón. Estas imprecisiones nos hacen pensar que el filósofo no posee en esta obra un concepto preciso de voluntad.

en dictaminar los errores. Hay que llegar a las razones: ¿cuáles son los motivos profundos para realizar la separación?, ¿a qué se debe la ambigüedad? En primer lugar, la férrea pretensión de conservar una ley autónoma que proceda del sujeto, de su voluntad. Kant realiza un esfuerzo gigantesco por conjugar lo imposible: colocar la voluntad libre en un *plano meramente ideal legislando autónomamente* y, al mismo tiempo, dar a esa voluntad una *relación con la sensibilidad* que posibilite la elección. Hemos de esperar a la *Metafísica de las costumbres* para ver una nueva solución explícita (porque, en realidad, ella está ya de manera confusa operando en el trasfondo de la *Fundamentación*). Allí Kant distingue entre *voluntad* [*Wille*] y *albedrío* [*Willkür*]. Esta ingeniosa operación consiste en desdoblar la voluntad en dos, lo que permite al filósofo defender una voluntad *autónoma* en el ámbito ideal y, a la vez, otra *electiva* entre el mundo ideal y el sensible<sup>105</sup>. De manera que en el ámbito ideal se mantiene aún una facultad *subjetiva* y se evita colocar un *objeto* ideal, una ley externa respecto al sujeto. Un truco verdaderamente genial para conservar la autonomía (cf. MS, 16-17/Ak, VI, 213)<sup>106</sup>.

El segundo motivo que explicaría el proceder kantiano arraiga en la gnoseología. En su *Crítica a la razón pura* Kant ha sostenido que el mundo

---

<sup>105</sup> Para una visión clara de los diversos sentidos de libertad en Kant, véase el estudio de Rovira (ROVIRA, 57-65).

<sup>106</sup> Esta distinción resuelve, en parte, el problema de la libertad como elección (cf. nota 107). Sin embargo, no resuelve es aspecto anterior de identificar libertad y ley en el mundo ideal, identificación que deja sin deducir una ley universal y personal.

En nuestra opinión, el planteamiento de Ricken sintoniza con la inquietud objetiva kantiana, pero no toca el fondo del problema (cf. nota 30). Ciertamente, según Kant el albedrío positivo «viene determinado de *causas objetivas*» (RICKEN, 285/337). Sin embargo, Rosmini quiere denunciar la incompatibilidad de esa definición de voluntad libre con el rechazo fundamental de todo objeton en aras de la autonomía: «es una fatiga inútil la que se intenta hacer cuando se quiere considerar la acción de la voluntad despojada de todos sus objetos y, por tanto, de toda materia en torno a la cual ocuparse, pretendiendo encontrar después la ley en el sólo modo de obrar de la voluntad sin necesidad que intervengan los objetos» (SC, V, 12, §5, 259/215b). El filósofo italiano resuelve la incoherencia en su sistema mostrando «la intuición inmanente del ser», con la cual la mente posee «un objeto *esencial* que le es forma» (259n54/215n1).

Notemos la contradicción en que incurre Kant intentando compaginar dos aspectos irreconcilables, autonomía y ley universal. La contradicción continúa jugándose en el campo inteligible, donde se sitúa la razón práctica o voluntad [*Wille*]: por un lado, afirma que «no tiene ella misma [la voluntad/razón práctica] propiamente *ningún fundamento de determinación* [*Bestimmungsgrund*] ante sí» (MS, 213, énfasis añadido); por otro lado, identifica la ley impuesta por la razón como la «*condición* [*Bedingung*] de aptitud [de la máxima] para convertirse en ley universal» (MS, 214, énfasis añadido). ¿No es acaso esta condición ya un fundamento de determinación de la voluntad?

empírico está determinado por leyes. La ley de que toda causa tiene una causa anterior rige todos los fenómenos (cf. KrV, A 532/B 560), es una «ley universal de la posibilidad misma de toda experiencia» (A 533/B 561). Una libertad entendida como independencia respecto a esas leyes no encaja, pues, en el mundo de la experiencia fenoménica. De ahí la necesidad de postular un ámbito distinto, inteligible, donde colocar esa libertad:

Entiendo por libertad, en sentido cosmológico, la facultad de comenzar *por sí mismo*, un estado, la causalidad de la cual no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo. En esta significación, la libertad es una idea transcendental pura que, primeramente, no contiene nada tomada de la experiencia, y cuyo objeto, en segundo lugar, tampoco puede ser dado, en ninguna experiencia, de manera determinada (A533/B561)<sup>107</sup>.

Tal como veremos en el segundo bloque, Rosmini considera que la libertad es un hecho de observación o conciencia interna. Y como tal, debe incorporarse en la explicación teórica:

La libertad [...] es un hecho. Es la observación interna, el sentido íntimo, el que nos atestigua este hecho. Y a las disposiciones de tal testimonio no se puede ni debe negar fe a no ser que nos narre cosas maravillosas y sorprendentes, puesto que más maravilloso y más increíble que todo ello sería que él nos engañase (AM, 636)<sup>108</sup>.

La obligación de confiar de entrada en los hechos (también en los interiores) no evita «investigar cómo se explica convenientemente la

---

<sup>107</sup> La incompatibilidad con el planteamiento epistemológico, explica también los rodeos de Kant en la *Metafísica de las Costumbres* para defender a la vez la experiencia de la facultad de elegir [*Willkür*] y al mismo tiempo la imposibilidad de experimentar la autonomía y la ley de la voluntad [*Wille*]. Tendrá que distinguir entre *experiencia* para la primera e imposibilidad de *definición/comprensión/explicación/teorización/conceptualización* para la segunda (cf. MS, 33-34/Ak, VI, 226-27).

<sup>108</sup> Rosmini continúa con una consideración metodológica: «Es lo que decimos continuamente: “la fe que debemos prestar a los hechos depende de que ellos sean bien verificados, y es de todo independiente del saber nosotros o no saber mostrar una razón de ellos”». Cf. también SC, V, 12, §5, 258-9/215a. Y también nota 84.

existencia de la libertad en confrontación con el principio de la causalidad; principio de igual modo necesario e innegable y que parece repugnar y no poderse mantener a la vez que la libertad» (AM, 636). A este respecto, hay que decir que Rosmini no halla ningún impedimento para acoplar la libertad dentro de la cadena causal del mundo físico. Basta concebirla como una potencia causal con capacidad de elegir entre la ley moral objetiva y los requerimientos sensibles<sup>109</sup>.

Hemos indicado al inicio de este apartado que la dificultad de Kant para percibir la unión entre lo sensible y lo inteligible le incapacita para explicar cómo la ley arraiga en el ser empírico que es el hombre. A continuación abundamos en este aspecto:

---

<sup>109</sup> El proceso de la libertad podría resumirse entonces en tres pasos: j) «presencia de unos cuantos bienes opinados de diversa especie»: «por una parte un bien subjetivo, por la otra un bien objetivo y absoluto», jj) espontánea «actividad especial del espíritu» suscitada por aquellos dos tipos de bienes y que consiste en «el acto de la facultad de elegir entre las voliciones posibles», jjj) acto de la voluntad hacia uno de los bienes (AM, 639; cf. NS, 1294). Ciertamente no se trata de un proceso mecánico en el que podamos saber de antemano la cadena de todas las causas y efectos, porque aquí la naturaleza humana se inscribe dentro del proceso y su acto de elección constituye una causa cuyo efecto es impredecible. Pero esto no obsta para poder recorrer a posteriori los eslabones de dicha cadena.

La clave está en considerar al espíritu como una causa más: «en este acto purísimo de elegir, de determinar la volición, descansa esencialmente la libertad, la cual en tal modo no ofende ni poco ni mucho el principio de causa. Se ve pues en aquel acto al espíritu esencialmente señor, dominador, causa, por la naturaleza misma del acto, por la naturaleza de la facultad a la que pertenece» (AM, 640). El poder de elegir entre razones, sin determinación previa, destaca el carácter incondicionado de la libertad. Rosmini denomina a este poder una «potencia creadora con la que completa la razón suficiente» (PSCM, V, 7, 141/108c; cf. AM, 644).

Discrepamos de la opinión de Sciacca según la cual «la causalidad no atañe a los bienes morales, sino a las cosas y, en cuanto tal, permanece extraña a la moral» (SCIACCA, 1960, 167-68/1963, 205). Pues la elección se realiza una vez ya se han comenzado a apetecer ambos bienes, tras una primera volición y juicio de cada uno de los bienes confrontados «el hombre delibera, elige hacer un juicio en vez [*più tosto*] de hacer el otro» (AM, 704). Cf. también nota 666.

#### §4 Una libertad ideal hace incognoscible el sentimiento moral

Kant considera que la ley moral racional ha de tener algún influjo en el sujeto sensible para moverlo independientemente de sus inclinaciones sensibles. Sólo así puede volverse la razón práctica<sup>110</sup>. El filósofo pone a este influjo el nombre de “interés o sentimiento moral”. Sin embargo, se encuentra con serias dificultades para dar razón de él. Habiendo puesto la ley moral en un plano ideal separado de lo sensible, ¿cómo se explica que algo puramente ideal afecte a lo real?, ¿cómo lo que no es sensible puede afectar a lo sensible? Rosmini no se libra de esta cuestión. En la medida que él también defiende la existencia de un ámbito meramente ideal, deberá explicar cómo las ideas, de por sí “frías”, pueden mover al hombre real y sensible.

Hay que subrayar, en primer lugar, que la imposibilidad de justificar el interés por las leyes morales no arredra a Kant para sostener taxativamente su existencia. En efecto, justo después de declarar esa imposibilidad, el filósofo afirma: «y, sin embargo, toma realmente [el hombre] un interés en ellas, cuyo fundamento en nosotros llamamos sentimiento moral [...] como el efecto *subjetivo* que ejerce la ley sobre la voluntad». Este interés desconocido que surge de la razón pura produce un gusto o deleite en la sensibilidad:

Para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que *inspire* un *sentimiento de placer* o de satisfacción al cumplimiento del deber, y, por consiguiente, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conformemente a sus principios (GMS, III, 108/Ak, IV, 460, 2-12).

---

<sup>110</sup> Cf. GMS, III, 107, nota/Ak, IV, 459, 34-35. Ya se ha tocado este tema al hablar del interés puro en *Imposibilidad de todo desinterés empírico*/76.

Continúa Kant argumentando la dificultad. Merece la pena transcribir y comentar el texto:

Pero es por completo imposible conocer, esto es, hacer concebible *a priori*, cómo un mero pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o de dolor; pues es esa una especie particular de causalidad, de la cual, como de toda causalidad, nada podemos determinar *a priori*, sino que sobre ello tenemos que interrogar a la experiencia. Mas como ésta no nos presenta nunca una relación de causa a efecto que no sea entre dos objetos de la experiencia, y aquí la razón pura, por medio de meras ideas (que no pueden dar objeto alguno para la experiencia), debe ser la causa de un efecto que reside, sin duda, en la experiencia, resulta completamente imposible para nosotros, hombres, la experiencia de cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley y, por tanto, la moralidad (GMS, III, 108/Ak, IV, 460, 12-24, énfasis eliminado).

En el razonamiento invocado por Kant se percibe un presupuesto inconsistente. La cuestión que se quiere investigar es cómo puede ser posible que «un mero pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o de dolor» o, lo que es equivalente, cómo «la razón pura, por medio de meras ideas [en este caso la idea de la ley moral][...], debe ser la causa de un efecto [el interés por la ley] que reside, sin duda, en la experiencia». Pues bien, precisamente en esta segunda formulación del problema el filósofo intercala algo que no está demostrado y que supone ya una opción epistemológica fuerte a favor del empirismo: que la ley moral, siendo un mero pensamiento o idea, no puede experimentarse debido a que las «meras ideas [...] no pueden dar objeto alguno para la experiencia».

La suposición introducida es muy discutible. Tal como señalábamos al inicio de nuestro ensayo, Rosmini piensa que un adecuado análisis del conocimiento humano conduce a constatar la existencia de, al menos, una “mera idea” que sí es objeto de experiencia. Y no sólo que es objeto de experiencia, sino que es *condición* de toda la experiencia en cuanto primer

objeto y forma del entendimiento<sup>111</sup>. No es el momento de mostrar ahora la justificación de esta idea y el modo como ella forma la experiencia. Tan sólo hagamos notar que la misma filosofía teórica de Kant reclama ciertos objetos ideales que configuran la experiencia, las categorías<sup>112</sup>. En cuanto constituyentes de la experiencia, las categorías deben concebirse con capacidad causal sobre lo sensible<sup>113</sup>. Estas consideraciones a nivel epistemológico constituyen el primer paso para refutar la negación kantiana de poder conocer el interés por una ley ideal.

\* \* \*

En la medida que volvemos a tocar el punto de contacto entre lo ideal y lo sensible, nuestra exposición nos pone una vez más en relación con el tema de la voluntad. En el apartado anterior apuntábamos que la incapacidad de percibir el interés peculiar de la voluntad en la ley moral radicaba en el desacierto de colocar la voluntad en un ámbito meramente ideal, en vez de situarla en el intermedio de los dos mundos. Kant parece intuir esta raíz del problema: «la imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad es idéntica a la imposibilidad de encontrar y hacer concebible un *interés* que el

---

<sup>111</sup> En su obra gnoseológica, Rosmini crítica a la filosofía moderna de una falta de observación en el análisis de la experiencia humana, por no llegar a dar con un elemento puramente inteligible que es condición de esa experiencia (cf. NS, 304n).

<sup>112</sup> Kant emplea el término “experiencia” en dos sentidos. El primero referido a lo empírico sensible. El segundo incluyendo a ese dato empírico pero ya atravesado por la inteligencia. Pasando por alto la médula empirista que atraviesa el sistema kantiano, Rosmini prioriza este segundo sentido (NS, 303n) y reinterpreta las categorías a priori del entendimiento, fundamento de la inteligencia, colocándolas en un plano *objetivo, ideal e innato*. Para el filósofo las categorías kantianas no son otra cosa que objetos ideales del entendimiento que posibilitan la experiencia con ocasión de los datos empíricos (NS, 366n143). Una justificación de esta lectura de las categorías kantianas como intuitivas la encontramos en TILLIETTE, 2001, 26-29. Cf. también nota 19.

En esta línea Rosmini demuestra que las categorías de Kant hacen referencia a determinaciones particulares de la existencia real de las cosas, no a condiciones de la experiencia intelectual de éstas (cf. NS, 335). En cuanto ideas o formas universales representan un despliegue o desarrollo de la primerísima categoría en su contacto con lo real mediante el juicio. Esta primerísima categoría, que Rosmini viene designando como “idea del ser”, se corresponde con la categoría kantiana de posibilidad (cf. NS, 367, 372n, 375-382, 470, 543n, 575-578, 1040n, 1381; T, 673). Cf. también nota 249. Un buen resumen en FRANCK, 2007, 73-76.

<sup>113</sup> Cf. nota 84.

hombre pudiera tomar en las leyes morales» (GMS, III, 107-108/Ak, IV, 459, 32 – 460, 2). Sin embargo, no se lanza a desarrollar la solución. Posiblemente, una vez más hay que situar el motivo en su afán de custodiar una voluntad autónoma. Y también una vez más la anticipación de la solución proceda más de su sentido común y observación que de sus deducciones filosóficas. Según Rosmini, Kant debería ceñirse a los datos que nos dan la conciencia y la observación, sin dudar cuando no es necesario<sup>114</sup>.

Rosmini afirma que la explicitación filosófica de la unión entre los dos mundos en la voluntad libre es una laguna que no ha llenado ninguno de los pensadores precedentes. En este sentido, revisando la filosofía moral de Cousin indica:

Falta el eslabón que conecta las *acciones humanas* con la *verdad* [...] Falta el nexo de comunicación entre las verdades morales y las acciones. Y es justamente este nexo lo más importante y lo más difícil de encontrar y de establecer. Sólo este nexo puede volver evidente al principio moral, o sea, a la obligación moral, y puede volverlo fecundo y universal subordinando a él todos los actos humanos de cualquier clase a la que pertenezcan [...]. El defecto que aquí señalo no es sólo propio del sistema moral de Cousin. Y si no, yo quisiera que alguien me indicase qué otro sistema está privado de una falta así de grave y esencial; y estaría muy agradecido a quien me lo indicase. Confieso ingenuamente que no lo conozco, sólo reconozco trazas fugaces en todos los escritores principales, en las cuales se ve que es más el buen sentido que la reflexión filosófica quien llega a tocar la verdad en esta parte de la moral; pero sin darle luego alguna importancia ni extraer las consecuencias que de ello deben proceder (SC, VII, 6, §1; cf. también VII, 3, §5, 417/355c).

Rosmini desarrolla en su filosofía una explicación de esta increíble vinculación entre lo ideal y lo real efectuada en la voluntad humana<sup>115</sup>. Esta

---

<sup>114</sup> Recordemos que, por este motivo, Rosmini consideraba la libertad como un hecho de observación interna que no puede negarse sin razones suficientes. Cf. notas 84 y final del apartado *Atrapados en la ilusión de dos mundos separados*/106.

<sup>115</sup> Rosmini sitúa la sede misma de la moral en la *reflexión voluntaria* o *reconocimiento práctico*, eslabón central entre lo ideal y lo real. Después, describe los *nexos* entre esa potencia de la voluntad

explicación le permite desplegar toda la secuencia de actos concretos que progresan desde la ley a la acción. No es el momento de exponerla. Tan sólo remarcamos aquí dos aspectos relevantes encontrados en la *Fundamentación* de Kant y que aparecen también en la teoría de la acción de Rosmini.

El primero de los aspectos tiene que ver con una divergencia entre los dos autores. La divergencia se refiere a la relación entre dos elementos del proceso: el *interés puro* (u) y la *satisfacción del bien cumplido* (x). Veremos que en Rosmini pueden asociarse con *inclinación natural a la ley* producida por el orden objetivo (u) y el *afecto espiritual* (x)<sup>116</sup>. Según el filósofo italiano, todos los elementos están conectados como eslabones de una cadena. Entre los dos mencionados hay que colocar el de la voluntad libre, justamente el paso intermedio que no hallamos en Kant, el cual los conecta directamente: «para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber [u] al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que inspire un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber [x], y, por consiguiente, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conformemente a sus principios» (GMS, III, 108/Ak, IV, 460, 8-12, énfasis modificado). Veremos en su debido momento la discordancia de esta identificación respecto al esquema rosminiano.

El segundo aspecto que destacamos está directamente vinculado con la *libertad*. Kant vincula el acto de la libertad con el *interés puro* (u). El texto: «la imposibilidad subjetiva de explicar la *libertad* de la voluntad es idéntica a la imposibilidad de encontrar y hacer concebible un *interés* que el hombre pudiera tomar en las leyes morales» (GMS, III, 107-108/Ak, IV, 459, 32 – 460, 2, énfasis modificado). Con esta vinculación Kant coincide con el

---

intelectiva con las demás potencias subjetivas (cf. SC, VII, 6, §1, 322-5/270c-273b). Cf. el artículo *Dimensión perfecta de la persona: los actos morales*/383.

Pensamos que el problema hay que formularlo primero en términos “morales”, es decir, respecto a la unión de lo ideal y lo real. Este problema es anterior y está en la base del problema subjetivo de la conexión entre la sensibilidad y el intelecto en la razón planteado por KRIENKE (2008b, 3). Cf. también nota 295.

<sup>116</sup> Para el desarrollo en Rosmini y las correspondencias de las letras cf. el artículo: *Dimensión perfecta de la persona: los actos morales*/383.

esquema de Rosmini. Ya hemos apuntado a ella al explicar la aparición de la libertad según el filósofo italiano. Lo veremos también más adelante<sup>117</sup>.

Los resultados a los que nos ha llevado el tratamiento del interés moral en Kant adelantan ya cuál será la conclusión de esta tercera sección: la imposibilidad de explicar la obligación de la ley. Recordemos lo que decía Kant en relación al interés por la ley: «resulta completamente imposible para nosotros, hombres, la experiencia de cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley y, por tanto, la moralidad» (GMS, III, 108/Ak, IV, 460, 22-24, énfasis eliminado). Pero veamos más extensamente cómo expone Kant esta conclusión:

---

<sup>117</sup> En Rosmini encontramos un *gusto* primerísimo contemporáneo al anclaje de la ley moral en la voluntad que se corresponde con el “interés o sentimiento puro/moral” de Kant (u). Mediante la contemplación consciente y voluntaria, este sentimiento aumenta (u’). De manera que se distinguen diversos grados: «conviene observar la diferencia entre el efecto de la sensación y el del conocimiento directo: la *sensación* produce en nosotros una propensión instintiva a los objetos sentidos, o una aversión: Pero las *ideas*, por el contrario, por su naturaleza universales, son frías o producen sólo un deleite incipiente [u], uniforme y que acabaría inmediatamente si la reflexión de la voluntad no viniera sobre esas ideas primeras y no sacara de ellas un deleite voluntario [u’] contemplándolas, mirándolas, complaciéndose del valor de los objetos que se piensan en ellas, para sentir su eficacia y extraer gusto intelectual» (PSCM, V, 3, 128/95c-96a).

## e) Veto a la posibilidad de resolver el problema de la ley moral

Al final de la obra, Kant se ve obligado a claudicar: no es posible dar una solución a la pregunta por las *razones* que justifican la *realidad* de la ley moral y el *modo* como ella ancla en el sujeto humano. Sólo pueden establecerse los *requisitos* bajo las cuales sería posible esa ley, en el caso de que existiera:

Así pues, la pregunta de cómo un imperativo categórico sea posible puede, sin duda, ser contestada en el sentido de que puede indicarse la única suposición bajo la cual es él posible, a saber: la idea de la libertad, y asimismo en el sentido de que puede conocerse la necesidad de esta suposición [...] pero cómo sea posible esa suposición misma, es cosa que ninguna razón humana puede nunca conocer (GMS, III, 109/Ak, IV, 461, 7-14).

Recalquemos la doble dimensión del problema. Por un lado, Kant ha concebido la libertad como una mera suposición o idea dudosa de la que no se deriva la *existencia de la ley*. Por otro lado, aun cuando se considerase demostrada la existencia de una ley moral, quedaría por justificar todavía *por qué esa ley nos obliga*, por qué es preferible a lo sensible. Kant intenta justificarlo afirmando de una manera un tanto gratuita que «*el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible*». A partir de aquí deriva el *deber*: puesto que lo inteligible está en la base se ha de obedecer. Con sus palabras: «por consiguiente, las leyes del mundo inteligible habré de considerarlas para mí como imperativos» (GMS, III, 99/Ak, IV, 453, 31 – 454, 5). Pero el argumento falla, pues el supuesto inicial no ha sido demostrado. En efecto, ¿en qué sentido el mundo inteligible es el fundamento del sensible?, ¿por qué no al revés?, ¿por qué no se fundamentan mutuamente? Ni siquiera cuando fuera cierto nos obligaría indefectiblemente: ¿por qué hay obedecer a lo que está en la base?<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Todo esto, de nuevo, se relaciona con el problema de la relación del bien y la felicidad apuntado ya en *Una libertad excesiva*. Como ya se ha ido intuyendo en este ensayo, Rosmini ofrece una solución

La conclusión final de la obra de Kant (cf. GMS, III, 112/Ak, IV, 463, 4-33) rompe con todas las previsiones. Por dos razones. Por un lado, sorprende la sinceridad y honestidad con la que el filósofo cierra su pensamiento ético, mitigando sus ambiciones iniciales. Por otro lado, conmueve el decepcionante resultado al que llega tras un largo esfuerzo especulativo. De nuevo con sus palabras:

Así, pues, no concebimos, ciertamente, la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral; pero concebimos, sin embargo, su *inconcebibilidad*, y esto es todo lo que, en equidad, puede exigirse de una filosofía que aspira a los límites de la razón humana en principios.

Nos quedamos, pues, sin saber si la ley es o no es algo más que un «concepto vacío» (GMS, II, 57/Ak, IV, 463, 28-34), una «idea quimérica» o un «fantasma vano» (GMS, II, 88/Ak, IV, 445, 5-9). Según Kant, Federico no podrá conocer el origen de sus afanes por mejorar su empresa y favorecer a sus empleados. Manuel tampoco podrá saber qué sentido tiene buscar su propia formación. Y, finalmente, María tampoco encontrará la razón por la cual afanarse por sus hijos. ¿Hay que decir que son unos ilusos comportándose así?, ¿manifiestan un comportamiento natural que no tiene nada de moral?, ¿qué diferencia hay respecto a la actitud de arruinar la empresa, descuidar la propia instrucción o desatender el crecimiento de los más jóvenes? Las preguntas, según Kant, quedan en el aire.

El filósofo de Königsberg considera que la imposibilidad de deducir la ley moral se debe a una tendencia de la razón inevitable y a la vez imposible. En efecto, pues ella no puede detenerse hasta dar con las causas que aportan una *necesidad absoluta*. Pero al mismo tiempo se extralimita cuando busca una *necesidad incondicionada*, pues ella sólo puede explicar las cosas *mediante condiciones*. En el caso de la ética, la razón busca la necesidad absoluta de la ley moral buscando un principio incondicionado, el único según Kant apto para una ética categórica. Pero esta búsqueda está abocada al fracaso pues excede sus propios límites. Y así el reproche hay que atribuirlo a la razón, no a la indagación de Kant de la incondicionalidad:

---

inclusiva, en la que se concilian los dos polos como constitutivos y convergentes en el sujeto humano.

No es, pues, una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino un reproche que habría que hacer a la razón humana en general, el que no pueda hacer concebible una ley práctica incondicionada (como tiene que serlo el imperativo categórico), en su absoluta necesidad; pues si no quiere hacerlo por medio de una condición, a saber, por medio de algún interés puesto por fundamento, no hay que censurarla por ello, ya que entonces no sería una ley moral, esto es, suprema de la libertad (GMS, III, 112/Ak, IV, 463, 21-29).

Es lícito que preguntemos a Kant: hemos vetado a la razón el acceso a lo incondicionado pero entonces, ¿la mera *suposición* de una ley incondicionada no implica ya traspasar los límites prohibidos a la razón?, ¿no supone una ilusión y un sueño de entrada?<sup>119</sup> O, visto por el otro lado: ¿en base a qué suponer lo incondicionado como imprescindible y constitutivo para la moral?, ¿quién nos obliga a admitir que la libertad y la ética tengan que ser totalmente incondicionadas?<sup>120</sup> Ya hemos visto que la propuesta de Rosmini tiene un cariz muy distinto. El de Rovereto apuesta por una necesidad absoluta, pero condicional. Una ley que es objeto, fin o propósito último de la razón, pero ella misma una condición ideal. Rosmini no comparte, por tanto, el presupuesto kantiano, rechazar toda moral con «algún interés puesto por fundamento» y con una necesidad «por medio de una condición».

---

<sup>119</sup> Rosmini dedica la sección sexta del *Nuevo ensayo* a criticar la extralimitación por parte de Kant (y de todos los escépticos) respecto a los justos límites de la razón, de la verdad. Cf. el apartado del tercer bloque *¿Una veneración ingenua?/483*.

<sup>120</sup> En su crítica a la obra *La renovación de la filosofía en Italia*, del conde Terenzio Mamiani, Rosmini descubre un proceso similar al seguido por Kant: un presupuesto incorrecto que conduce a un pensamiento ambiguo y a la incapacidad final para dar con la solución (cf. R, 177/176).

### 3. RECAPITULACIÓN

#### a) Kant: el escollo de una libertad desmesurada

En la segunda parte de este trabajo hemos revisado la ley moral tal como es expuesta y deducida por Kant. Respecto a la deducción, hemos podido contemplar la tentativa de fundar la ley moral desde una premisa esencial: una libertad no coaccionada por nada. El filósofo ha intentado extraer de esta premisa tanto la universalidad de la ley como su implantación en el sujeto. De este modo, la búsqueda de la libertad *incondicionada* ha estado tiñendo y determinando constantemente el proyecto kantiano. Al final, el balance es negativo. La historia no acaba felizmente: por la vía de la autonomía la razón humana no se llega a una ley universal y personal, que obligue a todos los sujetos racionales a respetar a sus semejantes.

No debería extrañarnos este resultado. El obstinado interés de Kant por mantener la autonomía respecto de todo objeto hacía muy inverosímil, ya desde el primer momento, poder encontrar una solución al problema. El intento parecía estar de entrada abocado al fracaso. Se sugería al presentar la ambigüedad del concepto de “autonomía”: ¿puede el hombre obligarse hacia algo distinto de sí desde sí mismo, al margen de toda instancia exterior?, ¿es posible decir con propiedad que la voluntad sea «ella para sí misma una ley»? (GMS, II, 82/Ak, IV, 440, 16-18).

Podemos concluir diciendo que la libertad incondicionada ha eclipsado la ley, tanto su *contenido* como su *razón*. Le ha impedido a Kant explicar si la ley consiste en el respeto universal a todas las voluntades racionales y, en caso afirmativo, por qué hay que obedecerla. En su interés por sanear la moral de toda inclinación sensible, Kant acaba por eliminar la misma ley y su relación saludable con esa inclinación. Obsesionado por depurar el río se ha quedado sin agua. Intentando dar vigor al árbol ha acabado en un cúmulo de hojas y ramas desconexas y sin vida. El abono de la libertad ilimitada ha quemado los frutos: «es, pues, estéril el principio de la libertad kantiana, se ha esterilizado por querer ser demasiado fecundo. Como el árbol que sacando fuera follaje y follaje se queda en puro ramaje» (SC, V, 12, §14).

## b) Rosmini: aceptar nuestra libertad limitada

Rosmini se lamenta profundamente del desenlace final del pensamiento kantiano. Considera incluso que el principio kantiano de autonomía es inmoral por apoyarse en una suposición que no ha sido garantizada. En este sentido califica severamente la moral kantiana:

El obrar libre, independiente, no sólo coloca como base de la moral el bien del individuo sino, incluso, un bien quimérico, injusto, lo que pueda haber de más injusto: el orgullo, la *mentira* del orgullo. Puesto que hay ciertamente un sentimiento orgulloso en el hombre cuando presume tener fuerzas no por una buena razón que se lo pruebe sino porque ansía tenerlas, por un cierto amor ciego y desatinado de la propia excelencia [...] en este sistema el hombre es seducido, traicionado, por un amor propio infinito, el cual conduce irresistiblemente al hombre a *mentirse* a sí mismo, a mentirse firmemente, a jurar y perjurar que es libre (SC, V, 12, §11).

Según el filósofo italiano Kant debería haber comenzado al revés. Deducir primero la ley y luego la libertad. Así todo habría resultado muy diferente. La libertad alcanzada posee una definición inteligible. Aunque, al mismo tiempo, queda más restringida. Con una restricción que no significa completa determinación. En efecto, la libertad sigue siendo una capacidad de la voluntad por la cual ella es principio causal, lo único que actuando siempre en función de diversas condiciones: inclinación subjetiva o ley objetiva. Pues ésta última —la ley— aunque formal e ideal constituye también una cierta condición e interés<sup>121</sup>.

La comparación de los dos autores estudiados nos sugiere que se están poniendo en juego dos puntos de vista muy distintos. Rosmini alude a ellos cuando señala que la autonomía kantiana conduce a la «idolatría del hombre», a su divinización. Una divinización que rápidamente se transforma

---

<sup>121</sup> Cf. nota 109.

en un abajamiento abismal del hombre<sup>122</sup>. Por el contrario, el pensamiento rosminiano reconoce que la ley moral es algo divino en el hombre pero que no se confunde con él. Consiste en un «principio distinto del hombre mismo pero íntimamente unido a él por una ley de naturaleza» y en el cual Rosmini encuentra la señal de un «fin absoluto y último que no puede encontrarse más que en el único ser infinito al cual todas las cosas están ordenadas» (PSCM, I, 4, y SC, V, 12, §11 y 12).

---

<sup>122</sup> Pues, o bien descubren las personas la falacia y se aperciben de la limitación de una razón no iluminada por una ley objetiva (la cual desconocen) y, así, «hunden al hombre hasta el fondo condenándolo a un error perpetuo o a andar a tientas en las tinieblas en busca de la verdad sin la seguridad nunca de encontrarla y, así, nunca lo elevan a su estado moral» (PSCM, I, 2, 57/29b). O bien se dan cuenta de que en el sistema kantiano «no puede pensarse que ni siquiera un solo hombre pueda ser virtuoso, puesto que la norma del obrar siempre con plenísima independencia es tan ardua —ella verdaderamente es imposible y absurda— que, tal como dice Kant, cualquiera está muy lejos de mantenerla» (SC, V, 12, §12).

En relación a la divinización procedente del subjetivismo kantiano cf. NS, 1109, 1111 y nota 798. Rosmini habla también de una *antropolatría* (I, 1842).

### III. CONCLUSIONES: DESVELANDO LOS PRESUPUESTOS KANTIANOS

Suele ocurrir que las mentes más lúcidas son capaces de aclarar y rescatar las huellas de verdad dispersas por todas partes. Rosmini nos da ejemplo en este aspecto. Por un lado, la radicalidad de su crítica no pretende arruinar el edificio kantiano. Señala la existencia de una peligrosa patología estructural y propone un plan de rehabilitación. Por otro lado, esa crítica se mezcla con la construcción de su propio pensamiento. Rosmini nunca deja de reconocer y de apropiarse de las intuiciones más brillantes de Kant para construir su sistema<sup>123</sup>.

Tras haber dado ya múltiples indicios a lo largo de este ensayo, sintetizamos los elementos básicos de transformación propuestos por Rosmini para la ética kantiana.

---

<sup>123</sup> Aunque las correcciones de Rosmini a Kant va a la raíz misma de sus sistema, compartimos la interpretación de Caviglione acerca de la relación entre ambos autores: «el rosminianismo descubre el error del criticismo en cuanto que éste parte de la razón que se critica a sí misma; pero luego rehabilita, bajo otro aspecto, el criticismo mismo con la intuición fundada sobre un análisis más preciso de la universalidad de los conceptos, no abandona totalmente la gnoseología crítica, sólo la corrige y completa» (CAVIGLIONE, 1912, pp. 134-35; citado en PAOLO DE LUCIA, 26). Esta interpretación constructiva a nivel gnoseológico se puede extender a la ética. Cf. también KRIENKE, 2008b.

En la primera mitad del siglo XX encontramos una interesante polémica en torno a la interpretación gentiliana de Rosmini, de corte kantiano-idealista y desde la perspectiva del *Nuevo Ensayo*: ¿es o no es Rosmini kantiano?, ¿puede considerársele el “Kant italiano”? Hay un antecedente de la discusión en los maestros de Gentile: Bertrando Spaventa y Donato Jaja, en la segunda mitad del XIX. Entre los autores que protagonizan el debate del XX cabe destacar: Giovanni Gentile, Pantaleo Carabellese, Piero Martinetti, Carlo Caviglione y Giuseppe Morando. Para una profundización en los estudios de Spaventa y Jaja puede consultarse el excelente trabajo monográfico de OTTONELLO (1995); para profundizar en la polémica consúltese la brillante reconstrucción de DE LUCIA (1999, 17-35). En estos trabajos se encuentra también una bibliografía más completa que la aportada aquí.

# 1. POTENCIALIDAD DE UN SISTEMA HEREDERO

Kant se sitúa en una época deudora de una larga tradición filosófica. Dos aspectos, el idealismo y la búsqueda del bien común, se mantienen en el fondo del pensamiento de Kant sin salir nunca plenamente a la luz. Esta presencia subterránea se transmite a su ética, marcándola de una tensión que no acaba nunca de estallar.

## a) Esfuerzos por alcanzar el mundo de las Ideas

Como se ha puesto de manifiesto a lo largo del ensayo, es patente la pretensión de Kant de ir más allá del mundo sensible. Tanto en su epistemología como en su ética Kant busca un ámbito objetivo de donde pueda brotar un conocimiento y una ley universales y necesarios. Pero, intención no equivale a consecución. Kant emplea constantemente una terminología afín al idealismo, sin embargo no parece dar finalmente el salto fuera de lo empírico o subjetivo<sup>124</sup>. En la epistemología, el clásico mundo ideal donde captamos las esencias de las cosas y su valor en el orden del cosmos se escabulle del sistema. En la ética, lo ideal queda en una dimensión escondida e inaccesible a la evidencia. Reducido a un mero pensamiento. Situado en un ámbito tan extraño que se rige por unas leyes contrapuestas a las de este mundo.

Ilusión y escisión son dos tendencias del planteamiento kantiano. Una tendencia que de manera brillante y elocuente ha sabido descubrir y comunicar Nietzsche. Hablando de la evolución de la verdad como la «historia de un error» Nietzsche coloca a Kant en un punto clave. Con él, el mundo de la verdad comienza a difuminarse:

---

<sup>124</sup> Se ha catalogado de idealistas a muchos pensadores que, en realidad, no reconocen verdaderamente un elemento ideal distinto a lo real sentido. Así ocurre con *empiristas* como Hume y Berkeley (cf. NS, 972n). Con *Kant* (cf. NS, 1357n, 1383-1387). Con los *idealistas alemanes* posteriores a él que establecieron el comienzo del conocimiento en el *acto* y no en el *objeto* (cf. NS, 1382), en todos los cuales «ha depositado el sensismo su huevo» (NS, 1392. Cf. R, 352-53/348-49; T, 19, 1802).

El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo (en el fondo el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense)<sup>125</sup>.

Platón señaló la luz que ilumina con la verdad a nuestro conocimiento. Kant no ha sabido verla, se la ha tapado la niebla. Precisamente «uno de los que más se ha ejercitado en la abstracción se queda a mitad del camino» (NS, 470)<sup>126</sup>. La idea ahora sólo puede ser pensada. Pensada como libertad<sup>127</sup>. De este modo, el filósofo de Königsberg contribuye a levantar sospechas sobre la existencia misma de esa luz ideal. Y abre así el camino hacia una voluntad por encima de la verdad<sup>128</sup>. Kant como punto de inflexión. La modernidad

---

<sup>125</sup> Nietzsche hace remontar el error hasta Grecia. El ser ideal, el mundo de las Ideas no existe, lo ha inventado Platón: «el mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, —él vive en ese mundo, *es ese mundo*» (GD, 51-52).

Para Platón, sin embargo, el problema reside en la dificultad de contemplar el ser. Dificultad que no anula su manifestación universal a través de «un acto de intuición inmediata» (T, 1503) ni tampoco nuestra capacidad de hacerla temática y consciente. Él mismo lo afirma: «en el alma *de cada uno* [ἐκάστου] hay el poder de aprender» (*República*, 518c). Con todo, el ateniense conocía los peligros derivados de su teoría: «hablar de las cosas que están en el espíritu humano al que no ha llegado a reconocerlas en sí mismo es un buscar risas y fama de soñador». Lo que explica sus reticencias a transmitirla abiertamente y «la doctrina *exotérica* o secreta suya y de los antiguos anteriores a él, que se comunicaba a unos pocos iniciados para que expuesta a la multitud no fuese despreciada» (NS, 470, nota).

Asentado en la confesión cristiana, que contempla la naturaleza humana con una visión positiva, Rosmini considera conveniente «presuponer bien de los hombres y hablarles abiertamente de estas cosas difíciles» (NS, 470n; cf. T, 33). Para la opinión del filósofo italiano sobre el tema cf. nota 760.

<sup>126</sup> A medio camino «en las formas del espacio y del tiempo, en las doce categorías y sus esquemas, que no son otra cosa, que determinaciones algo generales y modos de la idea del ser. Ésta está un poco más allá de ellas, como perfectamente inmune de toda determinación» (NS, 470).

<sup>127</sup> Puede ilustrar esta tesis la redefinición de *inteligible* hecha por Kant, apuntando claramente a la causalidad libre: «en un objeto de los sentidos, a aquello que no es fenómeno lo llamo *inteligible*. [...] una facultad que no es objeto de la intuición sensible, pero por medio de la cual puede, sin embargo, ser causa de fenómenos» (KrV, A 538/B 566). Cf. también las referencias del *Nachlass* de Kant citadas en TILLIETTE, 21.

<sup>128</sup> En relación a la proyección nietzscheana del sistema de Kant cf. OTTONELLO, 1995, 60; MURATORE, 2008, 178-79.

como gozne entre la tradición antigua y la postmodernidad<sup>129</sup>, entre una metafísica del ser y una metafísica de la libertad absoluta.

## **b) Confluencia externa en el respeto de toda persona**

Rosmini coloca a Kant entre los autores que han sabido *reconducir la ética hacia el fin de la persona*, no quedándose en un formalismo impreciso. En efecto, tras señalar el filósofo italiano una de las proposiciones esenciales que componen el principio moral: «el acto moral debe tener por término u objeto último un ser inteligente», continúa con la crítica de los que han ignorado esto:

Por falta de una tal verdad muchos creyeron de igual modo que el principio formal de la ética no debería contener ninguna indicación de los objetos del acto moral; cuando en realidad, tal como observamos, siendo esencialmente necesario al acto moral el terminar en una inteligencia, está claro que no se puede pronunciar la esencia moral sin pronunciar este carácter suyo, o sea, sin hacer entrar en la fórmula del principio ético el objeto intelectual al que ha de mirar.

Es entonces cuando excluye de este error a Kant:

La justicia nos manda aquí, sin embargo, que tributemos a Immanuel Kant el justo elogio, separándolo de los otros filósofos. Porque, en verdad, él vio con claridad que las acciones morales no pueden tener por fin sino algún ente dotado de inteligencia.

---

Es muy aclaradora la lectura de Heidegger de la filosofía nietzscheana de la voluntad de poder como una alternativa a la filosofía de la verdad. Por ejemplo cuando interpreta las frases de Nietzsche: «el arte *es de más valor* que la “verdad”», «es más divino que la “verdad”» (NF, Primavera 1888, 14 [21]) y «percibimos el *arte* [...] como el estimulante más grande de vida» (NF, 14 [120]). Heidegger interpreta el arte nietzscheano como «la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder». Dice que «“estimulante” es lo que impulsa, lo que intensifica, lo que eleva más allá de sí, el “más” de poder, o sea, simplemente, el poder, es decir, la voluntad de poder» (HEIDEGGER, 2000b, 81). La misma alternativa es expuesta perfectamente por Rosmini como consecuencia del subjetivismo: «si la verdad no fuese otra cosa que una creación nuestra, nosotros mismos tendríamos más valor que la verdad» (R, 397/393; cf. T, 1347). Este tema se desarrollará en el tercer bloque.

<sup>129</sup> Opiniones del autor con respecto a este momento histórico crucial: L, 22-25, 31,

Y acaba recordándonos la segunda fórmula del imperativo categórico: «“respetar la personalidad como fin”, dicho nobilísimo, puesto que toca justamente el fin esencial de la moral» (SC, VIII, 3, §6, 420/358a-b).

Esta alabanza por parte del filósofo roveretano no excluye la crítica. Según Rosmini, Kant presenta unas formas externas perfectamente adecuadas, pero carentes de legitimación. A pesar de las apariencias visibles, el filósofo alemán ha cerrado la entrada a todo objeto externo al sujeto. Este rechazo del objeto, tanto ideal como empírico, dentro de la moral le hace naufragar. Su esfuerzo por llevar a tierra firme una ley universal a favor del hombre se vuelve ineficaz. El resultado final es una tendencia contrapuesta a aquella intuición que honraba la ética kantiana. Tendencia hacia una postura solitaria a la que no queda otra salida que el subjetivismo y el nihilismo. En efecto, ¿que nos puede quedar una vez despojada la ley moral de su forma objetiva y de su relación con los objetos del mundo?

Pero preguntémosnos por los motivos que han impedido a Kant desarrollar plenamente el idealismo y el personalismo latente en su pensamiento. ¿De dónde procede la niebla que ha ofuscado la mirada kantiana?, ¿por qué Kant no llega hasta el fondo en la promoción de la persona?

## 2. ESTERILIDAD DE UNOS SUPUESTOS EMPIRISTAS Y SUBJETIVISTAS

Aunque supondrá, sin duda, una simplificación, puede resultar ilustrativo contraponer a los dos elementos anteriores otros dos que Kant recibe de su época. Influencias que no son exclusivas ni se originan en la modernidad pero que asumen un carácter y una intensidad peculiar en ese momento. Kant, como buen hijo de su tiempo, está afectado por las tendencias culturales que se respiraban, las cuales marcarán no sólo el talante de su pensamiento sino también sus presupuestos de partida y su método:

### a) Un problema visual

Platón nos avisó que no es suficiente tener la capacidad de *ver*. Hay que *mirar* el ser y el bien que se nos donan. Esto implica una disciplina de la voluntad. Por eso, él concebía la educación como un esfuerzo del alma por girarse hacia el bien. La tarea del educador no consiste en ayudar al discípulo a *recibir* la verdad sino a *contemplar y reconocer* la verdad ya recibida, no en enseñarle a *desear* el bien sino a *acoger* el bien que ya desea<sup>130</sup>

Si tuviésemos que achacar al pensamiento kantiano de alguna deficiencia sería ésta la principal: una falta de observar y un exceso de intentar explicar. A las primeras realidades no se accede con explicaciones y leyes<sup>131</sup> sino simplemente con la constatación de nuestra mirada. Respecto a lo que está en el origen nuestra palabra no tiene una función definitoria sino déictica. Los principios de las ciencias no se demuestran ni se definen, se observan. La filosofía los parafrasea para que otros dirijan su mirada hacia ellos y los reconozcan.

---

<sup>130</sup> Cf. *República*, 518c-d.

<sup>131</sup> Dice Kant: «no podemos explicar nada sino reduciéndolo a leyes, cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible». Pero, ¡antes de explicar hay que encontrar las leyes mismas que hace posible la experiencia! Esto ocurre con la libertad y con el ser ideal, que no pueden ser explicados por leyes pero sí observados con ocasión de la misma experiencia. Contra lo que dice Kant: «la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera por leyes naturales y, por lo tanto, en ninguna experiencia posible» (GMS, III, 106/Ak, IV, 459, 3-7).

¿Pero qué es lo que impide a Kant mirar? Posiblemente, en primer lugar un presupuesto *empírico*. La lectura atenta de las primeras frases de su obra crítica nos induce a pensar que el filósofo ha colocado al inicio un postulado acrítico recibido del empirismo: todo conocimiento procede de la experiencia sensible. Prejuicio que descarta de entrada toda intuición intelectual y todo conocimiento innato<sup>132</sup>. En segundo lugar un presupuesto, también injustificado, propio del *materialismo*: todo lo que hay en el sujeto es o procede del sujeto. Lo que conduce directamente a subjetivar toda ley que podamos percibir dentro de nosotros<sup>133</sup>.

Estos dos elementos son criticados por Rosmini. Afirma él haber encontrado por debajo de las formas de Kant un fondo empirista, incluso «en un grado mayor que el de Locke y Condillac». Empirismo asociado con el materialismo: «un *sensismo* que se aproxima a un verdadero *materialismo* recorre, por así decirlo, por todas las venas del sistema kantiano» (SC, V, 11,

---

<sup>132</sup> Cf. la crítica rosminiana de este prejuicio fundamental empirista en NS, 301-302. Según Rosmini Kant se «lo concedió a Locke desde el inicio y sin examen». Algunas citas en Kant lo justificarían. Por ejemplo, cuando se reduce todo objeto al empírico negándole este carácter a los conceptos a priori: «las intuiciones en general, por medio de las cuales pueden sernos dados objetos, constituyen el terreno, o el entero objeto de la experiencia posible» (KrV, A 95).

<sup>133</sup> Pueden testimoniar esta tesis los textos en los que Kant determina por principio que los únicos orígenes posibles del conocimiento son el empírico y el subjetivo (cf. KrV, A 129-130, B 130 in fine-B 131).

Criticando el párrafo 4 de la doctrina ética elemental de la MS (2ª parte, I, I, Int, §2) Rosmini indica el error fundamental de observación que subyace en el kantismo: «aquí está la confusión de dos conceptos del todo distintos entre ellos que es piedra de tropiezo de todos los sistemas idealistas y subjetivos. A saber, confunden el *recibir* con el *dar*, lo pasivo con lo activo. Es falso que cuando yo me *conozco obligado me obligue* con ello a mí mismo; pues, por el contrario, tengo la conciencia de que algo diverso de mí me obliga, tengo la conciencia de un principio opuesto a mí el cual me liga y del cual no puedo desvincularme aunque yo quiera».

Comenta entonces que esta confusión entre los elementos de receptividad y ley, atribuidos igualmente al sujeto, se origina en el prejuicio: «"todo lo que hay en el sujeto es el sujeto mismo, y no puede haber en el sujeto nada que no pertenezca a su misma esencia"». E indica que el prejuicio brota a su vez de considerar al sujeto como material, de manera que es imposible que habite en él una ley ideal: «ella se forma en el ánimo por vía de analogía de lo que se ve suceder en el cuerpo, en el que uno de los cuales [ley o cuerpo] no puede caber en el otro yo, o sea, son impenetrables; y por eso huele al materialismo con el que puso pie en las escuelas modernas» (SC, V, 11, §4; cf. SC, V, 11, §5, 250n40/207n). Desde el punto de vista epistemológico: cf. NS, 1084-86, 1103, 1383-84; L, 1054). Cf. nota 15 y 144, y el apartado *Luchar contra los prejuicios/462*.

§5, 248n37/205n1)<sup>134</sup>. La crítica de Rosmini converge con la de Husserl, un siglo después, también denunciando un empirismo subyacente en el pensamiento de Kant<sup>135</sup>.

## §1 Olvido del ser

A lo largo de las incompatibilidades que hemos encontrado en las argumentaciones kantianas hemos encontrado una raíz común: el desconocimiento de una idea que sostenga un conocimiento y una ley moral universal y necesaria.

Al no haber dejado hueco suficiente a un elemento ideal objetivo Kant no puede evitar el enfrentamiento diametral e incomprensible entre los opuestos: el sujeto y lo sensible del mundo, la libertad y el bien empírico. Como si todo debiera encasillarse o en el sujeto o en lo empírico. Las consecuencias son drásticas: el hundimiento de toda *ciencia* con pretensiones de objetividad. Ya nada se puede presentar tal como es. Incluso el mundo se pierde de vista: ahora es el sujeto quien se eleva como medida de todo, también del mundo y sus leyes. En el terreno *ético* también quedamos encerrados en el círculo estrecho de nosotros mismos, déspotas de una ley con la que intentamos sujetar todo a nuestra voluntad. Sin llegar nunca a conseguirlo, pues el mundo y el resto de voluntades se resisten a nuestro dominio. Con lo cual no queda más remedio que plantear una ética organizativa y reguladora del poder en comunidades constituidas por intereses individuales contrapuestos.

---

<sup>134</sup> Cf. también NS, 1384; AS, 260

<sup>135</sup> Así por ejemplo en la *Crisis de las ciencias europeas*. Tras corroborar las críticas habituales a Kant por la falta de evidencia en sus conceptos y por el abuso de construcciones míticas, Husserl diagnóstica la raíz del problema: «algo muy diferente habría ocurrido con la claridad de todos los conceptos y planteamientos de problemas si Kant no hubiera estado completamente atrapado, como hijo de su época, por su psicología naturalista (en tanto que epifenómeno de la ciencia natural y en tanto que su paralelo), y si hubiera enfocado de una manera realmente radical el problema del conocimiento apriórico y de su función metodológica para un conocimiento objetivo racional. Para ello se requiere no un método que infiera de manera míticamente constructiva, sino uno que explore de manera absolutamente intuitiva, un método intuitivo en su comienzo y en todo aquello que explora, a pesar de que en esta medida también el concepto de intuibilidad tuviera que experimentar una esencial ampliación frente al concepto kantiano» (§30). Cf. nota 74.

Pero, «¿no puede haber medio?», ¿entre lo que «subsiste en sí» y una «modificación del sujeto» (NS, 1441) no puede encontrarse un tercer elemento?, ¿es necesario pensar que «todo aquello que no está en el espacio, lo que viene expresado con el “fuera de nosotros”, está necesariamente “dentro de nosotros”?» (R, 400n/396n). Rosmini nos previene constantemente contra este prejuicio y acaba sosteniendo contundentemente que los hechos nos obligan a reconocer un tercer elemento. El nombre para designarlo no es lo más importante. Rosmini lo llama “ser ideal”. Pero se le ha llamado de muchas formas distintas a lo largo de la historia del pensamiento: el *ἀπειρον* de los pitagóricos<sup>136</sup>, el *λόγος*, el *το ὄν/οὐσία* (ser/esencia)<sup>137</sup> y la *το ἓν* (unidad)<sup>138</sup> de los griegos, el *esse* y el *lumen intellectus* medieval<sup>139</sup>, la *nada* (cf. AM, 772n) o *Avidyá* o Brama (cf. T, 1812) del budismo<sup>140</sup>, la *idea de Infinito*<sup>141</sup>, la *forma lógica* del mundo de Wittgenstein, la *palabra, lo divino*<sup>142</sup> o *lo místico* de Zambrano,... Lo importante no es tanto el modo de denominarlo como el ser capaces de observarlo. ¿Existe o no

---

<sup>136</sup> Cf. T, 282-283, 194.

<sup>137</sup> En *Platón* (P, 1337-1371; T, 159n10, 246, 311-312, 1299, 1607). Desde una perspectiva cristiana, en el *Pseudo-Dionisio* (T, 1341), *Máximo el Confesor* (T, 1341).

<sup>138</sup> En *Platón* (T, 1606-09, 1786n4), en *Aristóteles* (T, 1696n10), en *Plotino* (T, 156-159).

<sup>139</sup> Desarrollado con profusión en *Tomás de Aquino*. El primero según Rosmini fue *Alejandro de Hales* (PSCM, 60n11/31n2). Un estudio exhaustivo de la comparación entre Tomás, Agustín y Rosmini en PONS (1997).

<sup>140</sup> El prejuicio de que «entre lo real y el sujeto que lo percibe no puede haber ninguna cosa en medio» conduce a no darse cuenta que «hay un ser importantísimo y totalmente alejado [*remotissimo*] de la nada y que éste es el *ser ideal*» (R, 173/172). Por eso, si se le designa al ser ideal como “nada”, habrá que entenderlo correctamente: en el sentido de un infinito negativo, de una pura potencialidad e indeterminación, de un no-ente. En esta línea Rosmini habla de la relación del ser ideal con la “nada” (NS, 1418n25, 1422, 1458; T, 84, 675, 761/2°, 757, 1533-36, 1742, 1786n4, 1812, 2023); en referencia a Hegel (R, 349n/345n, 355-362/351-358; L, 51/7°-8°.12°; T, 274, 754, 822, 1534, 1622 [9], 1739-52, 1792, 1805, 1812, 1819-20); del sentido propio de “nada” (R, 202/201; T, 1764-65, 1919).

<sup>141</sup> Cf. en el tratamiento rosminiano de la filosofía de Bertini: T, 786-787, 793-

<sup>142</sup> Cf. T, 1502. Rosmini dedica toda una obra para estudiar las manifestaciones del ser ideal como lo divino en las diferentes manifestaciones del pensamiento, cultura y religión de la humanidad: *Del divino nella natura*.

existe un elemento que media entre el sujeto y el mundo sensible, entre nuestra inteligencia y lo real?

En el sistema rosminiano, este tercer elemento, la luz del ser ideal, constituye el «principio de toda la filosofía» (NS, 979). Y cambia radicalmente las cosas. En la *gnoseología*, la luz ideal trascendente comienza por autorizar que las cosas se nos manifiesten por sí mismas y que, por tanto, podamos conocerlas en sí, tal y como se nos muestran. En la *moral*, esta luz comunica a nuestro entendimiento la idea primigenia y originaria de todas las leyes: la idea de perfección, de valor, de plenitud, de infinito.

El hecho de que con Kant se oculte este tercer elemento nos invita a catalogar su pensamiento como un hito importante en el destino de Occidente. Un destino marcado, tal como indica Heidegger, por el olvido del ser.

## §2 Incapacidad de percibir la unión

Siempre lo complicado es situarse en el medio. Si la mirada de Kant no ha sido capaz de rebasar el mundo empírico para llegar a un ámbito objetivo, más difícil lo tendrá para advertir *la misma unión* que existe entre ambos mundos.

Esta unión juega un papel primordial en la moral, de ella surge de hecho la misma moralidad. Aunque no es éste el momento de desarrollar la teoría rosminiana, podemos dar algunas pistas que nos ayuden a captar la importancia de la unión. Ya anunciamos algo al final de la parte anterior. Cuando logramos contemplar el vínculo entre la luz cognoscitiva y los *seres mundanos* que se nos manifiestan sensiblemente descubrimos que gracias a esa luz podemos captar su esencia y su orden específico. Informándonos de la perfección y valor objetivo de las cosas esa luz se convierte en la ley moral. Por otro lado, conectando con el *sujeto inteligente y volitivo*, lo capacita para elegir entre su inclinación sensible espontánea y la ley moral y, en consecuencia, para actuar moralmente.

## **b) Un prejuicio ilustrado: la autonomía**

Kant vive en una época con ansia de emancipación respecto de toda autoridad y tradición. Una época que quiere decidir y actuar por sí misma. Esta actitud cristaliza también en las corrientes de pensamiento. La proclamación del giro copernicano en el conocimiento y la defensa de la autonomía en la ética reflejan el compromiso de Kant con la mentalidad de su tiempo.

Sin embargo, esta mentalidad tiene aspectos muy discutibles. En la ética los hemos podido percibir al contemplar cómo la búsqueda tenaz de una ley moral autónoma ha provocado el desvanecimiento de la misma ley. La libertad desproporcionada desemboca en el aislamiento. Con todo, Kant no carece de cierta razón: si lo que pretendemos es buscar una regla ética que guíe las acciones de una comunidad, de un conjunto de personas, entonces esa regla no puede depender de la contingencia de la vida, de los impulsos subjetivos de cada uno. Se nos plantea entonces la pregunta: ¿en qué sentido puede hablarse de una ética autónoma?

### **§1 La ética es autónoma respecto a la sensibilidad**

La interpretación más justa para entender la heteronomía kantiana es la huida por parte del filósofo de la actitud empirista, la cual equipara la ley moral a las leyes físicas y sensibles. Kant busca una ética universal y necesaria, aplicada a todos y en cualquier circunstancia. Ciertamente una ética de esas características no puede depender de los estímulos concretos y contingentes de la sensibilidad. Atendiendo a la intención profunda de Kant, Rosmini realiza esta lectura de la heteronomía:

Me parece que en aquel sistema de la *heteronomía* que el filósofo de Königsberg contraponía al suyo no entendía y tenía en la cabeza otra cosa que el sistema de aquellos que quieren generar en nosotros con el uso de los sentidos externos también las nociones morales (PSCM, I, 4, 63-4/34c-35a).

En línea con esta interpretación decimos también que la ética es autónoma: no generada o reductible a las sensaciones. Sin embargo, hay dos razones que sugieren prescindir de la terminología autonomía-heteronomía aplicada a la moral. Por un lado la confusión del término, a la que ya aludimos en su momento. Por otro lado, la tendencia del pensamiento kantiano hacia el subjetivismo, hacia una autonomía que prescinde de todo objeto. Evitando arrancar de la autonomía en la deducción de la ley nos permite superar el riesgo que corre el pensamiento de Kant. Ya lo hemos visto: descuidar el objeto ideal que sirve de fundamento a la ética y respecto al cual, el sujeto moral sí que es heterónimo.

## §2 Es heterónoma respecto al ser

Tanto la moral como la libertad necesitan de un objeto. Un objeto formal e ideal, pero que no por ello deja de ser objeto. Algo que no creo yo mismo sino que está frente a mí y se me impone. Es en este sentido resulta adecuado sostener que una moral universal exige la heteronomía.

Rosmini nos avisa de esta doble acepción de la heteronomía, sólo una de las cuales es acorde con la moral. Una de las acepciones consiste en la dependencia de una ley que nos viene de los estímulos e inclinaciones sensibles. La otra en una ley procedente de un principio objetivo que no se confunde con el sujeto. Escribe Rosmini:

Entre los sistemas que hacen venir la ley desde un principio de fuera, o sea, diverso<sup>143</sup> de nosotros, conviene distinguir diligentemente dos, uno verdadero, el otro falso. Y estos son, a saber, el sistema de aquellos que se las ingenian para hacer salir la moral de las sensaciones, con un esfuerzo inútil, para decir verdad, y con la destrucción de la entera moral; y el sistema de aquellos que observan en el hombre un principio distinto del hombre mismo pero íntimamente unido a él por una ley de naturaleza (PSCM, I, 4, 64/35a-b)<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Cf. nota 532.

<sup>144</sup> El comentario de Rosmini acerca de la íntima vinculación entre el sujeto y el objeto, siendo distintos, nos vuelve a dar la pista que explicaría la tendencia de Kant a subjetivar la ley, a saber, una falta de observación y análisis de esta unión y distinción entre sujeto y objeto: «esta íntima

136

Así pues, existiría una heteronomía no sensible. En contra de la opinión de Kant, que la coloca necesariamente en lo empírico: «la heteronomía no puede encontrarse más que en leyes naturales y se refiere sólo al mundo sensible» (GMS, III, 106/Ak, IV, 458, 34-35).

El planteamiento ético kantiano nos puede servir como paradigma de la dificultad de aunar la universalidad con la autonomía en la moral. Kant intenta caminar por la cuerda floja, pero ya sabemos que es muy difícil mantenerse allí. Los equilibristas en un momento u otro terminan por caer. Si queremos pisar sobre terreno firme es crucial apartar la autonomía absoluta y quedarnos sólo con la relativa a las sensaciones. Se ve de este modo cómo el uso del concepto de autonomía en la moral, exige una labor minuciosa de precisar el sentido.

---

unión hizo a no pocos perder de vista aquella duplicidad natural, por así decirlo, del sujeto humano, de este sujeto que, esencialmente inteligente, esencialmente tiene un objeto universal de su entendimiento» (PSCM, I, 4, 62/33c-34a; cf. SC, VI, 272-73/227c-228a; T 1842n). Esta relación esencial ignorada por Kant constituye el mismo orden del ser, el cual «es idéntico» en dos modos distintos: «uno subjetivo y otro objetivo» (NS, 331; cf. T, 1889n/3º, 1925). Cf. también los temas relacionados: sintesismo entre mente y objeto (nota 373), dificultad de *distinguir lo ideal de lo sensible* (NS, 236-239, 417-422, 436; T, 1345; y el artículo anterior *Un problema visual/130*).

## c) Intentos de rehabilitación

Los dos aspectos elementales criticados en los apartados anteriores nos permiten aventurar algunas líneas de reforma del pensamiento kantiano. Tocamos tan sólo algunas teclas clave que habría que desarrollar ulteriormente.

### §1 Primer paso: una ley ideal

La primera operación de rehabilitación comienza siempre por la epistemología. Hay que volver a inspeccionar las categorías kantianas del entendimiento para indagar sobre su naturaleza y sobre su proyección en la ética.

Rosmini ha mostrado que las categorías kantianas no son otra cosa que el desarrollo de un único objeto ideal primerísimo y fundamental del conocimiento. El filósofo italiano denomina a este objeto “ser ideal” y lo identifica con la categoría kantiana de posibilidad<sup>145</sup>. Pero el ser ideal rosmíniano constituye también la ley moral, la base de la ética. De manera que si aquella tesis del ser ideal como origen de las categorías kantianas fuese correcta, el roveretano habría encontrado no sólo la conexión entre su teoría epistemológica y la de Kant sino, además, la conexión de las dimensiones teórica y práctica dentro del pensamiento kantiano.

De estas consideraciones surge un tema de investigación: desarrollar cómo de la categoría de posibilidad en relación con el mundo surgen el resto de categorías. Luego mostrar también cómo esta misma relación de la primera categoría con lo real nos informa de la ley moral. En realidad, estos dos temas serán justamente lo que desarrollaremos en el bloque dedicado a la ética de Rosmini.

---

<sup>145</sup> Cf. nota 112.

## §2 Segundo paso: autoheteronomía

Un segundo paso para dar coherencia al pensamiento kantiano consiste en relativizar la autonomía, paso que no sabemos si Kant estaría dispuesto a dar. Relativizando la autonomía acaban por disolverse todas las ambigüedades. Se basa en recalcar la *exterioridad* o distinción de la ley respecto al sujeto y, con ello, concebir la autonomía como *asunción y apropiación personal* de esa ley.

La moderación del concepto de autonomía implica, en primer lugar, una depuración del lenguaje kantiano. Hay que suavizar y reinterpretar términos y expresiones que describen a la voluntad como “legisladora de sí misma/suprema” y “autora de la ley”, “independiente” e “incondicionada” (GMS, II, 70-71/Ak, IV, 431, 17 – 432, 24); como una voluntad “de la que brota [*entspringen*] la ley” (GMS, II, 73/Ak, IV, 434, 10-11), que “se da a sí misma la ley” (GMS, II, 83/Ak, IV, 441, 7-8) o, incluso, que “es ella para sí misma una ley” (GMS, II, 82/Ak, IV, 440, 16-18). Este cambio dejaría claro que la razón del sujeto humano no legisla sino que sólo promulga<sup>146</sup>, no inventa la ley sino que la encuentra.

En segundo lugar, hay que mostrar que en la disyuntiva autonomía-heteronomía se juega un error de planteamiento. No hay tal disyuntiva. Tal como hemos visto en el artículo anterior, Rosmini resuelve el problema autonomía-heteronomía por un camino alternativo que evita la opción. Nos habla de la ley moral como «un principio distinto del hombre mismo pero íntimamente unido a él por una ley de naturaleza». De manera que constituye lo más íntimo al sujeto y, a la vez, lo más ajeno a él. Lo fundamenta en su ser más específico, pero no se identifica con su

---

<sup>146</sup> Cf. SC, VIII, 1, 390/331c-332a. Para el concepto de *promulgación* de la ley moral en Rosmini: PSCM, I, 1, n2/24c-26c.

subjetividad. Se trata de una de las grandes aportaciones de Rosmini: inmanencia y trascendencia a un mismo tiempo<sup>147</sup>.

La relativización explícita de la autonomía es esencial para que la ley distinta del sujeto salga de su escondrijo. Una mera sugerencia vaga de la exterioridad de la ley no elimina la ambigüedad hallada en Kant. Podríamos comparar la voluntad autónoma kantiana y su relación con la ley a una mujer que no quiere alumbrar a su hijo. Sabe que posee dentro algo a la vez unido y distinto de ella. Pero pone trabas para sacarlo por temor a perder su protagonismo, a inducir que se mire más a su hijo que a ella. En realidad, lo que lleva dentro es la mejor expresión de ella misma y su maternidad y, al mismo tiempo, algo de lo que ella no es único artífice.

Concluimos este artículo con un texto de Rosmini en el que saca las últimas consecuencias de su crítica a la ética kantiana. Habla el filósofo de la necesidad de una “metamorfosis” de un pensamiento correcto en sus formas pero viciado en la raíz. El descubrimiento de una ley objetiva y la moderación de la autonomía, constituyan esa “metamorfosis” mencionada. Con sus palabras:

Las formas en el sistema moral de Kant son tal vez bellas, tal vez sublimes, y, como tales, pueden ser recibidas con seguridad; solamente que a este cuerpo conviene mutar el alma; y en vez de que un espíritu maligno y burlón habite aquellos bellos miembros como una máquina, conviene que un alma celeste salida pura de la boca del creador los informe (SC, VI, 272/227b)<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Trascendencia en la inmanencia es tema de todo el segundo bloque del ensayo, que toca el ser moral y el orden derivado de él. Puede verse, para ilustrar, los ejemplos sobre la relación entre el ser ideal y el espíritu de la nota 532.

<sup>148</sup> Concuerdo con Muratore en la interpretación de la mutación del alma del sistema kantiano: descubrimiento del principio objetivo e ideal (cf. MURATORE, 2008, 182). Krienke ofrece una lectura peculiar apuntando a la relación de ese principio ideal con lo real (KRIENKE, 2009, 157-58; cf. nota 740).

# LA VÍA DE LA OBSERVACIÓN



*Así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, de igual modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, aquello que llamamos el Bien.*

Platón<sup>149</sup>

*Pero si yo tuviera que elegir entre el concepto de sentido moral y el de la perfección en general [...] me decidiría en favor del último, porque éste, al menos, alejando de la sensibilidad y trasladando al tribunal de la razón la decisión de la cuestión, aun cuando nada decide éste tampoco, conserva, sin embargo, sin falsearla la idea indeterminada —de una voluntad buena en sí— por más exacta y precisa determinación.*

Kant<sup>150</sup>

*Hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: jese error tiene a favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! [...] La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...*

Nietzsche<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> República, 518c-d

<sup>150</sup> GMS, 86/Ak, IV, 443, 20-27.

<sup>151</sup> GD, “la “razón” en la filosofía”, § 5



# INTRODUCCIÓN: METODOLOGÍA ROSMINIANA

En el juego del ajedrez es clave el movimiento de las primeras fichas. Puede decidir la partida. Lo mismo ocurre en el gran juego del pensamiento, en el cual nos interrogamos una y otra vez por el sentido. No cabe duda que también aquí nuestro punto de partida influirá notablemente en el desenlace final. Por eso, antes de ofrecer la respuesta de Rosmini a la pregunta por el bien, nos sentimos obligados a exponer su modo de proceder, los primeros movimientos de su andadura intelectual.

## 1. INTERÉS POR EL HOMBRE

«Una filosofía que no tienda al mejoramiento del hombre es vana. Y aún nos atrevemos a decir más: es falsa. Porque la verdad mejora siempre al hombre» (CSF, 1). Así comenzaba una carta de Rosmini dirigida al abad Antonio Fontana en 1834. En el pensamiento rosmिनiano el centro de atención lo ocupa siempre el hombre real, viviente, concreto. El hombre total.

El interés de la filosofía por el hombre en su globalidad la convierte en una obra que va más allá del ejercicio mental. Así ha sucedido desde sus primeros orígenes. Rosmini lo explica señalando la dimensión práctica de la verdad: «la verdad puede ser odiada por el hombre, y el hombre puede encontrar en este odio el extremo de su corrupción». Y por eso avisa que hay que incluir necesariamente un adiestramiento de la voluntad, una gimnasia de la virtud. Para poder mejorar, no basta que el hombre conozca la verdad, también ha de hacer amistad con ella. Los dos aspectos están implicados en la misma etimología de la palabra “filo-sofía”: «“estudio y amor de la sabiduría”» (CSF, 2)<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> «No hay completo conocimiento que no sea afectivo» (T, 35)

En un trabajo especulativo como el que estamos realizando, no puede alcanzarse una dimensión práctica. Lo máximo a lo que puede llegar es a la exhortación. Con todo, intentando confluir con el autor que estudiamos, este bloque intentará ocuparse fundamentalmente del hombre, «simplemente de la meditación del hombre» (R, 472/468).

¿Cómo se concreta este interés?, ¿cuáles son los aspectos interesantes del hombre? Por encima de todos sus fines particulares, el hombre siempre reconoce un objetivo permanente y elemental. Busca una vida buena, una vida feliz. Sin deseo de vivir, ya no tiene sentido nada, tampoco la filosofía. De hecho, en cuanto pensamiento radical, la filosofía no puede dejar de apuntar a esto. Asumiendo esta perspectiva, Rosmini declara que toda abstracción y teorización se volverá finalmente inútil si no complace al deseo humano:

Pero el hombre no aspira meramente a conocer, quiere amar aquello que conoce. De hecho, no hay conocimiento completo si no es afectivo [...] las abstracciones pueden desearse por la luz que dan para conocer la realidad, pero solas no son amables ni pueden aquietar el deseo humano. El hombre es realidad y quiere acrecentar la propia realidad, y no puede acrecentarla con las puras abstracciones (I, 35).

Precisamente de esta tendencia humana a llenar el deseo es de donde brotarán las preguntas claves. Las preguntas de la vida. Sobre nosotros mismos y sobre lo absoluto. Las tenemos tan cerca que tendemos a desdeñarlas: ¿quién soy?, ¿de dónde procedo?, ¿hacia dónde me dirijo?, ¿moriré para siempre?, ¿alguien me espera? Estas viejas preguntas, tan viejas como la misma humanidad, son a las que tiene que enfrentarse la filosofía<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Afirma Rosmini: «no es de extrañar que todas las primeras filosofías, que las primeras cuestiones que se propusieron los hombres en todas las naciones cuando comenzaron a filosofar, tendieran siempre a descubrir y conocer la naturaleza de los entes reales, los cuales se reducen principal y finalmente a dos: Dios y el hombre». Y enseguida enuncia estas primeras cuestiones: «¿qué es el hombre, qué [es] el alma, qué [es] este escenario del universo sobre el cual el hombre aparece y desaparece, de dónde se ha originado todo esto, donde está la causa, qué naturaleza tiene, cómo muchas causas segundas se encadenan tan ordenadas entre ellas a la primera, cuál es el fin último de todo este espectáculo y cual el fin del ente humano dotado de intelecto y de amor, si ese fin lo quita y frustra la muerte o a ello conduzca?» (I, 35). Cf. también L, 1175.

## 2. OBSERVAR SIN PREVENCIÓNES

### a) En busca de los hechos

Kant parte de la crítica, Rosmini de la observación de los hechos. Para el italiano la acción de observar es lo primero que distingue al hombre que filosofa respecto al que no lo hace: «dos dos perciben igualmente el mundo, pero uno *observa* con diligencia aquello que *percibe* y lo somete a la *reflexión*, el otro no lo observa y por falta de reflexión no extrae consecuencias de ello» (L, 948). Mediante la observación el hombre puede captar «la naturaleza y las leyes» de la realidad percibida (R, 138/137) y entonces, sólo entonces, «se vuelve consciente de ella o la comunica a otros» (L, 946).

¿Observar sin espíritu crítico? En ningún caso invita Rosmini a una actitud pasiva y conformista, a creer cándidamente en las primeras apariencias. Todos sabemos que «la observación misma puede engañar». Sin embargo, el filósofo nos aconseja contener inicialmente nuestro espíritu crítico para detenernos a estudiar minuciosamente y sin prisas lo que aparece, lo que hay a primera vista, lo que ocurre, lo que nos pasa. Mirar fuera y dentro. A nuestro alrededor y en nuestro interior<sup>154</sup>. Con una “simple observación” sin prejuicios<sup>155</sup>: «haced primero provisionalmente la observación [...] hacédla sin concederle de primeras ninguna autoridad» (L, 1054). Sólo así contaremos con una base desde la cual juzgar y razonar<sup>156</sup>. Una base desde la cual enfrentarnos a cualquier objeción<sup>157</sup>. Salta a la vista la íntima convergencia del método fenomenológico con el de Rosmini.

---

<sup>154</sup> Cf. L, 946-969.

<sup>155</sup> Cf. R, 141/140.

<sup>156</sup> Cf. NS, 1466-67; R, 138/137, 289/285, 370-71/366-67; L, 490-91, 949-50.

<sup>157</sup> Hablando de la naturaleza corpórea, Rosmini invita a «desconfiar enormemente de todos los conocimientos [*notizie*] que los hombres vulgarmente filosofando se forman». Y continúa: «es necesario que el sabio amante de conocer la verdad someta aquellos conocimientos a la más exacta crítica y separe de ellos todo lo que no resiste al martillo» (AM, 150). Cf. T, 1565-1566.

Los resultados de la observación no se pueden prever. Tal vez constatemos en algún momento realidades *inaccesibles a una total comprensión*. Esto no debe conducirnos a conclusiones precipitadas. En todo caso, será siempre más honesto «preferir confesar ingenuamente que uno no comprende todavía su naturaleza» que «negar la existencia de algo que ha sido bien verificado» o «declarar que no es inteligible a ninguno de los mortales» (NS, 187)<sup>158</sup>. Comprendamos o no, la profundidad de nuestra explicación dependerá siempre de la agudeza con que miramos.

No podemos cerrarnos a la posibilidad de llegar mediante la observación a realidades que *existen antes* que nosotros mismos y que nos están interpelando sin que nos hayamos percatado. Realidades que operan de manera inconsciente ya incluso en nuestro mismo acto de observar.

---

<sup>158</sup> Cf. también NS, 400-01, 453n17; R, 189/188, 401/397, 473/469, 483/479, 485/481, 514/510, 545-6/541-2; AM, 242, 636; T, 2003

## b) Dar razones

La respuesta de la filosofía debe satisfacer. No vale simplemente hablar. Hay que hablar, pero *con fundamento*. Hablar *con razones*. Demostrar la verdad de lo que se dice. Rosmini lo tiene claro: «la desnuda aseveración no es filosofía» (T, 1758). Con esta exigencia Rosmini empalma con el método de Kant.

¿Qué es demostrar?, ¿cuándo puede considerarse demostrada una cuestión? En el capítulo de la *Lógica* dedicado al método demostrativo, Rosmini resume en cuatro los objetivos propios de la demostración: *convencerse* a sí mismo de una verdad, *convencer* a otros, *dar razón* de ello y presentar *más verdades* conectadas con la primera (cf. L, 774).

Con objetivo de dar razón de sus declaraciones, el modo general de proceder del filósofo sigue un esquema que se suele ir repitiendo. Podría resumirse en unos cuantos pasos: 1) constatar un *hecho* sorprendente mediante la observación, 2) estudiar la *noción* que describe ese hecho, 3) indagar el *origen* de la noción, 4) examinar la *legitimidad* y el valor<sup>159</sup>. ¿Cómo se llevan a cabo cada uno de estos pasos? La observación del hecho debe realizarse a nivel *personal*. Sin embargo, nos ayudará atender la observación realizada por nuestros antecesores en cuestiones semejantes, la cual ha quedado plasmada en el *lenguaje*. La noción se analiza mediante una *abstracción* que nos permita explicitar los elementos componentes del hecho. Luego se explicitan las *fuentes* desde las cuales hemos extraído esos elementos de la noción. Por último, se decide sobre el *valor* del hecho observado: si es verdadero o una falsa ilusión.

En el esquema refleja perfectamente el modo rosminiano de obtener las razones. El filósofo justifica a partir del origen, se remonta a los

---

<sup>159</sup> Advertimos claramente este esquema ya en la primera gran obra del *Nuevo ensayo*, por ejemplo en la investigación acerca de la idea del ser (NS, 399), de la idea de substancia (NS, 586), de la idea de causa (NS, 615).

principios para poder demostrar<sup>160</sup>. Al final toda su argumentación arraiga en la observación.

---

<sup>160</sup> Rosmini sostiene que hay un «nexo entre la cuestión del *origen* y la de *certeza*», es decir, que «lo *cierto* sólo puede tener su fundamento en lo *evidente* y lo evidente se debe buscar y se puede sólo extraer del manantial primero del conocimiento y de la misma inteligencia» (R, 215/214).

### 3. COMENZAR CON OPTIMISMO

No podemos partir de cero, de la duda absoluta. Nadie extrae algo de la nada, salvo por un milagro. Esto se aplica a la ciencia: rechazar toda opción o creencia inicial equivale a bloquearla desde el primer momento. Con palabras del autor: «ninguna demostración es posible para quien quiere partir de un verdadero escepticismo» (L, 782)<sup>161</sup>.

Hasta ahora los presupuestos metodológicos planteados por Rosmini no parecen excesivamente tendenciosos: ocuparse del hombre y observar. Hay poco de cosecha propia. Aunque esta afirmación resulta siempre muy comprometida. ¿Es realmente posible evitar desde el inicio los condicionantes de aquello que vamos a demostrar?, ¿no determinan ya nuestros presupuestos los mismos resultados? Rosmini se lo plantea al abordar el tema «por dónde comienza la ciencia». Y formula la cuestión: «¿cómo encontrar un comienzo que no deje fuera nada, que no suponga nada arbitrariamente, que no dependa de ninguna cosa que no sea probada o, al menos, de ninguna cosa que permanezca fuera de la ciencia?» (T, 2043). Ahora no podemos detenernos en este problema. Continuemos examinando los presupuestos y dejemos para el final su discusión. En concreto, vamos a fijarnos en dos presupuestos que están vinculados a la forma y materia de la investigación filosófica, a su medio y contenido:

---

<sup>161</sup> Cf. nota 9.

## a) Asumiendo que estamos cuerdos

El viaje es una de las figuras que mejor nos permiten describir la esencia misma de la filosofía. Para emprender un largo viaje hace falta disponer de un vehículo adecuado. Si no conocemos otro mejor, puede valer aquel que tengamos más a mano. También en la filosofía necesitamos de un medio intelectual de transporte. Sin él nunca arrancaremos, por muy clara que tengamos la meta. Es decir, y saliendo ya de la metáfora, tenemos que suponer que nuestro *pensamiento* funciona correctamente: «la ciencia debe comenzar por considerar justo aquel pensamiento que es su instrumento y ponerlo como hipótesis o postulado» (T, 2043). Por esta razón, Rosmini añade a la observación el instrumento de la lógica, constituyente de la segunda operación propia de la filosofía<sup>162</sup>.

En realidad, esto no tiene nada de nuevo. Se basa en un argumento que ya propuso Aristóteles. Según este argumento todo aquel que quiere hacer una teoría debe comenzar con una confianza básica en el razonar, en el principio de no contradicción: «los escépticos mismos, cuando quieren probar con el razonamiento su escepticismo, muestran que creen y pretenden que los otros creen en aquellos principios sobre los que fundan su razonamiento. Creen, pues, en el pensamiento que suministra aquellos principios suyos» (T, 1726)<sup>163</sup>.

Si esta suposición es cierta o no quizá pueda comprobarse en el transcurso. No hay por qué descartar la posibilidad de encontrarnos con algún motivo que nos permita confirmarla o desecharla. En caso afirmativo, habríamos conseguido una «demostración intrínseca de la autoridad del pensamiento humano» (T, 1726).

---

<sup>162</sup> La «sagacidad del filósofo», comenta Rosmini, se pone en juego en estas dos operaciones. Ellas exigen «la paciencia o la facultad de observar bien» y, por otro lado, «la potencia de ilaciones alejadas» con «una fe firme en las mismas» (T, 1565).

<sup>163</sup> Cf. también NS, 1133n.

## b) Partiendo de lo poco que tengamos

¿Cuál es el objeto de nuestra investigación?, ¿qué buscamos?, ¿de qué hablamos? Al poner en marcha un proceso siempre se parte de un estado inicial. Esto se aplica también a la filosofía. No pueden eludirse las circunstancias e intereses desde los cuales una persona comienza a filosofar: «[el hombre] no puede partir de otro punto que de aquel en el cuál se encuentra» (NS, 1471). Esas circunstancias e intereses aportan unos *primeros elementos de conocimiento* que de entrada no están garantizados. Posiblemente lo más inteligente sea buscar como primeros elementos unos datos comunes y aceptarlos como válidos. Con una aceptación provisional, para echar a andar, con la conciencia de que se arranca «de una suposición, es decir, de una conocimiento *admitido como verdadero* por todos los hombres» (L, 1093, énfasis propio) y que, por tanto, no está garantizado<sup>164</sup>.

¿De dónde procede la exigencia de comenzar desde unos primeros conocimientos? En el fondo proviene de una aspiración a la claridad en nuestro discurso. Para indagar o transmitir algo con sentido debemos definir mínimamente ese algo, debemos basarnos en un acercamiento inicial a la esencia de la cosa percibida. Sin esta base nuestras palabras quedarán reducidas a meros sonidos: «no se puede hablar de una cosa sin saber de algún modo qué cosa es» (L, 972).

La primera definición puede ser tan mínima como la mera *definición nominal*: «el primer conocimiento que se tiene de la cosa es ya un primer conocimiento de la esencia, todo lo pobre que se quiera, aunque fuera la simple definición del nombre» (L, 972). Ella nos deja claro al menos aquello a lo que nos referimos: «con la definición del nombre se indica el objeto significado con el término que estamos usando» (L, 477). A partir de esto habrá que indagar sobre la existencia y naturaleza de ese objeto

---

<sup>164</sup> En esta misma línea: «las primeras cosas que se sacan, no pudiendo ser demostradas o justificadas al instante, se pueden exigir como hipótesis, las cuales reciben de lo que se siga la luz de la evidencia» (T, 2042). Como en el pasaje de la *Lógica* citado, Rosmini resume después este modo de proceder hipotético aplicado a la búsqueda del criterio de certeza.

preconcebido. Sin descartar que la demostración nos conduzca a considerarlo finalmente como «una cosa absurda o imaginaria» (L, 480).

En resumen, nuestro estudio tiene que comenzar de unas definiciones transitorias de las cosas, al menos las definiciones nominales que circulan en nuestra cabeza o el lenguaje común. Este modo de actuar presupone tan sólo que pretendemos usar el *lenguaje con sentido* y que en nuestra mente residen desde el principio *ciertas ideas o esencias* a las que se refieren los nombres que usamos<sup>165</sup>. Posteriormente, habrá que comprobar (no sabemos ahora cómo) si aquellas definiciones son fiables y hasta qué punto.

---

<sup>165</sup> Cf. NS, 678-79; L, 786. El autor italiano critica duramente a Hegel por haber inaugurado una forma de hacer filosofía que «se pierde absolutamente en el delirio». Puesto que no parte de un *contenido inicial* que se pone a prueba mediante un *razonamiento lógico* al final se basa en «unas aserciones detrás de otras, cada cual más paradójica, desconexas entre ellas» (I, 1741).

## 4. RETROCEDER PARA PODER AVANZAR

No se puede progresar si no se tiene la energía suficiente para hacerlo. Lo vemos en el mismo funcionamiento del cuerpo humano: al movimiento cardiaco de sístole, de bombeo sanguíneo hacia todos los órganos, precede siempre uno de diástole en el cual el corazón se relaja y se llena de contenido.

Aunque es realmente difícil adivinar cuál de los dos movimientos antecede al otro. En efecto: si no se recibe no puede bombearse nada, pero si no se bombea tampoco se recibe. Comprobamos esta circularidad en los dos métodos que usa Rosmini para estudiar los hechos. Por un lado el método *regresivo-progresivo*: si no retrocedemos al conocimiento de los elementos originarios no sabemos cómo avanzar, pero si tenemos que retroceder es porque ya los conocíamos de algún modo y hemos avanzado algo. Por otro lado el método *analítico-sintético*: si no se han analizado los elementos no pueden sintetizarse, pero es sobre lo ya sintetizado donde se aplica el análisis.

En última instancia, la superación de la circularidad en el método rosminiano tendrá que pasar por el reconocimiento de un don originario. Continuando con la analogía cardiovascular, es evidente que la primera materia con la que trabaja el corazón y el primer impulso se reciben de otro. Esto se aplicará a los diversos actos esenciales del hombre que aquí estudiaremos: tanto su primera síntesis constitutiva como su primer progreso vienen esencialmente dados, aún a pesar que no seamos conscientes de ello<sup>166</sup>.

---

<sup>166</sup> Rosmini encontrará una última explicación de este círculo mediante la remisión a una entidad divina creadora. Cf. nota 318.

## a) Filosofía regresiva - filosofía progresiva, reditus - exitus

La ciencia no tiene más remedio que adoptar unos axiomas o postulados no demostrados como verdaderos. Normalmente suele tomar aquellos más evidentes e incuestionables para toda la comunidad científica. La filosofía tiene pretensiones más ambiciosas: parte de lo común, pero se empeña por llegar precisamente a los primeros axiomas o postulados de nuestras teorías, para examinar su verdad y evidencia. En cuanto que se dirige a los últimos fundamentos, la labor filosófica se diferencia radicalmente (nunca mejor dicho) de la científica.

La reflexión que acabamos de hacer nos sugiere la existencia de un doble sentido de marcha en la filosofía. Un sentido *ascendente* «hasta las primeras verdades» (L, 778). Su esquema es el indicado en la sección anterior<sup>167</sup>. Además un sentido *descendente*, que avanza desde las primeras proposiciones evidentes «hasta que llega a la tesis propuesta a demostrar», «hasta las últimas consecuencias».

Siguiendo su inclinación más genuina, la filosofía comienza realizando un movimiento *regresivo*. Un movimiento de retroceso (*reditus*). Con palabras de Rosmini: un «trabajo que hace la mente del hombre como volviendo hacia atrás cuando quiere llegar a aquel punto evidente del que parte la luz intelectual y que servirá después para explicar todas las cosas» (POI, 5)<sup>168</sup>. Arrancando de aquel lugar en que se encuentra el filósofo avanza «a tientas», disponiendo tan sólo de la «*observación refleja* sobre sí mismo» (NS, 1472). Los maestros podrán mostrarnos el recorrido que ellos han hecho pero no podrán ver por nosotros. La observación y la reflexión corren a nuestro cargo.

Así pues, al final del movimiento genealógico nos espera un resultado que «no es ya el producto de un razonamiento sino de una simple reflexión sobre la evidencia inmediata» (L, 1093). Este método tortuoso e intuitivo aparta la filosofía regresiva de las demás ciencias y, además, la deja

---

<sup>167</sup> Cf. el artículo *Dar razones*

<sup>168</sup> Cf. NS, 1466-1468; L, 782, 1093, 1097; T, 25.

esencialmente abierta. Nunca podrá consagrarse un sistema, nunca podrá considerarse absolutamente logrado una manera de pensar general<sup>169</sup>.

La filosofía *progresiva* emerge en una segunda fase. Consiste en una salida (exitus) en busca de nuevos conocimientos: «arrancando de la evidencia del principio alcanzado progresa hacia todos los otros conocimientos humanos, los cuales justifica y demuestra en virtud de aquella primera verdad» (POI, 5). En este segundo despliegue podemos ya hablar de «la filosofía como ciencia» (POI, 5; NS, 1472)<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Aunque la sistematicidad de su obra nos sugiera lo contrario, el pensador italiano es enemigo de cualquier tipo de hermetismo científicista. En su *Teosofía*, dentro de la problemática de «si se puede definir la primera ciencia», Rosmini coloca el inicio de la filosofía al margen de la ciencia. Para explicarlo hace notar que el propio pensamiento, punto de partida de la reflexión filosófica, precede a toda demostración científica: «el pensamiento, el puro pensamiento, no es aún ciencia sino camino hacia la ciencia. Ciencia no puede ser sino el objeto del pensamiento [...] El acto o, lo que es igual, la realidad, es necesariamente anterior al objeto y a lo objetivo o, lo que es igual, la idealidad» (T, 2043).

<sup>170</sup> Cf. NS, 1471-1472; POI, 5, 31; T, 16, 22-24, 1565.

## b) Método analítico - método sintético

¿Cómo opera la filosofía regresiva?, ¿de qué manera hay que tratar los conocimientos iniciales de los que disponemos?, ¿qué hacer para que ellos nos conduzcan a las primeras evidencias? En primer lugar hay que *analizar* el material. Se trata de una tarea de exploración. Una obra de cirugía en la cual se disecciona cuidadosamente y siguiendo las «articulaciones naturales» lo ya de algún modo conocido<sup>171</sup>. Después, volver a *conectar* los elementos encontrados nos permitirá descubrir la cohesión que los mantenía formando una unidad estable y, con ello, dar con una *definición filosófica*.

No es difícil darse cuenta que el método está operando circularmente<sup>172</sup>. ¿Significa ello caer en una petición de principio o en un círculo vicioso? Habrá que verlo, pero no tiene por qué. Tal como dijimos en el apartado sobre la observación, nuestra operación de análisis-síntesis podría estar examinando y explicitando algo ya poseído o captado por constitución, aunque de manera “borrosa” o inconsciente. En este caso estaríamos más bien ante un círculo virtuoso. Un “círculo sólido” o “regreso”, usando términos de Rosmini<sup>173</sup>.

El proceso analítico-sintético rosmíniano puede resumirse de nuevo en diversas etapas: 2a) *definición del sentido común*, 2b) *análisis* de la noción, 2c) *síntesis* de la noción, 2d) *definición filosófica*<sup>174</sup>. Tal como hemos querido sugerir

---

<sup>171</sup> PLATÓN, *Fedro*, 265d.

<sup>172</sup> Análisis y síntesis constituyen dos operaciones correlativas. El *análisis* no tiene sentido si no se realiza sobre una *síntesis* precedente y con el fin de entender esa síntesis: «un objeto no puede conocerse plenamente si sólo se consideran y conocen las partes divididas y separadas. Es necesario saber además cómo estas partes se unen en el todo, cuál es la naturaleza del nexo que las mantiene unidas, cuál la naturaleza de los nexos que ligan las partes singulares entre ellas y, finalmente, cuál el principio que da la unidad al todo. Porque si no se conoce el objeto en su unidad no se conoce el objeto» (L, 753). Más obvia resulta la razón de lo absurdo de una *síntesis* en la que no se conocen *analíticamente* los elementos que se van a unir.

<sup>173</sup> También “círculo perfectísimo” (I, 193). Cf. para el tema de la *circularidad*: L, 701, 1001-1002; T, 91-96, 2041. La circularidad *como problema* no concierne al *conocimiento humano* sino a la *ciencia*, pues ella avanza de manera limitada y secuencial: «se propone decir todo ordenada y demostrativamente y, por tanto, debe comenzar por decir algunas cosas que presuponen otras que dirá o demostrará después, lo cual tiene la apariencia de un círculo» (I, 94). Cf. también nota 575.

<sup>174</sup> Cf. L, 971-982.

con la numeración, este proceso constituye la segunda fase del esquema regresivo: el “estudio de la noción”.

## 5. APLICAR EL MÉTODO AL ASUNTO

Sólo queda ponerse manos a la obra. Nuestro enfoque aquí es de moral fundamental. Por tanto, aplicaremos el método a la noción de bien, noción desde la cual se levanta todo el edificio de la ética.

### a) Regresión-progresión ética

Iniciamos la marcha con un movimiento de *ascenso* o *retorno* a partir de una noción común de bien. Siempre en busca de los elementos primeros y evidentes con los cuales recomponer los elementos de la noción supuesta. Este primer movimiento nos permitirá proponer una definición filosófica de bien.

El recorrido regresivo de este ensayo responderá al esquema metodológico rosminiano. Adaptándolo al problema moral se traduce en los siguientes pasos: 1) verificación del *hecho* moral, 2) estudio de la *noción* de bien, 3) exploración del *origen*, 4) examen de su *legitimidad*. Las tres primeras cuestiones serán tratadas en la primera sección de la primera parte (I, 1). La cuarta cuestión en la segunda sección de la segunda parte (II, 2, B) y, desde una perspectiva comparativa y crítica, en el tercer bloque.

Desde la segunda sección (exceptuando II, 2, B) ya podemos considerar que nuestro movimiento es *descendente* o de *salida*. Contando ya con una noción rigurosa de bien, la reflexión debe aterrizar en el hombre y describir los diversos ámbitos antropológicos afectados por el bien. En este ensayo nos limitaremos al ámbito inmediatamente posterior de la ética o moral.

En su primera obra ética *Principios de la ciencia moral* Rosmini describe este doble movimiento aquí señalado: primero averiguar cómo «juzgar sobre el *bien* en universal», para pasar después a ver cómo «juzgar sobre el *bien morab*» (PSCM, II, 66/36c).

## b) Análisis-síntesis del bien

Centrándonos ahora en el movimiento ascendente o regresivo, comenzaremos por el *análisis* de la noción común de bien. El proceso presentará en este caso unos rasgos peculiares. Puesto que el concepto de bien es ya elemental, nos toparemos enseguida con la evidencia. Por eso, tendremos que apelar desde el inicio a la observación, y muy poco a la argumentación. Se tratará, pues, de un análisis fundamental, originario. Rosmini lo denominará «ontológico puro» (L, 982) por remitir al mismo *ser* de las cosas.

Una vez analizados los elementos, continuaremos con la *síntesis*, es decir, con la agrupación lógica de aquellos elementos. De este modo cerraremos el circuito analítico-sintético.

También en los *Principios*, Rosmini resume este doble movimiento de análisis y síntesis hacia el bien. Ya hemos dicho que nosotros lo iremos recorriendo en la primera sección de este ensayo. Señalamos entre corchetes los apartados correspondientes:

«Arranquemos de algún punto indubitable: tomemos aquella definición de bien que nos da el sentido común y en la cual todo los hombres que usan el lenguaje concuerdan [2a/I1A]; haciéndole el análisis con precisión busquemos qué elementos contiene [2b/I1B]; estos elementos, primero distinguidos y luego ordenadamente reunidos [2c/I1C] nos darán rápidamente aquella definición filosófica de bien que necesitamos [2d/I1D]» (PSCM, II, 1, 66/EN 36c-37a).

# I. ¿QUÉ ES EL BIEN?

¿De qué sirve filosofar? Aunque la visión más extendida defienda lo contrario, la filosofía es la doctrina que verdaderamente *sirve*. Porque únicamente ella se plantea las cuestiones más prácticas, las *realmente* prácticas. No conviene dejarse impresionar por las apariencias “excesivamente teóricas” de los filósofos, empezando por el que aquí nos atañe. En efecto, Rosmini despliega en sus escritos un enorme ejercicio especulativo, pero su máxima preocupación siempre está en responder a las cuestiones reales. Hasta rayar el desprecio por la misma especulación y filosofía, cuando se desvinculan de la realidad:

[...] esta es una la causas, a mi parecer, por la cual estas ciencias abstractas [como la matemática pura] son para pocos, no estimulando ellas inmediatamente el interés y el estudio universal de los hombres. Pues finalmente es la utilidad [*uso*] real y práctica lo que buscan los hombres; y solamente cuando aquellas conducen a esta utilidad siente uno que alcanza la ciencia entera y efectiva (AM, 4).

Para Rosmini no tiene ningún sentido quedarse en «teorías generales», en la «pura especulación». Y menos aun cuando tratamos de las «materias que más importan al hombre, como las de ser virtuoso y feliz» (AM, 4), pues en este caso es «el hecho de cada hombre que vive» (AM, 5) lo que está en juego.

Felicidad y bien. El problema se nos presenta de manera inmediata y concreta. Difícilmente discreparemos de esta opinión: «cada uno tiene la suma necesidad de conseguir su satisfacción real y el deber absoluto de ser bueno. Y es él mismo, ente concreto y real como es él, el que debe ser feliz y bueno<sup>175</sup>, no un cierto hombre abstracto o, si se le quiere llamar así, el hombre de la filosofía» (AM, 5)<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> El orden de los adjetivos ha sido invertido.

<sup>176</sup> Cf. también I, 228. En estos puntos introductorios de la *Antropología moral*, Rosmini está reivindicando un interés por «la parte histórica», los «grandes y más solemnes hechos morales del 162

Sin embargo, la solución no llega tan veloz. Por suerte o por desgracia, superar la propia inquietud exigirá a cada hombre buscar, explorar el fondo, tocar las raíces de la vida. Y es precisamente de esta exigencia de donde brotará la dimensión especulativa. En efecto, Rosmini descubre que la búsqueda existencial implica pasar al ámbito de lo *ideal*, ir más allá de las meras concreciones mundanas. Requiere «hacer una pirueta y tomar una vía mucho más larga de la que se había pensado al principio», por «las puras ideas» y por las «ambiguas y tortuosas calles de la abstracción» (T, 35)<sup>177</sup>.

Este camino señalado por el filósofo conduce a cotas infinitas. Infinitas en anchura y hondura, en cantidad y calidad, en universalidad y unidad:

El hombre posee verdaderamente dentro de sí dos necesidades esenciales que satisfacer: una pertenece a la vastedad de su corazón, la otra, por así decirlo, a la profundidad. Por una parte, él no se sacia ni siquiera alimentándose de todo el universo, por muchos seres contingentes que le ofrezcamos aún permanecerá en él la exigencia [...] Además él requiere un orden en la misma multitud [de cosas que le seducen] y buscará en ella alguna cosa necesaria y única. No estará nunca plenamente satisfecho hasta que no haya reducido y sometido la inmensa variedad y universalidad de las cosas a un sólo principio, en la cual inmutabilidad él encuentre un reposo y una quietud mental; donde ya no le quede otra cosa que buscar y desear, pues otra cosa no exista (NS, 9).

En la segunda necesidad, la de ordenar y unificar todo lo múltiple, se asienta la ciencia de la ética: «es de aquella unidad que abraza la totalidad de donde procede un sólido fundamento para la moral» (NS, 10). Veamos como la resuelve Rosmini:

---

género humano». Considera que el hombre debe no debe caer en un racionalismo que desatiende la «religión positiva», es decir, «el hecho de una divina revelación y de las relaciones positivas que, en virtud de aquella, posee el hombre con Dios». Con todo, en esta obra, Rosmini tratará la ética y la antropología exclusivamente en su «parte racional», en «el orden de la *naturaleza*» (AM, 4-8).

<sup>177</sup> Cf. NS, 5-6.



# 1. REDITUS: DEL HOMBRE COGNOSCENTE AL BIEN CONOCIDO

## A. EL HECHO MORAL: EL HOMBRE JUZGA

### a) Los juicios morales humanos

Estamos muy acostumbrados a escucharlo: “¡esto no es *justo!*”, “me parece muy *conveniente*”, “tiene un trato *correcto*”, “¿con qué *derecho* hacen esto?”, “debemos actuar con más *rectitud*”, “la *honestidad* por encima de todo”, “es lo más *decente* que podías hacer”, “respeta mi *dignidad*”. Nuestro lenguaje y pensamiento está repleto de este tipo de juicios. Los aplicamos a múltiples situaciones y personas. Posiblemente no seamos del todo capaces de explicar a qué nos referimos con ellos. Pero están ahí y los usamos.

Observar la existencia de juicios como los que hemos citado nos permite constatar el hecho de la moral. Indican que no sólo interesa al hombre su propio placer y felicidad, sino también algo que denominamos con diversos términos: “perfecto”, “justo, conveniente”, “correcto”,... Todos ellos, en el fondo, reducibles a uno: “bien”<sup>178</sup>. Indagaremos aquí qué contenido está entrañado en la noción de bien y en qué medida se emplea legítimamente.

---

<sup>178</sup> Iremos matizando el sentido específico de algunos de estos términos a lo largo del ensayo. Ahora nos interesa mostrar simplemente que todos ellos apuntan al ámbito sobre el cual gira toda nuestra investigación.

## b) Idea común del bien

Decíamos anteriormente que, en general, la filosofía echa a andar desde el estado en el que se encuentra. Para poder aplicar esto a nuestra investigación ética, tenemos que dejar clara la primera definición de bien de la que dispondremos inicialmente. Hay que formular aquello que, a bote pronto, este concepto nos sugiere a la mente. Lo mínimo que la gente estaría dispuesta a admitir. La expresión más simple y obvia. Una afirmación de Perogrullo. Ya hemos citado el pasaje en el que Rosmini se plantea esto mismo en los *Principios de la ciencia moral*<sup>179</sup>: «tomemos la definición de bien que nos da el sentido común y en la cual todos los hombres que usan el lenguaje concuerdan» (PSCM, II, 1, 66/36c), una proposición en la cual «concurden todos y [en la] que el absurdo de lo contrario no necesite demostración» (66/37a)<sup>180</sup>.

Al inicio del segundo capítulo de los *Principios*, encontramos la propuesta concreta del filósofo de Rovereto: «es indudablemente verdadero que los hombres suelen llamar “bien” a “lo que se apetece”» (66/37a, énfasis eliminado). Con esta definición arranca toda la ética rosminiana. Difícil ser más simple para empezar. De hecho, fácilmente nos surgirá la duda si esta definición ofrece algo relevante para la moral.

En cualquier caso contamos con una definición que se compone de la relación de dos elementos: una «relación de las *cosas* con la *facultad de apetecer*» (66/37b, énfasis modificado)<sup>181</sup>. El primer elemento consiste en un *algo apetecido*. Rosmini señala aquello más básico apetecido por cualquier sujeto: «a sí mismo (la propia existencia, la propia conservación) y después, e igual modo, todo aquello que lo puede volver perfecto y más completo»

---

<sup>179</sup> En su otra gran obra de ética fundamental, la *Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral* (SC), Rosmini presenta un planteamiento inicial distinto. Arranca también de algo elemental, pero esta vez de la *acción humana*.

<sup>180</sup> En adelante, puesto que iremos comentando el capítulo II de los PSCM, indicamos sólo la referencia de la página.

<sup>181</sup> Otras definiciones: «una relación entre las *cosas* y un *ente que las apetece*» (67/37b, énfasis añadido). Más adelante, formulándolo en orden contrario: «hay dos elementos contenidos en la definición común [...] el *gozo* [*godimento*], primer elemento, y la *perfección* con la cual goza, segundo elemento» (67/38a).

(67/37b). El segundo elemento es un *alguien que apetece*. Parece obvio que lo bueno debe agradar a alguien. Una cosa no puede ser buena si no hay nadie que la apetezca. Una vez más, acerca de la facultad de apeteecer, Rosmini ofrece una definición que dice muy poco de nuevo: «no es otra cosa que la facultad que nos lleva a gustar del bien» (66/37b).

Tenemos la impresión que, en realidad, estamos dando vueltas a un concepto de bien aún impreciso. Como si tan sólo se hubiesen tocado los polos entre los que se sitúa el bien: “lo bueno” y “quien apetece lo bueno”, pero no el bien mismo. Parece como si aún estuviésemos ante un mero nombre. Nuestra labor tiene que continuar en una especie de “destripamiento”. Debemos seguir inspeccionando el compuesto para mostrar de manera más pormenorizada sus partes. Lo hacemos en una primera fase analítica del concepto común que acabamos de especificar.

### c) Hacia la definición filosófica

Cuando hablamos de apetecer, hablamos de sensibilidad y de placer. En esta primera fase analítica de los *Principios* no contamos con otra concepción de la facultad de apetecer. Está vinculada e, incluso, identificada a la facultad de la sensibilidad. Apetecer el bien y la perfección, equivaldrá, pues, a sentirlo y gozar de él: «la palabra *apetecer* la entiendo como la facultad de tender a ciertas cosas para gozar de ellas, facultad que supone la de sentir placer de las perfección de las naturalezas y con ella se confunde» (68/39a).

Admitido este punto elemental, Rosmini se plantea una objeción: ¿significa esto que las cosas son buenas en función del *placer*?, ¿depende la perfección del *sujeto* que siente? (67-68/38b). Ciñéndose a la estricta observación, el filósofo responde positivamente: el bien depende de la sensibilidad. Con sus palabras:

Razono de la manera siguiente: está claro que para saber si una cosa es una perfección conviene que sepamos si esa cosa es agradable a la naturaleza que la posee o a la cual se refiere. Y no puede serle agradable si no le es agradable en un modo sensible. En efecto, relativamente a un ser que no siente las perfecciones no existen (69/39c).

No podemos evitar que nos surja inmediatamente una segunda cuestión: ¿entonces el bien y la perfección es *reducible* al *placer*?, ¿es algo *subjetivo*? Para Rosmini esto supone ya un paso ilegítimo. Dependencia sí, identificación no. En esta matización se encuentra la clave del análisis rosmिनiano. Hay que destacar tres aspectos:

1) Por una parte, nos dice el filósofo, debemos distinguir entre *lo sensible* y el acto por el cual sentimos. En términos de bien y perfección: aunque las perfecciones se conocen por «una relación con la facultad de sentir y apetecer», ellas se distinguen de las mismas facultades sensibles, las cuales «están fuera» de las perfecciones, «colocadas en otro ser» (70/40c-41a). De manera que cada una de estas perfecciones de la naturaleza «podemos pensarla como existente también fuera del acto en el cual es sentida y gustada» (72/42a).

2) Por otra parte, hay que advertir que el bien y la perfección están relacionados con la inteligencia. No sólo con la sensibilidad. Esta nueva relación nos viene directamente sugerida por el hecho de que consideramos buenas las *cosas*: hablamos de “*un bien*”, de “*algo perfecto*”. Únicamente la inteligencia puede distinguir, tratar la realidad como una cosa diferenciada, en sí misma. En este sentido afirma Rosmini que las perfecciones de las cosas aun poseyendo una vinculación con el apetito «suelen considerarse por el entendimiento estando por sí mismas, despojadas de aquella relación» (76-77/46b).

Pero, el entendimiento todavía «va más allá». Descubre que la apetecibilidad de la cosa se corresponde «con una cierta disposición de partes, con un cierto orden en la medida, en la forma, en el número, en la conjunción y acción mutua de esas partes» (78/47b) de la naturaleza observada, sea humana, animal o inanimada. Esta disposición y orden nos permite formar el concepto de “bien” o “perfección” de esa naturaleza (cf. 78/47c-48a). A pesar de esto, Rosmini nos recuerda que en los conceptos de las perfecciones de las cosas, formados por el entendimiento, no desaparece nunca la relación con el placer sensible. De hecho, «la actitud para producir [...] un constante sentimiento placentero» constituye «originalmente la base, la regla y el principio de aquel orden» propio de la perfección de la cosa (79/48c).

3) Resumiendo el veloz análisis realizado vemos emerger un tercer aspecto que resulta definitivo en la definición del bien. Hemos mostrado cómo las perfecciones de las cosas están asociadas *con la sensibilidad y con la inteligencia*. Sin embargo, recordemos que esta relación no significa identificación. El bien y la perfección *no se confunden con el sujeto* que lo disfruta o entiende, de igual modo como la materia sensible no se confunde con el sujeto sintiente (cf. 72n4/42n1) ni las ideas con el sujeto inteligente (cf. 73n4/43n1). En este sentido, afirma Rosmini que el orden del ser es captado por «una manera de sentir extra-subjetiva» (78n7/47n2) y, por otro lado, afirma que si bien este orden «no existe más que para el entendimiento», sin embargo «es algo más allá del acto del entendimiento

que lo intuye» (78/48b). Podemos concluir entonces que el bien es “algo” que *posee tanto de lo real sensible como de lo ideal inteligible*.

Pero, ¿exactamente qué naturaleza tiene ese “algo”? Rosmini no lo acaba de enunciar en los *Principios*, sin embargo todo apunta ya a un tercer elemento que consiste precisamente en la *relación* misma. Relación entre lo sensible y lo inteligible, entre lo real y lo ideal. Este carácter relacional del bien explica que el filósofo haya estado hasta ahora “balanceándose” entre la sensibilidad y el entendimiento sin detenerse nunca en ninguno de ellos<sup>182</sup>.

\* \* \*

Al final de los *Principios* Rosmini realiza un salto importante al ámbito ontológico. Pasa del bien sentido y conocido al bien esencial de la cosa. En primer lugar, asocia orden de las cosa con esencia de la cosa. Con palabras del autor: «en ese orden [intrínseco de la cosa] colocamos muy a menudo la misma esencia, la especie de la cosa» (79/48c). O al revés: la especie o esencia de la cosa «supone un orden» (79/49a).

Pero todavía asciende más. Considerando que todas las esencias no son otra cosa que determinaciones y actos del ser, nos habla del «mismo orden esencial y necesario del *ser* [...] intrínseco al *ser*» (81/50c). De esta manera, ofrece una definición ontológica del bien: «el bien es el ser considerado en su orden, el cual es conocido por la inteligencia» (83/52c).

Con este último resultado, Rosmini resuelve la cuestión fundamental que se había planteado al inicio de la obra y que figura en el rótulo del segundo capítulo: “la idea del ser considerada como la regla suprema para juzgar sobre el bien en universal”. En su epistemología Rosmini ha intentado mostrar la existencia de una idea intuita por el hombre como base del conocimiento del resto de ideas. El filósofo la ha llamado “idea del ser”. Ahora, al inicio de su obra ética se pregunta si esta idea juega algún papel en la moral: ¿además de criterio de conocimiento y de verdad sirve también como criterio del bien?, ¿conectan en este elemento primordial

---

<sup>182</sup> Un texto que presenta el bien a la vez como independiente y relativo a la sensibilidad ilustra este balanceo: «las perfecciones y valores de las cosas son sinónimos de bien. Se conciben ciertamente como causa del sentimiento agradable, pero la mente las contempla también independientemente de este efecto suyo como algo real, objetivo, activo. Y, por tanto, el *bien* es más general que las *sensaciones* y antecede a estas, si bien es causa de éstas y relativo a ellas» (81/51b).

epistemología y ética?<sup>183</sup>. A partir del análisis realizado la respuesta es afirmativa. En efecto, pues aquel orden esencial de las cosas que estaba en la definición del bien se capta intelectivamente y, por tanto, mediante la idea del ser: «se deduce y se contempla intuitivamente en el primer hecho, es decir, en el *ser* mismo, objeto primitivo de todo pensamiento» (81/51a)

Hemos concluido el análisis. Sin embargo, hay que reconocer que hemos avanzado demasiado rápido. Seguramente circulen por nuestra cabeza aspectos discutibles que requieren una mayor explicación y un estudio más detenido. De todos modos, los *Principios de la ciencia moral* no dan más de sí. Para acabar de describir el bien con fundamento tenemos que remontarnos a la epistemología y ontología rosminianas. Es lo que vamos a hacer seguidamente. A partir de aquellas dos ciencias intentaremos ofrecer una definición más precisa de los tres elementos constitutivos del bien (B). Después los volveremos a reunir en el concepto de orden del ser (C). Finalmente, profundizaremos en la definición ontológica (D).

---

<sup>183</sup> En el primer capítulo, tras resumir su “ideología”, Rosmini plantea la cuestión: «queda por ver cómo conociendo nosotros el ser tenemos, con sólo esto, suficiente en las manos para juzgar sobre el bien y el mal moral. Lo que parecerá ciertamente extraño a quien no haya reflexionado nunca sobre ellos, pues ciertamente parece que sabiendo qué es el ser en universal podemos entender qué son los seres particulares, pero no entender qué es el bien, y el bien moral, pues no aparece a primera vista una relación entre los seres y las acciones morales [...]. Es esto justo lo que me propongo hacer, un poco distendidamente, en todo este libro, el cual, en el fondo, no tiene precisamente otro objetivo que éste» (PSCM, I, 2, 55-56/27c). La conclusión final en PSCM, II, 3.

## B. EL SER MORAL

Rosmini identifica el bien con el ser: «*ser y bien* son, pues, lo mismo; salvo que el bien es el ser considerado en su orden» (PSCM, II, 1, 83/52b). Una equiparación nada nueva. En realidad el autor prolonga una larga tradición que se remonta a los orígenes de la filosofía y se desarrolla en la época medieval. Lo afirma el filósofo en las conclusiones de su análisis del bien: «de manera que se puede concluir con razón con la sentencia de toda la antigüedad de que *toda cosa es buena en cuanto es y en cuanto no es, es mala*» (PSCM, II, 1, 82/52a)<sup>184</sup>. Podríamos indagar sobre los estrechos lazos que vinculan a Rosmini con lo grandes clásicos: Platón, Boecio, Tomás de Aquino. Pero nuestra investigación no es histórica. Lo que aquí nos interesa es poner a prueba la afirmación misma. Queremos averiguar si ella puede distinguirse, y hasta qué punto, de un mito o una invención: ¿qué tipo de identidad tiene eso que se denomina “ser”? ¿se trata de un artificio ideológico?, ¿qué sentido tiene identificarlo con el bien?, ¿no implica esto caer en la falacia naturalista?<sup>185</sup>

Antes de pronunciarnos por la legitimidad de este *ser en general* que Rosmini identifica con el bien, debemos afrontar temas más inmediatos. En primer lugar, el tema conocimiento. Rosmini, pensador moderno, acepta plenamente las prioridades planteadas por la filosofía de su tiempo. La hemos sugerido a propósito de Kant: sólo tras asegurarnos de aquello que podemos *conocer* estaremos en disposición de pronunciarnos acerca de lo que *es* y, sólo después, acerca de los que *debe ser*. Hay que asegurar una

---

<sup>184</sup> Cf. también PSCM, II, 3.

<sup>185</sup> Denominaremos “falacia naturalista” al paso injustificado del *ser* al *deber ser*, denunciado por Hume, lo que también se ha llamado “guillotina de Hume”. Es importante tener en cuenta que no usaremos el término en su acepción más propia (desarrollo de la anterior), formulada por George Edward Moore, en sus *Principia Ethica*.

La formulación del problema la encontramos en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume: «en todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, [...] me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es y no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que, al mismo tiempo, se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes» (633-634/469).

plataforma epistemológica que legitime el salto a la *ontología*<sup>186</sup> y, en general, a cualquier otra rama del conocimiento<sup>187</sup>. También nosotros tomaremos este sentido de marcha. Comenzaremos por la epistemología o, como Rosmini llama, ideología; de ahí sacaremos la licencia para pasar a la ontología; finalmente accederemos a las ciencias aplicadas, en nuestro caso la ética y la antropología. Tal como hemos indicado, llevaremos a cabo un recorrido circular: ascenso desde nosotros mismos hacia aquello que nos antecede (*reditus*) y descenso de retorno hacia nosotros para captarnos con mayor profundidad (*exitus*).

\* \* \*

Así pues, siguiendo la perspectiva moderna, Rosmini se pone manos a la obra en el estudio de nuestra facultad de la razón, de sus límites y de su alcance. El filósofo italiano considera que la razón procede según un método natural del que no podemos desvincularnos: «ésta posee, digámoslo así, su mecanismo propio. Las leyes de este mecanismo son fijas, inalterables, y la mente no puede moverse sino dando esos pasos y recorriendo esa vía que está determinada por las leyes dadas» (L, 755). Por eso, define el primer método, fundamento de cualquier otro método particular, como la maña [*industria*] de reconducir la mente por su dinámica natural hacia «la finalidad [*intento*] por la cual opera». Y esto «haciéndole hacer primero las operaciones que naturalmente preceden y poseer los conocimientos que ella puede dar» (L, 762). De este presupuesto sobre la razón brota una de las más obstinadas pretensiones de la filosofía rosminiana: describir los hechos indemostrables, operaciones primeras y conocimientos primitivos que constituyen a la razón y configuran toda ciencia posible.

---

<sup>186</sup> Rosmini critica el idealismo alemán posterior a Kant por haber tomado un sentido contrario al que ya se había impuesto oportunamente: «en el tiempo de Kant ya se sabía que a toda ontología conviene anteponer el examen del *razonamiento*» de manera tal que «el *orden de los conocimientos* y de las ideas precede al *orden de los objetos reales*. Conviene arrancar, pues, del problema de la validez de los conocimientos antes de razonar sobre cualquier objeto real» (NS, 1407). Cf. también T, 73-74, 1144. La novedad es señalada también en SCIACCA, 1960, 46/1963, 30.

<sup>187</sup> Cf. NS, 1461-1472; R, 216-17/215-216; T, 17, 1174, 1180.

Pero, ¿cuáles son estos hechos, operaciones y conocimientos de la razón? Rosmini constata dos *hechos*: “sentimos” y “poseemos conceptos universales”, recibimos datos concretos por los sentidos y los consideramos en sí mismos. El filósofo muestra que estos dos hechos se fundan en dos *actos originarios* correspondientes: “percepción sensitiva” e “intuición del ser”. Actos que no quedan absorbidos en el sujeto sino que se proyectan más allá, hacia dos *elementos fundamentales*: “lo sentido” y la “idea del ser”, «elementos primigenios de todo el saber humano» (AM, 16)<sup>188</sup>. A partir de esta salida del sujeto el filósofo puede saltar a la ontología y hablar de *lo que es*: “lo real” y “lo esencial”, el “ser real” y el “ser ideal”.

Pero aún falta un tercer *hecho* básico: “conocemos”, nosotros mismos formamos las ideas o conceptos. Igual que antes, Rosmini busca el fundamento de este hecho en un *acto primordial* que denomina “percepción intelectual” y que se produce con la fusión de los dos actos anteriores. La percepción da como efecto resultante un nuevo «hecho perteneciente a la ideología [epistemología]», una «cosa bella y hecha por la naturaleza» (R, 112): la unión o relación entre la idea de ser y el sentimiento, entre lo ideal y lo real<sup>189</sup>. La unión de lo diverso al sujeto es también diversa al sujeto, por eso el autor otorga también a esta unión un *carácter ontológico propio* denominándole “ser moral”.

Hemos resumido en pocas palabras el recorrido rosminiano que va de la teoría del conocimiento hacia la ontología, desde los hechos de nuestra experiencia al hecho del ser. Así como lo primero *conocido* surge de tres fuentes distintas, aunque relacionadas, también lo primero que *es* presenta tres «formas primitivas» (L, 335) o «categóricas» (L, 337). En estas tres formas podemos clasificar todo lo particular que existe. Detengámonos en cada una de estas fuentes y formas:

---

<sup>188</sup> En diversos lugares Rosmini expone el concepto de *acto primero* (nota 392); los actos primeros de la *percepción sensitiva de los cuerpos* e la *intuición del ser universal* (NS, 978, 1020; AM, 573, 845; L, 309; T, 74, 887, 1881, 1885); sólo el de la *intuición del ser* (NS, 1, 398-399, 1071-1073, 1078, 1143n, 1189, 1475-76, 1557-60; PSCM, II, 1, 81/51a; T, 794, 887).

<sup>189</sup> En otros pasajes Rosmini habla de la percepción intelectual como un *hecho o acto primero* (NS, 1025, 1175-1176, 1187; R, 599/595; L, 69); resume los *tres hechos o actos primordiales* (L, 758-59, 787-89).

## a) Lo real<sup>190</sup>

### §1 Experiencia más allá del sujeto: lo sensible extrasubjetivo

Cuando un sujeto animal cualquiera siente algo, cuando recibe un impulso sensible, experimenta un doble efecto. Por un lado se siente a *sí mismo* como sujeto (1), por otro lado siente una *acción o energía externa* operando sobre él (2). De este modo, en la misma sensación, «además de sentirse a sí mismo», el sujeto sintiente «experimenta en sí un suceso [*avvenimento*] que no viene de sí mismo» sino de «una pasión que termina en el agente extraño» (NS, 453n15 y 16) y que actúa «según leyes determinadas» (PSCM, II, 1, 72n3/42n1).

El elemento *subjetivo* del sentimiento (1) es captado por la *sensación* del órgano sensitivo afectado. El elemento extraño al sujeto (2) es captado por lo que el autor denomina *percepción sensitiva*, la cual es *extrasubjetiva*. La dimensión extrasubjetiva de la sensibilidad juega un papel crucial dentro de la filosofía rosminiana. Ella constituye el primer puente desde el cual el sujeto sale fuera de sí mismo<sup>191</sup>.

Dentro del plano subjetivo (1) es necesario hacer algunas distinciones importantes. Rosmini afirma que las sensaciones son modificaciones de un sentimiento básico por el cual «sentimos habitualmente todas nuestras partes materiales sensitivas» (NS, 696). Por ser un sentimiento «continuo y siempre el mismo» no lo solemos «advertir fácilmente» (NS, 699). Este primer y constante sentimiento de sí es denominado *sentimiento fundamental* o *sustancial*. A través de él el hombre percibe simultáneamente dos cosas: su *Yo* (1a) y su

---

<sup>190</sup> ¿Por qué comenzar estudiando lo real y no las ideas? Nos adaptamos al progreso natural del espíritu humano que tiende a examinar primeramente lo sensible, antes que lo inteligible. Cf. SC, V, 7.

<sup>191</sup> Rosmini *describe* la percepción sensitiva extrasubjetiva (NS, 417, 667n, 691, 740-743, 831-836, 878-80, 1026, 1142, 1203-1208). Desde el punto de vista *histórico*, se atribuye el descuido de esta facultad a *Descartes*, al que siguieron *Bayle* y *Kant* (NS, 846n), y luego *Fichte* (NS, 1389n13). Aunque, parece que tampoco *tras Rosmini* tuvo mucha acogida (PSCM, II, 1, 78n7/47n2).

*propio cuerpo* (1b). El propio cuerpo, pues, no es captado únicamente de manera extrasubjetiva, como cualquier cuerpo externo. Además de extrasubjetivamente lo captamos también fundido a nuestro Yo o espíritu, «es *sentido* por nosotros *como consintiente*», como «parte también él del sujeto sintiente» (NS, 701)<sup>192</sup>.

En resumen, el sentimiento nos informa de dos dimensiones de la sensibilidad íntimamente unidas: *sensación* (1) y *cualidades sensibles de los cuerpos* (2)<sup>193</sup>. Estas dos dimensiones nos introducen, respectivamente, en nuestro *mundo subjetivo* (1) y en el *mundo externo* (2). Ambos mundos pertenecientes a lo real:

## §2 Lo real finito: acción, sentimiento, placer, vida, sujeto

Rosmini aplica a lo *sensible extrasubjetivo* (2) el atributo de “real”. A diferencia de Kant, el filósofo italiano piensa que la realidad externa es accesible a los sentidos<sup>194</sup>. Pero no sólo lo extrasubjetivo, también la *sensación subjetiva* (1) entra dentro de la realidad, «pertenece a la entidad real» (R, 169/168)<sup>195</sup>. Por eso, podemos hablar en general y decir que «el sentimiento nos da el ser real» (T, 1684).

Del cuidadoso análisis de las sensaciones realizado por Rosmini se derivan los rasgos que según el autor caracterizan a lo real. En primer lugar

---

<sup>192</sup> Podemos plantear tres niveles de percepción sensitiva de uno mismo:

1a) El *Yo/alma/espíritu/sujeto/principio sintiente*, sentido en nuestro sentimiento fundamental.

1b) El *propio cuerpo subjetivo/consujeto*, en un segundo nivel, formando una unidad con el Yo en el sentimiento fundamental y sentido en una especie de *percepción subjetiva* con él.

2) El *propio cuerpo extrasujeto/externo*, en un tercer nivel, captado cuando dos partes de nuestro cuerpo interaccionan entre sí. Para la descripción de estos tres niveles cf. NS, 698-703, 1001-1006; T, 2071.

<sup>193</sup> Usualmente la *sensación* y la *cualidad sensible* son usadas para designar respectivamente a las cualidades *secundarias*, que son *subjetivas* (olor, sabor, ...) y a las *primarias*, que son *extrasubjetivas* (extensión, figura,...). Cf. NS, 128n, 453n15, 635, 644-645, 667, 882-886; T, 1887-89. Cf también nota 439.

<sup>194</sup> Rosmini cree que la filosofía kantiana deja al hombre sin vía de comunicación con la *realidad exterior*, más allá de su afectación *subjetiva*. Según el filósofo, el planteamiento de Kant confunde la facultad sensible con la cognitiva por una falta de observación. Cf. NS, 331, 333n, 358n, 846-848, 879.

<sup>195</sup> Cf. también P, 54.

la *acción*: «el carácter de la realidad es la *acción*» (T, 1667). Cuando hablamos de acción debemos entender cualquier tipo de movimiento en el cual se realiza, sufre o recibe un nuevo estado<sup>196</sup>.

En segundo lugar el *sentimiento*. La realidad actúa sensiblemente y nosotros la captamos a través del sentimiento. Podemos preguntarnos: ¿no habrá acciones reales que actúen fuera de la sensibilidad? Respecto a esta pregunta no tenemos respuesta, no podemos pronunciarnos. Recordemos el punto de partida de la filosofía rosminiana: la observación. Nuestra observación es la efectuada por un sujeto esencialmente sensible, un sentimiento fundamental. Nosotros tenemos que sentir la acción para poder captarla, para poder considerarla como tal. Continuando con la cita anterior dice Rosmini: «el carácter de la realidad es la *acción*. Pero esto justamente prueba que la realidad para nosotros no puede ser al final otra cosa que sentimiento. Porque una acción que no fuese en algún modo realizada en nuestro sentimiento no sería nada para nosotros, no sería para nosotros». Y explica aún más esto remitiéndose a un resultado de la *Psicología*: «la razón de ello reside en que nosotros mismos somos *sustancialmente* sentimiento, tal como hemos probado en la *Psicología* (T, 1667)<sup>197</sup>. De hecho, cuando consideramos lo real como *acción sin sentimiento* en realidad llevamos a cabo una abstracción. Esta abstracción separa algo que «no existe en la naturaleza sino sólo en la ontología científica». En efecto, en la naturaleza «estas dos cosas no forman más que una, un sólo ente, el cual, sintiendo, actúa o padece, y actuando o padeciendo, siente» (T, 2161).

Rosmini vincula también la realidad con el *placer* y la *vida*. En la *Teosofía* encontramos esta tesis en unas líneas que sintetizan resultados de su *Antropología*: «ya en otro lugar hemos mostrado que la esencia de la vida consiste en el sentimiento (*Antropol.* 45, def. 7), y que esta esencia es esencia

---

<sup>196</sup> Cf. AM, 799; SC, VI, 302/251c; R, 472/468; T, 262, 356, 977, 1643/2º, 1845-47, 2911/10. En algún lugar, Rosmini considera que también lo ideal posee un cierto carácter de acción (AS, I, 33n2).

<sup>197</sup> Cf. también AS, I, 34-35; R, 363/359; T, 174, 1672-73, 1882.

de placer, de manera que el dolor no es otra que la lucha de la vida o del sentimiento contra las causas que pugnan por hacerlo cesar» (T, 1032)<sup>198</sup>.

Por último, Rosmini también vincula lo real con lo *subjetivo*. Las razones para hacerlo no pueden entenderse del todo en este momento. En relación a lo real subjetivo (1) no hay problema, la vinculación es obvia. Respecto a lo real extrasubjetivo (2) es más difícil entenderla. Aunque ya podemos darnos cuenta, a partir del análisis de la percepción, que lo extrasubjetivo depende de un sujeto sensitivo que lo capte. Más adelante veremos que lo extrasubjetivo es, además, concebido siempre como algo para sí mismo, que subsiste en sí mismo, es decir, como un sujeto.

A pesar de todo esto, hay que tener en cuenta que en Rosmini el ser real se nos manifiesta de una manera muy limitada: «la realidad misma es el punto oscuro del conocimiento humano», afirma. (T, 1312). ¿De dónde procede esta limitación? Tiene doble origen. Por un lado, nuestra incapacidad para percibir sensiblemente lo real *en sí mismo*, la *naturaleza* misma de la propia realidad y la del mundo externo. Únicamente podemos sentir su *acción real* y afirmar su *existencia*. Por otro lado, la imposibilidad humana de sentir el ser real, que es absoluto. En sentido estricto, tan sólo tenemos acceso a la *forma real* que constituye los entes finitos. Todo esto se aclarará más adelante<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> Es interesante destacar que la cita está recogida de un texto en el que Rosmini realiza una analogía identificando el ser real absoluto y perfecto con la vida y beatitud absoluta. El filósofo puede realizar la identificación precisamente porque realidad, sentimiento y vida van unidos: «el ser subsistente, siendo realísimo, es un sentimiento sumo [*massimo*] [...] es la Beatitud y la Vida subsistente, primera e infinita» (T, 1032, énfasis eliminado).

Otros pasajes interesantes: «sólo la sensibilidad goza» (PSCM, IV, 3, 102-03/71b), «al conocimiento le es esencial el ser verdad, el ser verdadero; como al sentimiento el ser placentero» (L, 1047).

<sup>199</sup> Para el primer aspecto, véase el apartado *Desarrollo ontológico: una clasificación de los entes*/274. Para el segundo, *Comparación de naturaleza (excelencia)*/289.

## b) El ser ideal

Tal como indicábamos en el primer bloque, estudiando el conocimiento Rosmini descubre un elemento innato e intuitivo que configura nuestra inteligencia, una primerísima *idea* de la que se derivan todos nuestros conocimientos. La llama idea del ser, y constituye la base o piedra angular sobre la cual se levanta el completo sistema rosminiano<sup>200</sup>. Posiblemente, toda la filosofía de Rosmini pueda interpretarse como un esfuerzo por asentar esta base. Un esfuerzo por mostrar y verificar racionalmente la existencia de lo ideal frente a lo real y, con ello, refutar el sensismo o empirismo. Algo absolutamente fundamental, pues sólo cuando la existencia de lo ideal se exhibe a nuestros ojos comienza a aclararse la condición del hombre con todas sus expresiones: el conocimiento verdadero, la ética, la estética, la religión<sup>201</sup>.

A partir del descubrimiento de la idea del ser la tarea de Rosmini se concentra en desplegar su contenido implícito. Contenido que se manifiesta cuando esa idea entra en contacto con la realidad y, de este modo, refleja todas sus facetas. Por ejemplo en el campo epistemológico, ético y estético:

---

<sup>200</sup> Cf. R, 92, 477n76/473n2. La distinción entre lo ideal y lo real es «la llave de oro de toda la filosofía del espíritu humano» (NS, 355; cf. TD, 637). En particular, constituye «el nudo de la ideología» (T, 2075) y «la llave que abre la solución del gran problema de la ontología» (T, 1776, 2077). En esta línea Krienke cataloga el ser ideal como la “Denkform” rosminiana (cf. KRIENKE, 2007, 98-99).

Esta tesis debe matizarse subrayando que el ser ideal representa siempre el *inicio* de la Denkform rosminiana, su punto de vista «exterior y gnoseológico» (BERGAMASCHI, 1982, 10). Como veremos, el núcleo más profundo y extenso del pensamiento rosminiano tiene forma moral y sintética (cf. notas 327 y 357). En este sentido nos parece acertado el desarrollo de la concepción de Krienke sobre «el marco de la *Denkform* general de Rosmini» en cuanto que «se completa» con la «tensión intrínseca [...] entre “subjetividad” y “objetividad”» (KRIENKE, 2009, 175-76).

<sup>201</sup> Rosmini reflexiona sobre la relación entre las diversas ciencias de su sistema: Ideología-Lógica (NS, 1461-1465; POI, 31-32; L, 1-9, 302); Lógica-Dialéctica-Ontología (L, 36-37, 54-56, 847-48); Metafísica=Psicología+Teosofía (T, 2); Teosofía=Ontología+Teología+Cosmología (POI, 33; T, 36-40, 91-92, 98-99); Ideología-Lógica-Psicología-Teosofía (POI, 31-35; T, 17, 27, 38, 72, 1174, 1180, 1357); Ideología-Teología racional (L, 837).

«siempre es la idea del ser la que bajo diversas relaciones toma nombre de “verdad” o de “justicia” o de “belleza”» (NS, 629)<sup>202</sup>.

## §1 Un plus en el conocimiento: la idea de ser

Rosmini divide su gran obra de epistemología *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* en dos grandes partes. La primera parte aborda el tema del *origen del conocimiento*. La segunda (a partir de la sección sexta) extrae consecuencias que, con palabras del autor, «sobresalen extremadamente de cara a las necesidades de estos tiempos». Entre estas consecuencias destaca la formulación del *criterio de certeza*, una de las «cuestiones que forman la base de los pensamientos elevados [*nobili*], destinos y esperanzas de los hombres» (NS, 1040-1041)<sup>203</sup>.

El filósofo arranca su investigación sobre el origen conocimiento desde dos presupuestos fundamentales: el hecho del pensamiento y el uso del lenguaje para analizar ese hecho. Detengámonos brevemente en ellos:

En primer lugar el hecho del pensamiento. No es difícil de admitir que *pensamos* y que poseemos *ideas* y *conceptos* de las cosas. Para evitar en este punto sospechas de *petitio principii* el observador debe percibir con claridad la peculiaridad del hecho. Rosmini nos intenta ayudar haciéndonos notar que a través del conocimiento y las ideas consideramos la cosa «no como una modificación nuestra» (NS, 355) sino *en sí, universal* y *necesariamente*, como *posible*, como *objeto*, como *algo que es*<sup>204</sup>. Cuando Rosmini habla de la idea de “casa”, no se refiere ni a la sensación de la casa en el momento de verla o

---

<sup>202</sup> Cf. NS, 1451; R, 477n76/473n2, 501, 518; T, 59/2°, 1345; Carta a don Luigi dei conti Padulli, 7 mar. 1831, EC, III, pp. 665-666.

<sup>203</sup> Rosmini identifica la *misma idea del ser* con la verdad y el criterio de certeza (NS, 1062, 1451; R, 594/590). A menudo le otorga una *proyección social* (cf. NS, 6; R, 5). El tema de las implicaciones existenciales de la certeza y la verdad es tratado en el tercer bloque, desde una perspectiva individual.

<sup>204</sup> En diálogo con los idealistas transcendentales, Rosmini aclara que la cuestión en juego en este momento no es la legitimidad o autenticidad de nuestros conceptos. Se trata de averiguar el *origen del hecho* de que las cosas que percibimos las percibimos en sí, no *si verdaderamente* percibimos las cosas en sí: «sea aparente o verdadera, se trata de explicar el hecho de la percepción de las cosa en sí, objetiva» (NS, 415n; cf. 41). Como hemos ya señalado en la introducción, la legitimidad se trata en el capítulo *Las razones/447* y en el tercer bloque.

tocarla, ni a la imagen interna que nos queda cuando ya no la sentimos. La idea de casa hace referencia al elemento mental con el cual podemos reconocer cualquier casa concreta: la nuestra, la del vecino y la de cualquier persona en el mundo que posea una casa. Este elemento mental se articula con el lenguaje en forma de notas definitorias, sin identificarse tampoco con las mismas palabras.

El segundo presupuesto también brota de la observación. Existe un paralelismo entre nuestro pensamiento y el lenguaje que lo expresa. En este sentido, Rosmini reconoce a Kant el «mérito filosófico» de haber advertido que «pensar no es otra cosa que juzgar» (NS, 340)<sup>205</sup>. Veamos cómo procede en el análisis:

\* \* \*

Cada uno de nuestros pensamientos puede reducirse a un *juicio* en el cual aplicamos a un sujeto un predicado universal: “la casa tiene una puerta”, “el día está caluroso”, “el anciano pasea”. El *predicado* debemos poseerlo con antelación al sujeto, pues en caso contrario no podríamos aplicárselo<sup>206</sup>. El *sujeto* puede consistir en un dato sensible y concreto captado por la sensación: “esta casa que estoy viendo”. Para explicar su existencia en nosotros sólo hay que apelar a la operación de sentir que ya hemos estudiado<sup>207</sup>.

El problema surge con el predicado universal: “¿de dónde procede?, «¿cómo se forma la mente humana las ideas universales?»» (NS, 42). Un problema que también tenemos si el sujeto es una idea universal: “cualquier casa en general”. La clave de nuestra búsqueda residirá en dar cuenta del

---

<sup>205</sup> Rosmini cita la *Crítica de la razón pura*: «todas las acciones del entendimiento podemos reducirlas a juicios, de manera que el *entendimiento* en general puede ser representado como una *facultad de juzgar*» (KrV, A69/B 94).

<sup>206</sup> «En una operación así [el juicio] primeramente concebimos un predicado distinto del sujeto, sin el cual no podríamos hacer el juicio. Pero un predicado distinto del sujeto contiene siempre una noción universal, ya que mientras no está conectado a un sujeto, él se puede conectar a más sujetos, de hecho a un número infinito de sujetos posibles» (NS, 42).

<sup>207</sup> En la terminología kantiana, este elemento del juicio es denominado “lo múltiple [*das Mannigfaltige*]” de la “intuición sensible [*sinnlichen Anschauung*]”.

*primero de los juicios*, aquel en el cual se forma la misma idea universal. Este primer juicio, denominado por Rosmini *primitivo*, está constituido por un sujeto *sentido* y el predicado mismo de la *universalidad* aplicado a eso sentido. La universalidad puede ser expresada de muchos modos: objetividad, existencia, posibilidad, etc.<sup>208</sup>. En consecuencia, también el juicio primitivo puede formularse de diversos modos. Rosmini lo hace en términos de existencia: «“existe lo que siento”», es decir, «lo que siento lo percibo intelectualmente al añadirle el predicado de la existencia» (NS, 355; cf. 360).

El interrogante se traslada entonces al origen de aquel predicado peculiar de existencia: “¿de dónde procede el carácter de absolutez, universalidad y necesidad, posibilidad, objetividad o existencia que agregamos a lo que sentimos?, ¿cómo se explica la idea de existencia?”. Si se quiere, podría también plantearse de un modo crítico empirista: “¿es reducible la existencia, la universalidad de los conceptos, a la misma sensación?, si no, ¿en qué se diferencia?”.

Ya vimos que, para responder a este interrogante, Kant recurre a una función subjetiva. Rosmini examina en el *Nuevo Ensayo* los posibles orígenes y al final advierte que sólo puede reconocerse como válido el innatismo<sup>209</sup>. Ni las sensaciones reales<sup>210</sup>, ni la autoconciencia, ni la reflexión lockeana, ni la kantiana espontaneidad subjetiva de la mente resultan adecuadas para explicar el carácter universal de nuestros conceptos. Por exclusión sólo queda otorgarle un origen *innato*, heredado por naturaleza desde el nacimiento, no adquirido<sup>211</sup>. Este innatismo de una idea elemental irá

---

<sup>208</sup> «Percibir una cosa objetivamente no es sino percibirla en sí, o sea, en la existencia que ella puede tener» (NS, 355).

<sup>209</sup> Cf. NS, 413-72.

<sup>210</sup> El planteamiento rosminiano de la distinción entre lo ideal y lo real sensible es *novedoso* en su profundidad (R, 468). Las *primeras* descripciones de esta distinción las encontramos en el *Nuevo ensayo* (NS, 196, 250n, 400-409 y 414-416). *Aparecerán constantemente* en los demás escritos epistemológicos, y en todas las obras (por ejemplo: R, 462-66/458-473; T, 1527n/II, 1651-53, 2075-76). Rosmini considera que la identificación de estos dos polos conduce a *enredos intelectuales* con los que «se instituyen especulaciones y se fabrican sistemas imaginarios», como el caso del hegelianismo (T, 1991; cf. 1921).

<sup>211</sup> Cf. NS, 467-70. En otros lugares se exponen planteamientos ligeramente distintos que confirman la teoría: a través de la *identidad numérica de las ideas* (R, 478-91/474-87), el ser ideal innato como *idea de máxima extensión* (T, 22), como objeto continente máximo que explica la *comparación entre ideas* (T, 904-06).

asociado a la *intuición intelectual*. En efecto, la primera de todas las ideas no puede dárse nos sino directamente, en «una *intuición* inmediata que no proviene de ningún juicio» (NS, 541)<sup>212</sup>.

Rosmini designa la idea de existencia con diversos términos que nos ayudan a captar y resumir su naturaleza peculiar: “ser”<sup>213</sup>, “objeto”<sup>214</sup>, “idea”<sup>215</sup>, “especie”<sup>216</sup>, “esencia”<sup>217</sup>, “luz”<sup>218</sup>, “forma”<sup>219</sup>, “concepto”<sup>220</sup>, “ente”<sup>221</sup>. En Rosmini cada uno de estos términos evidencia un aspecto concreto<sup>222</sup>. Con todo, en sentido amplio podemos emplear para hablar de

---

<sup>212</sup> En algunos lugares, Rosmini nos previene para que no nos asustemos con el resultado del innatismo e intuicionismo pensando en algo fantástico: «no quiero pensar que la palabra *innata*, agregada por mí a tal idea [la del ser], sea para algunos lo que es para los niños la bruja [*befana*] o cualquier otro fantasma [*spaventaccio*], porque la voz “innata” finalmente no quiere decir otra cosa que una idea no formada por nosotros sino dada por naturaleza, puesta delante de nosotros para que el espíritu la intuya inmediatamente» (R, 87; cf. también T, 1180; para el concepto de “naturaleza” cf. nota 459). Estupenda síntesis de la intuición rosminiana en TILLETTE, 318-20; un estudio riguroso sobre la aparición de la intuición en Rosmini en FRANCK, 2006b, 188-209.

<sup>213</sup> *Absoluto*, sin relaciones; a la vez *comunísimo*, participado de toda entidad (T, 112, 131, 423, 2911/5).

<sup>214</sup> Lo *cognoscible* en sí, lo inteligible en sí (T, 423). Una *relación* esencial con un *sujeto inteligente*, pero sin confundirse con él. *Presente* a una *mente* (L, 303-309, 705; T, 759/2°, 772-783, 795, 835, 867, 1590-91, 1874). Cf. nota 14.

<sup>215</sup> La *cognoscibilidad*, la inteligibilidad (T, 297, 443, 837n76, 1314, 1502, 1874, 1999). *Vacío* y separado de todo contenido real y subjetivo (T, 499, 1630). Totalmente *indeterminado* (T, 837n76, 1601) e *inactivo* (T, 977).

<sup>216</sup> En cuanto *hace conocer* las cosas reales (T, 1313n15, 1314).

<sup>217</sup> Lo *conocido* en sí, lo pensado en sí (NS, 646; T, 38, 443, 598, 919, 1089, 1511, 1519, 1638-1639, 2911/9).

<sup>218</sup> En la medida que se *recibe* (NS, 338n; SC, IV, 1; T, 1332n64, 1336), nos *hace conocer* (NS, 258; SC, IV, 1; T, 490n, 499, 802/5°, 1557-60), *se manifiesta por sí mismo* (T, 297, 1510).

<sup>219</sup> Constituye nuestro *entendimiento* en unión al principio intelectual y constituye el *conocimiento* en unión a lo real sensible (materia). El uso de este término es masivo, algunas de las primeras apariciones: NS, 40 (forma del entendimiento) y NS, 474 (forma del conocimiento). Cf. también T, 1623-26. En el hombre, la formalidad del ser ideal nos habla también de lo *por sí conocido* y *por sí manifiesto* aunque totalmente *indeterminado* e *incompleto* (T, 1660).

<sup>220</sup> En cuanto *recibido por la inteligencia* como un objeto (T, 1520n1).

<sup>221</sup> En un sentido impropio, pues en rigor *ente* se refiere a “lo que es” y, por tanto, a algo que posee alguna determinación (NS, 357, 483n; T, 1680). Para la definición propia de ente cf. nota 452.

<sup>222</sup> Encontramos algunos resúmenes de estos matices en T, 423 y 760n5 in fine.

él el término que nos parezca más adecuado. Probablemente lo decisivo, y lo más difícil, será detectarla.

En conclusión: Rosmini ha encontrado un “plus” en el conocimiento, un «algo más [*quid di più*] que no está en la sensación y en la percepción sensitiva» sino que la «excede» (T, 1622, [9]). Él mismo la considera como su gran aportación. La historia de la filosofía demuestra que no es fácil advertir y reconocer sin disimulos un elemento inmaterial<sup>223</sup> e innato en el origen de nuestro conocimiento. Y sin embargo, el filósofo cree que justamente en este reconocimiento está la raíz del fallo de las teorías epistemológicas anteriores. Sin percatarse de una fuente ideal, contrapuesta a lo real sensible, ellas nunca lograrán explicar el conocimiento objetivo. Al final, por muchas energías que inviertan, acabarán en discursos en los que se impone el escepticismo o en los que palpita camuflada esa forma ideal. Ni siquiera el mismo Kant, consciente de la necesidad de ir más allá de lo sensible, logrará saltar hacia una forma verdaderamente objetiva que se sustraiga de toda materia y de todo sujeto, siempre concretos y contingentes<sup>224</sup>. O si considerásemos que lo hace, no podremos decir que sea con claridad y contundencia. Por lo cual, tal como apuntábamos en el primer bloque, nunca estará libre de una interpretación empirista.

---

<sup>223</sup> Sólo deshaciéndonos del prejuicio empirista podemos entender este elemento tan extraño que es el ser, ideal y absolutamente universal: «el idéntico *ser inicial* está en la mente divina, en la mente humana y en los entes finitos en cuanto son creados por la inteligencia divina y percibidos por la humana. Y esto no implica ningún absurdo, porque el ser inicial es inmune de todo espacio y por doquier se ve idéntico, aunque los cuerpos a los que se aplica estén en el espacio. Pero él no es un cuerpo, como tampoco un ente finito, sino un antecedente, y sujeto dialéctico de todos» (T, 484). Para el ser ideal como sujeto dialéctico cf. nota 311.

<sup>224</sup> Cf. un resumen en NS, 1383-84.

## §2 El paso hacia el ser: ser ideal, ser virtual, ser inicial

El estudio del conocimiento nos ha abierto una nueva puerta hacia el exterior, hacia un *plano distinto del sujeto*. Ya lo sensible nos informaba de lo real como dimensión *extrasubjetiva*, la idea de ser nos señala ahora la dimensión de lo ideal *objetivo*<sup>225</sup>. Estos dos elementos encontrados nos despejan el camino para avanzar desde la epistemología a la ontología, de la mente y sus modificaciones al ser y sus formas. *Lo real*, en cuanto no meramente subjetivo, puede decirse que *es*. Por la misma razón también la *idea del ser* puede autorizadamente denominarse *ser ideal*.

Los resultados obtenidos hasta ahora confirman un par de aspectos indicados al describir la metodología rosminiana. Por una parte, la escalada hacia los dos elementos del conocimiento se ha realizado desde un análisis que, en el fondo, se reduce a la observación directa. Por otra parte, el análisis del conocimiento nos ha permitido ascender al ser. El filósofo corrobora esto mismo en su *Teosofía* cuando se plantea acerca de la existencia de formas en el ser: «si estas formas o modalidades originarias [del ser] existen verdaderamente» (T, 148)<sup>226</sup>. Afirma que las formas del ser constituyen «un hecho primitivo coexistente con el ser mismo» (T, 172). De manera que de él no pueden darse razones ulteriores sino que se alcanza «por vía de la contemplación de la mente, la única que puede conocer cómo el ente está hecho e íntimamente constituido» (T, 148)<sup>227</sup>. Y en relación a las dos primeras formas ideal y real dice: «ahora bien, que existan las dos primeras resulta de la ideología» (T, 148).

Sin embargo, debemos advertir que en todo esto hay una maniobra aún no justificada: identificar lo real y lo ideal con el mismo nombre de “ser”. Ciertamente el lenguaje nos permite hacer la identificación: de todo lo

---

<sup>225</sup> Cf. R, 600/596; T, 148, 177n. Rosmini cataloga al ser ideal (objetivo), al espacio, a la materia y a los cuerpos (extrasubjetivos) como *términos extraños* (cf. T, 2178/II).

<sup>226</sup> «¿Existen estas formas?, ¿el ser, por la propia naturaleza de ser es en un modo sólo o en más?, y si es en más modos, ¿está en cada uno de los modos todo el ser?» (T, 148)

<sup>227</sup> El método de la Ontología no puede ser otro que el de «contemplar directamente y describir el ser y el ente tal como se presenta a la mente» (T, 320).

real que sentimos y de cada una de nuestras ideas decimos “que es”. Tanto lo real como lo ideal concreto lo catalogamos como “algo que es” o, incluso, como “un ser”. Pero, ¿con qué derecho hacemos esto?, ¿podemos hablar con rigor de un único ser con dos formas diversas?, ¿estamos ante una mera palabra? Para poder aclarar esta importante cuestión habrá que pasar a la exposición de “lo moral”, a la misma unión entre lo ideal y lo real. Una tercera dimensión por la cual el sujeto humano continúa saliendo más allá de sí mismo<sup>228</sup>. Y, por tanto, una tercera forma de ser.

La idea del ser nos ofrece la clave básica para alcanzar el rendimiento ontológico del pensamiento. Nos permite pasar al ser mismo. Constituyendo la luz de nuestro entendimiento ella nos permite acceder a la realidad, las ideas y los deseos *en cuanto ser*<sup>229</sup>. Por otra parte, sólo tras haber expuesto con claridad la forma moral, estaremos en disposición de realizar con toda legitimidad un paso que exige la vinculación de dos ámbitos distintos. Y sólo a partir de entonces podremos diseccionar el ser en sus tres formas categóricas: ideal, real y moral y, con ellos, comenzar a dibujar las múltiples partes de su organismo íntimo.

\* \* \*

Antes de abordar la forma moral, adelantamos dos temas que serán aclarados posteriormente. En primer lugar, una descripción sucinta de este ser a la vez *único* y *común* a todo lo que sentimos, pensamos y queremos. Puesto que aún no lo hemos justificado, recurriremos a los términos empleados por el filósofo para designarlo, tal como hemos hecho en relación a la idea del ser. También aquí cada uno de estos términos destaca una de las múltiples caras del ser. Aunque todos ellos pueden clasificarse en dos grupos que subrayan un significado básico del ser:

---

<sup>228</sup> En este sentido dice Rosmini que la «unión entre lo real y lo inteligible, antes aún que en la mente humana se encuentra *ab eterno*» (T, 117). Y, también, que el sujeto inteligente no produce sino que simplemente «contempla» lo real «en su relación con el ente [=ser ideal]» (T, 1675).

<sup>229</sup> Cf. T, 73-74. Por eso, tal como veremos más adelante, el ser ideal se convierte en el objeto de análisis. En la medida que «la forma real y la forma moral se contienen idealmente en la forma ideal» (T, 176; 217/III), ésta «puede decirse adecuadamente que es la razón de la trinidad de las formas del ser» (T, 173).

—el ser visto como una entidad *en sí*, como una identidad propia, simple y uniforme, carente de toda distinción o determinación. Sus términos correspondientes: “ser puro”<sup>230</sup>, “acto puro”<sup>231</sup>, la “(pura/inicial) esencia del ser”<sup>232</sup>.

—el ser en cuanto *comienzo* y *englobante* de toda entidad. A este significado aluden los términos: “ser comunísimo”<sup>233</sup>, “ser virtual” y “ser inicial”<sup>234</sup>, “ser posible”<sup>235</sup>, el acto “universal”<sup>236</sup> y “primerísimo”<sup>237</sup>, la “condición necesaria” de la existencia de los entes<sup>238</sup>, una cierta “forma” o “materia universal”<sup>239</sup>, el primer “antesujeto”<sup>240</sup>.

El segundo de los temas anticipados se refiere a la relación entre la idea del ser y el ser mismo. ¿Son una misma cosa?, ¿en qué se diferencian?

---

<sup>230</sup> Cf. T, 112-113, 751, 767, 1742

<sup>231</sup> Cf. T, 413, 1226, 1264-1266. También denominado “ser acto” (T, 363), “el acto del acto” (T, 800, 1304), “acto purísimo” (T, 415, 769-770)

<sup>232</sup> Cf. T, 286, 765-71, 1684, 1717-20, 1869, 1878.

<sup>233</sup> Cf. T, 112-113.

<sup>234</sup> Cf. NS, 1182, 1437; T, 112-13, 131-32, 206/2°, 213-14, 265-71, 276-97, 800, 1189, 1717-20, 1869, 1878. Existe un paralelismo terminológico en relación a estos dos conceptos: ser *virtual*=*materia* dialéctica=causa dialéctica *determinable*=ser *posible* y, por otro lado, ser *inicial*=*forma* dialéctica=causa dialéctica *determinante*. Rosmini denomina también al ser inicial: “ser inicialísimo” (T, 292), “forma (de la forma) de las cosas” (T, 760, 800, 805), “ser formalísimo” (T, 806, 809), “esencia inicial del ser” (1720, 1869), “principio del ser” (T, 1878).

Aunque más adelante lo explicaremos con detalle, Rosmini también quiere evitar que pensemos cosas extrañas en relación al concepto de virtualidad. Se explica de modo totalmente intuitivo cuando lo equiparamos al de universalidad del conocimiento: «dos vocablos de “conocimiento en potencia o virtual” se vuelven muy claros cuando se sabe que fueron inventados para significar un hecho gnómico, o sea, [...] el servicio que hace la universalidad a la inteligencia cuando se le presenta lo menos universal de mostrar en sí este segundo contenido, que es lo mismo que hacerlo conocer en acto» (T, 1692; cf. 793). Cf. nota 737.

<sup>235</sup> Cf. T, 132/2°, 279, 403-407, 415-22. Explicación teológica en T, 715-16

<sup>236</sup> Cf. T, 284.

<sup>237</sup> Cf. L, 321; T, 337 [4], 1221.

<sup>238</sup> Cf. T, 112, 292.

<sup>239</sup> Cf. T, 269, 284, 1295. Un desarrollo teológico en T, 439-449, 715.

<sup>240</sup> Antepuesto [*preposto*] a cualquier entidad para que pueda *ser* o, al menos, *ser concebida*. Cf. T, 850-53, 1527.

Rosmini sostiene que el ser *es contemplado* por el sujeto inteligente en la idea del ser. Pero *no se identifica* con él. El ser es más general que su idea, se considera con independencia de toda forma categórica. Cuando nos referimos a él hablamos del «puro acto de ser, separado [*reciso*] de cualquier otra cosa» (I, 112, énfasis eliminado).

Sin más dilación, pasemos al desarrollo del tema de la tercera forma del ser:

### **c) La forma moral de ser**

Nos embarcamos en la búsqueda del tercer elemento que nos falta, la unión entre lo ideal y lo real. A lo largo del recorrido se irá manifestando la absoluta capacidad vinculante de esta dimensión del ser. La veremos conciliando los extremos aparentemente más inconexos: intuición y sensaciones, objeto y sujeto, modelos y copias, acto y potencia, esencia y devenir, ley y movimiento, sentido y libertad,... Comprobaremos así que ella ocupa un puesto clave en la filosofía rosminiana. Si la idea del ser estaba en la base, la forma moral constituye el final, la novedad hacia la que tiende, su impulso.

Encontramos en la *Teosofía* libros que se ocupan en exclusiva tanto de la forma ideal de ser como de la real. Desafortunadamente, no ocurre así con la tercera forma. Rosmini no llegó a componer el «libro adrede» (T, 1506) dedicado al ser moral. Se le acabó el tiempo. Por eso, el desarrollo del tema nos obligará a buscar sus trazas en las diferentes obras del autor.

En nuestra investigación emplearemos de nuevo el método directo, la observación. ¿Cuáles serán los campos a observar? Nos toparemos con la presencia constante de lo moral a medida que vayamos estudiando las diversas relaciones del hombre con el mundo: cognoscitiva, lógica, ética, estética, científica, ontológica. De hecho, lo moral explicará estas mismas relaciones:

#### **§1 Nexo en el juicio del conocimiento (ideología/origen de las ideas)**

Rosmini no aborda directamente el ser moral en las obras epistemológicas. Sólo en algún momento es mencionado como tarea pendiente<sup>241</sup>. Sin embargo, podemos decir que lo moral está en la médula misma de su epistemología. Sin una radical sintonía entre nuestra idea del ser y lo real sensible no habría en absoluto conocimiento. Cada uno de los tipos de conocimiento puede resumirse como una aplicación concreta de nuestra

---

<sup>241</sup> Cf. R, 474n/470n.

idea del ser a lo real, como «modos parciales» que toma el ser ideal en «sus aplicaciones parciales» (NS, 1452; cf. 1450-53):

1) En primer lugar tenemos las *ideas* o *conceptos* de las cosas, formados a partir de la operación intelectual básica, la *percepción intelectual*<sup>242</sup>. La idea particulares nos informan de la *esencia* de las cosas<sup>243</sup>. Al exponer la deducción de la idea del ser dentro del *Nuevo ensayo*, hemos mostrado cómo explica el filósofo la formación de los conceptos a partir de los *juicios primitivos*. Vimos que estos juicios constan de una materia sensible a la cual se añade la forma de la idea del ser. La materia proporciona los datos concretos, la forma el carácter de universalidad y existencia en sí<sup>244</sup>.

Además de los conceptos, la percepción intelectual nos proporciona una persuasión que nos permite afirmar la *existencia real* o *subsistencia* del *ente/sujeto* que está operando sobre nuestros sentidos<sup>245</sup>. Aplicando el ser a nuestro sentimiento fundamental nos hacemos una idea de nuestro *propio Yo* y del *propio cuerpo*, aplicándola a la acción recibida de fuera nos formamos la

---

<sup>242</sup> La percepción intelectual es también denominada *universalización* (cf. NS, 490-99) y *objetivación* (cf. SSCC, I, VI, 2, §4, 237-38; VGP, 52; T, 1845-50). Rosmini nos describe esta *operación* (NS, 55-56, 119-120, 124-129, 338, 355-360, 363, 417, 454-455, 491, 528-530, 1174); el modo como *se activa instintivamente* con ocasión de la sensación (NS, 511-13, 524, 1030, 1258n, 1274; L, 758-761); el encuentro en ella de las *dos formas categóricas* (L, 307, 335-336; T, 545, 559, 702, 800), la *diferencia con la reflexión* (nota 569).

<sup>243</sup> La perspectiva rosminiana nos ayuda a rechazar el esencialismo como un conocimiento exhaustivo o de algo misterioso. La esencia de una cosa se refiere simplemente a «aquello que se piensa en la idea de la cosa», no a «aquello que en ella podría haber de desconocido» (NS, 1215-16; cf. R, 510-11/506-07; T, 1593, 1665, 1962-65, 1980, 2059).

<sup>244</sup> Cf. NS, 474-476. Según Rosmini no es correcto pensar que, una vez formadas, las ideas existan totalmente independientes de la realidad:

-para delinear en nuestra mente una *idea concreta* hace falta siempre una sensación, sea actual o imaginada. En efecto, pues la idea nos da siempre «una medida determinada de la actividad del ser» (R, 551/547). Esa medida se percibe por la sensación, es recordada por la imaginación y «constituye nuestra idea» cuando al añadirsele la forma del ser ideal pasa a ser «considerada como meramente posible» (R, 557/553; cf. también R, 567/563; T, 555, 667, 1678-83, 2096-97, 2142).

-también la *idea abstracta* necesita de la presencia de alguna huella de sentimiento (cf. T, 1657-58, 1687), de alguna relación con lo real que le sirva de signo (cf. T, 1912-1915). Normalmente este signo suele ser una *palabra* (cf. NS, 521).

<sup>245</sup> Cf. para estos dos resultados de la percepción intelectual, *idea* y persuasión/afirmación de su *realidad*: NS, 402-07, 494-98; R, 89-91, 472/468, 538-42/534-36, 550-51/546-47; T, 1191-94, 1312, 1323, 1337-39, 1676, 1678, 1763-64, 1847-49. Razón ontológica en T, 499.

idea de los *cuerpos externos*. En el momento de percibirlos todos ellos son afirmados como sujetos reales y subsistentes<sup>246</sup>.

Ahora, sin embargo, nos interesa preguntarnos: ¿cómo podría formarse el juicio primitivo si no se diese una verdadera unión entre la idea de ser y lo real? Imposible. Quedarían dos elementos independientes sin emerger un producto nuevo. Pero es un hecho que nos formamos conceptos universales a partir de los datos sensibles. Por lo tanto, esos datos sensibles tienen que fundirse con la idea de existencia en un mismo ser. Dice Rosmini: «siendo el ser idéntico, el conocimiento es eficaz y verdadero». Lo real del conocimiento, subjetivo o extrasubjetivo, no cambia al añadirse el ser ideal, «sólo se ilumina, se conoce» (NS, 331)<sup>247</sup>.

2) De la reflexión acerca de la relación entre el ser ideal y las cosas reales vemos también emerger algunas características propias del ser ideal que suponen lo moral: los *conceptos elementales del ser*. Rosmini enumera siete: la *unidad*, los *números*, la *posibilidad*, la *universalidad*, la *necesidad*, la *inmutabilidad* y la *absolutez* (cf. NS, 575)<sup>248</sup>. Como se irá viendo más adelante, si bien se trata de rasgos propios del ser ideal, «encerrados en el ser ideal» (NS, 576), estos conceptos apuntan a una relación de virtualidad del ser ideal con respecto a lo real. Todos ellos emergen en la idea del ser pero «con ocasión de las sensaciones» (NS, 583)<sup>249</sup>.

---

<sup>246</sup> Cf. más adelante el apartado *Desarrollo ontológico: una clasificación de los entes/274*.

<sup>247</sup> Hay dos maneras de formular la unión efectuada en el juicio de la percepción, una corresponde a la formación de la idea, la otra a la persuasión de su realidad. En la primera fórmula se *reconoce el ser (ideal) en lo real sensible*, de modo tal que «lo sentido [...] se convierte en el sujeto» (NS, 530): “esto que siento es”. En la segunda se *afirma la realidad de la idea* de aquello que siento, de manera que ahora aquello que opera como sujeto es lo «inteligible o ideal» (L, 335): “esto sentido que concibo [la idea] es real”. Cf. también L, 397.

<sup>248</sup> Cf. también T, 759, 1546.

<sup>249</sup> En NS, 375-382 Rosmini demuestra que todas las categorías kantianas, las de modalidad (existencia y necesidad), las de relación (substancia, causa y acción), las de cualidad y las de cantidad, son conceptos formados a partir de una determinación de lo real en relación con la categoría kantiana de posibilidad. Ésta última equivale a la idea del ser rosminiana. Cf. nota 112. Tal como se afirma enseguida, la misma categoría de posibilidad, carácter propio de la idea de ser, es de algún modo derivada de ésta, al comprobar que entre ella y las cosas reales no hay repugnancia.

Por poner algunos ejemplos, la *posibilidad* del ser ideal se descubre cuando éste «se compara con las realidades conocidas» (T, 1680n)<sup>250</sup>. La *universalidad* cuando se le contempla como «medio para conocer todas las cosas», de manera que «expresa una relación del ser manifestante [ser ideal] con las cosas manifestadas» (T, 1622).

3) En tercer lugar están los *primeros conceptos y principios*, que fundan las *bases del conocimiento y la ciencia* de lo real. Un principio cualquiera se forma por la aplicación de una idea a la realidad existente: «los principios en general no son sino ciertas ideas de las cuales se hace uso para juzgar» (NS, 570, énfasis eliminado). Respecto a los primeros principios, Rosmini afirma que están ya potencialmente contenidos en el ser ideal intuido por la mente. Sin embargo, se descubren allí una vez que aquella idea se pone en relación con lo real<sup>251</sup>. Son, pues, «la misma *idea del ser aplicada*, o sea, la ley de su aplicación expresada en una proposición» (NS, 570).

El primerísimo de los principios es el *principio de conocimiento*, el cual enuncia el ser como forma de todas nuestras ideas: «el objeto del pensamiento es el ser o el ente» (535-536)» (NS, 565). Le sigue el *principio de contradicción*: «lo que es (el ser) no puede no ser»» (NS, 561).

También hay que señalar entre los primeros conceptos y principios el *de substancia* y el *de causa*<sup>252</sup>. Rosmini se da cuenta que toda acción<sup>253</sup> que afecta a nuestra sensibilidad se concibe siempre en relación a un ente, a “un algo que es”, a “una cosa existente”. Cuando la acción se considera *unida* al ente entonces aquella es denominada *accidente* y éste *substancia*. Cuando la acción se considera *externa* al ente y, por tanto, constitutiva de otro ente

---

<sup>250</sup> Cf. también NS, 546; L, 335; T, 1552, 1772n.

<sup>251</sup> Rosmini considera que este planteamiento aclara aproximaciones imprecisas al problema de la existencia de los primeros principios en el intelecto. Tanto la aproximación *aristotélica* de una cierta potencialidad vaga, que acabará abocando en el subjetivismo de *Kant* (cf. NS, 234-35; 251-55), como la *tomista* de un «conocimiento habitual o adormecido» (NS, 467n).

<sup>252</sup> En relación a la *substancia*, Rosmini estudia su formación como *principio* (NS, 350-352, 568-569); su formación como *idea pura* (NS, 381, 583-614); su definición como *idea específica* (NS, 646-659; R, 295n/291n). En relación a la *causa*: su formación como *idea pura* (NS, 615-622; SF, 100-102); la diferencia respecto a los conceptos de *principio* (T, 1276) y *potencia* (T, 1368); las propiedades de la noción *perfecta* de causa: inteligente, voluntaria y productiva (T, 1357-1368).

<sup>253</sup> Son términos equivalentes: “suceso [*avvenimento*]”, “mutación”, “operación” o “hecho”.

diverso, hablamos respectivamente de *efecto* y de *causa* (cf. NS, 568, 622)<sup>254</sup>. La explicación de estos dos principios queda, de este modo, sorprendentemente accesible a nuestro sentido común: todo lo que *pensamos* lo referimos a *algo*, a una *cosa*.

Así pues, también los conceptos de substancia y de causa entrañan lo moral, derivan de la aplicación de nuestra idea de ser «con ocasión de las sensaciones» (NS, 632). Puesto que se refiere a una unión, la *substancia* pueda ser descrita desde los dos lados vinculados: como la esencia ideal concretada en la realidad o, también, como lo real sentido en cuanto modo de existir pensable<sup>255</sup>. Por eso afirma Rosmini que ella es «relativa a nuestra mente» y,

---

<sup>254</sup> Para la formación de la idea de *substancia* aplicamos el ser a una *acción* en cuanto *sentida* (cf. NS, 568, 622). Es decir: percibimos «una acción hecha sobre nosotros» (NS, 568) y le atribuimos el ser pensando en «un ente determinado» (NS, 622).

En el caso de la *causa* aplicamos el ser a una *acción* en cuanto *concebida* como un suceso (cf. NS, 622). El proceso sería: nos damos cuenta que «vemos, tocamos, sentimos aquello que antes no veíamos, tocábamos ni sentíamos ni podíamos sentir», concebimos mediante la razón que «comienza a ser algo que antes no era» (NS, 352) y entonces atribuimos ese cambio a un «ente operante» que constituye su *causa* (NS, 622).

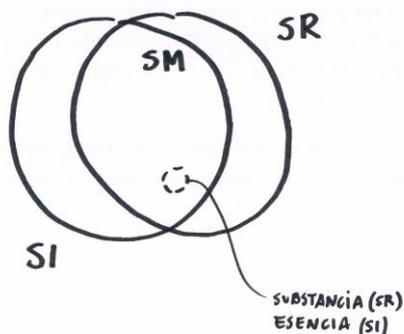
Todavía queda una tercera posibilidad consistente en aplicar directamente el ser sobre la acción misma concibiéndola a ésta mediante una abstracción de «todo aquello que constituye un ente». De este modo consideramos sólo el mero *accidente* como «una idea genérica mental» (NS, 655) o «la nueva producción en su propio ser sin más [...] privada de todas sus relaciones [causa-efecto] exteriores» (NS, 350). Este mero accidente vacío de todo contenido se corresponde con la acción en sí a la que alude la interpretación analítica de la forma kantiana (cf. apartado «*Porque las acciones son así*»/87).

<sup>255</sup> Cf. T, 2067-68. Con todo, la substancia remarca el aspecto *real*, como la esencia el ideal: «la noción de substancia se pone en la *actividad*, la de esencia en la *inteligibilidad*» (R, 437n316/433n2bis; cf. R, 139/138, 488/484; T, 2077).

En cuanto real, la substancia se refiere a una acción *no totalmente inmutable*. Por eso, dice Rosmini que su noción radica «en la actividad antes que en la inmutabilidad» y que su inmutabilidad no es concebida «absolutamente sino solo considerada *respecto a los accidentes*, los cuales cambian más frecuentemente que aquella» (R, 437/433, énfasis modificado; cf. AM, 792; T, 1930n4). Puesto que la inmutabilidad de la substancia se entiende en un sentido relativo (cf. NS, 612-13; T, 644/4º, 1891-92), ella no se incluye entre los *rasgos esenciales* de su definición, que son la *unidad* y la *subsistencia*: «el carácter distintivo de la substancia real es el de ser una e indivisible y el de poder, como una e indivisible, recibir el ser, el cual la hace subsistir en sí» (T, 343).

Aunque la substancia destaca propiamente el aspecto real, tenemos que contar con la *idea* de substancia. Ésta se deduce a partir de la esencia por *abstracción* (NS, 657; L, 315; T, 543), se expresa con un *sustantivo* (L, 323) y se contrapone a la substancia propiamente dicha o «substancia real» (R, 139/138; cf. T, 344, 1618n2).

al mismo tiempo, que está fundada «en la naturaleza de la cosa» (NS, 687n). De igual modo, la *causa* implica captar «el paso que hace una cosa del no existir al existir» que nos es «suministrado por los sentidos», pero también supone que «tengamos la facultad de concebir la *existencia* de aquella entidad (o sea, de aquel suceso)» (NS, 352)<sup>256</sup>.



4) Por último, también en el ámbito de los *abstractos* puede encontrarse lo moral. Rosmini analiza los elementos de un juicio: sujeto (1), cópula (2) y predicado (3). Ellos se corresponden con los tres elementos de un ente real: el sujeto real (1), el acto por el cual existe (2) y la cualidad (3). Cuando los abstraemos dan lugar a los tres géneros supremos de *abstractos parciales*: «1º Sujeto abstracto, 2º Acto abstracto, 3º Cualidad abstracta» (T, 1189). Éstos poseen también sus correspondientes dentro del juicio primitivo de la percepción intelectual: lo real sentido (1), el ser ideal (3) y la unión (2).

Resulta fácil, a partir de este análisis, darse cuenta que lo moral se manifiesta en el segundo de los géneros abstractos: el «acto del sujeto, el cual está entre el sujeto y la esencia y es, por eso, un *abstracto medio*» (T, 1189)<sup>257</sup>.

<sup>256</sup> En la *Lógica* dice el filósofo que estos principios nacen a partir de «las percepciones y reflexiones que refieren las realidades percibidas al *ser ideal*» (L, 361, énfasis añadido).

<sup>257</sup> Rosmini dice explícitamente que este tercer género de abstracto, el acto, está desvinculado de toda forma de ser: «el *acto* pertenece al *ser* mismo y no a las *formas del ser*» (T, 1215/2º; cf. 1218). Sin embargo, en la medida que la unidad del ser dialéctico depende de la forma moral, en esa medida, creemos que sí puede asociarse el acto abstracto con el ser moral. Cf. un poco más adelante *Unidad en la multiplicidad (Ontología/unidad del ser)/215*.

## §2 Verdad de las cosas (ideología/criterio de certeza)

¿Existe la verdad?, ¿qué es?, ¿cómo se nos manifiesta? Suele ocurrirnos a todos lo mismo: parece que ya estamos atrapándola y de repente se nos cuela entre los dedos y escapa. Todos hemos afirmado alguna vez que existe y todos en algún momento la hemos negado. Rosmini tiene explicación para las dos reacciones. Para él ambas son correctas: la verdad existe pero no existe, está en la mente como una luz que ilumina pero no es nada real.

La verdad es otro de los temas en los que se comprueba el alto rendimiento de la distinción entre real e ideal subrayada obstinadamente por el filósofo. Y, sobre todo, se comprueba el alto rendimiento de la unión de ambos polos en lo moral. En efecto, pues, también la verdad tiene carácter relacional. Rosmini la identifica con el ser ideal en cuanto relativo a la *mente*, en cuanto que *nos ilumina para conocer*<sup>258</sup>. Puesto que nuestro conocimiento se activa al aplicar el ser ideal a lo real, la verdad aparece «con la primerísima aplicación del ser» a lo real, «a los datos de la experiencia» (NS, 1450-1451).

Una de las perspectivas más recurridas para presentar la verdad es la de la *representación*. P

—por un lado, el filósofo nos habla de la verdad *en sí*, en un «sentido absoluto» (NS, 1121), para indicar el ser ideal mismo en cuanto capaz de *representar* lo real. Este aspecto de la verdad es estudiado por la *ideología* y la *lógica*, dedicadas respectivamente a encontrar la verdad y a desplegarla como regla de todos los conocimientos (cf. R, 216/215).

—por otro lado nos habla de lo verdadero *en las cosas*, la aptitud de lo real para *dejarse representar* por las ideas. Este segundo aspecto sólo llega a

---

Desde la perspectiva teológica de la acción creativa divina, Rosmini asocia el acto abstracto con «el ser inicial actuante» el cual, operando como «causa acto del sujeto», le da «la existencia» y su «última determinación» (T, 1189). Cf. nota 315.

<sup>258</sup> Cf. también T, 780, 1030.

comprenderse plenamente en la *ontología*, encargada de «dar razón del comienzo de las cosas» (R, 364/360)<sup>259</sup>.

¿Qué significa que el ser ideal representa las cosas? Significa que el ser ideal opera como medio que nos habilita para el conocimiento, como forma de nuestro entendimiento<sup>260</sup>. Significa también que determinándose en las diversas ideas específicas es *capaz* de darnos a conocer cada cosa concreta. Las ideas mismas pasan, de este modo, a funcionar como ejemplares de las cosas, configurando las verdades «específicas o genéricas» (NS, 1121, énfasis eliminado).

¿Qué significa que la cosa se deja representar? La idea no sería capaz de conocer la cosa real si al mismo tiempo ésta no fuera apta para ser conocida. La verdad de la cosa reside en esta *aptitud* de la cosa para “dejarse” conocer. Una aptitud que nos habla de una «relación que ella tiene con la mente que las percibe» (NS, 1117), «relación de un subsistente con la idea» (NS, 1124n87). Así pues, también desde la perspectiva de la cosa la verdad implica una dimensión de relación. El término “aptitud” (como antes el de “capacidad”) nos coloca exactamente en esa dimensión relacional. Rosmini usará también conceptos como *lo verdadero* [*il vero*]<sup>261</sup>, la *semejanza* [*similitudine*] y la *ejemplaridad* de las cosas.

A todo esto puede ponerse una objeción: “la semejanza no existe únicamente entre la cosa real y la idea correspondiente que nos formamos. También hablamos de representación y ejemplaridad entre las cosas mismas: semejanza entre dos paisajes, entre dos sucesos o entre dos libros. Un paisaje es el ejemplar o modelo del cuadro, un suceso lo es de la crónica, y el original respecto a la traducción. Con lo cual, la verdad no se da únicamente

---

<sup>259</sup> Cf. R, 363-66/359-62; T, 38. Es importante recalcar que, estrictamente, la *verdad* tiene naturaleza *ideal*; ella se define por su objetividad, no por su relación (correspondencia) con lo real (R, 33, 52-53, 108-113, 124, 446n333/442n2; T, 780, 789/2°-792, 824). Por otra parte, existe esta relación entre lo ideal y lo real (ser moral) y ella nos permite afirmar *lo verdadero* de las cosas (R, 362/358; T, 780). Esta precisión explica que la *intuición* es siempre *verdadera* y que, al mismo tiempo, la *falsedad* sólo se predica de los *juicios* (L, 1042-1044; T, 780, 790, 1012-1013, 1024-29).

<sup>260</sup> Por tanto, es única «la *esencia de la verdad*» (R, 260n54/258n3) si consideramos la «idea primera, idea madre» (NS, 1062).

<sup>261</sup> Técnicamente Rosmini distingue entre 1) la “verdad” [*la verita*] refiriéndose a lo ideal, 2) la “cosa verdadera” [*cosa vera*], a lo real, y 3) la “verdad de las cosas”, “lo verdadero” [*il vero*] apuntando a lo moral, a la semejanza. Cf. NS, 1113-1115, 1123n82, 1143n; T, 1012, 1017-19, 1022-1025, 1321.

en lo moral, en la relación de lo real con la *idea*?. Para poder resolver la objeción hay que explicar cómo se forma la semejanza entre las cosas reales: ¿dónde se origina?, ¿en las cosas reales mismas? Rosmini afirma que la semejanza entre las cosas reales no reside en ellas mismas tal como las percibimos a través de los sentidos, es decir, individuales. La encontramos a través de las ideas correspondientes, con las cuales comparamos y detectamos los elementos o notas comunes. En efecto, pues cada una de estas notas ideales, o el conjunto de ellas, nos permite aplicar el principio de que dos cosas (las reales) semejantes a una tercera (nota ideal/idea) son semejantes entre sí. De manera que la semejanza entre lo real nos remite a la primera semejanza que hemos estudiado entre lo real y lo ideal, a la «relación de las cosas sensibles con el intelecto humano» (R, 168/167)<sup>262</sup>.

### §3 ¿Idealismo o realismo?<sup>263</sup>

Para acabar con nuestro tratamiento de la epistemología rosminiana es crucial abordar el tema del idealismo y el realismo. Los expertos en filosofía distinguen entre un idealismo/realismo *epistemológico* y un idealismo/realismo *ontológico*.

En primer lugar hacemos frente al idealismo o realismo epistemológico, o sea, desde el punto de vista de la *verdad*. Podemos plantear dos preguntas. La primera: ¿queda la verdad de nuestro conocimiento atrapada en las ideas? La segunda: ¿llega a la cosa real? En el fondo, estas preguntas son capciosas, esconden trampas. Rosmini contestaría a todas afirmativamente: la verdad sí queda atrapada en las ideas y sí llega a lo real. Sin embargo, también daría una respuesta negativa: nuestras ideas no son absolutas y no captan toda la realidad sino sólo aquella relativa a nosotros. Por tanto, sí y no. Verdad no absoluta, relativa a nosotros. Pero, relativa no

---

<sup>262</sup> Para el tema de la relación de semejanza y ejemplaridad: NS, 60-61, 107n in fine, 180-187, 218, 247-50, 1117-1121, 1174, 1180-1186, 1292; R, 119, 154/153, 166/165, 169/168, 178-88/177-87, 484/480, 494/490; T, 589, 904-905, 1321.

<sup>263</sup> La solución aquí planteada está de acuerdo en lo esencial con la aportada por Sciacca (SCIACCA, 1960, 81-85/1963, 68-73).

significa falsa, no significa negar que poseamos un conocimiento independiente de nosotros y, por tanto, en sí. Más adelante estos temas serán ampliamente desarrollados<sup>264</sup>, ahora nos conformaremos con dar los trazos básicos.

En relación a la primera pregunta: ¿se reduce la verdad al ser ideal y a las ideas formadas tras la percepción? Efectivamente. El ser ideal y las ideas constituyen el límite de nuestro conocimiento, la verdad última. Un límite que no podemos ultrapasar. En cuanto principio objetivo, en cuanto condición del conocimiento y de todo acto de pensamiento y habla, no podemos dudar del ser ideal<sup>265</sup>. Algo parecido ocurre con las ideas: ellas nos muestran un conjunto de notas, de rasgos, que son objetivos, que no cambian. Una vez extraídas estas notas y rasgos a partir de la experiencia se sitúan delante de nosotros y ya no podemos dudar de ellas ni cambiarlas<sup>266</sup>. En esto participan de la necesidad con la que se nos impone el ser ideal<sup>267</sup>.

La segunda pregunta gira en torno a la certeza de lo real. Kant consideraba que la legitimidad de nuestras ideas y razonamientos se mueve sólo a nivel ideal, conceptual. Con el propósito de rebatir esta posición, Rosmini dedica la sección sexta del *Nuevo ensayo* a justificar la verdad y

---

<sup>264</sup> De manera general puede verse el apartado *¿Una veneración ingenua?/483*. En relación a la segunda pregunta el párrafo *Cuerpos externos materiales/277*.

<sup>265</sup> Explicando el ser ideal como principio de certeza Rosmini nos dice que coincide con el *principio de conocimiento* (NS, 1055-1061), que está al margen de *toda duda de ilusión o engaño* (NS, 1069-1070) y que se presenta como *objetivo*, diverso del sujeto (NS, 1078-1082), y como totalmente *indeterminado*, independiente de toda forma subjetiva (NS, 1083-1086). Cf. también L, 1047-1055; T, 25-27, 295.

<sup>266</sup> Cuando *substraemos o añadimos algún elemento esencial* a la cosa, ésta pierde su propia *entidad*. Entonces cambia la *idea* y *objeto* del que hablamos (cf. R, 512-13/508-09, 525/521; T, 1293), cambia su *significado* (cf. NS; 1217n), cambia su *definición* (cf. T, 1180) y debe cambiar el *nombre* para designarlo (cf. T, 1965). Esta doctrina sobre la identidad de la entidad y, en concreto, del ente es enunciada mediante un *principio*. Este principio, aplicado al ente, reza: «cada vez que la esencia de un ente sufre un cambio ya no es aquel ente sino otro» (T, 1281; cf. T, 1341).

<sup>267</sup> El *ser ideal* es necesario (NS, 375n, 378-80, 1374; T, 173, 177n). Las *esencias* participan de la necesidad del ser ideal (cf. NS, 307n, 1105-06, 1158; R, 33, 52-53, 108-14, 124-27, 441-47/437-43, 510-13/506-09, 525/521; L, 688, 694-95; T, 337, 427, 430/4º). También los *principios* extraen del ser ideal una necesidad, ya sea absoluta/apodíctica en el caso de los principios *de la razón* (NS, 299n88), ya sea relativa/hipotética en los principios *empíricos*, los cuales dependen de ciertos datos positivos de la experiencia (NS, 299n88, 1444; L, 1048n6).

certeza de nuestro conocimiento de lo real. Para ello sigue tres pasos. Los enunciamos sin detenernos demasiado<sup>268</sup>:

1) Primero recuerda la solución de la primera pregunta: *ser ideal como base de la certeza* de todo conocimiento (cf. NS, 1158).

2) En segundo lugar, contempla la *necesidad* de que el conocimiento se refiera a *algo diverso* del acto cognoscitivo. Para ello apela al mismo ser ideal *objetivo*, el cual reclama lo diverso o externo al sujeto como «condición necesaria» para su propia existencia (NS, 1138, énfasis eliminado). Puesto que nuestras ideas y razonamientos se nos presentan como objetivos, en sí, independientes de nosotros mismos como sujetos, en ese sentido apuntan a una exterioridad o diversidad respecto al sujeto cognoscente.

Sin embargo, hasta aquí sólo estaría justificada la posibilidad y exigencia de lo diverso a nosotros implicada en la «objetividad del ser» (NS, 1158). Falta aún por demostrar la realidad misma, no sólo que nuestros juicios cognoscitivos *puedan y deban* referirse a lo real sino que *de hecho* nos hablen de lo real:

3) Rosmini verifica finalmente la certeza de nuestro conocimiento de la realidad recurriendo a los hallazgos epistemológicos anteriores. Recordemos que tanto la materia real sensible como la forma del ser se han hallado independientes del sujeto intelectual. En la percepción intelectual hemos observado también una unión y sintonía “pacífica” entre esa materia y forma que nos sugiere una coincidencia: «cuando [la materia real] se une al ser y así se objetiva, cuando es conocida por nosotros, ella recibe con el acto de nuestro conocimiento una relación, una forma, un predicado que no tenía antes, y en este predicado consiste su identificación con el ser. En efecto, pues se predica de ella el ser y en esta predicación está el acto con el cual la conocemos» (NS, 1174).

Propiamente la verdad y certeza brotan del ser ideal objetivo. Sin embargo, el «enlace» (NS, 1159) y «unidad perfecta [...] entre la idea y la cosa subsistente» que observamos «internamente» (NS, 1185) nos autoriza

---

<sup>268</sup> Resumen de los tres pasos en NS, 1160.

para considerar también cierta y verdadera la misma cosa real. Ésta participa o “hereda” la certeza propia del ser ideal y de la idea concreta. Diciéndolo de otro modo: puesto que lo real se comporta dócil a lo ideal, puesto que no manifiesta ningún tipo de rebelión al conocimiento y al razonamiento, por eso, podemos decir que es cierto y verdadero. Podemos afirmar que la casa que estamos viendo es cierta porque la podemos conocer, porque no se “rebela” a la idea que tenemos de “casa”<sup>269</sup>.

\* \* \*

Pasamos al tema del idealismo/realismo desde el punto de vista de lo que *es*. El análisis de las tres dimensiones del conocimiento según Rosmini, real, ideal, moral nos ha encaminado en todo momento hacia la ontología. De hecho, toda posición epistemológica conduce a una ontológica. Ahora nos preguntamos cómo catalogar la epistemología del filósofo desde el punto de vista ontológico: ¿es idealista o realista?, ¿en su sistema, “lo que es” se identifica con las ideas o con la realidad? Una vez más, no es fácil jugar con estas clasificaciones. Y esta dificultad se revela de manera muy acentuada en nuestro autor.

Por una parte, Rosmini sintoniza con ambas posiciones. Puede considerarse idealista en la medida que descubre la «existencia de las *ideas universales en la mentes*»<sup>270</sup>. Lo que no impide poder ser clasificarlo entre los realistas en la medida que a la idea universal le «corresponde *en la cosa individual una realidad*» (NS, 196, énfasis modificado).

Por otra parte, dependiendo como se entiendan, habrá que situar a Rosmini totalmente fuera tanto del realismo como del idealismo. En efecto, el filósofo se siente incapacitado desde la observación para sostener la

---

<sup>269</sup> Cf. NS, 1169-1189; resumen en 1187. Cf. también NS, 1224; L, 196-197, 202.

<sup>270</sup> En realidad el autor italiano se abre y examina todos los pensamientos y opiniones con un espíritu conciliador. Recoge de ellos todo lo que en su opinión es acertado. Sin embargo o, quizá mejor dicho, por eso, evita las catalogaciones de escuela. Evita la catalogación de *realista-nominalista* (NS, 196n), la de *platónico* (R, 93, 462/458), la de *tomista-scotista* (T, 762n, 839-842) y la de *racionalista* (T, 1620n6). Tal vez, hay una escuela en la que Rosmini sí que se adscribiría, movido por un profundo orgullo nacional: la escuela *itálica*. El filósofo explica que esta escuela, caracterizada por partir de un principio ideal y divino distinto del alma y sus actos, se dividió en la pitagórica (Pitágoras) y la eléata (Jenófanes) y se extendió por Grecia (NS, 275-277; R, 338-41/334-37, 450-60/446-56, 478/474; 524-29/520-25; T, 1715, 1743).

«subsistencia de las *esencias universales* en sí mismas» (NS, 196, énfasis modificado)<sup>271</sup>. Pero tampoco conecta con los idealistas en la medida que «niegan la realidad de los cuerpos u otras realidades, reduciendo la realidad a las ideas» (T, 1620)<sup>272</sup>.

Las imprecisiones generadas al intentar encuadrar a Rosmini tanto en el idealismo como en el realismo justifica el rechazo por parte del autor de toda clasificación de escuela. Él mismo opina que las etiquetas difuminan los matices y son causa de muchas falsificaciones y malentendidos en la filosofía<sup>273</sup>.

Hay una catalogación de la cuál huye Rosmini con especial pavor: el subjetivismo. Recordemos una vez más que, partiendo de las cosas en cuanto conocidas, el filósofo ha llegado a las cosas en cuanto independientes de nosotros. Ciertamente en el conocimiento hay un elemento relativo a nosotros, procedente de nuestra percepción sensitiva<sup>274</sup>, sin embargo, en esa misma percepción captamos una acción diversa a nosotros mismos. De modo semejante, la universalidad de la idea «está sólo en la mente», es «un modo» que la cualidad pensada «toma en la mente» (NS, 196n; cf. 247 in fine) pero, sin embargo, «una cosa es decir “un ser presente a las mentes” y otra “una modificación de la mente”» (NS, 1440; cf. 1441). Ideal y mental no implica necesariamente creación subjetiva. Las dimensiones extrasubjetiva y objetiva del conocimiento nos autorizan, por tanto, para decir que el mundo se nos auto-manifiesta.

Así pues, el subjetivismo representa, junto al empirismo, otra de las principales corrientes contra las cuales pugna la filosofía rosminiana. Para el filósofo, aquellos que advierten las dimensiones extrasubjetiva y objetiva de la percepción y continúan considerándolas una ilusión cuestionan la misma

---

<sup>271</sup> Cf. también NS, 196n.

<sup>272</sup> Cf. también Carta a B. Poli, 6 feb. 1837, EC, VI, p. 144 (referencia extraída de KRIENKE, 2008c, 50-51n31).

<sup>273</sup> Cf. NS, 196n.

<sup>274</sup> Cf. el párrafo *Cuerpos externos materiales*/277.

observación y la conciencia. Y, con ello, se ponen en riesgo de producir fantasmas<sup>275</sup>. Es desde este frente que Rosmini se declara combatiendo «a capa y espada» (R, 594/590) contra una interpretación subjetiva de Kant<sup>276</sup>.

#### §4 Unión del ser ideal y lo real (ontología/tres formas del ser)

Echemos la vista atrás y miremos con perspectiva los resultados obtenidos. Encontramos una paradoja. Por un lado, Rosmini nos ha mostrado la radical separación entre el plano de lo sensible y el de lo inteligible. Ninguno de ellos puede por sí mismo dar origen al otro. Ya podemos expresar lo real, subjetivo o extrasubjetivo, que nunca sacaremos una sola gota ideal; y, al revés, ya podemos esforzarnos en determinar una idea, que nunca nos saldrá nada real<sup>277</sup>.

Por otro lado, el filósofo ha constatado la imposibilidad de explicar el origen de nuestras ideas sin contar con una profunda sintonía entre lo real y lo ideal. Por sí misma la materia se opone a la forma, pero «en cuanto es conocida» (NS, 1174, énfasis eliminado) la reconocemos identificada con la forma ideal. Con el conocimiento la unión que antes nos pasaba desapercibida se nos hace visible. Más aún, se vuelve algo tan común que

---

<sup>275</sup> «La mente, es decir, el ente pensante y reflexivo sobre sí mismo tiene conciencia de no ser el propio objeto sino de ser, por el contrario, un sujeto que intuye el objeto. Y en esto no se puede engañar porque el sujeto pensante es sujeto pensante en cuanto piensa y sabe que piensa. Y en cuanto piensa y sabe que piensa sabe de igual modo que no es el ser indeterminado e impersonal, sabe que es un ente determinado y una persona que intuye algo diverso y opuesto a sí; y lo intuye sin notar [*provare*] las afecciones de eso intuido, mientras que sabe y experimenta que nota las afecciones propias. / Ella, pues, no puede engañarse al diferenciarse de su objeto, puesto que ésta es la naturaleza del ente consciente: el ser aquello de lo que es consciente. Es, pues, aquello que es consciente de ser, porque ser consciente de ser y ser es lo mismo» (T, 774; cf. T, 775). Para el tema de la identificación entre *ser y conciencia* cf. nota 465; de la *certeza y validez* del conocimiento cf. el apartado del tercer bloque *¿Una veneración ingenua?/483*

<sup>276</sup> Por eso, Rosmini se opone diametralmente a los que le atribuyen justo lo que él a veces critica de Kant: «debo advertir qué lejos está de la verdad la sentencia de aquellos que dicen que “el principio de mi filosofía es psicológico y no ontológico». Es tomar el rábano por las hojas: «se engañan, pues, desmesuradamente cuando muestran creer que el ser indeterminado es puramente una producción del alma humana. Y es desde este erróneo principio que pretenden después inferir que comenzar de él es lo mismo que arrancar de un *elemento psicológico*» (POI, 26-31). Cf. también T, 843, 860, 863-864.

<sup>277</sup> Cf. T, 167, 788/6°, 822.

incluso dejamos de darle importancia, «un hecho tan frecuente y natural al hombre que no llama su atención, no le hace sospechar de su profundidad» (T, 1680).

Puede ayudarnos a resolver la paradoja señalada estudiar la descripción rosminiana de la unión. ¿Qué es?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿dónde reside? Siempre desde de la observación del proceso cognitivo, Rosmini nos ofrece en diversos lugares una caracterización:

—unión *espiritual*. No consiste en un estar «una cosa al lado de la otra» (NS, 338). Tampoco en una confusión o mezcla de elementos, como ocurre con la unión entre las sustancias físicas<sup>278</sup>.

—unión que *respeto la diferencia* de los dos términos opuestos. Constituye una unidad plena entre polos que permanecen distintos, «una entidad mental que no los perturba o altera en absoluto, sino que sirve de luz al espíritu mismo» (NS, 359)<sup>279</sup>. No implica «confusión ni transformación» (T, 666)<sup>280</sup>. La conservación de los dos polos no va en detrimento de la

---

<sup>278</sup> Cf. también NS, 356, 363; T, 666. El término “espiritual” se define en contraposición a las propiedades del cuerpo y la materia (cf. P, 133, 229-30)

<sup>279</sup> Dice Rosmini que el nexo entre las formas ideal y real «suponen a un tiempo la unidad y la distinción» (T, 32), la «unidad en la multiplicidad» (T, 104 [16]). Y más adelante: «así como la unidad del ser es máxima, así es también máxima la diversidad de las formas. La diversidad de forma constituye, pues, la máxima diversidad posible que se puede señalar entre todas las variedades y diversidades señalables» (T, 498). Cf. también L, 202; T, 545, in fine, 729, 800, 1144, 1168, 1867.

<sup>280</sup> El léxico empleado por Rosmini para referirse a esta unión sin confusión es asombrosamente rico y sugestivo: síntesis (NS, 64), representación (NS, 92), semejanza (NS, 107n), acoplamiento [*accoppiamento*] (NS, 120n), encontronazo [*accozzamento*] (NS, 120n), compenetración, encuentro (NS, 185), correspondencia [*(cor)rispondenza*] (NS, 196n, 336), abrazo (NS, 245), parangón, comunicación (NS, 298n), relación [*relazione*] (NS, 304n), encuentro (NS, 332), nexo (NS, 338), vinculación [*congiungimento*] (NS, 356), identidad (NS, 363), conformación (NS, 428), «eslabón intermedio [*anello di mezzo*]» (NS, 453n16); participación (NS, 1115), conveniencia (NS, 1123), asimilación, ecuación, conformidad (NS, 1124), enlace [*legame*] (NS, 1159), vínculo, lazo [*ligamento*] (R, 108), conexión (R, 109), casamiento [*connubio*] (R, 240/239), inhabitación (R 264/262), comparación [*raffronto*], conmensura (R, 362/358), nudo (R, 387/383), parentesco [*cognazione*] (R, 540/536), adecuación (R, 563/559), referencia (L, 823), equiparación [*pareggiamento*] (L, 1050), reinjerto [*rannesto*] (T, 5), cópula (T, 33), puesta en común [*accomunamento*] (T, 84), comunidad (T, 97), reflejo (T, 157), in-existencia (T, 176), inserción, encaje [*combaciamento*], adhesión (T, 181), asentamiento [*insidenza*] (T, 182), concordia (T, 186), continencia (T, 187), igualdad [*uguaglianza*] (T, 279), igualación [*aggiugliamento*] (T, 283), aposición (T, 439), remisión [*riportamento*], confrontación [confronto], referencia (T, 442), proporción, avenencia (T, 443), configuración, adaptación (T, 445/6°), acomodación (T, 446),

unión, la cual «no se suelta nunca», salvo por una operación artificial: «por vía de abstracción y de hipótesis no consecuente/alcanzable [*consecuente*] por/en/para [*a*] sí misma» (T, 1627).

—unión *descubierta*, no provocada. Se nos manifiesta de manera pasiva, sin necesidad de nuestra acción: el sujeto intelectual «*se da cuenta* que sentir es ser» (T, 2096)<sup>281</sup>.

—unión *más allá de la física*. En la medida que exige lo ideal, lo moral no se encuentra en el ámbito de lo sensible. Pero tampoco reside únicamente en lo ideal, sino en un ámbito que recoge ambos, sensible y mental: «esta unión se da en presencia de la mente, no en algún espacio (aunque lo real sea tal que ocupe un espacio) sino en el mundo, por así decirlo, del ser mismo, en el mundo metafísico, que es aquel de la verdad» (T, 1635)<sup>282</sup>.

Nos hallamos en disposición de realizar el paso clave para el estudio del ser en sí, de la ontología. Un poco más adelante nos detendremos para exponer con detalle el cometido de esta ciencia. Ahora simplemente nos interesa señalar dos resultados fundamentales:

En primer lugar, haber encontrado el vínculo entre lo ideal y lo real nos permite hablar de la *unidad de ser* entre lo ideal y lo real. Un *mismo ser* en *dos formas distintas*: ideal y real, objetiva y subjetiva. Este resultado ya lo formulaba Rosmini en el *Nuevo ensayo*: las cosas sensibles y las ideas de esas

---

tálamo (T, 840), amor (T, 873), involucramiento (T, 942), perfección (T, 962), coexistencia, conspiración, conveniencia, acuerdo, consentimiento, confluencia, tendencia, cooperación (T, 969), concurrencia (T, 981), postura [*atteggiamento*], disposición (T, 987), circunmesión (T, 992), armonía (T, 997), identificación (T, 1032), conciliación (T, 1043), coherencia (T, 1096), relacionamiento [*rapportamento*] (T, 1099), (re)vestimiento (T, 1196, 2063), cotejo [*riscontro*] (T, 1321), relación [*rapporto*] (T, 1338), correlación (T, 1431), penetración (T, 1432), composición (T, 1569), superposición [*soprapposizione*] (T, 1648), anudamiento (1790), actitud (T, 1878 [21]), constipación (1922), habituación (1933, 1941), pegamiento [*appiccamento*] (T, 2007), fecundación (T, 2011), aneisión (T, 2141), beso místico, (PSCM, 188/152c). Hay que precisar el sentido de los vocablos que sugieren identidad: «se predica *todo* de *cada uno* de sus términos, pero no *totalmente*» (T, 279).

<sup>281</sup> El carácter receptivo y no subjetivo de lo moral queda resaltado por el uso de verbos con sentido pasivo: “identificar [*ravvisare*]” (NS, 338, 357, 530), “encontrar” (NS, 358-59, 480, 530), “percibir” (NS, 359), “aprehender [*apprendere*]” (NS, 363, 417), “ver” (NS, 339, 358, 363, 454, 482, 1025, 1174; L, 199-206; AM, 805; T, 2096), “notar”, “reconocer” (NS, 530), “considerar” (NS, 1174), “darse cuenta [*accorgersi*]” (T, 1527n/III), “contemplar” (T, 1675), “intuir”, “examinar” [*riguardare*]” (T, 1681).

<sup>282</sup> Cf. para el concepto de “mundo metafísico”: T, 1337, 1664-65, 1675, 1680, 2029, 2090, 2144.

cosas «son idénticas en cuanto al *ser*, diversas en cuanto al *modo de ser*» (NS, 336).

En segundo lugar, las características de ese vínculo entre lo ideal y lo real nos empujan a dar una identidad propia al vínculo mismo. El ser ideal nos conduce a lo real a través de un camino que los une, pero el camino no se confunde con ninguno de los extremos: él mismo *es*. La unión posee, pues, carácter ontológico y constituye una *tercera forma de ser*<sup>283</sup>.

¿Cuál es la característica definitoria de la tercera forma de ser? Intentar contestar esta pregunta constituye una de los objetos de nuestra investigación. Adelantamos ahora una primera respuesta que iremos desarrollando progresivamente. Esta respuesta se basa en reunir en una sola las características propias de lo sensible y de lo ideal. Lo sensible produce placer, lo ideal ilumina. La unión entre ambos, el placer conocido, posee un carácter propio que Rosmini denomina *amabilidad*: «el ser moral es el ser amable y amado» (I, 739). Este nuevo rasgo del ser mueve una potencia específica que es la *voluntad*. Por eso, el filósofo define también amabilidad como la «idoneidad para ser querido» (I, 880)<sup>284</sup>.

Para acabar, podemos resumir los dos resultados de este apartado con un texto del mismo Rosmini:

Si el ser es idéntico en la forma objetiva [=ideal] y en la subjetiva [=real], estas dos formas están conectadas en la *identidad del ser*. Si están, pues, conectadas, hay entre ellas un vínculo. Pero este vínculo no resulta de la consideración de cada una de las dos formas tomada una por separado de la otra. Por lo tanto este vínculo constituye una tercera forma en la cual el ser es. Puesto

---

<sup>283</sup> Rosmini habla de las tres formas o categorías del único ser (I, 348/2º; T, 28) de las que participa todo ente (T, 150). En general las denomina formas *ideal*, *real* y *moral*. En cuanto vinculadas, las llama también *objetiva*, *subjetiva* y *moral* (T, 103, 148, 1859). A la forma moral le aplica otros nombres: forma *subjetivo-objetiva* (T, 286) o de *santidad* (T, 190), *santitativa* (T, 454) o *amativa* (T, 1369). Son tratadas de manera general a lo largo del libro I de su Ontología: *Las Categorías* (T, 105-196). Cf. también en T, 678, 945-48, 1151/III, 1718.

<sup>284</sup> «El sentimiento y la vida poseen esta propiedad esencial de ser agradable y, por tanto, una vez conocido, de ser amable» (I, 748). Otras referencias para el ser moral en cuanto *amable* en T, 967, 1927/3º.

que éste vínculo no es la nada, entonces es él mismo el ser (T, 148)<sup>285</sup>.

## §5 Término medio que toca los extremos (ontología/tres formas del ser)

Si queremos acercarnos a la unión tenemos que partir de alguno de los polos. No hay acceso directo. En el vínculo nuestra «atención no se detiene, se escurre [*scorre*]» (L, 1139). El filósofo de Rovereto utiliza diversas nociones que evocan este camino indirecto para acceder a la unión moral. Nos ayudarán a caracterizar su modo de ser:

Jugando con la terminología de acto y potencia, Rosmini nos habla de una *potencialidad* del ser ideal respecto a lo real. Así en el *Nuevo ensayo*: «hay una semejanza entre el ser en cuanto subsiste y el ser en cuanto es ideal. Y la semejanza está en esto: que uno es el *ser posible* y el otro es aquel mismo ser pero en acto» (NS, 1124n84, énfasis modificado). En la misma línea, *La renovación de la filosofía*: «ser ideal (idea) y ser real (cosa) son siempre opuestos como principio y fin», sin embargo «la idea no es otra cosa que la *posibilidad*, o sea, el *inicio* de lo real y de lo subsistente» (R, 139/138, énfasis modificado). Recordemos que al hablar de representación y semejanza ya empleábamos estos términos potenciales<sup>286</sup>.

\* \* \*

Otro de los campos semánticos empleados por Rosmini para explicar la unión moral es el de la *tendencia*. Entre lo ideal y lo real hay una especie de

---

<sup>285</sup> El ser moral definido como *unión* de lo ideal y lo real también en SC, I, 5, 182/146c-147a; T, 739, 979, 1030, 1926.

Encontramos reminiscencias de este tercer elemento relacional en Platón. Aparecen en su diálogo *Timeo*, con ocasión de la descripción de la formación del mundo por el demiurgo: «no es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquel que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcance el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta» (31 b-c). Y más tarde, cuando nos habla de la creación del alma: «en medio del ser [*ὄντος*] indivisible, eterno e inmutable y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos» (35 a).

<sup>286</sup> Cf. también NS, 1143n, 1192/3°. Según Rosmini, la concepción cosmológica antigua de potencia y acto, extraída de los cuerpos, tendría su fundamento en la distinción ideal y real (T, 2114-15)

apetencia o exigencia mutua. Un polo implica y despierta al otro. Lo sensible a lo inteligible, y viceversa. Mostremos esta tendencia con textos del mismo Rosmini:

- Si nos situamos en el polo de lo real sensible, comprobamos que «las sensaciones no son otra cosa que efectos oscuros y signos que *excitan* a la mente a dirigirse de ellos al ser y al ente por ellos indicado, no presentado [...] no son inteligibles pero *suponen* un inteligible, el cual no es otra cosa que el ser limitado por ellos» (T, 1351, énfasis añadido).
- Desde el otro lado, situados en el extremo de las ideas concretas ocurre lo contrario: «una vez que el ser delante de la mente ha recibido alguna determinación, cuando se intuye en él un sentimiento posible, comienza ya en el objeto a manifestarse actualmente un sujeto, pues el sentimiento posible es o *implica* ya en sí un sujeto posible». Se entiende así que la percepción intelectual nos mueva a afirmar la realidad: «la mente puede entonces predicar el ser subjetivo del sentimiento y así afirmarlo» (T, 1192, énfasis añadido).

La tendencia mutua entre los extremos ideal y real también se nos manifiesta cuando nos interrogamos por el orden de los extremos: ¿qué está antes lo ideal o lo real?, ¿la idea o la cosa sensible ejemplificada por la idea? Desde el orden relativo a la *inteligencia* parece que hay una anterioridad de lo ideal: todo lo real necesita de la idea para ser concebido<sup>287</sup>. Pero, desde un punto de vista *absoluto*, referido al *origen*, no podemos concebir la idea particular sin los datos reales concretos, no podemos recortar nuestra idea

---

<sup>287</sup> Las ideas de las cosas son *independientes* de su subsistencia (cf. NS, 402-405; R, 103, 108-109, 237/236; T, 443). La esencia *precede* a lo real concreto: «esto por aquella se conoce y no se puede ni siquiera entender que lo sólo real exista sin aquella» (T, 466/5º, cf. 421, 491, 521/5, 678, 791, 2141). El motivo profundo radica en que lo real participa del ser eterno que nosotros intuimos idealmente: «el término se anularía si no estuviere unido con el ser. Y de aquí viene la necesidad de que todo término esté unido con el ser virtual» (T, 280, énfasis eliminado; cf. T, 443-444, 1628). Por el contrario, las *cosas subsistentes* poseen una relación de «*dependencia* continua y esencial» respecto al «universo intelectual» (R, 166/165, énfasis modificado), de manera que la existencia no les es «propia y esencial» sino «accidentalmente participada» (R, 461/457).

del ser sin encontrar anteriormente los límites en la misma cosa real<sup>288</sup>. Esto nos lleva a pensar que, en el fondo, lo ideal y lo real son contemporáneos gracias a la unión<sup>289</sup>.

\* \* \*

Finalmente, podemos formular la unión en términos de *continencia* recíproca. Esta perspectiva conecta con las anteriores: decir que cada polo tiende a su contrario es equivalente a decir que lo contiene potencialmente, aunque a su modo. Debemos tener en cuenta que hemos atribuido a la forma moral de ser una identidad propia. Por esta razón también ella misma participará de este contener mutuo: contendrá y será contenida por lo ideal y lo real<sup>290</sup>.

Para describir esta relación de continencia mutua nos restringiremos a la persona humana. Distinguiendo en ésta las tres formas que la constituyen observamos que cada forma contiene a las demás:

1) en la *idea del ser*, forma del entendimiento, descubrimos las dos primeras formas, «una por intuición, y ésta es la forma *subjetiva* del ser en sí; la otra por reflexión y ésta es la forma *objetiva*» (T, 864, énfasis modificado). En efecto, pues «la intuición ve el ser no como intuido sino simplemente como ser». A “primera vista” el ser es captado como un cierto sujeto: «es puro *ser en sí*, independiente de todo pensamiento». Sólo en un segundo momento reflexivo consideramos ese ser intuido como objeto de una mente, «como *pensado*» (T, 756, énfasis modificado)<sup>291</sup>.

---

<sup>288</sup> La formación de la esencia en la percepción humana requiere la existencia anterior de lo real: «a esto se refiere y, por tanto, esto debe existir alguna vez» (T, 443; cf. T, 463n/1º, 466, 491, 1317, 1678, 1682).

<sup>289</sup> La percepción humana descubre que esencia y realidad están en una «relación necesaria» (T, 463n/2º, énfasis eliminado), en «continuidad e indivisibilidad» (T, 2094). Cf. también nota 259.

El desarrollo teológico revela que ambos «forman un solo término del acto creativo» (T, 443). Para completar la visión teológica consultar las notas referidas a la creación divina: 315 y 351.

<sup>290</sup> Es importante recalcar que esto no implica un progreso al infinito, no implica suponer una cuarta forma de unión entre la tercera y las otras dos. No hay un cuarto modo de ser. El pegamento es único: une las piezas y se une él mismo a ellas. En esta línea, Rosmini dice que la unión o relación puede hallarse siempre en alguna de las tres formas: «aquella forma mediatrix en el pensar humano, la cual, presentándose ambigua, podía inducir a creer que ella fuese una cuarta forma, se nos ha mostrado reducirse también ella a las tres formas» (T, 945; cf. 1171-1172, 1940-41).

<sup>291</sup> «El ser *objetivo* contiene el ser *subjetivo*» (T, 736, énfasis modificado). Para poder captar la inclusión de lo real en lo ideal es clarificador recurrir a una idea concreta antes que enfrentarse a la

Propiamente la idea del ser posee forma objetiva/ideal. Rosmini vuelve a indicar que el hecho que la idea del ser contenga la forma subjetiva permite explicar que en la percepción pueda afirmarse la subsistencia de lo real. En efecto, pues la mente puede aplicar «la primera forma del *ser en sí* mediante la *percepción* a todas las realidades sensibles y así las concibe como entes sujetos» (T, 864).

La inclusión de la primera forma en la idea del ser también nos permite hablar de una inclusión de la tercera, la forma *moral*. De una manera incipiente, en la idea del ser el hombre «conoce el acto moral de conjunción entre las dos [primeras formas]» (T, 749).

2) el *ser real finito* del ente inteligente contiene las tres formas en la medida que «se une al ser *objetivo* por vía de intuición [...] al ser *subjetivo* por vía de percepción [...] con el ser *moral* por vía de amor natural» (T, 741, énfasis modificado).

La continencia de la tercera forma por vía de una *voluntad* o *amor natural* se explica desde dos perspectivas. Por un lado, por lo que acabamos de decir: porque la idea del ser ya la contiene virtualmente. El acto voluntario se dirige hacia esta forma moral contenida en la idea del ser, es decir, hacia el ser ideal en cuanto amable: «amor que se dirige hacia el ser objetivamente intuido como amable y amado». Por otro lado, porque el sujeto se ama a sí mismo en cuanto conjunción de real e ideal: «amor del sujeto intelectual hacia la propia realidad no en cuanto es pura realidad sino en cuanto es ente intelectual, ente que intuye el ser objetivamente y con ello se percibe a sí mismo» (T, 741, énfasis propio). Más adelante abundaremos en esta voluntad o amor natural.

3) la *moralidad* humana recoge también el ser en todas sus formas. Rosmini menciona diversos niveles de moralidad en el hombre a través de lo

---

idea del ser, origen de todas las ideas. Ciertamente, cuando pensamos/intuimos una idea cualquiera, por ejemplo la de “casa”, de entrada no la pensamos en relación con nuestra mente, como un objeto, sino como estando en sí, como un cierto sujeto, como algo independiente de nosotros.

Para la diferencia entre ser *en sí* de la intuición/abstracción y *objetivo* tras la reflexión cf. T, 793-795, 859-864, 947-948, 1553-56.

que él denomina acto de *inobjetivación* (cf. T, 885, 900). Este acto consiste esencialmente en una unión o empatía por la cual se participa del objeto percibido. Lo describiremos con sus niveles a lo largo de este ensayo<sup>292</sup>.

## §6 ¿Monismo o dualismo?

En este apartado afrontaremos el tema de la forma moral de ser desde una perspectiva problemática.

Al final del primer bloque hemos apuntado la dificultad Kant para señalar la unión. Es evidente que una filosofía que cierra la puerta al ámbito *ideal*<sup>293</sup> y a lo *real* diverso del sujeto<sup>294</sup>, también impide el acceso al vínculo entre ambos<sup>295</sup>. La ausencia de la dimensión unitiva añade un motivo más a la incapacidad de la filosofía crítica para dar razón del conocimiento objetivo. Expliquemos esto mismo en paralelo a los diferentes momentos de la argumentación rosminiana a favor del realismo epistemológico:

1-2) Kant tiende a reducir los conceptos a priori a lo subjetivo: «no dejó a las formas lógicas más que una verdad objetiva aparente [...] puesto que las consideró como formas subjetivas del espíritu» (T, 1786n). En esta reducción se halla el principal obstáculo para justificar la objetividad.

---

<sup>292</sup> Rosmini habla de cuatro niveles de inobjetivación *pura*: en el ser ideal, en sí mismo, en otro sujeto, en Dios (T, 885). Y otros cuatro de inobjetivación *moral*: objetiva (en el ser inicial), subjetivo-objetiva (en un sujeto virtuoso posible), subjetiva (en un sujeto virtuoso real), objetivo-subjetiva (en Dios) (T, 894-99). Cf. los apartados *Una jerarquía del placer/313*, *La razón como primera inobjetivación: un antecedente inmediato a la moral/345*, *Estima o juicio práctico, la inobjetivación moral/398* y *Afecto espiritual, el gozo de querer/402*.

<sup>293</sup> Cf. el artículo *Primer hueco fundamental de Kant: la ley como un objeto que es forma/39*.

<sup>294</sup> Cf. las notas 191 y 194.

<sup>295</sup> Como ya hemos visto, Rosmini ve el «error fundamental» de la gnoseología kantiana en «haber hecho subjetivos los objetos del pensamiento». Este error radica en un defecto de observación: Kant no ha «puesto atención en que el ser tiene dos modos: uno *subjetivo* y el otro *objetivo*». E impide captar el ser moral: si no se detecta la diferencia, tampoco la unión, o sea, «que en uno y en el otro modo el ser es idéntico» (NS, 331; cf. 331-334, 1190-1193; T, 168, 286). En este sentido, y aunque aquí no podemos analizarla detenidamente, la solución kantiana del esquematismo no sale del sujeto, «sólo tiene un valor lógico» (SCIACCA, 1960, 85n22/1963, 73n83).

En relación con este tema: el *subjetivismo* kantiano (sección *Bien objetivo: bien práctico/35*); que conduce al *empirismo* (apartado *Un problema visual/130*); la ignorancia de la doctrina de las *relaciones esenciales* como causa de ese subjetivismo (nota 144); la traducción *ética* (nota 133).

3) Pero por un momento eludamos el problema del subjetivismo kantiano y consideremos válida una interpretación según la cual el filósofo «reconoce que las formas lógicas por sí mismas poseen un valor objetivo, [que] tienen el valor de hacer conocer las cosas en sí». Aún así queda injustificada en Kant la objetividad del conocimiento, pues no se encuentra reconocida expresamente la sintonía de aquellas formas con la materia sensible.

En efecto, Kant parece sostener que a esas formas lógicas «les falta su materia, la cual no es más que fenoménica [*fenomenale*] en la medida que está *fuera* de ellas [de aquellas formas], dada por la experiencia de los sentidos» (T, 1786, énfasis propio). Las formas lógicas siguen entonces careciendo de valor objetivo: «no se conoce por ellas más que fenoménicamente». Y, la perspectiva kantiana queda expuesta a contradicción: «por un lado el conocimiento parece objetivo, por otro se declara subjetivo» (T, 1736).

La incapacidad para reconocer la unión la seguirán arrastrando las tentativas posteriores del idealismo alemán, que acaban buscando soluciones monistas (cf. T, 1735-38). La historia del pensamiento revela de este modo la dificultad de captar la unión moral. La tercera forma puede considerarse uno de los desafíos más fundamentales de la epistemología y la ontología<sup>296</sup> y, al mismo tiempo, la piedra de toque de todos los sistemas de pensamiento<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> Cf. T, 1609-10.

<sup>297</sup> Rosmini clasifica los sistemas ontológicos en tres:

- 1) *Anoético absoluto*. Es *dualista*: afirma la independencia entre lo ideal y lo real. Sin embargo, acaba reduciendo lo ideal a lo real.
- 2) *Dianoético absoluto*. Es *unitario*: advierte la íntima conexión entre lo ideal y lo real. Acaba por reducir lo real a lo ideal.
- 3) *Unitrinario, triádico*. Distingue lo ideal y lo real como formas de un mismo ser y añade la unión entre ambos como una tercera forma (cf. T, 819; R, 362/358).

Obsérvese cómo los dos primeros sistemas convergen hacia el monismo por no conseguir dar identidad propia a la forma moral del ser. Rosmini coloca a Hegel entre los segundos (cf. T, 820-824).

\* \* \*

Pero hay que advertir que la dificultad es independiente de la historia. De por sí la unión es escurridiza. Podemos llegar a reconocer con claridad los dos polos vinculados y, con todo, encontrar difícil señalar la unión misma entre ellos. ¿Cuáles son los motivos de tal dificultad? No encontramos en Rosmini una respuesta explícita, sin embargo nosotros mismos podemos aventurarnos a darla.

Primero unas cuantas observaciones. Por un lado, hay que tener en cuenta que previamente a la unión debemos contar con la existencia de los elementos que van a ser vinculados, lo ideal y lo real. Hemos visto que sólo desde uno de esos elementos podemos saltar hacia la unión, nunca directamente. Por otro lado, tras la unión esos elementos, los extremos *quedan afectados*.

A partir de estas dos consideraciones se puede entender la dificultad: puede ocurrir que intentemos dar el salto desde uno de los polos hacia la unión pero no acabemos de alcanzarla al confundir el polo afectado por la unión con la misma unión. Nuestra mirada pretende apuntar justo al medio pero se escapa hacia uno de los extremos. Algo parecido a cuando lanzamos una moneda: prácticamente siempre cae en uno de los dos lados, cara o cruz, no en el borde mismo que las une. Rosmini nos aconseja distinguir bien el tercer elemento: «el punto de la unión suministra al pensamiento una tercera entidad, la cual tiene tanto de uno [de los elementos que se unen] como del otro, pero no pertenece puramente ni a uno ni al otro» (I, 943).

\* \* \*

Acabamos este apartado revisando algunos conceptos elementales que se iluminan a la luz de la forma moral del ser. Según el filósofo, estos conceptos se refieren al campo de unión moral y, por esa razón, muestran una bipolaridad. Los solemos ubicar en uno de los polos de la unión pero no dejan de apuntar hacia el otro. Son ejemplos concretos del efecto de contagio o afectación de la forma moral en los polos y, por eso, ilustran el problema que estamos tratando:

—la *intuición del ser ideal* y la *percepción intelectual*. Son operaciones que funcionan con la unión de un elemento real y otro ideal. La primera operación está constituida por un ente real inteligente que capta el ser

ideal. La segunda vincula los datos sensibles (materia) y el mismo ser ideal intuitivo (forma) proporcionando la intuición de una idea y la afirmación de una subsistencia<sup>298</sup>.

—el *ente*. Mediante la percepción, el ente es intuitivo idealmente en su *esencia*; pero, a la vez, se afirma su realidad o *substancia* (cf. T, 1676-78)<sup>299</sup>.

—lo *intelectual*. Por un lado, se refiere a una *inteligencia* real que se une al ser ideal; por otro lado, señala la *verdad*, o sea, el ser ideal en cuanto ilumina al sujeto inteligente (cf. T, 963).

—la *verdad*. Hemos distinguido la *verdad* misma y lo *verdadero* (cf. nota 261).

—los conceptos generales que califican el ser mismo:

- la denominación de *inicial* respecto a todas las cosas. Se le da al ser «en cuanto es en el modo ideal» (T, 1718, énfasis eliminado). También se atribuye al «ser real de todos los entes que componen

---

<sup>298</sup> Para la dificultad de la distinción entre los dos elementos de la *intuición* del ser ideal cf. nota 124; entre los elementos de la *percepción* cf. T, 2075-76, 2142.

Se advierte la oscilación de los términos en un texto de la *Teosofía* que trata el pensamiento humano. Allí aborda las dos operaciones mencionadas:

—con respecto a la *intuición* del ser ideal/objetivo dice Rosmini que antes de aplicarse a lo real (percepción) y de ser conocido en su objetividad (reflexión) «la forma *objetiva* misma [...] existe primero *subjetivamente*, o sea, en forma subjetiva» (T, 942).

—luego, a propósito de la *percepción* intelectual de las entidades reales, afirma que «la forma *objetiva* de la entidad finita pertenece por un lado a la cosa pensada, por el otro, existiendo como forma *subjetiva*, pertenece al sujeto pensante» (T, 943). Y, en sentido contrario, dice que «la actitud que posee el ser *subjetivo* [de la entidad real finita] a convertirse en objeto para la mente humana pertenece a la forma *objetiva*» (T, 944). Podemos ver en estos textos un gráfico esfuerzo del filósofo por colocarse en la «*mediatrix* entre el sujeto y el objeto» (T, 943), o sea, en el ser moral. Todos los énfasis son añadidos.

Rosmini realiza un esfuerzo semejante cuando distingue entre el “ES que se ve” y el “ES que se hace”, conteniéndose el segundo no sólo en lo real sentido sino también en el ser ideal intuitivo (L, 332-336). También cuando emplea expresiones en las que juxtapone términos propios de las dos primeras formas: “realidad/actualidad/existencia ideal/intuitiva/conocida” y “realidad/actualidad/existencia sentida/no conocida” (NS, 530; T, 1849, 1869, 1889n, 2063), “lo sensible en un modo de ser inteligible” (T, 1689), “sentimiento-entidad” y “sujeto-objeto” (T, 2090, 2098) o “intuir el sentir en el ser” (T, 2096).

<sup>299</sup> Cf. también T, 840, 1703, 1718, 2075-77, 2083. Cf. también nota 255.

el universo» usándose la expresión «ser inicial actuante» (T, 1189; cf. T, 287).

- la *acción*. Se aplica al *ser ideal* como «primera acción» que «está privada de condiciones reales». Y también a la *sensación*: «la misma acción limitada por condiciones y determinaciones reales» (NS, 530, énfasis eliminado).
- el *acto*. Sirve para designar al *ser ideal*, que «es un acto, el primer acto» (T, 1841). Y también a la *realidad*, que es «el acto último del ser» (T, 1988).

—la *esencia*. Propiamente se refiere a la idea de la cosa. Pero también puede indicar una «esencia actuada» (T, 2068), o sea, ya realizada.

—la *substancia*. Alude en sentido estricto a la realización de la esencia, a la «substancia real» (R, 139/138); pero puede ser concebida como una idea y hablarse, por ejemplo, de la «especie abstracta substancial» (L, 315)<sup>300</sup>.

—el *orden*. Apunta tanto a nuestra idea de ser en cuanto razón y ley de todo orden como al universo entero en su orden realizado (cf. T, 980-87).

—el *bien*. En rigor pertenece a la forma real o subjetiva de ser, es un «orden subjetivo de perfección» (T, 979, énfasis eliminado); pero también puede considerarse en cuanto conocido, en cuanto incluido virtualmente en nuestra idea del ser, constituyendo de este modo el «bien objetivo» (T, 1064) y la *ley natural*<sup>301</sup>.

—la *ética*. Describe la *ley moral* ideal a la cual el sujeto debe subordinar sus acciones y a la vez prescribe las *virtudes* que realizan esa ley (cf. T, 1252, 1254).

—la *belleza*. Propiamente es objetiva y se distingue de *lo bello* que es lo real de lo cual se predica la belleza (cf. T, 1083-84). Se distingue también entre *belleza ideal* y *belleza realizada* (cf. T, 1105).

---

<sup>300</sup> Cf. nota 255.

<sup>301</sup> Referencias de esta distinción en Rosmini en nota 392.

## §7 Unidad en la multiplicidad (ontología/unidad del ser)

Seguimos profundizando en la ontología. Esta ciencia configura la primera parte de la *Teosofía* de Rosmini. En algún momento el autor se había sentido reacio a divulgar sus altas meditaciones a mentes no preparadas. Notaba la existencia de «dificultades intrínsecas a la ciencia teosófica» (T, 33), llena de arduos conceptos y escabrosas cuestiones. Sin embargo, opta finalmente por confiar la cumbre de su trabajo a una generación que ha atravesado momentos esenciales de pensamiento y revelación.

La ontología, a diferencia de la gnoseología, no trata de las ideas sino de las *esencias*. El objeto de su investigación no es «el origen y naturaleza de los conocimientos como conocimientos» sino el «origen y la naturaleza de las *cosas* conocidas» (T, 38, énfasis añadido). En esta línea, la vemos preocupada por encontrar un *primer elemento organizador* del sinfín de relaciones que originan la multiplicidad de entes: «tomar esta incontable multitud de relaciones y encontrar un orden, un principio y una clasificación es oficio del ontólogo» (T, 949). Este elemento funcionaría como *razón suficiente* de todo lo que hay.

Un doble movimiento atraviesa la ontología. Por un lado, ascenso a la unidad. La contemplación de la vasta complejidad de todo lo que hay empuja al hombre a «remontarse de la multitud a una unidad que la contenga y le dé orden». Por otro lado, descenso a la multiplicidad. Se intenta explicar como aquella unidad funciona como «razón y causa» (T, 198) desde la cual se genera toda la multiplicidad<sup>302</sup>.

Rosmini realiza el movimiento de ascenso en dos etapas principales. La primera ya la hemos recorrido: el filósofo reduce toda la multiplicidad global a una primera y originaria diversidad: las tres formas de ser. La epistemología, en el análisis de la percepción, nos ha abocado hacia esta «primera solución» del «problema de la ontología» (T, 200) al mostrarnos la *unidad del ser en sus tres formas categóricas*. Las tres formas ideal, real y moral, «se

---

<sup>302</sup> Cf. para los dos movimientos P, 1059; T, 198, 1255.

consuman en la unidad del ser, el cual en cada una de ellas subsiste idéntico» (T, 155). La clave ha estado en advertir un elemento ideal y su vinculación a todo lo real<sup>303</sup>.

La segunda etapa del primer movimiento de la ontología nos conduce a una unidad del ser aún más abarcante. El término ser lo aplicamos no sólo a las tres formas ya explicadas —a lo real, lo ideal y lo moral en general— sino a todas y cada una de las entidades concretas. No sólo decimos que la casa *es* en cuanto la siento, la pienso y la quiero; *es* en cuanto casa, en cuanto recinto cerrado por muros y abierto por puertas y ventanas que sirve para que las personas vivan. El lenguaje, pues, nos invita a calificar todas las cosas con el ser. Pero, ¿está justificada esta operación más allá del lenguaje?, ¿hay algo que unifica cada una de las cosas concretas que existen?, ¿cómo lo hace?

En esta segunda etapa contamos ya con un primer contacto con el ser. Quizá por eso la formulación técnica del problema general de la ontología nos resulte ahora más familiar y significativa. En efecto, pues esta formulación se cuestiona precisamente por la definición del ser: ¿cómo definir el ser de manera que aglutine las diversas manifestaciones del ente? Con palabras del filósofo: «si la esencia del ser es una, ¿cómo es que los seres son muchos [*plur*]?» (T, 1715)<sup>304</sup>. En el caso de que no hallásemos solución a esta cuestión ontológica tendríamos que resignarnos a admitir que el lenguaje es aparente y que, en verdad, no nos legitima para designar a todo como “algo que es”, como “un ser concreto”.

La respuesta de Rosmini gira en torno a lo que él denomina ser *virtual* e *inicial*. Nos habla de un «íntimo nexa» (T, 361) entre el ser y todos los entes. Este nexa nos permite concebir los entes como manifestaciones singulares o “términos” del ser. Por otra parte, nos permite concebir el mismo «ser, ciertamente, separado de sus términos, pero a la vez en relación

---

<sup>303</sup> Cf. resumen de esta primera etapa en T, 190 y 1718.

<sup>304</sup> A propósito del problema de la ontología véase: la exposición detallada (T, 41-72), el resumen (T, 1715-16), el planteamiento a modo de antinomias (ontológica y cosmológica) tanto del problema (T, 1958-59) como de su solución (T, 1967-69), el planteamiento según las tres formas categóricas (T, 2025-27) y las soluciones que originan los grandes sistemas filosóficos (T, 2028-29), el planteamiento según la esencia y construcción del ser (2180-81).

a ellos» (T, 267). El pensador describe esta relación del ser con los entes en términos de inclusión e inicio: «él [el ser] puede ser considerado por la mente en dos relaciones diversas, o como aquello que contiene *virtualmente* sus términos y lo llamamos *ser virtual*, o como inicio y actualidad primera de los términos mismos, antecedente a ellos, y lo llamamos *ser inicial*» (T, 268)<sup>305</sup>. Para explicarla utiliza numerosas metáforas, algunas extraídas de autores anteriores<sup>306</sup>.

Ante esta propuesta ontológica de Rosmini se levantan interrogantes acerca de la verdadera identidad del ser virtual e inicial. Iremos contestándolos paso a paso. Antes de nada, hay que comprender cómo, según Rosmini, tenemos *acceso* a la virtualidad e inicialidad del ser. Una vez más, la raíz de este acceso la encontramos en la epistemología: el ser virtual e inicial *se contempla* en el ser ideal puesto en relación a la realidad. Recordemos los resultados de esta relación, efectuada en la percepción intelectual:

—hemos visto que en la percepción el ser se recorta en *ideas determinadas*, de manera que puede decirse que aquel «contiene implícitamente todas las

---

<sup>305</sup> Para la descripción de esta solución de la antinomia de la unidad y la multiplicidad del ser cf. T, 270, 276-289. Este apartado ontológico debe completarse con el trabajo de OTTONELLO (2013a).

<sup>306</sup> Algunas de estas metáforas: *regla mecánica* o *fórmula matemática* que contiene implícitos los golpes de cincel realizados por el escultor (NS, 295n; T, 466/3º, 467), *palacio* que encierra múltiples habitaciones (R, 559/555), *espacio* infinito con todas las figuras y medidas (R, 560/556; L, 312; T, 277, 380), *mar* con todas las gotas (AM, 808, 906; R, 563/559; T, 96, 906), *unidad* con todos los números y *centro* con todos los radios (R, 565/561; T, 1834), *fondo* común a todas las determinaciones superficiales (R, 566/562; T, 311, 445/6º, 906), *agua* donde se proyectan muchas sombras (R, 567/563), *pared* con todas las formas (R, 567/563, 571/567), *tela* con todos los respuntes o encajes y los diseños que resultan (L, 703; T, 442), *ser fecundado* que encierra en su seno el germen de la pluralidad (T, 157), *abreviatura* que significa un mensaje más largo (T, 174), *círculo* en el que se dibujan las figuras polígonas (T, 367, 380, 471), *número mayor* conteniendo los menores (T, 380, 1833), *lo ilimitado* que incluye todo lo limitado, lo *más* que incluye lo menos (T, 471), *signo* que contiene todas las marcas realizadas por el cuño (T, 887), *seno* que cobija elementos escondidos, sepultados, sumergidos (T, 1372, 1719-20), *bola* formada por un insecto replegado (T, 1372), *tabla* sin pintar que acepta todo tipo de línea o pintura (T, 1702, 1719), *mármol* capaz de cualquier estatua (T, 1702n27), *figura* geométrica que engloba las que poseen menor número de lados, *luz blanca* con todos los colores (T, 1833), *espejo* que muestra la múltiple realidad (L, 1086-87; T, 1862, 1879, 1924, 1937), *fórmula algebraica* que comprende toda la solución del problema (T, 1880)

cosas inteligibles» y que el orden de estas cosas inteligibles «se engendra del mismo» (T, 287)<sup>307</sup>.

—además, la percepción nos permite captar la subsistencia y conocer la esencia de las *cosas reales*, de manera que resulta legítimo sostener que con esa operación ellas comienzan a existir para nosotros y que el ser ya las contenía en su seno: «si se considera el ser en su modo ideal en relación con el ser en su modo real se halla que el ser en cuanto tiene el modo de “hacer conocer”, en cuanto es manifestativo, ideal, es el ser inicial, es decir, el primer acto, el principio de todo acto. Y no es la nada sino que, por el contrario, contiene en sí virtualmente toda actualidad» (T, 1742, énfasis eliminado; cf. 287).

—por último, todo *lo moral* procede de la unión entre lo ideal y lo real y, por tanto, es de ellos «consecuente» (T, 287). Puesto que el ser virtual e inicial brota precisamente de esa unión, también contendrá y será inicio de las diversas realidades morales.

Si el ser inicial-virtual nos llega a través del ser ideal, ¿no estaremos multiplicando innecesariamente los conceptos?, ¿no habría que equiparar directamente ser inicial-virtual y ser ideal? Al final del artículo dedicado a la idea del ser, ya hemos indicado que en Rosmini estos dos elementos se tienen que diferenciar. El ser virtual e inicial está *purificado del carácter inteligible o ideal*. Tal como afirma Rosmini, «es bien cierto que el ser inicial, como cualquier otra esencia, se ve en una idea, que es él mismo en cuanto esencialmente inteligible» (T, 286)<sup>308</sup>. Sin embargo la abstracción nos permite ir más allá, alcanzar un estadio anterior a la forma ideal relativa a nuestro conocimiento:

---

<sup>307</sup> Las ideas *particulares* se forman directamente por la percepción intelectual. Las ideas *generales* se extraen por abstracción a partir de las anteriores. Rosmini describe la abstracción como «la mirada de la mente» que, en su análisis de la idea particular, «parece como si dividiera su objeto considerándolo imperfectamente» en la medida que «no considera todo lo que hay en él sino sólo algún elemento» (T, 1685). Cf. también T, 385-397, 806.

<sup>308</sup> En el punto siguiente sigue hablando sobre la relación del ser *inicial* con la forma *ideal*. La forma ideal «es aquella que tenemos junto a él [junto al ser inicial] y en la cual lo vemos» (T, 287). Cf. también NS, 1437; T, 217/III, 297, 1541/4º, 1627-28, 1718-19, 1869.

En la medida que el ser inicial se nos presenta a nosotros en una forma ideal, y sin considerar que sea «impropio llamar “ser” sin más al ser inicial que se intuye en la idea», Rosmini usa la fórmula (probablemente más rigurosa) de «*ser completo* en sus tres formas» (T, 1967).

Pero cuando hablamos del ser como inicio de las cosas entonces hacemos abstracción de la idea en la cual y por la cual lo vemos —de su propia inteligibilidad—, hablamos de la misma esencia, es decir, del mismo ser puro, que en la idea se ve y, por tanto, de un ser que, justamente porque inicial, es anterior dialécticamente a toda forma ideal entendida por nosotros (T, 286).

Así pues, separando de su rasgo ideal podemos quedarnos con el puro ser, referido a cualquier término particular ya sea ideal, real o moral. El ser abstraído de sus formas constituye el inicio de todas las entidades concretas y las contiene a todas virtualmente<sup>309</sup>.

Pero, si el ser inicial-virtual deriva de una abstracción, ¿se reduce entonces a un mero constructo mental?, ¿es una quimera de la especulación? Rosmini aclara que cuando hablamos de la virtualidad, potencialidad o posibilidad del ser no queremos decir que éste «tenga alguna verdadera potencialidad en sí mismo, sino sólo una potencialidad que en ella pone la mente con su manera de concebirlo en relación con otras cosas» (T, 416). Para encontrarlo, la mente realiza una síntesis a partir de dos elementos

---

<sup>309</sup> El ser virtual contiene: el *ser subjetivo* (T, 702, 765-771, 793-795, 859-864, 1183); las *tres formas de ser* (T, 170-176, 217/III, 286-287, 511-512, 947, 956, 989, 1720, 1880); los *conceptos elementales* (T, 383/B); todas las *ideas* (AM, 509; T, 287); todas las *verdades* (NS, 230n6, 231); todos los *géneros* (T, 513-514, 520); todas las *entidades* (T, 113, 131-132, 276-277, 904); todos los *modos/términos/determinaciones de ser* (L, 335, 1054; T, 426-427, 430/4º, 767/2º, 804-806, 821, 831-833, 1718-19); el *ser absoluto* (795-798, 835-36, 2002-04); el *orden y perfección intrínsecos del ente* (L, 1087, 1165; T, 879, 977, 983-84, 990, 993, 1684, 1870-71, 1924, 1946, 2053-55).

Respecto a la virtualidad del ser ideal: su carácter *infinitamente posible* (NS, 411, 435); su relación con el *synthesismo* de la naturaleza (L, 701); su *activación* con la experiencia de lo real (AM, 527; T, 176-177, 213, 822, 832, 1318, 1691-92, 1720, 1795-96) y la reflexión (T, 924). Relacionado con la virtualidad del ser en sí (virtual): su cualidad de *posible* o *potencial* (T, 132, 403-407, 413-417, 1552-56, 1690-1702); su carácter *dialéctico* (T, 131-132, 265-271, 276-277, 281-287); la explicación mediante la doctrina del *contínente* y el *contenido* (T, 183, 185, 805) y de la *forma* y la *materia* (T, 805); la diferencia con *otros tipos* de virtualidad (T, 380-400, 953/2º-3º); su manifiesta *indigencia* (T, 587, 881); su aptitud para ser *participado* (T, 702); su explicación *ontológica* (T, 1884, 1960-61, 1986-88, 2053) y *teológica* (T, 1185, 1295, 1989-90) en cuanto *limitación de nuestro pensamiento*.

Rosmini encuentra concordancias con *Platón* (nota 575), con el Uno de *Plotino* (T, 156-159), con el principio de la ciencia de *Schelling* (T, 251, 272), con la Idea absoluta de *Hegel* (L, 1093; T, 10).

previamente abstraídos: el ser y las cosas<sup>310</sup>. En cuanto encontrado en y por una mente, el mismo Rosmini cataloga al ser inicial-virtual como *dialéctico*, un mero “ente dialéctico”:

El ser concebido como anterior a sus formas no es más que un ente dialéctico, porque él no puede existir en sí, sino sólo en una mente cualquiera que lo piense, sea con la intuición natural, sea con la reflexión o en cualquier otro modo» (T, 314)<sup>311</sup>.

Y, con todo, no lo reduce a la ilusión:

Y, sin embargo, como vimos, él no es ya nada, sino que es alguna cosa en la mente. Y, además, la esencia suya es alguna cosa del ente en sí, pero no es el ente en sí, porque no es todo (T, 314)<sup>312</sup>.

La última parte de la cita se irá aclarando más adelante. Aunque no está de más indicar ya que el ser constantemente nos *proyecta a un ámbito real absoluto* que opera como su soporte subjetivo. El carácter mental del ser y, al mismo tiempo, la imposibilidad de reducirlo al sujeto humano, conduce a Rosmini a postular la existencia de una mente absoluta, un ente real divino<sup>313</sup>.

¿Está el ser virtual e inicial totalmente desvinculado de las formas del ser? Esta cuestión es importante y toca el núcleo de nuestra investigación. Hemos visto que la clave para explicar el ser inicial-virtual está en mostrar cómo el ser *ideal* presente a la mente contiene lo *real* que sentimos, en mostrar el vínculo entre las formas ideal y real. Aunque el ser es un elemento al que se le ha abstraído toda forma, esta abstracción nunca puede ser total. En efecto, después de describir en la *Teosofía* el tipo de relaciones

---

<sup>310</sup> Cf. T, 217, 442.

<sup>311</sup> Definiciones de dialéctico en T, 609, 777.

Además de *ente* dialéctico, el ser inicial-virtual es también *sujeto* dialéctico (T, 109-113, 131, 218-19, 276-281, 342, 433, 494, 546, 609, 851, 1234-35, 1372-74), *causa* dialéctica (T, 284, 336, 402), *materia* y *forma* dialéctica (T, 282, 284, 342), *principio* dialéctico (T, 285-289, 585n6), *potencia* dialéctica (T, 416-417, 430, 432).

<sup>312</sup> Cf. 777 [18], 794-795, 1253, 1742 in fine. Si bien nuestro modo mental de proceder puede conducir a conclusiones imprecisas (cf. T, 430, 432, 438, 478, 605, 907, 935), también puede acceder a «relaciones fundadas en la naturaleza misma del ente o del ser, y estas son *relaciones dianoéticas*» (T, 777; cf. 609-11, 2113).

<sup>313</sup> Cf. el párrafo *Ente divino/281* del apartado *Desarrollo ontológico: una clasificación de los entes/274*.

que se dan entre el ser y sus formas (cf. T, 923-935), el autor reconoce que nunca podemos arrancar del ser las tres formas. Las tres están contenidas en el ser que nos llega por intuición, aunque por abstracción podamos llegar a pensarlo sin ellas (cf. T, 945-948). Señala entonces algo verdaderamente relevante:

Las relaciones supremas son siempre las relaciones entre las formas. Y también la relaciones entre el *ser* y sus formas pertenecen a las relaciones entre las formas, porque no vienen a ser otra cosa que las “relaciones del *ser en forma subjetiva abstracta* con las tres formas” (T, 948, énfasis modificado).

Llama la atención el término “forma subjetiva abstracta” empleado por el filósofo. Un poco antes, lo explica. Se refiere al *ser ideal en la medida que “aterriza” en el sujeto* inteligente por medio de la intuición intelectual:

Aunque él [el ser inicial/abstraído de sus formas], como entidad pensada por el hombre sea *ser* que no muestra sino que esconde en su seno las formas (*Lógica*, 334), tiene, no obstante, la forma objetiva como medio del conocer, la tiene virtualmente, y no sólo virtualmente como las otras dos, sino además en un modo propio de la forma objetiva, porque la forma objetiva inhiere [*inerisce*] en él [en el hombre] en forma subjetiva, como *forma mediatriz* (T, 946).

Del texto se desprende una conclusión significativa. Si nosotros podemos pensar y hablar de un ser separado de las tres formas y, a la vez, inicio de todas ellas, es porque se nos ha dado ya anteriormente en una forma mediatriz, como ser *ideal* acomodado a nuestra forma *real* subjetiva. Esta forma mediatriz y vinculante constituye precisamente la primera manifestación del ser *moral* en el hombre<sup>314</sup>. Volvemos a encontrarnos con la intervención de la forma moral de ser. Ahora en la raíz del ser virtual e inicial, base de la ontología rosminiana.

Nos falta por contestar aún una tercera pregunta: ¿dónde se funda en última instancia el ser inicial-virtual? A través de una meditación teológica

---

<sup>314</sup> Cf nota 298.

sobre «el acto creativo de Dios», Rosmini desarrolla la «razón ontológica» del ser inicial-virtual<sup>315</sup>. Y es entonces cuando se atreve a ofrecer «un paso ulterior de esta teoría» (T, 439-440).

La investigación filosófica le ha conducido hacia el carácter relacional de la virtualidad del ser: «que “el ser sea materia universal, o sea, primero

---

<sup>315</sup> En Rosmini la “razón ontológica” apunta a una investigación del origen *absoluto* y *divino* de las cosas en la cual la ontología rosminiana se separa de la epistemología y empalma con la teología (cf. NS, 1058n; T, 37-39). Esta perspectiva filosófico-teológica de Rosmini permite explicar:

- la identidad profunda del ser inicial como una *abstracción divina* (cf. T, 461, 490, 715-16).
- la relación del *ser inicial-virtual* con sus *términos* (entes) finitos remontándose al *acto creativo*. Dice el filósofo: «el *ser* es 1º inteligible, o sea la idea, 2º y al mismo tiempo la esencia. En cuanto es inteligible hace conocer a la divina mente cuáles son las determinaciones que deben tener los reales finitos [...] a través de él como esencia actuante —al mismo tiempo— reciben su existencia propia en la afirmación divina» (T, 368). Es decir, por un lado (1º) los límites o forma de las cosas reales finitas proceden del ser «no en cuanto es *ser actuante*, sino en cuanto es esencia *inteligible*, donde la mente divina los trazó» (T, 372/7º). Por otro lado (2º) estos límites son transmitidos realmente a esas cosas por medio del ser actuante, de tal manera que «los límites, antes que en lo real, están en el *ser actuante* de lo real» (T, 373). El acto mismo en el que se produce la unión entre el ser y lo real, es denominado por Rosmini “conjunción entífica” (cf. T, 348)
- la *percepción intelectual humana*, el hecho que podamos conocer en nuestra *idea de ser* la *realidad* finita. Pues en el acto creativo el *ser actuante* vincula lo *real finito* con el *ser inicial inteligible/ideal*: «si no existiese esta conexión física entre el ser, como esencia actuante y lo real finito, y no se captase, no podría el hombre intuir en el ser como inteligible lo real sentido, es decir, relacionarlo con él, porque el principio y el término no tendrían unión alguna» (T, 370).
- la *manifestación de las formas en el ser comunicado* a los entes: guiado por su Voluntad libre autoamorosa (*ser moral* divino), Dios concibe los límites y el orden del ente finito (forma *real* finita) en el ser Objeto/Verbo (*ser ideal* divino) y les otorga una subsistencia finita a través del ser inicial esencial/actuante (acto *real* divino). Estos límites del ente finito serán reconocibles a la inteligencia en la idea del ser (*ser ideal* mostrado al ente finito), la cual contiene idealmente y es inicio dialéctico de aquel ser esencial/actuante divino (*ser inicial*=forma *real* contenida en la idea de ser). En relación con este tema véase T, 361-62, 370-72, 439-41, 458-64, 490, 1189, 1338.
- las *manifestaciones del ser moral en el acto creativo*. En la tercera persona divina del *Espíritu Santo*, *ser moral* absoluto. En la *bondad divina* como causa y fin de la creación (T, 51, 368, 437-439, 460, 462, 1361). En la *libre y amable voluntad divina* a la que propiamente «conviene la denominación de *virtualidad absoluta*» (T, 433-439), también denominada «potencialidad suprema» (T, 449), y en la que se basa la virtualidad dialéctica del ser inicial (cf. T, 437), también denominada «posibilidad suprema ideológica» (T, 449). Cf. para esto último R, 554/550, 559-61/555-57, T, 398-400, 468, 471, 476-477, 491-492, 503, 520). En la *síntesis divina*, tercer efecto de la operación creadora, que une el ser inicial con los términos reales finitos (cf. T, 463-464). En la correspondencia entre las formas y limitaciones ideales extraídas del ejemplar divino con las que presenta la existencia subjetiva y extrasubjetiva creada (T, 369). En el principio de determinación del real finito «en la relación que la misma mente ve ocurrir [*correr*] entre el ser virtual abstraído por él y lo real infinito» (T, 506; cf. T, 508). En el *obrar moral divino* (T, 1896-1903, 1937n7). En la *comunicación beatífica divina* que unifica lo objetivo y lo subjetivo (T, 1643, 1668).

determinable”» se descubre «por la aposición a él de los términos, y no en sí mismo. La determinabilidad, pues, no es otra cosa que la *relación* con sus diversos términos» (T, 439). Ahora, con la ayuda de la teología, el roveretano sostiene que el *fundamento* de esa relación no lo encontramos directamente en el ser sino *en sus términos*, en los elementos en los que el ser se concreta: «el principio o fundamento de la cual relación está en los términos mismos» (T, 439)<sup>316</sup>. Primero existen las cosas concretas con una determinada forma real, luego nos percatamos de «la relación entre esta *realidad finita ya existente con el ser* indeterminado, por lo cual sucede que este ser indeterminado muestra a nuestra mente varias determinaciones finitas correspondientes a los entes finitos» (T, 440)<sup>317</sup>. La relación del ser con las ideas y con lo moral se detecta aún más tarde, mediante un acto de reflexión.

Con esta última consideración queda completada la exposición de la unidad dialéctica del ser<sup>318</sup>. Desde la unidad pasamos al tema de la multiplicidad:

---

<sup>316</sup> La naturaleza de la relación es descrita en T, 425. Implica siempre al menos dos elementos: *principio* o *fundamento* de la relación (donde se origina) y *término* de la relación (hacia donde se dirige). También se habla del *sujeto* de la relación (el sujeto que contiene el fundamento).

<sup>317</sup> Cf. también T, 442, 445/6°.

<sup>318</sup> La profundización en el acto creativo (“razón ontológica”) del ser inicial-virtual conduce el problema de la ontología hacia una solución última. Esta solución concilia la antinomia entre la unidad del ser y la multiplicidad de las entidades no ya desde nuestra idea de ser, sino *desde el mismo ser real*. Permite encontrar, entonces, «no sólo la unidad dialéctica sino además una *unidad de acción real*» (T, 1404, énfasis añadido). Aporta la *razón suficiente y última* «en el orden de las cosas reales» (T, 52), las cuales son de tal naturaleza «que puede[n] ser y no ser» (T, 1896). Implica «un *principio o causa real*, que exista afuera de aquella primera idea» (T, 287, énfasis modificado; cf. 52). En la medida que aquella es una *causa libre* deja abierta la puerta hacia una *metafísica del don* y de la gratuidad (cf. PSCM, VI, 4-5; T, 51, 361-362, 467, 1281, 1705 [16], 1896-1903, 1937n7, 1959, 1968, 2029, 2095, 2144).

Con todo, no debe olvidarse que este desarrollo planteado salta de la *forma moral del ser* al *ser moral absoluto* y, por tanto, de la filosofía a la teología. Trata de «el *orden esencial* del ser, escondido a nosotros en su origen» (T, 2129), de «la relación que tiene el ser contingente con la esencia completa del ente; y la esencia completa es el ser absoluto, Dios». El mismo filósofo es consciente de ello y, por eso, separa esta doctrina de la parte ontológica de su *Teosofía* y la pospone para «la parte teológica y cosmológica» de esta obra (T, 1721; cf. T 1958-59). Rosmini no llegará a escribir estas partes. Nos hacemos una idea de ellas a partir del planteamiento y solución resumida del problema desde el enfoque cosmológico (T, 1959, 1968-69) o teológico (T, 1281-82, 1421-26) y de las descripciones del acto creativo dispersas en la ontología (cf. nota 347).

## §8 Multiplicidad en la unidad (ontología/unidad del ser)

Con la descripción de la virtualidad e inicialidad del ser ya hemos cumplido con nuestro objetivo de mostrar la aparición de la forma moral en la solución del problema ontológico. Sin embargo, recordemos que la ontología operaba con un doble movimiento. Hasta ahora sólo hemos explicado el primero, dirigido hacia la unidad. El segundo movimiento busca satisfacer «la segunda irresistible tendencia de la inteligencia humana» que va de la unidad a la multiplicidad. Rosmini lo lleva a cabo exponiendo lo que él denomina «*sistema de la multiplicidad real*» (T, 1255). Justo en esta cita, situados más a o menos a la mitad de la *Teosofía* escrita, nos hallamos en un punto de inflexión importante de la obra.

En primer lugar Rosmini se pregunta por la *causa* de la multiplicidad, advirtiendo que no se origina en el ser que intuimos por la mente: «al menos en el orden real la pluralidad de los entes y de las entidades excede la esencia del ente, puesto que los entes que se llaman contingentes no se muestran recogidos en la esencia misma del ente». Un poco más adelante el filósofo nos remite a lo real contingente para dar cuenta de la multiplicidad en general, tanto ideal como real: «es sólo lo contingente lo que introduce pluralidad en el orden ideal y en el orden real, de manera que esta pluralidad en los dos órdenes es explicada con sólo explicar la pluralidad de las cosas contingentes» (T, 1721; cf. 729). La pluralidad en el orden moral se derivará después a partir de «las dos primeras maneras de pluralidad [ideal y moral]» como una «manifiesta consecuencia» (T, 1721).

Por tanto, la multiplicidad *en general* se deriva de la multiplicidad *real*. Pero, ¿cuál es la causa de la multiplicidad *real*? Desde una perspectiva estrictamente filosófica Rosmini se ve obligado a dejar a un lado la explicación del *origen absoluto* de esa multiplicidad real para abordarla únicamente desde el punto de vista de nuestro *conocimiento y experiencia*. Por eso, Rosmini restringe el problema en el libro V de la *Teosofía* a la cuestión «que es lo que constituye la pluralidad de los contingentes [...] tal como la experiencia nos los presenta» (T, 1723; cf. 1722).

El filósofo encuentra la respuesta a este nuevo problema aludiendo a la acción concreta y limitada que impacta a nuestros *sentidos* y que es

(re)conocida gracias al *ser ideal* que la contiene virtualmente. Al igual que las semejanzas, también las diferencias entre las cosas se descubren a través de la *comparación de sus conceptos* (cf. T, 1777)<sup>319</sup>. En el caso de entes que responden a un mismo concepto, su multiplicidad se conoce «por vía de *afirmación*, distinguiéndolos por los espacios diversos que ocupan y por las diversas sensaciones que producen en nosotros» (T, 1778, énfasis añadido)<sup>320</sup>. Todo esto siempre a través de un pensamiento *reflejo*, sin que sea la dialéctica, el movimiento subjetivo del pensamiento, el origen de esta multiplicidad (cf. 1839).

Ahora se entiende que Rosmini también designe al ser ideal como última razón de la multiplicidad. Ciertamente, «la pluralidad es propia del ser real, y de la naturaleza de éste se debe derivar». Sin embargo, puesto que, una vez realmente existente, la pluralidad se (re)conoce en el ser ideal que la contiene virtualmente, éste último constituye «la razón suprema de la pluralidad» (T, 1879).

## §9 ¿Unitarismo o pluralismo?

Recapitulamos el problema de la conciliación entre unidad del ser y la multiplicidad de los entes desde un punto de vista histórico. De una manera brevísima, ubicamos a Rosmini en relación a otros esfuerzos ya realizados por superar este mismo problema.

Una vez más vemos al filósofo nadando entre dos aguas. Por un lado, desaprueba la solución atribuida a Parménides: unidad rígida y estática «de un solo ser que es todo, fuera del cual no hay nada» y donde la multiplicidad de lo sensible es mera apariencia. Por otro lado, también se

---

<sup>319</sup> Cf. nota 262.

<sup>320</sup> Rosmini desarrolla los diversos elementos que integran este último conocimiento con el ejemplo de dos naranjas con la misma esencia específica: «1º el concepto del espacio; 2º el sentimiento del espacio real; 3º la posición de las naranjas singulares en lugares diversos del espacio; 4º las sensaciones diversas de esas naranjas distinguidas en nuestro sentimiento fundamental; 5º la afirmación, o sea, el juicio de la pluralidad de aquellas naranjas diversas» (T, 1778). Estos elementos formarían parte de la esencia fija/plenísima de la naranja (cf. nota 410).

distancia de la postura representada por Heráclito, la cual «sostiene, por el contrario, la pluralidad y niega la unidad» (T, 1959).

Gracias al análisis del conocimiento, Rosmini ha alcanzado un concepto intermedio de unidad. Se trata de una unidad que se origina en la unión y que engloba de manera virtual e inicial toda la multiplicidad real. El filósofo se coloca de esta manera en un tercer grupo<sup>321</sup>.

## **§10 Razón de toda relación, orden y perfección (ontología/orden del ser)**

En este capítulo estamos mostrando los diversos rendimientos derivados de la forma moral de ser. Ya hemos señalado su papel principal dentro de las bases de la epistemología: en el origen de las ideas (juicio primitivo) y en el criterio de verdad (representación, semejanza, ejemplaridad). Últimamente nos ha introducido en el desenlace del problema ontológico (unidad y pluralidad en el ser inicial-virtual).

Continuando en una perspectiva ontológica, es decir, con la intención de explicar eso que llamamos ser, Rosmini juega también con los conceptos de *relación*, *orden* y *perfección*. El telón de fondo en el que se sitúan no cambia: permanecen íntimamente asociados al ser moral y a todas sus manifestaciones mencionadas. De igual modo que la forma moral del ser se sitúa en la base de todo *conocimiento*, *verdad* y *unidad de lo múltiple*, también constituye la base de toda *relación*, de todo *orden* y de toda *perfección*. Lo cual no significa que estos últimos conceptos sean prescindibles o intercambiables con los anteriores. Al contrario, nos aportan matices absolutamente relevantes y específicos.

La teoría rosminiana de la *relación* se entiende perfectamente a la luz de la doctrina ya expuesta sobre la *semejanza* y la *virtualidad del ser*. El filósofo define “relación” en general como la unión entre dos entidades: «la palabra “relación” significa “aquella entidad que la mente ve mediante la confrontación de otras dos entidades y que no podría ver en una sola de ella

---

<sup>321</sup> Rosmini distingue entre los defensores de la *unidad*, de la *multiplicidad* y de *ambas*. Coloca el llamado *falso objetivismo* de Schelling y Hegel en el primer grupo (cf. T, 1716, 1734n3, 1766, 1839, 1954, 1958-59, 1975)

dejada la otra enteramente aparte”» (T, 904). Como acabamos de indicar, al igual que la semejanza y la virtualidad, también la relación viene fundada por el ser moral<sup>322</sup>. Podemos captar y pensar relaciones entre las cosas gracias a que el ser ideal se relaciona con todo lo real. Rosmini lo afirma explícitamente: «la forma *objetiva* del ser en cuanto *continente máximo* es el principio y la fuente de las relaciones» (T, 904). Ya hemos visto que “la forma objetiva del ser en cuanto continente máximo” se refiere al *ser virtual*, es decir, a la *forma moral de ser en el modo ideal*<sup>323</sup>.

Algo muy semejante ocurrirá con el concepto de *orden*, en la medida que éste no es otra cosa que una relación. En efecto, Rosmini define “orden” en general como la «conurrencia [*cospirazione*] de diversas [*più*] entidades en la unidad». Y afirmar: puesto que «toda pluralidad concurre [*cospira*] en la unidad por las relaciones con las cuales las entidades se ligan, por eso el orden nace de las relaciones» (T, 969). Por tanto, no nos extrañará que buscando la razón y el fundamento del orden, volvamos a encontrarnos con la forma moral de ser<sup>324</sup>, con el ser virtual<sup>325</sup>, con el ser ideal en cuanto contiene y unifica las realidades concretas.

Tampoco nos chocará que en el desarrollo de estos conceptos, tanto el de la relación como el del orden, nos encontremos con resultados

---

<sup>322</sup> También la relaciones real-real. Cf. nota 534.

<sup>323</sup> Si pasamos al nivel teológico, también podría explicarse que la misma *existencia* de las relaciones se funda en lo moral absoluto: «el intelecto interviene siempre, está siempre presente como una condición sin la cual desaparecerían todas las relaciones hasta aquí descritas. Ellas no son producidas del intelecto, pues él mismo es una de ellas; pero en cuanto son, en esa medida ellas se entienden en el primer intelecto, pues el intelecto está en todas ellas» (T, 1946). Para una explicación teológica cf. también final de la nota 315.

<sup>324</sup> La confluencia del *ser moral* con el *orden del ser* la encontramos ya en la *Lógica*. Rosmini los identifica haciéndolos derivar ambos de la relación entre lo ideal y lo real a modo de silogismo: «si se consideran las tres proposiciones del silogismo en relación a las formas del ser se verá que el ser mismo es como un silogismo subsistente, teniendo lugar en la mayor la *forma ideal*, en la menor la *real* y en la conclusión la *moral*. Ahora bien, en el ser real referido al ideal se explica el orden intrínseco del ser» (L, 823). Y llega a la *Teosofía*. En uno de los esquemas de esta obra obtenidos por Paoli (T, EN, Introduzione, xxviii), encontramos un vínculo estrecho entre el libro de «Lo Moral» y el del «El orden del ser». Lo considera incluso como parte de ese libro: «C. Lo moral [...] II. Como orden y perfección del ser» (T, 2681). Cf. también L, 1165; T, 330, 977, 1946, 2025.

<sup>325</sup> Para las referencias del *ser virtual* como continente de todo orden cf. nota 309.

estrictamente paralelos a los ya encontrados para el problema ontológico. Así como la unidad captada por el hombre era meramente *dialéctica*, así también lo es toda relación: «entidad que la mente ve» (T, 904); y lo mismo el orden accesible al hombre: está «escondido» en el ser virtual que intuimos y es «la misma mente» quien «añade posteriormente un orden que lo cumple» (T, 971; cf. 990, 993). De igual modo, así como la explicación de la unidad en la multiplicidad nos remitía finalmente a *consideraciones teológicas*, también ahora halla Rosmini en el ser real absoluto la fuente primera de toda relación (cf. T, 969) y de todo orden (cf. T, 971).

Finalmente, las convergencias del concepto de *perfección* con el de orden son también manifiestas. Para el autor la perfección es una especie de orden: un orden «entero y por todas partes conforme a su razón» (T, 985). El orden y la perfección representan dos enfoques opuestos de lo mismo: «el *orden* y lo *perfecto* son dos conceptos que se refieren a la misma cosa pero considerada desde un lado contrario. El *orden* se define como “la concurrencia de lo diverso [*i più*] en la unidad; lo *perfecto* se define como “la unidad que resulta de lo diverso [*i più*]”». De aquí se desprende directamente la convergencia de la perfección con los conceptos anteriores en el ser moral como fundamento: «todo aquello que hemos dicho de la *razón del orden* debe aplicarse igualmente al *uno perfecto*» (T, 996)<sup>326</sup>.

Hemos llegado finalmente al término de este artículo sobre la forma moral. Han quedado indicadas algunas de las más destacadas manifestaciones de esta tercera forma del ser. Sin salirnos de la ontología, con el tema del orden del ser se nos abre el horizonte de la ética. Antes de avanzar hacia ese horizonte, detengámonos en trazar con más detalle en qué consiste el orden del ser y su ley, la ley del sintesismo. Ello nos servirá para acabar de rematar las cuestiones tratadas hasta ahora<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> El tema de la *perfección* es tratado de manera *general* en T, 994-1004. Para su aplicación a los entes cf. nota 395.

<sup>327</sup> Vamos comprobando paulatinamente que el *ser moral*, el *orden* que genera, el *finalismo* al que apunta, constituye el núcleo, el estilo y el horizonte del entero pensamiento rosmíniano (cf. BERGAMASCHI, 1982, 10 y 13-18; RASCHINI, 1995, 42/1999, 256)

## C. ORDEN Y SINTESISISMO DEL SER

### a) Orden del ser: ensayos de un atlas ontológico

A partir del estudio realizado en el capítulo anterior podemos extraer algunas conclusiones. La multiplicidad de relaciones reales que nos llega sensiblemente no está constituida de manera azarosa, posee una unidad y un orden. Este orden lo captamos intelectualmente a través de la idea de ser en contacto con la realidad. Esto significa dos cosas. Primero, que el orden de las cosas se capta dialécticamente, es decir, mentalmente; aunque *no constituye un producto subjetivo*, pues ni las cosas ni aquella idea se identifican con el sujeto. Segundo, que todo el orden real está *contenido virtualmente* en la idea del ser. Estos dos aspectos nos autorizan para hablar con propiedad del *orden del ser*:

Todo lo que se intuye en lo ideal puro e indeterminado [idea de ser] no puede ser producción de la mente sino que debe atribuirse a la naturaleza del ser mismo y de aquel orden intrínseco que tiene en su seno (T, 1868).

En numerosos lugares y desde diversos puntos de vista Rosmini enfatiza la armonía contemplada en todo lo que hay: «el orden del ser es inmensamente rico» (L, 682). Para ilustrarlo suele usar la metáfora del cuerpo y alude al «organismo necesario y absoluto del ser al que se reducen todos los organismos» (T, 950)<sup>328</sup>. Al mismo tiempo, el autor constata nuestra limitación para captar este orden en toda su hondura: «pero el hombre no conoce la profundidad y vastedad de tal orden» (L, 682). Toda su ontología y, de hecho, toda su filosofía, se centrará precisamente en superar esta limitación escrutando el interior del ser. Rosmini busca ante todo desvelar y desplegar el orden que guarda el macroorganismo del ser: «debemos abrir el seno profundo del ser y examinar [*riguardare*]

---

<sup>328</sup> En T, 2053 habla de un *organismo ontológico*. En otros lugares Rosmini vuelve a tratar de modo *general* el organismo del ser (T, 1870, 2046, 2055, 2179) o lo aplica a lo *real* (T, 2058, 2082, 2179).

diligentemente todo lo que en sus más recónditas vísceras se esconde, en la medida que es dado a nuestra pupilas enfermas» (T, 201; cf. 31)<sup>329</sup>.

¿Cómo desglosar de manera lógica todas las partes del ser para que destaque claramente su orden? Inspirándonos en textos del mismo Rosmini, en este ensayo proponemos dos perspectivas desde las cuales abordar el tema. En nuestra opinión estas perspectivas responden al planteamiento global del propio autor. Una de ellas está motivada por el concepto de *unidad* y se apoya en la división de las *tres formas del ser*. La segunda se centra en el concepto de *relación* y se despliega regida no sólo por las formas sino, además, por la distinción entre *ente infinito* y *ente finito*<sup>330</sup>. En la exposición de cada una de estas perspectivas comenzaremos describiendo la estructura del orden del ser de manera dinámica, con los *estadios* que configuran su progreso, y seguimos axiomáticamente, con los *principios* que se derivan de él.

## §1 Desde la multiplicidad hacia la unidad

El primer enfoque desde el cual presentamos el orden del ser coincide con el que nos ha guiado a lo largo de la cuestión ontológica. Recordemos que el esquema con el que operaba Rosmini consistía en buscar una *unidad* que aglutinara la enorme pluralidad de entidades. Unidad que hemos hallado en el ser:

Puesto que lo primero que se presenta al pensamiento humano es la multiplicidad de los entes sensibles, es necesario arrancar el razonamiento desde esta multitud de lo sensible, investigando un orden en ella. Esta indagación nos conduce a descubrir las últimas clases de diferencias poseídas por los múltiples entes y entidades entre ellos; estas diferencias clasificadas nos conducen

---

<sup>329</sup> Aquí se está aludiendo a la *ciencia refleja* de la ontología, que «narra el ser y su orden». Esta ciencia se confunde con su propio método, cuyos principios se reducen al «orden intrínseco del ser considerado en relación con la mente humana» (T, 320). Rosmini alude también a un *conocimiento implícito* de este orden que se descubre a partir de un pensar absoluto negativo oculto (T, 2006-2012).

<sup>330</sup> Las distinciones que nos sirven de fundamento en cada perspectiva se basan en dos ejes principales marcados por el mismo Rosmini para estructurar su *Teosofía*. El filósofo habla de «las últimas *clases de entidades* y las últimas *clases de entes*» (T, 200n), que se corresponden respectivamente con las *tres formas categóricas* de ser y con la dualidad *ente ilimitado-ente limitado*. Cf. T, 144-155, 680.

a las tres categorías; éstas a las tres supremas formas del ser; y éstas al ser mismo (T, 104).

Aquí reproducimos otra vez ese esquema con el fin de mostrar mejor el orden que subyace a esa unidad aglutinante del ser. Tal como hemos indicado, en este «trabajo ordenativo» la *tres formas de ser* funcionan como «principio ordenador del ser en toda su extensión» (T, 190, énfasis eliminado). El proceso puede resumirse en tres niveles, desarrollados respectivamente en los tres primeros libros de la *Teosofía*<sup>331</sup>:

0) *multiplicidad de todo lo que es*<sup>332</sup>.

A) primera reducción a las *tres formas de ser* (libro I).

B) multiplicidad comprendida en el *ser (dialéctico) único* (libro II, secciones I-II)<sup>333</sup>.

C) nueva multiplicidad comprendida en *las tres formas de ser* (libro III)<sup>334</sup>.

---

<sup>331</sup> Unas vez descubiertas las tres formas del ser, afirma Rosmini: «después de haber distinguido el *ser* y sus *formas*, debemos primero anatomizar el ser y luego las formas. Porque sondeando [*tentando*] e indagando [*spiando*] uno y las otras nos encontraremos con una multiplicidad que se reduce al ser considerado en aquella abstracción que lo separa, en virtud de nuestro pensamiento, de las formas; y otra multiplicidad que depende inmediatamente de las formas y está subordinada a cada una de ellas» (T, 201). El filósofo deja claro que ambos tipos de multiplicidad son posteriores a las formas y responden a un «único orden» (T, 202).

Encontramos una síntesis del autor sobre el planteamiento global de la ontología en T, 103-106, 190-202, 313-320, 729-730, 1255, 1501, 1717-23, 2681.

<sup>332</sup> Rosmini describe la multiplicidad *en general* (T, 105-106, 198) y la multiplicidad *dialéctica/por las operaciones mentales* (T, 204-210).

<sup>333</sup> El libro II se divide en dos partes principales que abordan la relación entre el *ser* y la *multiplicidad* de lo que es (términos del ser) desde dos puntos de vista: el *ser* (secciones I-II) y los *términos* (secciones III-V). Cf. T, 318-19.

<sup>334</sup> «Las tres formas se nos aparecen allá donde se nos parece el ente, y multiplican aún más la multitud de las entidades, sin que esta multitud innumerable perjudique la trinidad de las formas» (T, 730; cf. 201).

El libro III describe las diversas multiplicidades generadas por las tres formas: por su habitación en *cada forma por separado* (secciones I-III); por las *relaciones de las formas entre sí*, constituyentes de las primeras entidades: ser infinito, ser dialéctico, ser finito (sección IV, 1-6), y fundamento de su *perfección y orden* (sección IV, 7-8); por las *relaciones supremas*, que dan origen a la *esencia*, la *verdad*, el *bien* (sección IV, 9) y la *belleza* (sección IV, 10); por las *relaciones entre los abstractos parciales* (sección V). Cf. T, 730, 950, 960, 1005-06, 1030, 1170-73, 1222.

Al ocuparnos del problema ontológico, hemos hablado también de un segundo movimiento que explica

D) el origen de la multiplicidad a partir de la unidad (Libros III, sección VI y Libro V)<sup>335</sup>.

Avanzando en un sentido inverso, este segundo movimiento nos revela nuevas dimensiones del orden del ser. No nos interesa desarrollarlas en este ensayo.

\* \* \*

Pasamos a describir los principios que se derivan del primer enfoque del orden del ser, en su primer movimiento. Como resulta coherente con lo que hemos explicado hasta ahora, en cada uno de estos principios se ponen en juego las *tres formas de ser*. Y, por tanto, también el *ser moral*, fundamento de la unidad entre lo ideal y lo real.

A) En la primera aplicación del ser ideal a lo real aún indiferenciado hemos descubierto la unidad de ser en sus *tres formas*. Este hallazgo posee una traducción axiomática en el *principio de identidad*. En su *Lógica* Rosmini alude a él como el principio propiamente ontológico, derivado del epistemológico. Al igual que hemos extraído el *ser* a partir del conocimiento de nuestra *idea de ser* intuita, también el *principio de identidad* se deriva del *principio de conocimiento*. Citando sus propias palabras:

El principio de conocimiento puede llamarse “el principio del ser”. El principio de identidad puede llamarse “el principio del orden del ser”. / El principio de identidad viene del principio de

---

Aprovechamos la nota para indicar un error que creemos percibir en la redacción del punto T, 1030. El texto pone el *fundamento* de la verdad en la *forma objetiva*. Sin embargo habría que considerar más bien la *forma real* como *fundamento* de la relación *verdad* y el *objeto* como el *término*. Resulta más coherente con el argumento del punto y con el sentido global del capítulo, en que se está tratando la verdad como *relación subjetiva* (cf. T, 1006).

<sup>335</sup> Rosmini expone el sistema de la multiplicidad real siguiendo estos pasos: multiplicidad trinitaria dentro del *ser infinito* y dualidad *ser infinito-mundo* (Libro III, sección VI, 1); multiplicidad de los *entes finitos* en cuanto *causados por Dios* (Libro III, sección VI, 2-5); multiplicidad de los *entes finitos* desde el examen de nuestra *experiencia* de lo contingente, haciéndose hincapié en examinar hasta qué punto procede del movimiento del pensar, de la *dialéctica* (Libro V; especialmente capítulos 4, 17, 29-30, 40 y puntos 1778, 1838-40, 1879, 1885, 1911-1919). Resúmenes del propio autor en T, 1255, 1286-88, 1721-1723, 1838, 1881, 1885, 1920.

conocimiento, pues se conoce naturalmente el *orden del ser* justamente porque la mente conoce el *ser*. Se conoce que el ser es esencialmente igual a sí mismo (principio de identidad) porque se conoce la esencia del ser (principio de conocimiento) (L, 343-44)<sup>336</sup>.

El filósofo italiano sugiere diversos rendimientos del principio de identidad en función de donde se aplique:

- cuando el principio se aplica al *ser ideal* intuido, enuncia la unidad de éste en los diversos modos de concebirse. En efecto, en el ser intuido «hay identidad de ser y de forma categórica [ideal/objetiva]» a pesar de que pueda concebirse de manera objetiva y subjetiva, «relativamente a la mente o en sí mismo» (L, 348/1º). Ya indicamos en su momento<sup>337</sup> que, en cuanto intuido en sí mismo, el ser objetivo presente a la mente contiene de manera virtual el ser subjetivo<sup>338</sup>.
- al aplicarlo a los *entes reales*, «expresa la identidad de ser y la diversidad de las formas categóricas» (L, 348/2º). Para explicarlo el autor hace referencia a la percepción intelectual, donde ya hemos visto que se exhibían las tres formas de ser: lo real sensible es reconocido en el ser intuido mediante el juicio de conocimiento<sup>339</sup>.

---

<sup>336</sup> Rosmini encuadra la lógica proposicional dentro del marco del orden del ser. En esta línea, Rosmini habla del «orden de la eterna verdad» que se nos manifiesta en la argumentación *ab absurdo*: cuando arrancando de una opinión falsa la deducción nos conduce finalmente «a negar la evidencia, o sea, alguno de los principios supremos del razonamiento» (L, 526, énfasis añadido; cf. 523). Explica «dos modos específicos de la argumentación» que dependen del contenido o materia de las proposiciones, se derivan del principio de identidad y «concernen al orden intrínseco del ser» (L, 644, énfasis modificado; cf. 681, 709, 823). En relación al tema cf. también L, 775 y 779.

<sup>337</sup> Cf. el apartado *Término medio que toca los extremos (Ontología/ tres formas del ser)/ 206*.

<sup>338</sup> Esta distinción ya había aparecido un poco antes en la misma *Lógica*, al hablar del ser «1º como un acto que *se ve* hacerse, y 2º como un acto que *se hace*» (L, 321). Y un poco más adelante al mencionar «dos modos de concebir la misma forma ideal», a saber, «el conocimiento subjetivo (aunque se trata de un conocimiento que no es totalmente subjetivo) y el objetivo» (L, 337; cf. 335-336).

<sup>339</sup> Cf. también L, 332-35.

—aplicado a una *entidad simple* indica que ésta es la misma en cualquiera de los modos en que «se presenta a la inteligencia, el implícito y el explícito» (L, 348/3<sup>o</sup>)<sup>340</sup>

B) Una vez encontrada la primerísima multiplicidad triforme que contemplamos en el ser, estudiamos las multiplicidades procedentes de nuestras percepciones y reflexiones concretas. Aplicando el ser ideal a la realidad vamos conociendo «cada vez mejor [*vie meglio*] cómo está construido el ser real» (L, 361), las unidades particulares que lo configuran. De este conocimiento de la realidad en la unidad del ser brota un segundo nivel de principios racionales.

El filósofo declara explícitamente que éstos principios son «enunciativos [*pronuncianti*] de alguna parte del orden intrínseco del ser» (L, 362). Luego menciona y formula los primeros: el *de causa*, el *de substancia*, el *de sujeto*, el *de persona* y el *de absoluto*<sup>341</sup>.

C) Exista una serie de conceptos fundamentales que derivan directamente de contemplar las relaciones de las formas entre sí. Entre estos conceptos hay algunos que destacan por resultarnos particularmente familiares y significativos: la *verdad*, el *bien* y la *belleza*. Los principios que expresan su definición se sitúan en los fundamentos de la epistemología, la ética y la estética.

---

<sup>340</sup> Recogiendo las aplicaciones anteriores, los modos implícito y explícito se desarrollan en T, 207.

<sup>341</sup> En la *Teosofía*, tras afirmar que «la esencia del ente [la idea del ser intuita] contiene virtualmente todo el orden intrínseco del ente», Rosmini reúne todos estos principios. Dice: «el orden del ser viene expresado en los principios de conocimiento, de contradicción, de identidad, de substancia, de causa, de sujeto completo, de absolutez y otros muchos» los cuales «se manifiestan con ocasión de que el ser se comunica a nosotros en su modo real» (T, 1684). Cf. también L, 197, 362; P, 1059-60. Para la visión teológica cf. T, 467.

## §2 Desde lo infinito hacia lo finito

En el tercer nivel del esquema anterior (C, libro III de la *Teosofía*) Rosmini continúa organizando la multiplicidad de entidades en la medida que esa multiplicidad procede de las *relaciones* entre las *formas categóricas*. Ofrece de este modo «la teoría común y universal de los vínculos y relaciones de las formas entre sí, de todas las maneras en las que se presentan a nuestra mente» (T, 730).

El segundo enfoque que proponemos estructura el orden del ser precisamente en función de la *relación* y, de este modo, empalma con el primero. Además de las tres formas del ser, se toma como principio regulador la división entre *ser infinito* y *ser finito*<sup>342</sup>. Como resultado, surge una red de relaciones que configuran estas dos clases de seres y el nexo entre ellos. Debe advertirse que “ser infinito” se usa en sentido extenso: aludiendo tanto al ser inicial-virtual como al ser real absoluto. Y lo mismo “ser finito”: en referencia a cualquier cosa limitada, sea de carácter ideal, real o moral.

Pero no sólo empalma este enfoque con el anterior sino que se solapa a él y lo completa. Para mostrarlo enumeraremos los niveles del nuevo esquema con letras minúsculas en correlación con las letras del esquema anterior. Siempre teniendo en cuenta que el punto de vista es distinto y que, por tanto, las correspondencias no son perfectas<sup>343</sup>. Los niveles del esquema quedan entonces: ser infinito (c), vínculo ser infinito-ser finito (b) y ser finito (d), cada uno de los cuales dividiéndose a su vez en un subnivel subsistente y otro meramente dialéctico o mental<sup>344</sup>:

---

<sup>342</sup> «La división del ser en dos entes, uno limitado y el otro limitado, es la primera variedad que se encuentra en el ser, aunque posterior a la de las formas» (T, 150; cf. 680, 960).

<sup>343</sup> Las correspondencias: C – c', B – b', D – d.

<sup>344</sup> En diversos pasajes de su *Teosofía* Rosmini resume los niveles de orden correspondientes al ser infinito (c/c') y al ser finito (d/d'):

—Señala los tres tipos de relación entre el ser y lo real: «1º Relación de *identidad*; 2º Relación de *entificación*; 3º Relación de *acción*» (T, 359, énfasis modificado). La primera se refiere al Ser real infinito, la segunda a la relación entre el ser infinito y lo real finito, la tercera a lo real finito.

- c) orden del *ser infinito subsistente*: relaciones de formas categóricas subsistentes<sup>345</sup>.
- c') orden del *ser abstracto*: relaciones de formas categóricas abstractas, participadas por el ser finito (Libro III, secciones I-IV)<sup>346</sup>.
- b) orden del proceso *creativo*: producción del ente real finito, de su ser y forma real<sup>347</sup>.
- b') orden del proceso *entificativo*: comunicación del ser al ente real finito (Libro II, secciones III-V)<sup>348</sup>.

---

—Sintetiza el «oficio del ontólogo» en ordenar la «incontable multitud de relaciones» en tres clases: «1º Relaciones de la *formas subsistentes* [...] 2º Relaciones de las *formas categóricas* [...] 3º Relaciones de los *abstractos parciales*, extraídos de cada una de las formas categóricas» (T, 949, énfasis añadido).

—Divide la segunda clase en dos: formas categóricas en cuanto «existen sólo delante de la mente» (T, 975), o sea, «consideradas puramente en su idea» (T, 977), y formas categóricas en cuanto «existen realmente en los entes finitos» (T, 975). Con lo cual le quedan cuatro clases de orden: «1º El de las *formas subsistentes* en el ser; 2º El de las *formas categóricas abstractas*; 3º El de las *formas finitas subsistentes*; 4º El de los *abstractos* extraídos de las formas singulares» (T, 977, énfasis añadido). El sujeto inteligente, pertenece a la tercera clase de orden en la medida que subsiste en la forma subjetiva o real. Aunque en la intuición del ser ideal «participa de las otras dos formas» (T, 977).

—Indica que en el *ser real finito* se realiza de manera imperfecta la relación entre las *formas categóricas* (cf. T, 1942-44). Alude a otro tipo de relaciones internas a su misma *constitución real* (cf. T, 1947-52) y, de esta manera, presenta una nueva clasificación de relaciones ligeramente diversa: «I. Relaciones *categóricas en el ser absoluto* e infinito; II. Relaciones *categóricas participadas en el ser finito*; III. Relaciones del *ser real finito con sí mismo*; IV. Relaciones *mentales*, o sea, racionales, producidas por los modos limitados de pensar del ser inteligente finito» (T, 1953, énfasis añadido).

<sup>345</sup> Siguiendo la revelación cristiana, Rosmini define el orden propio del ser infinito subsistente como la unidad de «el *ser* que subsiste en sus tres formas» (T, 321), «unidad e identidad absoluta que subsiste en todas y cada una de las tres formas» (T, 731). Éste ámbito del orden desborda la investigación filosófica, por eso el autor aplaza su estudio para la teología (cf. T, 323, 730-731) y centra su ontología en el orden de los entes finitos (cf. T, 326). Cf. también T, 1927-29.

<sup>346</sup> Ya hemos visto cómo en el ser ideal se contemplan las tres formas de un único ser. Rosmini considera esto un «hecho primitivo coexistente con el ser mismo», algo que pertenece a su mismo orden: «y no se puede dar otra razón suficiente que ésta: “así está hecho el ser, así precisamente ordenado”» (T, 172). Este orden de las formas categóricas reside en el ser finito, aunque de manera «imperfecta, a causa de la limitación del ser real» (T, 1942). Cf. también nota 408.

<sup>347</sup> A lo largo de la *Teosofía* encontramos amplios fragmentos que reflexionan sobre el modo como el sujeto divino crea el ente finito. El fundamento de estas reflexiones vuelve a ser teológico. La *explicación última* del orden creativo la encontramos en el hecho que «la primera Causa es un Intellecto» (T, 1356). La *motivación* la encontramos en «el amor a sí mismo, el cual se ama también en las criaturas», por una «necesidad de conveniencia [que] es una necesidad moral, es decir, procedente del Ser bajo su forma moral»; de modo que el acto creativo pertenece «al *orden morales*» (T, 51, énfasis añadido; cf. 1042, 1361). Para una visión general del orden creativo cf. T, 363-64, 458-519, 1090, 1278-98, 1310-41, 1377-1426.

d) orden del *ser real finito*: relaciones, constitución y jerarquía en los entes finitos (Libro II, secciones III-V; Libro III, sección VI; Libro V-VI)<sup>349</sup>.

d') orden del *ser ideal finito*: clasificación de los abstractos (Libro III, sección V)<sup>350</sup>.

Para evitar desbordar el objetivo de este ensayo, todos estos niveles del orden serán estudiados desde un punto de vista filosófico y en función de la ética.

\* \* \*

También desde el segundo enfoque puede describirse el orden del ser en base a principios. Rosmini menciona en la *Lógica* algunos de los principios derivados del orden de la *relación* ser infinito-ser finito (b) y del orden del *ser finito* (d).

b) Respecto al orden propio de la *relación* ser infinito-ser finito (cf. L, 684) cita los siguientes principios:

---

<sup>348</sup> Rosmini describe el proceso creativo como «la relación que tiene lo real con el ser actuante, que es la entificación misma en su efecto a nosotros visible» (T, 362). Este proceso nos permite «establecer el orden lógico en la entificación de lo real finito» (T, 367), en «el acto creativo» (T, 367, 505, 1402; cf. 988). En efecto, pues las *operaciones limitantes* del proceso creativo divino no se realizan «a ciegas y arbitrariamente» (T, 716) sino que «fluyen por vía de ilaciones lógicas» (T, 721; cf. 725). Cf. resumen en nota 315.

Este nivel continúa el B de la perspectiva anterior. El esquema que sigue es: *planteamiento* de la cuestión (sección III); propiedades comunicadas por el *ser subjetivo* al ente finito (sección IV); propiedades comunicadas por el *ser objetivo* (sección V).

<sup>349</sup> Resumiendo el Libro II de la *Teosofía*, Rosmini explica que la descripción del proceso de entificación permite diseñar el orden propio de los entes finitos: «con estas investigaciones hemos desvelado poco a poco la constitución íntima y el orden intrínseco del ente finito», de su «misma quiddidad» (T, 728). Este orden del ser finito será abordado con un enfoque ético en el artículo *Fundamentación ontológica de los valores*/282.

<sup>350</sup> La sección V del Libro III se dedica al «orden ontológico de los conceptos abstractos». Dice el filósofo que las tres formas del ser «pensadas como puras formas abstractas suministran el pensamiento abstracto ontológicamente primero, del cual descienden todos los otros abstractos». Puesto que todas las formas se unifican en el ser, «así todos los pensamientos humanos reciben un orden» (T, 1170; cf. 1173). El autor italiano deducirá todos los abstractos del ser ideal, pues éste contiene virtualmente todas las determinaciones y permite al ser inteligente analizarlas y combinarlas entre sí.

—*principio de causa y de razón suficiente*. La comprensión de estos dos principios y su derivación de la unión entre lo infinito con lo finito ya no debe causarnos problemas. Sólo tenemos que recordar lo dicho acerca de la unidad dialéctica y la unidad real: el ser inicial-virtual y el ser real infinito explican la existencia del ser finito, su posibilidad y su realidad. El ser inicial-virtual y el ser real infinito Rosmini los presenta respectivamente como causa acto y causa sujeto de entificación absoluta<sup>351</sup>.

Es interesante notar que mediante la percepción intelectual el ente finito inteligente concede el ser a todo aquello que capta sensiblemente. Aunque esta concesión es más un reconocimiento a nivel predicativo y para sí mismo, el ente finito actúa en cierto sentido como causa del ser de las cosas. Por su capacidad perceptiva, de «predicar el ser de lo real», el ente finito es denominado «causa sujeto de entificación relativa» (T, 365; cf. 367).

—*principio de religión y principio de absoluto*. La formulación del primero dice: «el ente finito depende del infinito» (L, 683). La del segundo: «lo que es relativo no puede estar sin que haya un absoluto» (L, 362). Ambos principios corren paralelos no sólo a los dos anteriores sino entre ellos. Los dos se hallan cuando relacionamos la esencia del ser (captada idealmente) y lo real. En efecto, pues respecto al ser, lo real finito se

---

<sup>351</sup> En relación a la *causa sujeto* y *causa acto* afirma Rosmini que «Dios es la causa sujeto de las cosas y el *ser* es puramente la causa acto de las cosas» (T, 342, énfasis modificado; cf. también 302-310, 339, 366, 503). En un mismo sentido, distingue entre *causa total* e *inteligible*: por un lado «el *ser absoluto* de las criaturas que [=en cuanto] está en *Dios* y es Dios», opera como su «causa total, inmediata y absoluta» y en sí mismo no se nos manifiesta, y por otro «el *ser* que se nos manifiesta en las criaturas y es su causa inteligible» (T, 1341, énfasis modificado).

La creación en cuanto procede de su *causa subjetiva* (*Dios*) no es perceptible, sin embargo, puede demostrarse *racionalmente* su necesidad (T, 302-10). La argumentación deontológica nos pide creer que existe esa causa y esperar a que se nos revele: «aquel acto creativo de lo contingente *DEBE EXISTIR*». Puesto que el hombre «no ve este acto y, por tanto, no sabe cómo es», resulta prudente que adopte la actitud de Sócrates: «*esperemos* que la primera Causa se manifieste por sí misma» (T, 1564, énfasis añadido). Y más adelante: «el universo es un enigma del que nos falta la clave, un problema que fatiga de continuo nuestras mentes pero del que no podemos encontrar jamás la explicación sino tan sólo saber que esta explicación *debe existir*. Conocer que esta explicación debe existir, *creer* que indudablemente la hay, llegar a demostrar que para la mente humana es ilocalizable: he aquí donde está la sabiduría que se nos ha concedido» (T, 1706, énfasis añadido). Cf. también T, 342, 1193-94, 1671/2°, 1337-39, 1670, 1716/1°, 1962-64, 2095; y nota 318.

muestra no con una existencia necesaria y en sí sino dependiente, contingente y relativa<sup>352</sup>.

d) Del orden del *ser finito* se desprenden los siguientes principios:

—*principios de causa* (aplicado) y *de substancia* (L, 685-686).

El principio de substancia describe la *estructura general interna* del ente real (cf. T, 610, 1951-52).

El principio de causa regula la *interacción* de los entes finitos entre sí. ¿Existe alguna diferencia entre este principio y su correspondiente en el nivel anterior? Aquí el principio de causa viene «aplicado a los entes finitos» (L, 686). A diferencia del ser infinito, el «ente finito no es una causa plena». Esto significa que no *produce* la realidad de otros entes, «no hace otra cosa que *actuar* en la materia o realidad ya existente, lo cual no tiene otra consecuencia que *modificar*, hasta un cierto punto, las formas» (T, 1160, énfasis añadido)<sup>353</sup>. En este sentido los entes finitos vienen denominados únicamente *causas segundas* (cf. T, 1387-88; TD, 516).

—«principios que *expresan el orden del ser propio de cada especie o género* de entes finitos» (L, 687, énfasis añadido). Concretando aún más, estos principios nos señalan aquellos elementos de la percepción que nos informan de la *estructura del ente concreto*, de sus constituyentes esenciales. Así pues, estos principios «dependen de las *esencias genéricas o específicas*» (L, 687)<sup>354</sup>. De este orden específico del ente hablaremos más adelante<sup>355</sup>.

---

<sup>352</sup> El ser finito es “relativo” en dos sentidos: existe *para sí* en su sentimiento limitado y consciente (T, 363, 934, 1023, 1280-81, 2050-52, 2630/4<sup>o</sup>) y existe *en otro* que le da el ser (PSCM, II, 1, 69-70n2/39-40n4; T, 911, 1280-81, 2050-52). En relación a este tema véase también: concepto de *absoluto* (T, 2002-04), formulación del *principio de absoluto* (NS, 1460; T, 911 y nota 341), su *deducción* (T, 1892-96, 1902-03), el desarrollo de los conceptos de *relativo-absoluto* y *finito-infinito* (T, 911-22, 931-34), el *ente completo* absolutamente y relativamente (nota 466).

<sup>353</sup> Este principio rige las relaciones de los entes finitos entre sí, relaciones de *acción-pasión* (cf. T, 356-359, 367, 978, 1947, 1950).

<sup>354</sup> Rosmini formula así el principio: «a un ente complejo o incomplejo no puede faltar nunca lo que pertenece a sus esencia y, por tanto, si hay prueba de su existencia, hay también prueba de que exista todo lo que entra a formar su esencia» (L, 687).

<sup>355</sup> Cf. apartado *Desarrollo ontológico: el escenario de las esencias* / 263.

Podemos finalizar con un interrogante: ¿posee alguna utilidad la esquematización ontológica ofrecida en este apartado?, ¿para qué nos puede servir? Todo dependerá de lo que vayamos buscando. No servirá de nada si nos movemos por la superficie. De mucho si lo que nos interesa es encontrar fundamento de lo que hacemos. Sólo conociendo las bases podemos caminar con cierta seguridad y autoridad dentro de un espacio científico. En efecto, la red de relaciones ordenadas que se extiende en todo lo que hay determina «las maneras posibles de división y de análisis» de los sujetos complejos del universo. Un buen análisis de una cosa será, entonces, aquel que logra detectar y dividir esa cosa justo en sus coyunturas naturales y, de este modo, describir un ámbito del orden del ser: «la división y el análisis legítimos debe nacer siempre del orden intrínseco del ser y expresarlo» (L, 982).

En cualquier caso, aquí hemos reconstruido tan sólo el almacén más elemental de la ontología rosminiana. Para encontrar una más clara aplicación en los diversos ámbitos del conocimiento y de la vida el almacén tendría que acabarse de rellenar. Siguiendo nuestro objetivo, nosotros únicamente lo haremos a nivel ético y existencial<sup>356</sup>. Pero antes presentemos la doctrina del sintesismo en Rosmini:

---

<sup>356</sup> Raschini habla del ser moral como el fundamento de una nueva enciclopedia de las ciencias (cf. RASCHINI, 1995, 50-57/1999, 265-72).

## b) Sintesisismo del ser: la ley fundamental de la ontología

«Muchos sintesisismos» se encuentran «por doquier en el orden intrínseco del ser» (T, 29), «allá donde hay ser» (T, 2056). «El sintesisismo de la naturaleza es una de las principales leyes del orden íntimo del ser» (L, 701). Estas sentencias del filósofo ponen delante de nuestros ojos la estrecha vinculación entre el concepto de sintesisismo y el orden de ser.

¿Qué es el sintesisismo? Se trata de un neologismo creado por Rosmini. De manera orientativa y general, el sintesisismo es la ley principal que rige la realidad. Una ley que brota directamente de un universo cruzado por una red de relaciones que mantienen regularidades constantes. Un universo complejo y, al mismo, tiempo unitario. Complicadamente ordenado. En esta línea Rosmini formula una regla ontológica general que contiene «el principio de la multiplicidad en el ser» y que reza: «no hay nada: ni la unidad, ni el ser, ni el ente, que no tenga su otro al menos dialéctico». Según el autor esta ley «no fragmenta el ser y no le quita el ser uno, sino que muestra que en él hay un *orden*, una multiplicidad organizada, que es “lo otro” de la unidad y que, lejos de destruir la unidad, la constituye subsistente» (T, 676).

Técnicamente, Rosmini define el sintesisismo de manera particular como el *nexo* entre dos elementos del universo que dependen absolutamente uno del otro para poder existir. La relación que fundamenta este nexo es denominada *relación esencial*<sup>357</sup>. Vemos cómo el sintesisismo vuelve a situarse en sintonía con todos los conceptos que hemos ido manejando y que, en el fondo, giran siempre alrededor de un tema común. Constituye, pues, una

---

<sup>357</sup> «Esta relación de absoluta dependencia es llamada por nosotros “relación esencial”, y el nexo entre estas dos cosas es llamado “sintesisismo ontológico”» (T, 837/4°; cf. L, 433). Puede consultarse en otros pasajes relacionados con el sintesisismo: su *definición* (AM, 243; P, 872; MF, 21; Carta a Michelangelo Manzi, 15 dic. 1846, EC, IX, 5759, p. 693); que implica una *relación esencial* (T, 903; P, 1125t); su relación con el *ser como organismo* (T, 2046); el sintesisismo como *clave de la naturaleza de las cosas* (AM, 325) y *clave de la filosofía* (Carta a Michele Tarditi, 16 feb. 1842, EC, 4301, pp. 103-04); la diferencia respecto al concepto de *dependencia* (T, 947).

nueva clave para delinear la estructura ordenada y relacional de todo lo que existe<sup>358</sup>.

La terminología propia del sintesismo también converge y se entrecruza con la empleada para describir los ámbitos del *ser moral*. Rosmini expresa la implicación entre los polos vinculados sintéticamente inspirándose en la metáfora del *habitar mutuo*, del *contenerse recíprocamente*<sup>359</sup>.

Una vez recorrida la ontología rosminiana, no puede sorprendernos que Rosmini subraye la consistencia y globalidad de este nexo: la mente puede «dividir las cosas de las que se compone el universo», sin embargo no debe nunca perder de vista que «estas cosas están, sin embargo, juntas en la naturaleza», ellas «sintetizan en su pleno conjunto» (T, 1889n/3<sup>o</sup>)<sup>360</sup>. Considerar los elementos sintéticos absolutamente por separado dará lugar a «dificultades inútiles y problemas insolubles» (T, 1889n/3<sup>o</sup>)<sup>361</sup>. Tampoco nos sorprenderá que, según el filósofo, la unión sintética de todo lo que nos rodea esté en la base del método propio de la ontología, de la teosofía y de toda la filosofía: el círculo sólido o regreso (cf. L, 701-2, 706; T, 28-29). En efecto, recordemos que, tal como apuntábamos en la Introducción a este bloque, este método consiste en analizar conscientemente lo que ya poseemos sintéticamente de manera directa y virtual.

Podríamos explicar el sintesismo siguiendo los mismos esquemas del artículo anterior acerca del orden. De hecho, el mismo Rosmini en algún pasaje divide los campos de acción de esta ley en niveles paralelos a los del

---

<sup>358</sup> Rosmini vincula estrechamente el concepto de *sintesismo* con el de *relación*. Da la definición de “relación” como «una entidad que no se puede pensar sin pensar las dos entidades entre las que se da la relación, simultáneamente puestas una enfrente de la otra». Y dice que «allá donde hay sintesismo, una de las dos entidades posee una relación así de esencial a la otra que sin ella no existiría y no sería concebible una o la otra, o sea, ni la una ni la otra» (T, 903).

<sup>359</sup> Concretamente habla de una recíproca “instalación” [*stare in*] (AM, 243), “a-sentamiento” [*insidenza*] (R, 244/243; T, 182), “in-habitación” (R, 264/262), “in-existencia” [*inesistenza*] (T, 176), “incesión” [*insessione*] (T, 181), “continencia” [*contenezza*] (T, 187), “inclusión” (T, 1431), “sobreposición” [*sovrapposizione*] (T, 1617), “habitación” [*abitudine*] (T, 1933, 1941), “in-morada” [*dimora in*] (T, 2154).

<sup>360</sup> Cf. también T, 1704.

<sup>361</sup> En relación a las *dificultades* del hombre para percibir el sintesismo cf. también T, 1922, 1925, 2047-48.

segundo esquema: ser infinito, ser finito y relación entre ambos<sup>362</sup>. Para no dar demasiadas vueltas sobre el mismo asunto, nos limitaremos a exponer con brevedad los principales sintesismos descritos por el filósofo en sus diversas obras. Ello nos servirá para desplegar por última vez el orden del ser:

## §1 Sintesismo entre la unidad y multiplicidad del ser

Se trata del sintesismo más inmediato. No el primero y más básico, sino el que se capta “a primera vista”. Es, además, el que inaugura la tarea ontológica. Recordemos los dos movimientos que atravesaban esta ciencia: ascenso a la unidad y descenso a la multiplicidad. Ambos movimientos responden a una «doble necesidad de la mente humana» (I, 198). El hombre no se satisface ni con la unidad pura y dialéctica del ser ni con la mera multiplicidad. Necesita sentir, percibir y querer lo concreto y, al mismo tiempo, necesita ordenar y unificar la realidad heterogénea que se le presenta<sup>363</sup>.

Aunque la explicación precisa de este doble movimiento la hallamos en el desarrollo de la ontología, puede ya desde el inicio hablarse de lo que Rosmini denomina un *sintesismo científico*. Este sintesismo nos permite dar con una primera formulación, diríamos intuitiva, del *sintesismo ontológico*:

Si, por tanto, la mente, que tiene por objeto el ser, no se sosiega [*acquieta*] en la unidad, conviene decir que el ser, en cuanto es uno no es plenamente el ser; y si no se sosiega en lo múltiple sin unidad, conviene decir que lo múltiple sin unidad no es plenamente el ser. Pero si se sosiega en la unidad-multiplicidad, una vez que ella conoce que en esta antinomia no yace ninguna

---

<sup>362</sup> Habla, concretamente, de los «tres amplísimos campos en los que demuestra su eficacia» la ley del sintesismo. En relación al segundo añade un nivel más, referente al estado inmediatamente anterior al proceso creativo: el ser infinito que contiene implícitamente en su esencia los términos de su obrar voluntario. En resumen: «existe, pues, la ley del sintesismo en el seno del ser [c/c’]; existe entre los términos de su actividad voluntaria y él mismo [b]; existe entre el ser absoluto y el ser relativo [b/b’]; finalmente, existe en el ser mismo del ser relativo [d]» (I, 2056; cf. L, 705-6).

<sup>363</sup> Cf. inicio del capítulo *¿Qué es el bien?*/162

contradicción, conviene concluir que el ser es uno-múltiple. Es decir, que es esencial al ser tanto la unidad como la multiplicidad, coexistentes en él sin discordia. La unidad y lo múltiple forman, pues, en el ser un *synthesis ontológico*, son ambas condiciones necesarias del ser (T, 199).

## §2 Entre el ser uno y el ser trino de las formas del ser [A]

Con la primera reflexión descubrimos la primera de las multiplicidades del ser, arraigada en sus entrañas más profundas: la triple dimensión ideal, real y moral. Entre el ser y sus formas hay una relación de mutua habitación, a la que Rosmini da el título de «primer y esencial *synthesis* del ser». Lo explica así:

El ser todo entero puede contenerse en cada una de ellas [de sus tres formas], pero de tal modo que él entero no puede morar en una de aquellas formas sin que el pensamiento se vea obligado a pensar que él *more* también entero en las otras dos (T, 199, énfasis eliminado)<sup>364</sup>.

## §3 Entre las tres formas del ser [C/c’]

Rosmini alude también a un *synthesis* entre las tres formas. En cuanto esencialmente conectado al anterior, ocupa también él una posición prioritaria:

El *synthesis* primero y originario es el de las tres formas del ser, de ahí 1º la imposibilidad de hablar del ser real sin suponer el ser ideal, como forma y medio de conocer; 2º la imposibilidad de hablar del ser ideal objeto, sin suponer lo real actualmente conocido. Acerca del *ser moral* puede decirse lo mismo tal como se verá en la *Teosofía* (L, 705).

Tal como se sugiere en la cita anterior, este *synthesis* es explicado con detenimiento en la *Teosofía*. Allí vuelve a afirmar el filósofo que «la esencia del ser supone las tres formas, ni más ni menos, y ninguna de ellas puede estar sin las otras dos ni dos sin la tercera» (T, 175). Y lo desarrolla:

---

<sup>364</sup> Cf. también T, 202, 1867-68, 1936.

—Lo *real habita en lo ideal*. En la forma ideal se contiene «la razón de la necesidad que el ser sea también real [...] escrit[a] como en una escritura abreviada y arcana» (T, 174). Por un lado, lo conocido exige un sujeto que conoce, lo inteligible un *sujeto inteligente*. El ser ideal, en cuanto lo primero conocido e inteligible, exigirá entonces un principio real que lo entienda:

Afirmando que el ser es inteligible afirmo al mismo tiempo que hay alguna cosa apta para entenderlo [...]. Pero si, además de lo inteligible, está quien lo pueda entender, entonces, además del ser ideal, está el ser real, porque quien puede entender es un sujeto inteligente y el ser subjetivo es real por la misma definición» (T, 173).

Por otro lado, lo conocido exige un *término real que se conoce*:

[...] lo que se conoce supone una realidad anterior a la cognoscibilidad, siendo la cognoscibilidad siempre de alguna cosa y no de nada (T, 174)<sup>365</sup>.

—Lo *ideal habita en lo real*. La realidad supone el sentimiento, supone un principio subjetivo que sienta. Pero, a su vez, ese sentimiento y principio suponen una inteligencia que lo haya pensado como cosas que son. En efecto, pues todo ente, todo lo que es, se nos presenta primero y necesariamente de manera ideal y objetiva; nuestro primer contacto con el ser es intelectual (principio de conocimiento):

Ninguna cosa es ente si no participa de la esencia del ente. Ahora bien, la esencia del ente es primeramente objetiva y, por tanto, supone tener su sede en una inteligencia (T, 174)<sup>366</sup>.

—Lo *moral habita en lo ideal y real*. En la medida que siempre van unidas, la forma ideal y la real exigen la forma moral. Su unión da lugar a una nueva dimensión con consistencia propia, dimensión que hemos denominado moral. Desde el punto de vista del sujeto real (sensible e inteligible), la

---

<sup>365</sup> Cf. también T, 166.

<sup>366</sup> Cf. también nota 287 y el apartado *Comparación de naturaleza (excelencia)/289*.

dimensión moral se entiende como lo amable, lo amado o el mismo acto de amar:

Puesto que la *esencia del ser* [ideal] exige que haya un *sentimiento y éste inteligente* [real], se deriva como consecuencia de esto que el ser subjetivo, sentimiento (afecto) e inteligencia, puede amar [moral] el *ser real* [real] —a sí mismo u otro— en cuanto es conocido, es decir, percibido *en el ser ideal u objetivo* [ideal]; y esto es el acto moral [moral] (T, 174, énfasis añadido)<sup>367</sup>.

—Finalmente, *lo ideal y real habitan en lo moral*. Al igual que la anterior, la implicación en sentido contrario se explica directamente a partir de la misma definición de lo moral. Si hemos calificado de moral la unión encontrada entre lo ideal y lo real, los debe suponer. También es evidente desde el punto de vista de la voluntad, facultad moral. Ella se dirige a lo real y a lo ideal a la vez y, de este modo, otorga a lo moral el carácter de amabilidad. En cuanto *real* la voluntad sólo puede apetecer algo real, por tanto sólo la realidad o lo relativo a la realidad es apetecible y amable<sup>368</sup>. En cuanto *inteligente*, la voluntad apetece lo conocido:

Pero para ser querido [el ser] debe primero ser objeto, pues la voluntad no puede querer sin aquello que ve y conoce en el objeto. Y, por tanto, la segunda forma es necesaria como aquella que contiene el ser entendido, que es aquello que por la voluntad se vuelve moral (T, 880, énfasis eliminado)<sup>369</sup>.

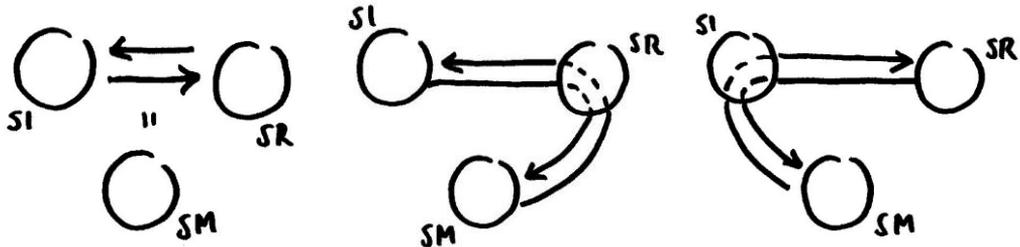
---

<sup>367</sup> Un poco más adelante este texto es comentado con mayor profundidad. Cf. apartado *Bien y ser moral*/252.

<sup>368</sup> Cf. apartados *Lo real finito: acción, sentimiento, placer, vida, sujeto*/176 y *El ente sensible: un bien para sí mismo*/309.

<sup>369</sup> En T, 968 Rosmini alude a un caso *intermedio* de continencia recíproca. Consiste en el ser ideal como *continente medio*: contenido en lo real pero continente de lo moral.

Hay que notar que la implicación mutua entre lo moral y cada una de las otras dos formas no es directa, sino que exige la otra como ya existente e intermediaria (cf. T, 880, 1008)<sup>370</sup>.



#### §4 Entre el ser puro/inicial-virtual y las entidades en general<sup>371</sup> [B/b’]

Rosmini considera que también hay una relación sintética entre el ser *puro* (considerado en sí mismo, sin relación a las diversas entidades que participan de él) y las entidades mismas:

El ser es condición común a todas las entidades, pero en sí mismo es tal entidad que no hay dentro otra cosa que él mismo [...]. En este hecho orgánico del ser yace la ley del *sintesismo* entre el ser puro y aquellas entidades que no son el ser puro (T, 112, énfasis eliminado).

En una misma línea habla de un *sintesismo* entre el ser *virtual* (causa determinable de todo) y sus determinaciones concretas:

[...] el ser determinable y sus términos son conceptos que sintetizan expresando una relación entre uno y los otros. Por lo

<sup>370</sup> Cf. también T, 1941. Otros temas relacionados con el *sintesismo* entre las formas: *regla para no confundir* las tres formas debido a su mutua inhabitación (T, 181), diversas *modalidades* de inhabitación para cada forma de ser (T, 182-187, 958, 963-968),

<sup>371</sup> La definición de *entidad* la encontramos en T, 106, 131, 211, 224-226, 1715n2. Sus *géneros*: «1° el ser indeterminado; 2° el ser absoluto; 3° las entidades abstractas; 4° el real finito» (T, 1246).

cual, si se aboliesen los términos en nuestro pensamiento, perecería también el concepto mismo del ser determinable (T, 403).

## §5 Entre el ser puro/inicial-virtual y los entes reales contingentes [B/b’]

El sintesismo entre el ser inicial y los entes reales se basa en una relación según la cual la dependencia se da en un solo sentido:

La relación de los entes contingentes con el ser virtual e inicial es una relación de *sintesismo*, porque aquellos no se pueden concebir sin concebir éste. Mientras que la relación del ser virtual e inicial con los entes contingentes no es una relación de sintesismo sino de absoluta independencia, porque se puede concebir aquel sin ninguna necesidad de concebir también éstos (T, 293/IX).

Rosmini especifica esta clase de sintesismo como “unión sintetizante *unilateral*” en la medida que «el *ser* no perece cuando se anula lo real, pero lo real se anula y ya no es concebible cuando se piensa que no existe el ser o cuando el ser se separa de él» (T, 345). Esta relación unilateral no impide que cada uno de los dos habite en el otro:

El término real se asienta [*insiede*], pues, en el ser y el ser se asienta en el término real [...] si hablamos de un término real finito, el ser que se asienta en él y en el cual éste se asienta es el ser puro [...], o sea, el ser inicial (T, 701)<sup>372</sup>

---

<sup>372</sup> Cf. también T, 800, 837/4°, 1288, 1704, 1877/4°, 2052, 2077. Una clasificación de las relaciones según *bilaterales* o *unilaterales* en T, 1168 (aquí Rosmini no considera la relación unilateral como sintesismo).

## §6 Sintesisismos en el ente real finito [d]

Más adelante abordaremos el tema de la estructura sintética de la persona humana. Por eso, ahora nos conformaremos con simplemente citar cuáles son los sintesisismos que configuran dicha estructura<sup>373</sup>:

En la *Lógica*, hablando de «correlatos reales», menciona dos:

- d1) el alma y el cuerpo, «lo sintiente corpóreo y la materia corpórea»
- d3) la inteligencia y el sentimiento, «lo inteligente finito y lo sintiente» (L, 706)

En otra lista de ejemplos, ofrecida en la *Teosofía*, además del primero mencionado anteriormente señala dos más. Lo hace cuando cataloga ciertos tipos de sintesisismos como *subsistentes*: aquellos en los que al menos una de las entidades es subsistente y no puede pensarse como subsistente sin la otra. Estos sintesisismos son:

- d1) el alma (sensitiva) y el cuerpo: «el [principio] *sintiente* es indivisible de lo *sentido*»<sup>374</sup>.
- d2) la mente (alma intelectual) y el objeto: «no se puede pensar un [principio] *inteligente* sin algo *entendido*»<sup>375</sup>.
- d4) la misma persona humana. Ella expresa el «orden intrínseco del ser en un individuo sintiente» (AM, 833). Y es definida a partir de un sintesisismo peculiar que comporta una jerarquía: «la persona se define “un individuo sustancial en cuanto contiene un principio activo, supremo e incommunicable” (*Antropol.* 832ss). La persona es, pues, una *relación subsistente*» (T, 903). Tal como veremos en adelante, en el caso de

---

<sup>373</sup> Dentro de la *Teosofía* Rosmini desarrolla de manera general el tema del *sintesisismo del ser real finito* en el Libro III, Sección VI, capítulo 5, artículo 9 (cf. T, 1427) y el Libro VI (cf. T, 2056-57). Este tema se corresponde con el nivel d del segundo esquema del orden del ser.

<sup>374</sup> Algunas referencias explícitas a este sintesisismo: AM, 258-261; P, 872; T, 356, 736, 1489, 1673, 2046n, 2072, 2277; Carta a Michelangelo Manzi, 15 dic. 1846, EC, IX, 5759, p. 693.

<sup>375</sup> Referencias explícitas: P, 872; SC, VI, 272-273/227c-228a; T, 363, 499, 638, 772-775, 824, 887-888, 1076, 1245, 1433-34, 1842, 1844, 1851n2. Cf. también nota 144.

la persona humana este principio supremo es la voluntad, la cual, además de con los otros principios (sintiente e inteligente), sintetiza con el bien<sup>376</sup>.

Posteriormente la *Teosofía* desarrolla los síntesismos del alma sensitiva e intelectual (d1 y d2) bajo la categoría de «síntesismo en el orden subjetivo de las naturalezas finitas» (T, 1427). Los divide en dos tipos de actos correlativos esencialmente distintos: acción-pasión y recepción-donación<sup>377</sup>.

Todos estos síntesismos reales serán estudiados con detenimiento en la sección *Exitus: del bien conocido al bien querido*. Desde una perspectiva ontológica y ética serán también tratados en el artículo *Fundamentación ontológica de los valores*.

## §7 Síntesismos en el ente ideal finito [d']

«Entre conceptos abstractos» encontramos síntesismos importantes, «como los de padre e hijo, de causa y efecto, de relativo y de absoluto» (T, 903). También «los conceptos de forma y contenido poseen una correlación [...] sintetizan» (T, 257).

En la sección V del libro III de la *Teosofía* Rosmini se dedica a establecer una ordenación general de los abstractos. Aquí sólo podemos tratar el tema de manera muy simplificada. El autor sostiene la posibilidad por parte del sujeto abstrayente de mezclar y predicar entre sí cada uno de los géneros de abstractos. Esto se aplica a las tres formas de abstractos parciales (“sujeto”, “acto”, “esencia”) respecto a las formas de abstractos completos (“ente” e “individuo vago”). En efecto, los últimos «pueden ser revestidos de la forma de los tres abstractos parciales y ser considerados como sujeto, como acto y como esencia terminativa» (T, 1196). Y también se aplica a los abstractos parciales entre sí, «cada uno de los cuales puede contener los otros dos, dándoles la propia forma» (T, 1203).

---

<sup>376</sup> Cf. T, 1858.

<sup>377</sup> Rosmini resume el mapa de los *diversos niveles de unidad/integridad relativa* que definen al ente (T, 1086-90, 1499). Desde la perspectiva de la belleza habla de diversas *bellezas completas relativas* (T, 1118-1123), desde la perspectiva de la formación de los géneros y especies menciona diversos grados de *compuestos relativos* (1413-20).

Dejando de lado el individuo vago, reducible al ente abstracto (cf. T, 1200), «los cuatro abstractos son continentes *máximos* en el orden de los abstractos» (T, 1207), es decir, cada uno de los géneros parciales supremos son continentes de todas «las entidades abstractas, y cada uno también de los otros dos géneros recíprocamente» (T, 1208).

## D. EL BIEN

Tocamos el núcleo de nuestra investigación. En los capítulos anteriores hemos analizado los elementos que participan en la noción de bien y luego los hemos vuelto a reagrupar en las nociones afines de *relación*, *orden* y *perfección*. Ahora abordamos el gran tema de definir filosóficamente el bien. Toda la ética pende de esta definición.

### a) El bien en general es el orden del ser

#### §1 Bien y ser moral

Rosmini identifica el bien con el orden propio del ser. Orden percibido por la inteligencia en contacto con la realidad sensible. Probablemente sea en los *Principios* donde encontremos la definición más completa:

*Ser y bien* son lo mismo, salvo que el bien es el ser considerado en su orden, el cual es conocido por la inteligencia y, al conocerlo, obtiene deleite. El bien, en una palabra, “es el ser sentido en relación con la inteligencia”, en cuanto que ésta ve lo que toda naturaleza requiere para sí misma, aquello a lo que tiende con sus fuerzas (PSCM, IV, 2, 83/52c; cf. II, 3, 85/55a).

Para que muestre con precisión todos sus matices, el pasaje que acabamos de citar debe ser analizado cuidadosamente. Lo iremos desmenuzando poco a poco.

La última afirmación del texto cierra asocia el bien con la relación entre “lo sentido” y “la inteligencia”, entre lo real y lo ideal<sup>378</sup>. El bien, por tanto, implica el ser moral. A estas alturas esto ya no nos pilla por sorpresa.

---

<sup>378</sup> En otros lugares Rosmini define el bien como unión (relación, aptitud) entre lo ideal y lo real:

—en el *Nuevo ensayo* dice que es «la *actividad primera* [ser ideal], *apta* para ser completada con la *subsistencia* [ser real] y como esencialmente amable» (NS, 1451).

—la definición común ofrecida en los *Principios de la ciencia moral* señala que es: «una *relación* de las *cosas* [ser ideal] con la facultad de *apetecer* [ser real]» (PSCM, II, 1, 66/37b).

—en la *Antropología al servicio de la ciencia moral* afirma que «la idea del bien en universal» es «aquella que tiene su fundamento en la idea del ser en universal, pues ser y bien son al final la misma cosa con dos *relaciones*. Es decir, un ente cualquiera se conoce como bien una vez que se juzga *objeto agradable* del apetito» (AM, 617).

Si el ser moral fundamenta todo orden, también fundará todo bien. Pero, ¿hay entre ser moral y bien algo más que una vinculación fundante?, ¿llegan a identificarse? No. En el pasaje hay dos cláusulas restrictivas que impiden realizar esa identificación: “considerado...”, “en cuanto...”. La segunda la comentaremos más adelante. Ahora simplemente resaltamos que, una vez más, la diferencia recae en el acento, en la perspectiva. En efecto, tal como venimos diciendo, la forma moral apunta a la misma *unión* entre el modo ideal y real de ser (que genera un orden). Por su parte, el bien remarca el *orden, armonía o tendencia* del ser (generado por aquella unión).

Hemos visto que Rosmini logra desconectar las tres formas de ser de las potencias subjetivas y considerarlas en sí mismas. Sin embargo, también hemos visto cómo cada una de las formas lleva detrás un sujeto. Lo real es siempre término de un principio sensitivo que lo capta. Lo ideal y lo moral exigen un ser subjetivo mental y voluntario. Las formas son en sí, pero parecen incapaces de abstraerse totalmente del sujeto. ¿Significa esto caer en el subjetivismo?, ¿se reducen las formas en última instancia al sujeto? Ya hemos dicho que a estas preguntas hay que responder negativamente, si con “sujeto” nos referimos al sujeto humano. Nosotros percibimos las formas ligadas a nuestras capacidades subjetivas pero, al mismo tiempo, ellas nos desbordan en su extrasubjetividad y objetividad. Este desajuste es el que nos conduce a pensar en unas leyes ontológicas (sintetismo) y nos aboca a afirmar racionalmente la existencia de un sujeto absoluto.

Al igual que la forma moral de ser, el orden y el bien se nos manifiestan en sí mismos, independientes de nosotros, y, al mismo tiempo, reclaman una voluntad. Este requerimiento se manifiesta en diversos grados de actualidad. Podemos distinguir tres grados a los que denominaremos *virtual, actual primero* y *actual segundo*:

- 1) en cuanto al grado *virtual*, ser moral y bien quedan caracterizados en función de su *capacidad* de ser sentidos y entendidos, de ser sentidos inteligentemente. No dejarán, pues de mantener una referencia al placer sensible en relación a la inteligencia. A este tipo de placer lo hemos denominado amabilidad.

- 2) en el caso del hombre el requerimiento de una voluntad es satisfecho ya antes de adquirir conciencia. El hombre se une de manera activa y permanente con el bien mediante un acto constitutivo, una *volición esencial*.
- 3) el tercer grado alude a una unión consciente del hombre con el bien. Esta unión la realiza mediante *actos sucesivos de voluntad*<sup>379</sup>.

Remitiéndonos de nuevo al primer grado, hay que decir que la manifestación del bien como algo apto para ser querido pero a la vez independiente de nuestra voluntad, nos conduce a estipular una *volición anterior a la humana* que lo haya querido y, de este modo, le haya otorgado esa aptitud que lo define.

Un texto de Rosmini al que aludíamos con ocasión del sintesismo de las tres formas, nos sirve para rematar la distinción que hemos realizado:

Puesto que la *esencia del ser* exige que haya un *sentimiento y éste inteligente*, se deriva como consecuencia de esto que el ser subjetivo, sentimiento (afecto) e inteligencia, pueda amar el *ser real* —a sí mismo u otro— en cuanto es conocido, es decir, percibido *en el ser ideal u objetivo*; y esto es el acto moral (T, 174, énfasis añadido).

Si nos fijamos, el texto recoge perfectamente la doble dimensión virtual y actual del ser moral y del bien. La primera pareja de términos en cursiva nos remite a la unión básica entre lo real y lo ideal, *apta* para ser querida por una voluntad. La segunda pareja remite al *acto* propiamente moral, configurado por la unión entre la voluntad humana y la esencia del ser.

La explicación de los grados de actualidad del bien nos abre las puertas para entrar en una distinción clave: bien *en general* y bien *moral*. A diferencia de la anterior distinción, ésta se encuentra de manera expresa en la ética rosminiana. El *bien en general* ya lo hemos definido al inicio del apartado: es el orden producido por la relación de lo ideal con lo real, virtualmente contenido en nuestra idea de ser y contemplado en las cosas que sentimos. Este bien no contiene explícita ninguna referencia a un acto voluntario. El *bien moral* designa el mismo bien en general en cuanto querido y realizado por una voluntad.

---

<sup>379</sup> La distinción entre bien virtual y actual la desarrollamos más en el apartado *Del deber ser al bien moral*/354.

Aunque distinguibles, estos dos conceptos convergen. Por un lado, en la medida que su aptitud a ser querido nos proyecta a una voluntad absoluta, el *bien en general* posee un carácter moral. Mirándolo desde el otro lado, en cuanto unión entre una voluntad real y el ser ideal virtual, el *bien moral* constituye siempre un caso concreto de orden, de bien en general<sup>380</sup>. Es precisamente esta convergencia entre ambos conceptos lo que autorizará a Rosmini a considerar el bien moral como una especie del bien en general o, como él lo llama, bien en universal<sup>381</sup>. Más adelante ahondaremos en el concepto del bien moral.

---

<sup>380</sup> Cf. SC, 182/146c-147a

<sup>381</sup> «Él [el bien moral] es ciertamente un género de bien. Y sólo esto basta para entender que para juzgar sobre él antes de nada necesitamos la noción de bien en universal. Puesto que no podemos saber qué es un bien especial si no sabemos primero qué es el bien. Al definir, pues, el bien moral no hacemos otra cosa que determinar y restringir la noción universal de bien y, así, volverla propia de la ciencia moral, la cual no trata del bien en común, sino de un bien especial, a saber, el moral» (PSCM, IV, 2, 100/69b).

## §2 Bien y belleza

¿Bien o belleza? ¿Cuál tiene prioridad? Rosmini considera que no merece la pena reñir: ambos siguen el mismo compás, son parientes cercanos. En la *Teosofía* el filósofo nos ofrece una reflexión del concepto de belleza. Concepto fundante de la ciencia de la estética. Rosmini define la define como una cualidad propia del objeto, su capacidad para suscitar la aprobación, elogio o aplauso de la mente. Con palabras literales suyas:

El elemento, pues, que constituye la belleza [...] es la *exigencia de aplauso*, como propiedad del objeto presente [a la mente], es decir, como una relación cuyo sujeto y fundamento es el objeto mismo presente, y el término la mente (T, 1068)<sup>382</sup>.

Pero, ¿en qué consiste exactamente esta capacidad provocativa de la belleza?, ¿qué es lo que posee el objeto bello para provocar la aprobación de quien lo contempla? Rosmini lo explica enumerando tres características: lucidez (1), unidad en la pluralidad (2) e integridad (3). Con estas características la belleza se muestra afín a la verdad, a la unidad y al bien:

- 1) afín a la *verdad* en la medida que es un *objeto* que se manifiesta a la inteligencia (cf. T, 1065).
- 2) a la *idea de unidad* en cuanto el objeto bello es aquel que posee una *pluralidad unificada* (cf. T, 1066). Con este matiz la belleza se distancia del concepto de verdad.
- 3) por último, a la *idea de bien*, pues esa unidad plural implica además una *totalidad* a la que no falte de nada. Una unidad perfecta<sup>383</sup> y completa<sup>384</sup> (cf. T, 1067). Con este rasgo, la belleza se distingue de la unidad en general.

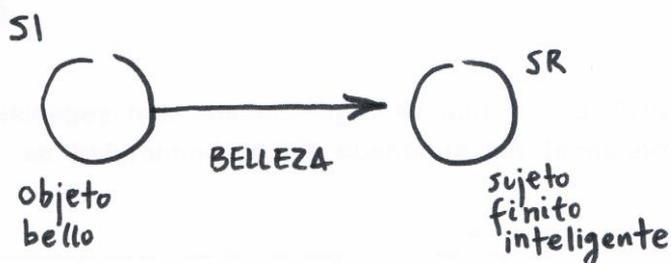
---

<sup>382</sup> Cuando este aplauso estético se da ante una perfección desmesuradamente grande, se convierte en *entusiasmo* ante *lo sublime* (cf. T, 1135-1139).

<sup>383</sup> Estrictamente hablando, la *belleza* confluye más con la *perfección* que con el *orden* en la medida que la perfección se define desde el punto de vista de la *unidad* y el orden desde la *pluralidad*. Cf. T, 1079 y final del apartado *Razón de toda relación, orden y perfección (ontología/orden del ser)/226*.

<sup>384</sup> Teniendo en cuenta que la «sede propia de la belleza es el ente completo» (T, 1081), Rosmini señala como forma suprema de la belleza a la *persona*, tanto a nivel natural como sobrenatural (cf. T, 1117-1121 y nota 466), y a la *unión entre ellas* (cf. T, 996 y nota 679).

Al final de esta descripción podemos notar la gran cercanía entre la belleza y el bien. Como ya nos ocurría al comparar ser moral y bien, también aquí nos tenemos que volver a preguntar acerca de la diferencia entre los dos conceptos. Y, de nuevo, la diferencia vuelve a jugarse en un cambio de perspectiva. Tanto el bien como la belleza surgen de la relación entre algo ideal y algo real. Pertenecen, pues a la forma moral de ser<sup>385</sup>. Sin embargo, el *fundamento* de la relación varía<sup>386</sup>. El fundamento de la belleza es el objeto y, por tanto, la forma ideal. Mientras que, como veremos más adelante, el fundamento del bien es el sujeto, la forma real: «es esencial al bien ser bien de un sujeto; tiene pues naturaleza subjetiva» (T, 1064; cf. 1079).



En cuanto vistos en la forma ideal u objetiva, bien y belleza convergen. No obstante, aun considerándolos en su modo objetivo, no dejan de exhibir matices propios. En efecto, el bien objetivo nos manda siempre a su fundamento subjetivo o real: es bien en cuanto «presta al sujeto el medio de perfeccionarse» (T, 1064). La belleza, por su parte, subraya siempre lo objetivo. Es cierto que implica una mente real donde brille, y genere «un sentimiento de grata sorpresa y de admiración» (T, 1097, énfasis

<sup>385</sup> En relación a la dimensión moral de la belleza pueden aludirse diversos temas. Su *fundamento* en una «ley ontológica de la unión entre el sujeto intelectual y el objeto que posee los caracteres de la belleza» (T, 1067, énfasis añadido). El *efecto producido* en el sujeto, denominado por Rosmini «necesidad moral» (T, 1079, énfasis añadido). La *explicación* de aquella ley: el hombre por naturaleza contempla el ser ideal; en cuanto que sujeto sensible tiende también a gozar de ese ser que le informa: «el sujeto intelectual, siendo un sentimiento viviente, goza necesariamente del ser y de todo lo que encuentra pertenecer a la naturaleza del ser»; por eso goza del ser cuando lo encuentra tal cual es, «en perfecta concordia consigo mismo», «ordenado y sin discordia, si bien múltiple» (T, 1096). El *proyecto de ubicar el tratamiento a la belleza* en un futuro libro dedicado a la tercera forma del ser: «Lo Moral» (T, 2681).

<sup>386</sup> Cf. nota 316.

eliminado), sin embargo, lo propio de la belleza será siempre el brillo, la exigencia de elogio, el «resplandor intelectual» que el objeto presenta al sujeto que lo contempla (T, 1079).

## b) El bien concreto está en el orden propio de los entes [d]

### §1 Bien intrínseco de cada ente: orden necesario y perfección

Cuando ampliamos demasiado una imagen, pierde resolución y se ve borrosa. La imagen de bien que tenemos delante de nuestros ojos es todavía muy general. No nos sirve demasiado para juzgar moralmente nuestras acciones particulares. Necesitamos enfocar el visor de nuestra cámara y acercarlo a la cosa concreta. Hemos dicho que “el bien es el orden del ser”. Pero, ¿dónde está ese orden?, ¿cómo lo identificamos? Hay que explicitar un poco más cómo la unión entre nuestra idea del ser aplicada a lo real (la forma moral) nos informa de un orden en las cosas concretas.

No queremos crear vanas ilusiones. Por eso, adelantamos ya que el resultado de nuestra investigación no será absolutamente contundente. Nos movemos con una luz tenue y en terrenos movedizos. El hombre que se interroga por el bien de sus acciones necesitará siempre hacer un esfuerzo para llegar a determinarlo en cada caso. Pero, con todo, merece la pena intentarlo.

En primer lugar, nos interrogamos cómo encontrar el orden intrínseco para cada *cosa particular*, para cada *ente individual* (I). La parte final del pasaje de los *Principios* anteriormente citado nos señala justo la meta a la que queremos llegar. Dice que el *bien* es el ser sentido en relación con la inteligencia «en cuanto que ésta ve lo que toda naturaleza requiere para sí misma, aquello a lo que tiende con sus fuerzas» (PSCM, II, 1, 83/52c). El orden del que habla el bien se refiere a “toda naturaleza” y, además, indica un fin “al que tiende” cada una de esas naturalezas. Según Rosmini, pues, el bien tiene carácter concreto y dinámico. Estudiaremos ambos aspectos.

Ya en los *Principios* encontramos un desarrollo del problema de la concreción del bien<sup>387</sup>. Nosotros nos enfrentaremos a él basándonos en la parte de la *Teosofía* dedicada a la *belleza*. Así llegaremos al mismo sitio por un

---

<sup>387</sup> Cf. PSCM, II, 1, 76-83/46b-53a. Un buen resumen en PSCM, II, 3.

camino más despejado. Esta maniobra está justificada: la afinidad del concepto de *belleza* con el de *bien*, *orden* y *perfección* permite saltar de uno a otro sin caer en imprecisiones. De hecho, en la parte de la *Teosofía* que nos servirá de pauta, Rosmini plantea la cuestión a partir de una definición común a todos esos conceptos:

Conviene que llevemos más adelante nuestras investigaciones. Conviene que determinemos la naturaleza de esa *unidad* de la que se está tratando, la naturaleza de *lo diverso* [*i più*], la naturaleza de su *conciliación* (T, 1097, énfasis añadido).

El filósofo nos advierte del *carácter intuitivo y abstracto* de la investigación: la diversidad y la unidad están íntimamente unidas en la cosa bella misma y, por eso, «es en la mente contemplativa donde debemos buscar la naturaleza de estos dos elementos, porque no son elementos de belleza por sí sino en cuanto son abstractos, en cuanto son vistos abstractamente permaneciendo ellos unidos». Y seguidamente se pone manos a la obra:

¿Dónde está la *unidad* de las cosas?, «¿cuál es esa unidad que la mente ve en una entidad cualquiera?». La teoría de la unidad dialéctica nos permitió unificar todo tipo de diversidad en el ser virtual que captamos mentalmente. Estudiando la percepción vimos que las cosas participan en el ser a través de su idea y esencia concreta, captada por la mente. En esta línea va la respuesta de Rosmini: la unidad de la entidad «es siempre la *esencia abstracta* de aquella entidad. La esencia abstracta es perfectamente simple y una, no se puede confundir con ninguna otra, en cualquier entidad sólo hay una» (T, 1097).

¿Dónde está lo *múltiple*? Hemos también estudiado que la esencia se forma en la percepción mediante la unión del ser ideal y unos datos sensibles, la dimensión real de la cosa. Esta dimensión real y sensible es la que aporta lo múltiple y concreto de la cosa.

¿Y dónde está la *conciliación*?, ¿cómo se produce? De nuevo hay que aplicar la teoría de la unidad dialéctica a la realidad concreta. Percibimos la conciliación al descubrir la sintonía entre la multiplicidad real que nos llega a los sentidos y la unidad de la esencia, la cual anunciaba ya virtualmente

aquella multiplicidad. Lo real que siento, la casa de ladrillos y cemento que estoy viendo, concuerda con la idea de “casa” que me había formado en la mente, la realiza perfectamente. En la contemplación de aquella sintonía y concordia entre la idea y su realización perfecta se origina la manifestación de la belleza: «a la vista del arquetipo, o de su realización externa, enseguida experimentará un sentimiento de grata sorpresa y aplaudirá al ver tan perfectamente realizado [*eseguito*] el tema que tenía en la esencia». De manera que podrá definirse la belleza como «la ejecución perfecta de un tema mental, o sea, de un esencia abstracta».

Al final del texto, a modo de corolario, Rosmini nos señala una convergencia de la verdad con la belleza. El filósofo ya había definido la *verdad* a partir de la relación o acuerdo entre la cosa real y su idea. Por eso puede ahora vincularla con la belleza. La verdad como el objeto que acuerda con lo real, la belleza como la exigencia provocada por el objeto en nosotros de aprobar ese acuerdo: «la *aprobación*, pues, es una exigencia totalmente especulativa, la misma de la verdad. Pues una tal aprobación, como dijimos, no es sino un juicio con el que se pronuncia que el tema es perfectamente realizado [*eseguito*]» (T, 1097). La convergencia entre las nociones de unidad, bien, belleza y verdad nos confirma lo que la tradición filosófica ha denominado “convertibilidad entre los transcendentales del ser”<sup>388</sup>.

\* \* \*

Nos interesa subrayar un resultado importante de cara a nuestra investigación ética. El estudio de la belleza concreta nos ha acercado a un par de ejes conceptuales que atravesarán nuestro estudio del bien concreto: orden necesario y perfección del ente. Hacen referencia a dos grados de profundidad o plenitud en el ente. Su definición es muy simple:

—el *orden necesario* del ente ( $\delta 1$ ) es la unidad básica que posee el ente para poder ser y concebirse como tal.

—la *perfección* del ente ( $\delta 2$ ) es el desarrollo completo de esa unidad necesaria del ente.

---

<sup>388</sup> Cf. también L, 1044, 1132.

Estos dos grados pueden expresarse en términos de esencia: *esencia abstracta* (δ1) y *esencia terminada, completa o arquetípica* (δ2). Desde esta óptica esencial, la belleza se define como la realización de la esencia abstracta en la esencia arquetípica. Con palabras del filósofo:

En la *esencia abstracta* está todo el ente virtualmente, sus múltiples determinaciones están contenidas sólo virtualmente. La mente piensa, pues, el ente en dos modos: virtualmente en la *esencia abstracta*, y desplegadoamente [*spiegatamente*] en la *esencia actualmente provista de sus términos*. La *esencia abstracta* es lo que aporta el concepto de *tema*, la *esencia terminada* es lo que aporta el concepto de *ejecución* [*esecuzione*]. En la primera está la unidad, y la multiplicidad está en ella escondida, porque contenida sólo virtualmente; en la segunda está la multiplicidad explicitada [*esplicata*] en la unidad misma (T, 1097).

Lógicamente, estas dos claves poseerán también equivalentes desde el enfoque del bien: *bien de existencia* (δ1) y *bien de perfección* (δ2). El bien de existencia como un orden o tendencia «a la propia conservación»; el bien de perfección como la tendencia «al propio desarrollo y perfeccionamiento» (PSCM, III, 5, 91/EN 60a-b, énfasis eliminado)<sup>389</sup>.

Profundicemos en la cuestión del orden del ente explicando con un poco más de detenimiento la teoría rosminiana de las esencias:

---

<sup>389</sup> Antes Rosmini ha relacionado estos dos tipos de *bien* con los dos tipos de *esencia* (cf. PSCM, II, 1, 80-82/49b-52a).

## §2 Desarrollo ontológico: el escenario de las esencias

Todo lo que es actúa. Nuestro recorrido por la epistemología y ontología rosminianas nos ha legitimado para calificar toda actividad percibida sensiblemente como algo que es. A su vez, hemos descubierto el ser ideal como el primer acto, la primera actividad que engloba a todas<sup>390</sup>. Y lo mismo podemos decir de las determinaciones del ser ideal, de las esencias: ellas se corresponden con actos determinados. En resumen, el ser concreto se manifiesta en actos concretos, los actos concretos se conocen mediante las esencias.

Siempre apoyados en la epistemología, desarrollamos a continuación una especie de ontología particular, un estudio del ser concretado en las esencias particulares de las cosas.

En los pasajes donde desarrolla la doctrina de las esencias<sup>391</sup>, Rosmini alude a los *actos primeros* (δ1) como los elementos básicos que constituyen el *orden necesario* de un ente específico: aquello para que «sea aquello que es y pueda ser pensado como tal» (NS, 649). El conjunto de estos actos incluye el acto primerísimo de ser «con todo aquello a lo que extiende como término suyo» (NS, 649), o sea, con sus «actos primeros particulares» (NS, 1021)<sup>392</sup>.

---

<sup>390</sup> «Y verdaderamente, conviene observar que todas las cosas, todas las partes de las cosas, todas sus perfecciones, todos sus valores, no son finalmente más que actos de ser. Es siempre el ser diversamente actuado y limitado que toma diversos nombres en las diversas cosas; puesto que, al final, esta palabra “ser” no significa otra cosa que la primera actividad, toda actividad» (PSCM, I, 2, 55/27b; cf. también nota 231).

Rosmini reduce «la actividad propia de lo real finito» a un «darse a sí mismo una actualidad nueva» mediante «el hacer, el padecer o el recibir» (T, 356). A través de la doctrina de la entificación Rosmini explica que el ser se une al ente y acompaña esa actividad suya: «el ser se une a todo lo real con un nexo estable, de manera que ya no lo abandona. Ahora lo real existente que tiene en sí la dicha actividad, también a ésta se une el ser y, por tanto, cuando efectúa aquella actividad el ser acompaña la acción hasta su término, como si estuviera sirviendo a lo real en sus movimientos. Por tanto, los nuevos accidentes que le nacen y que son los términos de las acciones de lo real idéntico, reciben también ellos el ser» (T, 358). Para la relación entre *ser* y *acto* cf. T, 1261-62.

<sup>391</sup> Sobre todo NS, 646-659.

<sup>392</sup> Para la distinción entre actos *primeros* y *segundos* cf. también NS, 1008; L, 323, 435, 1108; T, 769, 1226, 1891-92.

Éstos configuran la *esencia específica abstracta* de las cosas y le otorgan su *unidad* propia.

Además, Rosmini habla de *actos segundos* (82). Éstos consisten en «las operaciones y diversas actuaciones del ente» derivadas de los primeros (NS, 649, énfasis eliminado)<sup>393</sup>. Rosmini asocia estos segundos actos con el *orden perfectivo* del ente: «cosas no necesarias para su constitución y existencia pero que, sin embargo, son necesarias para su perfección» (NS, 649, énfasis eliminado). Los actos segundos configuran la *esencia específica plena* de las cosas<sup>394</sup>.

La esencia específica plena se diferencia de la abstracta en «ciertos actos y acabamientos del mismo ente que se llaman *accidentes*», en una «cantidad [*quanto*] de acción». Posee diversos modos que muestran los diversos «grados de imperfección y de perfección» del ente (T, 544, énfasis modificados)<sup>395</sup>. Entre las esencias plenas hay una que recoge el modo más perfecto del ente y que es denominada *esencia perfecta, completa o arquetípica*<sup>396</sup>.

---

Respecto al acto *primero*, Rosmini distingue entre el acto primero *de todo lo que es* y el acto primero constitutivo *de cada ente particular*. Para ello usa respectivamente la terminología de acto primero «en sí mismo» o «absolutamente» y, por otro lado, de acto primero «en el *ente*» o «relativamente a un ente que l[o] recibe» (T, 1226, 1265, 1891). El primero se corresponde con el ser, el segundo con el sujeto o la substancia/esencia abstracta.

Ya hemos visto que *en el sujeto inteligente* los actos primeros particulares son, por un lado, la *percepción sensitiva* y la *intuición*. Con sus respectivos términos esenciales: «el sentimiento fundamental del propio cuerpo» en el caso de la sensibilidad externa, «el sentimiento del Yo simplemente» para la sensibilidad interna y «la idea del ser universal» para la intuición (NS, 1022; cf. nota 188). Aún podría considerarse como tercer acto primero la *percepción intelectual* y, más exactamente, la *voluntad*, unión de los dos anteriores. Este tercer acto será estudiado en la siguiente sección.

<sup>393</sup> Rosmini nos dice que para estos actos debemos suponer «las inclinaciones, los hábitos [y] las ideas, objetos y términos del pensamiento» (NS, 649n114).

<sup>394</sup> La *idea* o *concepto* correspondiente se denomina paralelamente concepto *específico pleno*. También, en algún momento, «concepto *puramente universal*» a diferencia del «concepto *abstracto*» (T, 1658, énfasis añadido).

<sup>395</sup> En relación a la perfección de los entes: la *gradación y dinámica* de cada cosa hacia su perfección completa (PSCM, II, 1, 82/51b-52b); los dos *tipos* de perfección: global [*complessiva*] y parcial (T, 697); si hay un *grado máximo y mínimo* de perfección (T, 697-699); el *grado indefinido en la perfección humana* por su participación en el ser objetivo (ciencia) y en el ser moral (virtud) (T, 698-705); diversas *especies de perfección/belleza real* (T, 1086-90). Para la doctrina general sobre la perfección cf. nota 326.

<sup>396</sup> Para la relación entre *esencia, ente, orden y perfección* cf. L, 687; T, 971, 986, 990, 994-1001.

Nos interesamos ahora por el modo de alcanzar las esencias propias de los entes. ¿Cómo las conocemos? En relación a la *esencia plena imperfecta*, no tenemos ningún problema: se capta a través de la percepción inmediata. La primera de las esencias percibidas contendrá siempre algunas notas explícitas que consideramos más importantes, no meramente accidentales y, por tanto, pertenecientes ya a la *esencia abstracta*. Sin ellas no podríamos definir y referirnos a la cosa<sup>397</sup>. Conforme vamos realizando percepciones sucesivas vamos añadiendo nuevas notas.

Posteriormente, nos formamos la *esencia arquetípica*. Según Rosmini, a pesar de que «es demasiado difícil poder conocer todo lo que pertenece a la suma perfección natural o sobrenatural de un ente» no dejamos sin embargo de intentar acercarnos a ella pues «sabemos que ella debe existir» (NS, 650n)<sup>398</sup>. Pero, ¿cómo nos la formamos? Ya hemos estudiado que la esencia arquetípica se encuentra contenida *virtualmente en la esencia abstracta* de la cosa<sup>399</sup>. El proceso cronológico sería básicamente el siguiente:

- 1) percibimos la *esencia plena imperfecta*
- 2) por abstracción extraemos la *esencia abstracta*
- 3) mediante sucesivas percepciones y bajo el criterio de la esencia abstracta, añadimos a la última cualidades que la perfeccionan. De este modo vamos progresivamente conformando la *esencia arquetípica*<sup>400</sup>.

---

<sup>397</sup> En el *juicio primitivo* concebimos la primera idea o esencia de una cosa, la cual contiene algunos de los actos primeros que la definen. Después, a través de *juicios sintéticos* vamos completando la idea con nuevas notas. Esta síntesis se realiza a partir de una *reflexión y abstracción* sobre la idea procedente de la *primera percepción* (NS, 335) o mediante *nuevas percepciones* más precisas (NS, 354; L, 688-90).

<sup>398</sup> Rosmini habla de la *facultad integradora del entendimiento* como aquella que va formándose la idea específica completa o arquetipo de las cosas, facultad que despunta en el *genio* y el *artista*. Cf. NS, 509n, 652; L, 688-690; T, 984, 1069-1072, 1098.

<sup>399</sup> Cf. el apartado *Bien intrínseco de cada ente: orden necesario y perfección*/259. En la *Teosofía*: T, 999-1000, 1069-1072, 1075-1076, 1097-1098.

<sup>400</sup> Explicando este proceso de “desvelamiento” de la esencia perfecta, Rosmini afirma: «una vez percibidas en la realidad estas cualidades, en la esencia abstracta se ve que son perfecciones, se ve

La esencia arquetípica que nos informa de la belleza y el bien de cada cosa se extrae, pues, a partir de la esencia abstracta. La esencia abstracta funciona como pauta para reconocer las perfecciones del ente. Brota entonces la cuestión clave: ¿cómo captar la esencia abstracta? Hemos dicho que se obtenía por abstracción en la idea incompleta formada a través de la percepción. Pero, ¿qué es lo que tenemos que abstraer?, ¿cuál es el criterio para extraer unos rasgos y no otros? Mencionaremos algunos criterios que nos pueden ayudar. Sin embargo, la pregunta está abierta, nosotros la intentaremos ir contestando a lo largo de todo el ensayo:

En la epistemología, Rosmini nos dice que los actos primeros de un ente se distinguen por *observación* directa: «mediante [las] observaciones sobre la naturaleza de muchos entes, se concluye: 1º que hay alguna cosa necesaria en el ente para que él sea aquello que es y pueda ser pensado como tal [...], 3º que esta necesidad procede del *orden intrínseco* del ente mismo» (NS, 649)<sup>401</sup>. Posiblemente se encuentra aquí una de las grandes dificultades de la filosofía: la exigencia y el riesgo de observar bien. Se trata de aquello que en algún momento hemos llamado arenas movedizas. Una vez más repetimos que lo observado no se demuestra, se tiene que ver. La comunicación de lo que simplemente “está ahí” y se observa sólo puede hacerse por señas, mediante paráfrasis y giros lingüísticos. En el caso que ahora nos atañe, sólo podemos especificar los actos primeros diciendo que son los primeros. Cada uno tiene que darse cuenta por sí mismo que existen ciertos actos en el ente que *unifican* una multitud de otros actos. Actos que están *antes* y de los cuales dependen los demás. En ésta única base de la observación se ha apoyado Rosmini para señalar nos la sensación, la intuición y la percepción como los primeros actos esenciales del hombre: todo se siente, todo se concibe con una idea.

Basándonos ya en la distinción entre subjetivo y objetivo, entre real e ideal, podemos aducir un segundo criterio: el criterio *sensible*. Recordemos que en los *Principios* Rosmini colocaba el orden, la perfección y la esencia de

---

que concuerdan con ella. Y así, aquellas perfecciones que en ella yacían primero virtualmente y en estado de ocultación ahora se vuelven actuales, mostrando la esencia abstracta en sí misma» (T, 1070).

<sup>401</sup> Para la necesidad de las esencias cf. nota 267.

las cosas en una relación fundamental con la sensibilidad que produce placer. Dice el autor que esta relación constituye el «último principio» en la genealogía de los conceptos de las cosas. En él «colocamos muy a menudo la misma esencia, la especie de la cosa» (PSCM, II, 1, 79/48c)<sup>402</sup>. El estudio axiológico que llevaremos a cabo más adelante confirmará este criterio sensible. En efecto, pues veremos que aquellos entes que poseen una mayor participación en la unidad e infinitud del ser son los entes más completos y valiosos y, al mismo tiempo, los entes capaces de sentir con mayor intensidad y calidad. Y precisamente los actos portadores de esta unidad e infinitud suelen ser los que el hombre suele considerar como los primeros, los constitutivos de la esencia abstracta<sup>403</sup>.

\* \* \*

Para finalizar este apartado nos vamos a fijar en un aspecto muy interesante que se deriva de la doctrina que acabamos de exponer. Se trata de la *dimensión dinámica* de las esencias, un carácter propio de la ontología rosminiana que se transmitirá a la ética.

Tal como se indicaba en la definición del inicio del artículo, Rosmini identifica el bien del ente con un *empuje o tendencia* hacia su propio *fin*<sup>404</sup>. La palabra “fin” hace referencia al grado más alto de perfección del ente, a su esencia específica completa o arquetipo. Los términos de “empuje”,

---

<sup>402</sup> También la *esencia completa*, el estado más perfecto de la cosa, incluirá esta relación constitutiva con el agrado sensible: «la esencia completa y típica se deriva de la relación de la cosa con la sensibilidad» (PSCM, II, 1, 82/51c, énfasis eliminado). Rosmini nos hace notar que nuestra elección del estado más perfecto de una cosa responde al criterio de «nuestras necesidades y placer». Lo ilustra con el ejemplo de la clasificación de las plantas en “plantas ornamentales” y “plantas frutales”: distinguimos a las primeras por el hecho de que «oliéndolas nos agradan» mientras que de su frutos «no poseemos sensaciones agradables» (PSCM, II, 1, 79n8/48n1; cf. T, 662).

<sup>403</sup> Cf. el artículo “*Porque gusta más*”/450, donde se indica explícitamente la raíz sensible de esta unidad e infinitud.

<sup>404</sup> Rosmini considera que, en rigor, más que de *fin* del ente hay que hablar de *término* de la fuerza ética de cada ente, término que incluye su perfección (T, 1377, 1382, 1390, 1394, 1397). La fuerza ética reside en el *principio* del ente finito y actúa sobre el *término* que corresponde a dicho principio (T, 1379-80). En cuanto tendencia de un ser *intelectivo*, el término sí que podría denominarse fin (T, 1391).

“tendencia” o, incluso, “apetito”<sup>405</sup> aluden a un *movimiento* que excluye una comprensión rígida y acabada del ente. ¿Cuál es el fundamento de este movimiento de los entes hacia su fin?

Si queremos responder con profundidad a esta pregunta debemos recurrir a la relación del ente con las formas del ser. El ente finito en general es fundamentalmente real<sup>406</sup>. Sin embargo, participa de la forma moral, la cual le otorga las cualidades de orden, bondad, perfección y amabilidad: «esta forma, pues, es recibida por el ser subjetivo finito, de la cual saca su perfección» (T, 330)<sup>407</sup>. La participación del ente finito en la forma moral es *a través del ser ideal* y, por tanto, virtual y relativa. Participación *virtual* significa no en sí sino en la medida que el ente está unido al ser ideal (virtual-inicial). *Relativa* quiere decir no absolutamente sino en la limitación propia que determina su esencia y orden específicos; y también significa en dependencia de un sujeto inteligente que le ponga en relación con aquel ser ideal<sup>408</sup>. Este tipo de participación en la forma moral da razón del carácter dinámico de la esencia del ente. La forma moral no es intrínseca al ente real sino que está

---

<sup>405</sup> Cf. PSCM, II, 1, 83vx/52n2 y III, 3, 89/58a

<sup>406</sup> A partir del siguiente apartado se profundiza en este tema.

<sup>407</sup> Cf. también T, 405, 1167.

<sup>408</sup> Hablando de las formas *ideal* y *moral* de ser dice Rosmini: «siendo estas dos formas en sí consideradas infinitas, conviene que sean participadas en su esencia de infinitud. Pero, puesto que ésta no puede ser participada con el acto de su subsistencia, por eso son participadas *virtualmente*. La *virtualidad*, pues, es la única limitación posible que puede recibir aquellas dos formas; la reciben no absolutamente sino relativamente al sujeto finito que las participa; y nace justamente de la naturaleza de la participación. Por eso se dice que cada una de aquellas formas es participada toda, pero no totalmente» (T, 931; cf. también T, 1036, 1943). Para los conceptos de *relativo* y *absoluto* cf. nota 352.

En relación a la participación del ente en las formas del ser: *tanto el ente ilimitado como el limitado* participan de las tres (T, 150); la *doble dirección* de toda relación (T, 1933); el *modo de participación* del ente finito con cada una de las tres formas (T, 179, 181, 330-31, 689, 701-703, 931, 934, 1167, 1929-31, 1937-38, 1942-45); la participación del ente finito en la forma *ideal* por la *inteligibilidad* (T, 521-522); en la forma *real* infinita sólo en cuanto *abstracta* (T, 1167), como *punta o término del acto creativo* (T, 372/5°, 1037, 1332, 1424, 1668-69, 1884, 1893-94, 1969-1971, 2049-52, 2095, 2097) y como su *contracción* (T, 362); la participación en la forma *moral* por el acto de *unión* al ser (T, 720); la base *teológica* (T, 1348, nota 315).

“fuera” de él como horizonte de perfección: «la tercera forma del ser no *constituye* el ente finito, sino que sólo lo *perfecciona*» (T, 499)<sup>409</sup>.

La dimensión dinámica deja a la ontología abierta a la *historia*. Hemos dicho que la perfección del ente depende de un sujeto inteligente que le otorgue el ser ideal. Sólo una inteligencia puede pensar el ser ideal y ponerlo en relación con el ente real para empujarlo hacia una perfección. Sólo una inteligencia libre podría intervenir en el progreso de ese ente interrumpiendo, alterando o promoviendo su movimiento: «toda naturaleza tiende, o debe tender a su perfección si no es desordenada o si no se desordena a sí misma con el abuso de la libertad» (T, 1391). En Rosmini, la libertad atraviesa todo el proceso: produce el primer movimiento y se inmiscuye durante el desarrollo<sup>410</sup>.

El dinamismo de las esencias tiene también consecuencias capitales para la *ética*. El filósofo cataloga a la persona humana como un ser inteligente, libre y activo. La recepción del ser ideal, la capacidad de elegir y la eficacia en lo real colocan al hombre en un puesto cualificado, con una

---

<sup>409</sup> Cf. también T, 564, 728 in fine. Acerca de este *dinamismo o finalismo moral universal* véanse los estudios BERGAMASCHI, 1982, 16-18 y 35-44; RASCHINI, 1995, 39-44/1999, 254-59; MURATORE, 1995, 16-17. Hemos hallado con asombro importantes paralelismos estructurales y metodológicos con la obra citada de Bergamaschi. Quedan manifiestos con tal sólo mirar los índices. Con una perspectiva más extensa que la mía, su obra puede servir como perfecto complemento de esta investigación.

<sup>410</sup> La influencia de la libertad humana se da a nivel del *perfeccionamiento progresivo* real de las cosas. La *creación* se reserva a la libertad divina la cual, como causa primera, les da constantemente la existencia y el impulso a su perfección: «el obrar de la causa primera es siempre a modo de creación», es decir, «da el ser y, con ello, la existencia a lo real relativo», mientras que «el resto lo hacen las causas segundas en el orden de la existencia relativa» (T, 1288).

Esto no impide que en su existencia absoluta, o sea, para Dios, la esencia esté totalmente diseñada. En efecto, en el ejemplar divino reside «el complejo ordenado de las ideas específicas plenas» (T, 369), la «especie fija vaga», «perfectamente plena» (T, 557), «plenísima» (T, 651). Y, sin embargo, esta esencia es inaccesible en global para nosotros, pues existe en un estado aún objetivo: es «lo real en un modo objetivo» (T, 369), aún dentro del «huevo metafísico» no afirmado por la voluntad divina (T, 557), «*ab eterno* en la mente divina» (T, 651; cf. 1306). El ocultamiento para nosotros del ejemplar divino permite a la transcendencia marcar una distancia entre su providencia y nuestra libertad.

participación activa en el ser moral<sup>411</sup>. De este modo la tendencia de las cosas hacia su fin se convierte para él en vocación y deber moral. Esta vocación y deber concreta aquello que habíamos llamado *bien moral*: conservación y promoción de la esencia completa de cada ente, que incluye no sólo lo relativo a su constitución y existencia ( $\delta 1$ ) sino también a su perfección propia ( $\delta 2$ )<sup>412</sup>.

### §3 Bien relativo de los entes: excelencia y perfección parcial

En los dos párrafos anteriores hemos concretado el orden del ser en las esencias. De este modo hemos visto una caracterización más precisa del bien. Este primer acercamiento se ha realizado desde un punto de vista intrínseco e individual (I). Existe un segundo punto de vista para llegar al bien concreto que podemos llamar *relativo* (R), caracterizado por enfocarse de manera comparativa. Nos detenemos ahora en él.

La perspectiva relativa del bien está atravesada como la anterior por los dos ejes del orden necesario y la perfección. Ahora, sin embargo, toman una forma peculiar que se plasma en los conceptos de *excelencia* ( $\delta 1$ ) y *perfección parcial* ( $\delta 2$ ). El primero contrasta los *diversos entes* entre sí según su orden necesario y constitutivo. El segundo contrasta cada *ente consigo mismo* en función de sus diversos estados de plenitud.

Tanto el concepto de excelencia como el de perfección parcial pueden considerarse inspirados directamente por Rosmini. El filósofo los evoca en la *Teosofía*, a propósito del tema de la perfección<sup>413</sup>:

---

<sup>411</sup> En relación al *obrar moral* véase también: la *participación activa* del ser real finito en el ser moral (T, 1926, 1938); dualidad *ser-forma real* finita como base ontológica de la capacidad del ente finito para operar sobre lo real (T, 494-497, 1160; también nota 462); obrar moral vinculado al *ser divino* (T, 1897-1903)

<sup>412</sup> El tema del bien moral se desarrolla en el apartado *Del deber ser al bien moral*/354.

<sup>413</sup> Estrictamente los dos conceptos mencionados no son usados técnicamente por el autor. En numerosas ocasiones “excelencia” tiene sentido general y funciona como sinónimo de “valor” o “dignidad”. El de “perfección parcial” lo hemos encontrado tan sólo en el texto que indicamos a continuación.

δ1) En el capítulo dedicado a los conceptos de orden y perfección Rosmini ofrece una definición general de *perfección* en estricto paralelismo con los conceptos de bien, orden y belleza que venimos definiendo: «si la diversidad [*i più*] forma una unidad simplemente, esta unidad [*uno*] es perfecta simplemente» (T, 995).

Después distingue el concepto general de perfección respecto al de *excelencia*. Éste último atañe a la *cantidad de ser*: «una cosa es el concepto de perfecto [...] y otro el de excelente. Tanto más excelente es una unidad [*uno*] cuanto más rica es en entidad» (T, 995, énfasis eliminado). Nos dice Rosmini que en la excelencia reside la razón del *valor de las cosas*: «el valor o precio [*pregio*] de los órdenes es mayor o menor según sea más o menos excelente aquella *unidad* [*uno*] que forman» (T, 985).

δ2) Rosmini también propone un concepto de *perfección en sentido comparativo*. La perfección en general se extraía de contemplar al ente desde la óptica de su unidad realizada. Ahora, el concepto de *perfección parcial* mira el ente desde el *grado de plenitud* de esa unidad: «pero si la diversidad [*i più*] no formase la unidad completamente, no se podría decir que la formase simplemente: en parte la formaría y en parte no; por tanto esta unidad no sería simplemente *perfecta* y sólo se podría llamar perfecto parcialmente» (T, 995)<sup>414</sup>.

\* \* \*

---

<sup>414</sup> Encontramos paralelismos de esta distinción terminológica en relación con el *bien*. Por un lado (δ1), el orden necesario del ente en su comparación con otros ordenes necesarios de otros entes: «excelencia mayor o menor del orden necesario – *cantidad absoluta de bien*». Por otro lado (δ2), orden accidental desarrollado progresivamente en el ente particular: «*bien realizado*» (T, 1004, énfasis modificado; cf. el párrafo *Síntesis: no hay valor sin bien radical*/ 302).

También desde una perspectiva gnoseológica, en relación a la *verdad* ejemplar o arquetípica de las cosas. Por un lado (δ1), la cantidad de *verdad (metafísica)* de los entes, que depende de «cuánto tienen de realidad y, por tanto, de ser» (T, 1019). Se calcula confrontando los diversos arquetipos entre sí (cf. T, 1020/1º) y es denominada «cantidad de *verdad ética*» (T, 1021). Por otro lado (δ2), el grado de correspondencia eventual de cada ente con su arquetipo específico. Consiste en «el tanto de verdad que la especie contiene del arquetipo» (T, 1020/2º) y se denomina «cantidad de *verdad telética*» (T, 1021).

Para introducir el tema del bien relativo, detengámonos en el primero de los conceptos, en el de excelencia. Con él se inaugura una teoría axiológica de fundamento ontológico. Iremos viendo que en Rosmini el valor de una cosa depende del grado en que participa del ser. La relación del valor con la cantidad de ser aparece reiteradamente en su obra: «la cantidad ontológica resulta de suma importancia para establecer el valor moral de las cosas (*Princip. de la ciencia moral* c. II, a. 1)» (T, 527)<sup>415</sup>. El concepto de excelencia asocia precisamente estos dos elementos, valor y cantidad de ser. Pero ¿cómo entender esto de la cantidad de ser?, ¿cómo se mide?

Rosmini desarrolla en la *Teosofía* una teoría sobre el proceso determinativo de la forma de los entes<sup>416</sup>. Allí el filósofo explica el modo como los primeros géneros ideales van adquiriendo unos *límites* concretos hasta llegar a adquirir una existencia real e individual. La cantidad se define en función de los límites: «la cantidad es “la relación de una entidad con sus límites”» (T, 524)<sup>417</sup>. Coherentemente Rosmini desarrolla ambas doctrinas en paralelo: «la naturaleza de los límites y la de la cantidad van de la mano. Puesto que ésta última es “una entidad en cuanto está contenida dentro de los límites” se sigue que tantos son los géneros de cantidad cuanto los de límites, y viceversa» (T, 694)<sup>418</sup>.

Suponemos que el concepto de cantidad de ser queda todavía un poco difuso. No acabará de esclarecerse del todo hasta que no acudamos a

---

<sup>415</sup> Aún en la *Teosofía*: «el juicio moral en torno al ente singular consiste en apreciarlo en razón del cuanto de realidad o de ser que posee» (T, 900). Encontramos referencias también en obras anteriores. En los *Principios de la ciencia moral*: «las cosas tienen sus perfecciones, sus valores o bienes, en aquella manera que tienen el ser» (PSCM, II, 1, 81/51b; cf. II, 1, 79-83/48c-53a). En la *Antropología al servicio de la ciencia moral*: «decir mayor grado de entidad es decir mayor valor». En *La renovación de la filosofía en Italia* cuando dice que la idea del ser es respecto a los objetos subsistentes «la que los mide todos y asigna a todos su cantidad de ser y, por tanto, su valor» (R, 53). En la *Historia Comparativa*: «tener ellos [los entes] más o menos de entidad es lo mismo que ser más o menos valioso» (SC, I, 2, 177/142a). En la *Lógica*: «todo lo que posee más de acto posee una mayor dignidad respecto a lo que tiene menos» (L, 433).

<sup>416</sup> Cf. T, 502-545

<sup>417</sup> Un ejemplo físico muy simple puede ayudarnos a ilustrar esta vinculación: si queremos que exista una *cantidad* de queso se requiere una *entidad* concreta (la materia queso) y unos *límites* precisos (el tamaño del queso).

<sup>418</sup> Por eso, en este ensayo nos iremos moviendo indistintamente por los capítulos de la *Teosofía* dedicados a la *cantidad* (T, 523-576) y a los *límites* (T, 679-727). También tendremos en cuenta la doctrina sobre la *materia* del acto creativo (T, 1294-1298, 1406-1420).

las clases concretas de cosas y evaluemos *in situ* su cantidad de ser. Desde el comienzo de su estudio sobre la cantidad Rosmini plantea esta cuestión: «puesto que considerar las cosas en individual da mayor luz a las teorías abstractas, indicamos aquí la cuestión cosmológica: “cuáles son los géneros supremos de realidad de que consta el mundo”» (I, 516). Será pues conveniente que también nosotros, antes de enfrentarnos a la cuestión de la medida ontológica de las cosas propongamos una *clasificación de los principales géneros de entes* que encontramos en la naturaleza. Después de este paréntesis continuaremos desarrollando el tema del bien relativo de los entes.

## §4 Desarrollo ontológico: una clasificación de los entes

Entre todas las clasificaciones de entes que podríamos hacer hay una que destaca con diferencia: ser inerte, ser sensible y ser inteligente. A continuación ofrecemos una exposición escueta de ella. Nos apoyamos en la observación y en los resultados epistemológicos y ontológicos ya obtenidos<sup>419</sup>.

### El ser ideal

Ya hemos estudiado los rasgos del ser ideal. Constituye la primera *actividad* de la que participa todo ente para existir: «aquella actividad que concebimos y denominamos ser» (NS, 1178). Se capta por intuición directa.

En cuanto pensado como un “algo”, en sí mismo, el ser ideal puede considerarse ente. Sin embargo, el ser ideal es propiamente una mera forma mental, está vacío de contenido, posee un *carácter inicial, virtual e inacabado*. Por eso afirma Rosmini que «es menos que *uno*» (T, 673; cf. 587). Y, por eso, en rigor *no* puede considerarse *sujeto*<sup>420</sup> ni *ente*<sup>421</sup>. De hecho, el sujeto completo es definido por Rosmini precisamente en contraposición al ser

---

<sup>419</sup> En realidad la mente puede considerar cualquier cosa como ente: «en virtud del hablar formal y dialéctico, la mente considera como *ente* todo lo que quiere, también lo que no es un ente en sí, lo que no es un sujeto real» (T, 615; cf. 1196-97, 1225). En nuestra investigación pondremos atención en los entes con unidad y subsistencia: substancias reales (T, 343), entes en sí (T, 223), entes reales (T, 2077). Dejaremos aparte las entidades abstractas, mentales o dialécticas, como un *color* (NS, 655), la *facultad de querer* o la *nación* (T, 609).

La diferencia en la percepción de los entes que aquí desarrollamos viene resumida en NS, 1242n, T, 343, 396-397, 736-737, 1023, 1322-23, 1672, 2146.

<sup>420</sup> Rosmini define el *sujeto* de una manera muy intuitiva: aquello que da *unidad*, que aglutina diversos elementos en una unidad. Su definición: «el sujeto “es un acto primero que se considera como independiente y del cual otros actos dependen”» (T, 770), o también: «el sujeto es “lo que en el ente se concibe primero, continente y causa de unidad”» (T, 1243). Dicho sea de paso, en la definición se ve cómo también el sujeto implica una *relación* y un *orden*.

El ser ideal sólo posee una «unidad virtual» y es tan sólo «principio de unidad actual» (T, 673; cf. 586-87). Además «es abstracto y separado del acto y de la forma terminativa» (T, 1235). De manera que no constituye un «sujeto real [...] un sujeto que existe en sí» (T, 1223). En rigor «su forma propia es la de acto» (T, 1236).

<sup>421</sup> La *unidad* es un carácter esencial del *ente* (P, 735-965; T, 580-587, 636/3º). Por eso, el ente reclama siempre un *sujeto*, definido como principio de unidad (cf. nota 420). De modo que la unidad se predica necesariamente del ente y del sujeto (cf. T, 581).

ideal: aquel al que «pertenece necesariamente la subsistencia real, consistiendo justamente en ésta la subjetividad» (T, 1235)<sup>422</sup>.

Para evocar la inconsistencia del ser, Rosmini lo califica como un «ente dialéctico» (T, 314)<sup>423</sup>, «un ente disminuido y como una fracción de ente» (T, 587), un «ente virtual» (T, 1559). Siendo infinito y, a la vez, careciendo de fundamento, su origen debe remontarse al ser real absoluto. De ahí que Rosmini lo califique como una «pertenencia [*partenenza*] de otro ente [...] del Ente absoluto» (T, 2122).

Pasamos a clasificar los entes reales, entes propiamente dichos:

### **Nosotros mismos y los demás entes intelectivos**

Mediante la percepción intelectual nos percibimos y percibimos el resto de entes inteligentes. El hombre experimenta inmediatamente a través del sentimiento fundamental su *Yo substancia*, «justo aquella energía en la cual él es». A este sentimiento substancia aplica la luz del ser ideal y, de este modo, se capta como «un *ente*, una *substancia*, un *sujeto* (que equivale a decir un principio viviente, sintiente)» (NS, 1196-1197, énfasis añadido). Esta percepción de sí mismo se especifica en tres principios constitutivos: principio sensitivo, intelectivo y volitivo<sup>424</sup>.

¿Se conoce el hombre a sí mismo de manera plena? Rosmini dice que la misma «realidad del principio intelectivo es en cierto grado inteligible» (T, 606)<sup>425</sup>. Pero también afirma que el alma o «principio sujeto sensitivo e intelectivo» no es «inteligible y entendido por sí mismo [...] sino por el ser y en el ser, que es otro respecto a él» (T, 1323)<sup>426</sup>. El hombre, pues, posee una

---

<sup>422</sup> En esta misma línea Rosmini define el ente como una realización del ser: «el ser terminado» (T, 218).

<sup>423</sup> Cf. nota 311.

<sup>424</sup> Cf. apartado *Razón, percepción intelectual y reflexión, Yo/337*.

<sup>425</sup> Cf. T, 889.

<sup>426</sup> Cf. P, 61ss; T, 499-501 [revisar P, 61ss], 736, 1355/4º, 1922, 1942.

*autopercepción limitada*: con algunos aspectos escondidos en sí y con otros imposibles de entender<sup>427</sup>.

El conocimiento de la naturaleza del *resto de entes intelectivos* se lleva a cabo aplicando el conocimiento de nosotros mismos al resto de personas: «la naturaleza, pues, si se trata de una persona, la argumentamos transportando en el ente, del que hemos conocido la existencia, la forma de nuestra persona, sólo de la cual poseemos conocimiento positivo». Con lo cual se trata de un conocimiento *imperfecto*: «no conocemos inmediatamente la *realidad* de la otra persona, sólo pensamos que debe ser semejante a la nuestra» (T, 1312)<sup>428</sup>.

### **Entes meramente sensitivos**

Existen ciertos entes percibidos que manifiestan los signos extrasubjetivos propios de la vida sensitiva que nosotros mismos percibimos en nuestro propio cuerpo extrasubjetivo<sup>429</sup>. Sin embargo, no revelan los signos propios del alma intelectual. No encontramos en ellos, por ejemplo, señales de un lenguaje abstracto o de una capacidad de deliberar, propios de un ser racional y libre. Esto nos lleva a considerar que esos entes percibidos poseen únicamente un principio sensitivo, que son meramente animales<sup>430</sup>.

Puesto que el ente sensitivo no intuye el ser, tampoco puede percibirse intelectualmente como algo que existe, como *sujeto* y como *ente*. No puede, por tanto, decir “yo”: «es un principio privado de la conciencia de la propia existencia. No sabiendo nada de sí, ni siquiera de existir, es como si no fuese para sí mismo» (T, 1243)<sup>431</sup>. Sólo un ente intelectual que reciba su

---

<sup>427</sup> «El hombre no siente plenamente ni siquiera todo lo que hay en su naturaleza. Una parte de su naturaleza permanece excluida de su principio sensitivo y de su sentimiento. Otra parte, aunque se encuentra en su sentimiento no puede conocerla, pues no le es manifiesta por sí; teniendo que volverla él manifiesta aplicándole la idea no llega a hacer una tal aplicación y entonces le queda desconocida» (T, 1016 in fine). Cf. también T, 1883n1, 1942.

<sup>428</sup> Cf. también T, 396-97, 871/4º, 1322, 2071.

<sup>429</sup> Cf. AM, 65-68, 267-68.

<sup>430</sup> La formación del concepto de sujeto sensitivo será posterior a la del sujeto intelectual (completo): «se produce su concepto por abstracción, es decir, abstrayendo del sujeto completo la inteligencia y dejándole el principio sensitivo» (T, 1250).

<sup>431</sup> En relación a la autoconciencia de los animales cf. nota 488.

acción extrasubjetiva puede atribuirle el carácter de ente y sujeto, contenido virtualmente en la idea de ser. De manera que los entes sensitivos son calificados como *sujetos vicarios*. Hablando de las acciones y pasiones entre cuerpos sensitivos afirma Rosmini:

[El hombre] conoce [las acciones externas] en el objeto, a estas acciones le añade sujetos que encuentra en el objeto [=ser ideal], y a estos sujetos les atribuye dichas acciones y pasiones. ¿Son sujetos verdaderos? Propiamente hablando son sujetos vicarios. Al no conocer positivamente el verdadero sujeto él pone en su lugar el sujeto abstracto (T, 910, énfasis eliminado)<sup>432</sup>.

Esta subjetividad hipotética de los entes sensitivos que encontramos a nivel cognoscitivo tendrá consecuencias ontológicas y éticas importantes. Situará a estos entes en un nivel relativo e incompleto en relación a los inteligentes.

### **Cuerpos externos materiales**

Ya vimos que el ente externo lo percibimos como una *fuerza agente* que nos produce efectos sensibles. Esta fuerza «no se nos presenta puramente como un ente en sí, independientemente de toda relación con otro», se nos presenta «en su actividad en nosotros, por tanto, en su peculiar relación con nosotros, en cuanto actúa y no puramente en cuanto es» (NS, 1204).

De forma similar a como ocurría con los entes sensitivos, lo real material necesita también de un sujeto intelectual que lo piense y le otorgue una *unidad y subjetividad*. Puesto que «es revestido por la mente de la forma dialéctica de sujeto», constituye también un *sujeto vicario*<sup>433</sup>. Y será también el sujeto intelectual en este caso quien le atribuya el ser ente: «vistiéndolo de la forma dialéctica de la entidad [...] comparece delante del pensamiento como

---

<sup>432</sup> Rosmini habla también de *sujeto por suposición* (T, 565, 615).

<sup>433</sup> En la misma línea, Rosmini lo designa como *sujeto de concepción* (AM, 771-2) y *supuesto* (AM, 774n).

un ente» (T, 1242)<sup>434</sup>. A este ente, «en cuanto hace una acción en nosotros» es a lo que denominamos *cuerpo* (NS, 1207n; cf. 667, 676).

Pero lo meramente real sensible y extrasubjetivo no sólo depende de un ente *intelectivo* que le atribuya el ser sino, además, de un ente *sensitivo* que reciba su efecto. Esto nos obliga a considerarlo siempre como mero *término* relativo al principio constitutivo del ente sensitivo. Con palabras de Rosmini: «toda su naturaleza consiste en ser puramente término del principio sensitivo. Por eso no tiene otra existencia que relativa a ésta, y por ésta sola nosotros [lo] conocemos y nombramos» (T, 517)<sup>435</sup>. En cuanto relativo al ente sensitivo, el roveretano se refiere a él como un *ente negativo y extrasubjetivo* (cf. NS, 1208; T, 1322)<sup>436</sup>. Más aún, por no poseer unidad real en sí mismo, lo real extrasubjetivo ni siquiera puede ser considerado propiamente ente sino, más bien, *no-ente*<sup>437</sup>. En esto último abundaremos más adelante.

\* \* \*

---

<sup>434</sup> Cf. también T, 1672, 1684, 2080. Se emplea también el término *ente provisional y por suposición* (T, 647/5°).

<sup>435</sup> Rosmini diferencia entre el *principio* y el *término* de una relación (cf. nota 316). La distinción entre estos dos elementos en la relación constituyente del ente sensitivo (principio sensitivo-materia corpórea) da pie a Rosmini a realizar una clasificación suprema de los géneros supremos de *realidad*: «todas las realidades concebibles se reducen a dos géneros: las que tiene razón de principio y las que tienen razón de término (*Psicol.*, 830-839)» (T, 1243). En cuanto término del principio intelectual, también la idea de ser pasa a formar parte como ente-término de los géneros supremos de *entes* (cf. T, 516, 564).

Por ser relativos a los entes-principio, Rosmini coloca los entes-término en una posición secundaria: ellos «no son géneros absolutamente primeros si no por una operación abstracta de la mente que los considera en sí y no en su conexión esencial al principio sintiente» (T, 517; cf. 650, 664)..

<sup>436</sup> Rosmini denomina la predicación de la substancia [=verbo] propia de la materia corpórea como *verbo por abstracción* (T, 1331)

<sup>437</sup> En cuanto dependientes de la unidad que les otorga el ser, tanto lo real *corpóreo/material/insensitivo* como lo real *animal/sensitivo* son considerados sujetos vicarios. No obstante, si atendemos a la *unidad real* (no meramente dialéctica, puesta por la mente), hallamos una diferencia importante. Por carecer de esa unidad, lo primero *no es sujeto ni ente real*: «tomado en sí mismo y separado de toda animación no es ni ente ni sujeto» (T, 1242). Por el contrario, lo real animal sí que es fundamento de unidad *subjetiva* respecto al término corpóreo. Aunque «no le pertenece la completa noción [*ragione*] de sujeto», posee «una noción incompleta de sujeto, relativa a la materia corpórea, término suyo» (T, 1243; cf. 1442 in fine). Y por eso constituye también un género de *ente real*: «el *principio* real tiene naturaleza de sujeto y, por tanto, de ente subjetivo» (T, 2166; cf. 2174). Cf. también AM, 771-74 y nota 522 y 526.

Pero si de los cuerpos externos no captamos directamente su acto primero, su substancia real, entonces ¿qué es lo que verdaderamente conocemos de ellos?, ¿qué son en sí mismos? Ya dijimos que los efectos sensibles mueven al sujeto inteligente a afirmar la *subsistencia real* de algo material y a captar su *esencia ideal*. De este modo conocemos de manera objetiva que la cosa es (existencia) y cómo es (naturaleza), es decir, captamos la *existencia* real de algo que actúa sensiblemente en nosotros (cf. R, 506/502)<sup>438</sup> y conocemos un *contenido posible* (universal) en cuanto efecto procedente de esa causa que actúa en nosotros (R, 507-09/503-05)<sup>439</sup>.

¿Qué son los cuerpos en sí mismos? Completamente, absolutamente, no podemos saberlo. Rosmini habla de la materia corpórea como algo «misterioso» por su «oscuridad e ininteligibilidad». Tal como acabamos de decir, su idea no nos muestra directamente el principio material sino los efectos de su acción en nosotros. No nos muestra «las condiciones intrínsecas de la existencia en sí» del ente que produce en nosotros esos efectos (T, 1442)<sup>440</sup>. El cuerpo en sí, el principio corpóreo, nos está fundamentalmente oculto<sup>441</sup>.

---

<sup>438</sup> Rosmini llama a esta «primera aprehensión de las cosas» (T, 781) conocimiento «negativo o inicial-negativo» del ente (T, 1686/I). Lo ilustra recordándonos la etimología del término “cosa” que en italiano (y en las demás lenguas latinas) procede de “causa”: las cosas «nos son conocid[a]s en cuanto son *causas*, en cuanto obran sobre nosotros» (R, 571/563n).

<sup>439</sup> En su Dialéctica trascendental, Rosmini considera como elementos veraces de la naturaleza del ente «los caracteres de la fuerza sensitiva [productora de sensación] y de la extensión» o, dicho de otro modo, «actividad sensitiva difundida o difundible en lo extenso continuo» (T, 1889). Se trata justamente de los *elementos extrasubjetivos* que ya en el *Nuevo Ensayo* había resumido el autor en: *fuerza* en acto y *extensión* continua donde opera aquella fuerza. Estos elementos dan lugar a otros derivados: los *modos o determinaciones* de las fuerzas (virtud de producir cualidades secundarias: calor, sabores, olores,...) y las *propiedades* vinculadas con la extensión (cualidades primarias: movilidad, figura, divisibilidad,...) (cf. NS, 882-885).

<sup>440</sup> Rosmini considera un «vulgar prejuicio» pensar «que la cosa de la que hablamos es ella sola tal como está en sí y no, más bien, la cosa formada *en gran parte* también por nosotros mismos con el acto intelectual de concebirla» (R, 169/168, énfasis añadido; cf. también R, 119). Para la imperfección de la percepción de los cuerpos externos véase también NS 855-57, 1203-1208; L, 1033; T, 37, 396, 1312, 1313n12, 1318, 1664-65, 1887-90, 1960-65, 1981-1985.

<sup>441</sup> Rosmini considera que el concepto negativo de acción o fuerza nos conduce ulteriormente al positivo de «principio sensitivo del cual la materia es término» (T, 620n; cf. 2122). Denomina a este principio *principio corpóreo*, o *principio sensitivo* y lo distingue del *cuerpo*, captado por la percepción (NS,

Nuestro conocimiento de la naturaleza de los cuerpos extensos se caracteriza, pues, por ser *relativo* y, por tanto, *limitado* e *imperfecto*. Dios o unos seres con una manera de sentir diversa a la nuestra podrían captar lo real totalmente o de un modo más perfecto. En este sentido de relativo y limitado a la naturaleza humana, puede hablarse también de un conocimiento *subjetivo*. Hablando de la imperfección de nuestras ideas, afirma el filósofo:

Las ideas con las que conocemos las especies particulares de cosas [...] deben llevar consigo un elemento subjetivo, pues nosotros medimos el grado y el modo de entidad que tienen las cosas por la actividad que ejercitan en nosotros, y el efecto que las cosas obran en nosotros depende en gran parte de las condiciones e índole de nuestra misma naturaleza sensitiva que es modificada por ellas (R, 554/550).

Sin embargo, perspectiva y limitación no equivale a falsedad: «la subjetividad del conocimiento humano limita ciertamente su amplitud, pero no la falsifica» (R, 574/570 in fine)<sup>442</sup>. En primer lugar, porque el sujeto humano *no está determinado a identificar* esos efectos sensibles con las cosas mismas: «los sentidos no nos constriñen a tomar sus fenómenos por representaciones de las cosas, sino que depende de nosotros llevar a cabo con la razón un recto juicio de ellas. Y si nosotros no tomamos las sensaciones por representaciones sino por señales, o por modos y grados de la actividad de un ente no iremos errados en absoluto» (R, 556/552; cf. 503-04). En segundo lugar, porque podemos extraer una *información objetiva gracias al ser ideal objetivo*<sup>443</sup>. De manera que podemos decir con tranquilidad que los datos que recogemos de los entes externos son válidos, una verdadera «pertenencia de un ente para mí escondido» (T, 1442).

---

856; cf. AM, 234-37; T, 576, 1416, 1437, 1439, 2070, 2079-80, 2122, 2154). Lo califica como un *espíritu puro* (cf. T, 1446, 1477). Lo considera *sensitivo* e, incluso, *personal* (T, 1672-73, 2158-60). Estudia su *actividad propia* (T, 1440-1484) y expone la demostración ontológica de su *realidad* (T, 1900).

<sup>442</sup> Cf. también NS, 1357n; T, 75, 753, 1880-81, 1887-89, 1981-82, 1998.

<sup>443</sup> Es importante recalcar que la imperfección de nuestro saber se refiere a la parte material. Se debe distinguir la «parte absoluta, objetiva y formal», referida a la existencia y contenido posible, de la «relativa, subjetiva y material», referida a los efectos sensibles (R, 558/554). Cf. R, 504-05/500-01, 509/505.

Las reflexiones en torno a los entes externos sugieren pensar que nuestro conocimiento de ellos como un conocimiento negativo. Sin embargo, nunca resultará “tan negativo” como el de Dios, del que no tenemos percepción extrasubjetiva:

### Ente divino

En la medida en que somos *incapaces de percibir la realidad divina* (cf. T, 1882), nuestro conocimiento de Dios no es superior a la que tiene «un ciego de los colores o, todo lo más, un murciélago de la luz» (T, 1924).

A Dios llegamos sólo por una deducción, por un *razonamiento de integración*. Este razonamiento compara la infinitud de la idea del ser y la subsistencia limitada de todo lo real, y concluye que debe existir un soporte real donde subsista aquella idea y una última causa de todo lo real finito. Rosmini describe este argumento como un

[...] impulso [*slancio*] con el cual la mente adivina que hay alguna cosa más allá de todo aquello que ella conoce [...], confrontando el campo de lo posible que le es dado en la idea con el campo de lo real dado en el sentimiento [la razón] ve que aquel excede infinitamente a éste y que en aquella parte de realidad que ella puede tocar no está la razón suprema (L, 1165).

La razón afirma de Dios su *existencia* y conoce negativamente sus *relaciones* con nosotros. Lo concibe como ser real que sustenta y causa nuestra realidad, origen de la idea del ser que ilumina nuestra mente y felicidad completa que anhelamos (cf. NS, 1209-1212)<sup>444</sup>.

---

<sup>444</sup> Cf. también T, 301n22. A propósito del *conocimiento racional de Dios* el filósofo italiano trata diversos temas:

—la *deducción* a priori de la existencia de un *ser infinito real e inteligente* mediante un razonamiento deontológico en relación al *ser infinito ideal* (NS, 1456-1460; T, 294-295, 298-301, 755, 757, 761/3º, 795-798, 1180, 1711 [18/VIII], 1873-75, 1883, 2157), en relación a la *existencia posible de las cosas* (T, 446, 744-745, 1556, 1843) y en relación a la *existencia real de las cosas* (T, 1891-95, 1902-1903, 2160, 2162);

—la *integración* que resuelve una contradicción (L, 1179; T, 755, 795, 835, 861, 1180, 1810) y reúne los atributos divinos (T, 1833);

### c) Fundamentación ontológica de los valores [d]

¿Dónde reside el valor?, ¿puede justificarse que unas cosas sean más valiosas que otras? Una vez realizados los preliminares oportunos retomamos el tema del bien relativo de los entes.

Diseminados y envueltos en una maraña de conceptos técnicos, encontramos a lo largo de la *Teosofía* los elementos fundantes de una teoría de los valores. Nuestro objetivo en este artículo es recoger y recomponer estos elementos. De este modo intentaremos resaltar la importancia de lo que, posiblemente, constituye la aportación más potente del autor en el terreno de la ética. En realidad, la relevancia de esta parte va más allá del bien o valor *relativo* entre las cosas, asciende hasta su bien *intrínseco*. Para advertir esta continuidad sólo hay que recordar algo que dijimos al finalizar el tema de las esencias: la esencia abstracta de las cosas y, con ella, el orden necesario y la perfección del ente vendrá confirmada por el desarrollo axiológico.

Comenzamos por aclarar tres tesis ontológicas importantes que nos ayudarán a comprender mejor el planteamiento rosminiano. Estas tesis son:

- el *carácter propio* de la *relación*.
- el ser *infinito* como *principio del valor*.
- la posibilidad de *medir la cantidad de ser*.

---

—el carácter *negativo, vacío y nominal* (NS, 1400-1416; T, 264/II, 668/4º, 671/6º, 835-836/1º, 1100, 1176-1178, 1597, 1600, 1874, 1883, 2005, 2013, 2061-62);

—el carácter *analógico* (POI, 23-24; T, 264/I, 340, 397-400, 883, 1874, 2011);

—la *razón ontológica de su limitación* (T, 1882-84);

—la *anterioridad de la Ontología* a la Teología (T, 36, 37 [3], 39, 80-90, 104 [16]);

—la demostración *negativa/indirecta/analógica/deontológica* de la *Trinidad* (T, 166, 191-196, 426, 955, 992, 1031-32, 1087, 1100-1101, 1245, 1251, 1255, 1369, 1927-28, 1968);

## §1 La importancia del vínculo

En primer lugar nos ayudará tener en cuenta un legado que nos llega de la investigación realizada hasta ahora: la recuperación de la identidad propia de la relación. En el sistema de Rosmini la relación también “es”. Ella misma constituye una tercera forma de ser.

En su teoría sobre la unidad, el autor italiano avisa que existen “todos” no reducibles a la mera yuxtaposición de sus partes. Hay que considerar también aquello que une las partes, el vínculo: «un todo indiviso no sólo equivale a la totalidad de las partes en las que se divide sino que además de todo aquello que hay en las partes, están también aquellos nexos, aquellas fuerzas, aquella energía universal que une todas las partes volviéndolo un único todo» (T, 593).

Aplicando esto mismo al ente, Rosmini diferencia las partes del ente, denominadas *apéndices*, en contraposición a la unión de esas partes, denominada *base*: «la base del ente es aquel único acto que contiene y une en sí todo lo que hay en el ente y constituye el sujeto ente» (T, 655, énfasis eliminado)<sup>445</sup>. La distinción entre base y apéndices corre en paralelo a la de forma y materia. La *forma* alude al vínculo constituyente del ente: «el nexo real, la virtud uniente o el principio» que une diversas entidades «es la forma del ente, la que constituye formalmente el ente y a la cual se refiere el nombre que se le impone». La *materia* alude a «las entidades mismas que están conectadas» (T, 613, énfasis añadido).

La recuperación de la importancia ontológica de la relación es una de los pivotes desde los cuales Rosmini revoluciona la ontología consolidada. Una ontología que según él estaba contaminada por la reducción materialista: «los principios ontológicos más usados por los hombres y

---

<sup>445</sup> Cf. T, 612-617. La *base* del ente se identifica con la *forma sustancial* del ente (T, 643), con el *sujeto* del ente (T, 655) y con su *principio supremo* (T, 644/2<sup>o</sup>). Los *apéndices* se refieren a los *elementos que componen* el ente (apéndices entitativos: T, 636) y a sus *accidentes* o *actos accidentales* (T, 664).

En relación a la base del *ente sensitivo* cf. nota 502. En relación a la base del ente *intelectivo y volitivo* cf. AM, 813, 833, 838 y también el apartado *Voluntad libre como nexo subjetivo dinámico*/367.

aquellos de los que se formó la ontología como ciencia, me atrevo a decir que hasta el día de hoy, no fueron extraídos de la consideración del ser y del ente en toda su plenitud sino de la del ente material, que es el mínimo de los entes» (T, 594). De este modo el Roveretano se aleja de la concepción cosmológica y dialéctica de forma y materia manejada por los antiguos, incluyendo a Aristóteles. Concepción que se funda en la observación de los *cuerpos* y atribuye la *base* o *forma* a la *limitación accidental* que determina la materia corpórea (cf. T, 613-617)<sup>446</sup>.

## §2 Origen de toda dignidad

A largo de estos primeros apartados tenemos que ponernos de acuerdo en lo que significa “valer”. Cada idioma suele contar con un repertorio de palabras que se refieren al valor. En castellano empleamos términos como “dignidad”, “precio”, “importancia” o “estima”. Rosmini parte de algo muy elemental e intuitivo: el valor y la dignidad implican un “más”. El valor, por tanto, tiene que ver con el bien de las cosas en sentido *comparativo* (R).

De esta definición mínima de valor se deriva una consecuencia inmediata: el grado máximo y la pauta de todo valor debe hallarse en “lo más”. Por tanto, si existe en la naturaleza algo *ilimitado e infinito* eso marcará la regla última de toda dignidad<sup>447</sup>.

Sabemos que Rosmini ha descubierto ese elemento infinito y lo ha denominado “ser”. La ontología rosminiana nos ha descrito la *virtualidad máxima* del ser, fundamento de su infinitud<sup>448</sup>. Además, nos ha mostrado que *incluye un orden*. Orden implícitamente contenido en el ser ideal y progresivamente efectuado en la realidad. De estos resultados se extrae una conclusión importante: si el valor alude a “lo más” también ha de incluir el

---

<sup>446</sup> Otras consecuencia de una concepción materialista de la ontología: incompreensión de la *inexistencia unilateral* (T, 875), *generalización* indebida de los conceptos de *materia* y *forma* (T, 2113-17), *exclusión* de los modos de *ser absoluto y relativo* (T, 1609-10). Cf. final del párrafo *Ente inteligente y ente animal*/289.

<sup>447</sup> Rosmini define infinito: «la palabra “infinito” significa la falta de límites» (T, 538).

<sup>448</sup> En relación a la *naturaleza infinita del ser*: procede de *su indeterminación y absolutez ilimitada* (T, 688); por eso se le atribuye la mayor *dignidad* (PSCM, III, 9, 98/67a; SC, V, 9, 235/193b y VIII, 3, §7, 430/367a; R, 397-98/393-94; L, 433; T, 571/6°, 879, 886); y un carácter *divino* (T, 363).

orden del ser. Con sus palabras: «no puede haber cosa mayor que el *todo*, incluido su orden, sin el cual no sería todo verdaderamente, ni sería ya apreciable [*pregevole*], ni amable, ni potente» (T, 879).

### §3 Medir la cantidad de ser real

Seguimos con la caracterización del valor. Rosmini defiende que el valor de las cosas hay que buscarlo en su “ser más”. De entrada esto no suena mal. Parece conectar con nuestra intuición: algo “tiene más valor” cuando “es más”. O, si se quiere, en términos de “acto”: algo “tiene más valor” cuando “actúa más”<sup>449</sup>. ¿Pero, qué significa eso de “ser más”? ¿cómo medir el acto de ser en los entes? Puede comenzar a aclararnos determinar exactamente el ámbito y el procedimiento de medida:

Respecto al ámbito, hay que decir en primer lugar que nuestro interés recae sobre los *entes finitos*. El ser que vamos a medir estará, por tanto, *acotado* de alguna manera. Apuntamos al «ser limitado, o sea, [a]l ser en cuanto encerrado por límites» (T, 525). En segundo lugar, los entes que vamos a comparar son *entes reales*, no ideas. Por tanto, nos preguntaremos por el ser real, por la cantidad *de realidad*. Buscamos «la cantidad de ente finito en sí mismo, es decir, la cantidad de su realidad en los diversos entes finitos comparativamente» (T, 559)<sup>450</sup>.

En relación al procedimiento, hay que tener en cuenta tres aspectos:

---

<sup>449</sup> «Todo aquello que tiene más acto posee una mayor dignidad que aquello que tiene menos» (L, 433).

<sup>450</sup> En la medida que los límites *reales* de los entes finitos participan del ser *ideal* y del ser *moral*, puede considerarse la cantidad ontológica en relación al ser *ideal*, al ser *real* y al ser *moral*. Estos tres tipos de cantidad se denominan *cantidad o materia categórica* (cf. T, 525-527, 1297). A nosotros nos interesa estudiar la cantidad de ser real en el ente finito porque, de hecho, «la cantidad es propia del ente finito y del elemento que lo constituye como sujeto propio, es decir, la *realidad finita*» (T, 550), únicamente «la *esencia real* es la que admite límites propios» (T, 1297).

Rosmini explica el *proceso entificativo* con el cual los seres van adquiriendo una forma determinada (cf. 502-545). Indica que cada paso de limitación se produce «con el añadirse un *nuevo acto de realidad*» (T, 536). Los entes que participan de una diversa realidad se distinguirán entre sí con una «oposición de *alteridad entitativa*» (T, 1152/III).

—nosotros siempre *concebimos lo real en nuestra idea del ser*. Lo hemos visto en la epistemología. Por tanto, la cantidad real de ser la evaluaremos objetivamente, contemplándola en el ser ideal<sup>451</sup> o, aplicándolo ya a los entes finitos, *en las esencias concretas*<sup>452</sup>.

—hemos definido cantidad como “relación de una entidad con sus límites”. Es, pues, necesario *fixar la entidad o materia* que recibe los límites. Esta entidad o materia constituye la base o referencia de medida, nos indica qué tipo de cantidad vamos a medir (cf. T, 524)<sup>453</sup>.

—si queremos cotejar la cantidad de dos entes, éstos *han de coincidir en la materia* de medida: «conviene, pues, para que haya una cantidad comparativa a otra cantidad, que haya una idéntica entidad sujeto de una y de la otra cantidad comparadas, ya sea para advertir en ellas el más o el menos ya sea para conmensurarlas» (T, 561).

---

<sup>451</sup> «Puesto que los géneros supremos de reales finitos contienen lo real bajo la forma objetiva, pues de otra manera no podrían ser ni concebirse, por eso en los géneros supremos, como también en todas las entidades inferiores hasta la especie plena, se piensa el ser ideal —que es el objetivo virtual— y el ser real asentado [*insidente*] en él» (T, 525).

<sup>452</sup> Cf. L, 315. La misma definición de *esencia* nos indica este aspecto cuantitativo cuando la distinguimos de la de *ente*. Por un lado Rosmini define el *ente* como «“lo que es”», que «equivale a decir “lo que tiene el acto de ser”». Por otro, define *esencia* como «lo que una cosa es», que «equivale a decir “lo que tiene el acto de ser”», y también «equivale a decir “aquel *tanto* de acto de ser que tiene una cosa”» (T, 228, énfasis añadido).

<sup>453</sup> Rosmini distingue tres niveles de cantidad o límites en los entes (cf. T, 531, 561, 690-95):

1) nivel *ontológico* (cf. T, 525-530, 712-723). Mide la cantidad de *ser*. Desde la perspectiva de ser *real*, mide la cantidad de *realidad objetiva*, es decir, la cantidad de realidad del ente aún no subsistente sino tan sólo pensada en la idea. Esta cantidad es denominada *cantidad* o *materia real categórica* (cf. T, 525, 1297).

2) nivel *cosmológico, entitativo* o *primario* (cf. T, 531-545, 707-711). Mide la cantidad de *realidad objetiva* de un ente *en comparación* a la de otros entes. Se refiere a los diversos géneros y especies de la *materia del mundo* (cf. T, 1297-98). Determina la *base* o acto *constitutivo* del ente, referido a actos *sustanciales* del ente (cf. T, 707).

3) nivel *físico*, de *perfección* o *secundario* (cf. T, 554-576, 696-706). Mide la cantidad de *realidad* del ente subjetivo, ya *existente*. Determina los *apéndices* del ente, es decir, el resto de los actos accidentales que configuran las diversas *modalidades* del ente (cf. T, 543, 707).

El estudio rosminiano demuestra que cada uno de los niveles supone el anterior. Por eso, tal como veremos, la medición de la cantidad *física* permite describir el nivel *cosmológico* (realidad objetiva de los géneros y especies) pasando antes por el nivel *ontológico* (realidad infinita, virtualmente contenida en nuestra idea de ser).

Basándose en tres tipos de materia, Rosmini realiza tres mediciones distintas. La primera mide directamente el *ser real de la cosa* (visto objetivamente) y da lugar a lo que el filósofo denomina *cantidad de ser real* o *cantidad ontológica* (1). Puesto que la materia es infinita, este tipo de cantidad no se mide con magnitudes precisas: una cosa no puede tener una “cantidad concreta de infinito”. Sólo nos informa de una superioridad o inferioridad relativa: «siendo ella cantidad de ser y el ser siendo infinito, no puede darse una medida apta a medir el ser [...] se conoce sólo “lo más y lo menos”, no el cuánto de más o menos» (T, 527, énfasis eliminado)<sup>454</sup>.

Una segunda medición cuantifica *los géneros y las especies comparativamente* entre ellos: cuánto de género posee la especie inmediatamente inferior. Da lugar a la *cantidad cosmológica* (2).

El intento de medir la cantidad real de cada ente partiendo directamente del mismo ser real o de la comparación entre géneros y especies acaba resultando difuso para nuestro objetivo<sup>455</sup>. No ocurre así con el tercer tipo de medición referida a la *cantidad física* (3). La materia común

---

<sup>454</sup> Rosmini denomina a esta cantidad *proporcional* (cf. T, 527). Describe su diferencia con la *cantidad discreta* (cf. T, 530, 536). Dice que la imposibilidad de medir los entes no sólo afecta a la *medida máxima*, que es infinita (el ser participado) sino que también afecta a la *medida mínima* debido a «la heterogeneidad de las cosas que se quieren medir»; y alude al caso del cuerpo/lo extrasubjetivo y el alma, ambos reales: «¿cómo se podrá tomar el mínimo cuerpo o la mínima extensión como medida de las almas?» (T, 704; cf. 534). Explica que esta forma de medir por proporción, por el más o menos, tiene que ver con el *despliegue de una virtualidad*: se refiere a «entidades que se constituyen por la participación de un infinito que no es participable por división de partes sino por virtualidad explicitada [*explicata*], ya sea lo finito aquello que se explicita emergiendo de su virtualidad, ya sea lo infinito» (T, 705, énfasis eliminado).

<sup>455</sup> Rosmini comienza por medir la *cantidad ontológica* en la *comprensión* de la idea. La comprensión nos muestra «la cantidad de la idea considerada “como real limitado, en cuanto ella contiene lo real» (T, 525). Rosmini pone un ejemplo: «si se habla “de la cantidad del ser real” se podrá decir “que un ente intelectual finito tiene más de real que no un ente finito solamente sensitivo”» (T, 527. Este método no nos satisface de cara a nuestra investigación axiológica: ¿por qué una idea con mayor comprensión tiene más valor que otra con menos?, ¿y si hay notas que desconocemos?, ¿hay notas con más valor o valen todas por igual?

Con la medición de la *cantidad cosmológica* ocurre algo similar. Se cuantifica la actualidad en los géneros y especies tomándolos a ellos mismos como referencia entre sí. Se trata de una «*medida de conocimiento inmediato* en la cual lo medido es medida de sí mismo» (T, 542). El resultado es igualmente problemático: ¿Por qué una especie con mayor actualidad tiene mayor valor?

tomada para esta medición asciende desde los géneros inferiores y llega a la realidad objetiva de los *géneros supremos*: «conviene pues recurrir a la realidad contenida en los géneros supremos para tener la entidad única que recibe los diversos confines dentro de los cuales se contienen los diversos entes reales» (T, 561).

La cantidad física juega un papel clave en nuestro estudio axiológico. Con ella Rosmini pretende aterrizar a la valoración de lo más concreto, de los entes individuales mismos: “ese ente que estás viendo”. En este sentido habla de «la cantidad física comparativa» de los «entes reales subsistentes en el universo» (T, 561)<sup>456</sup>.

---

<sup>456</sup> En relación a este apartado y al siguiente, encontramos una breve pero certera exposición del texto rosminiano en NEBULONI, 1994, 133-140.

#### §4 Comparación de naturaleza (excelencia)

Entramos a fondo en la teoría de los valores. Tal como hemos indicado, Rosmini busca la materia para medir la cantidad física remontándose a la realidad de los géneros supremos. Basándose en su epistemología, el filósofo reduce los géneros de realidad a dos: «el *ente-principio* o *subjetivo*» y «el *ente-término* o *extrasubjetivo*» (T, 562)<sup>457</sup>. Siendo el segundo de ellos relativo al primero, aún los puede reducir a uno: «el único género, pues, que es verdadero fundamento del universo es el “ente finito principio”» (T, 562).

Comencemos el análisis de la cantidad física apoyándonos en la clasificación de entes concretos realizada anteriormente<sup>458</sup>:

##### Ente inteligente y ente animal

¿Cuál es la materia común entre ente inteligente y el animal? Para fijarla sólo hay que recordar el recorrido de Rosmini: el filósofo ha observado en el conocimiento humano dos *actos primeros* constitutivos: percepción de lo real e intuición del ser. Estos actos primeros dan lugar a dos *entes supremos*: ente animal (compuesto de principio sensitivo y materia corpórea) y ente intelectual (compuesto de principio intelectual y ser ideal). Puesto que los términos son relativos a los principios, hemos dicho que los *géneros supremos de realidad* se reducen a los *entes-principio*: «1º El sentimiento puro; 2º y el sentimiento intelectual» (T, 516; cf. 564). Estos dos entes-principio son los que funcionarán como materia para medir la cantidad de los entes reales concretos.

Conociendo ya la materia común pasamos a medir las diferencias. Rosmini comienza por las diferencias más básicas, las que constituyen la

---

<sup>457</sup> Cf. nota 435.

<sup>458</sup> En T, 2125 y 2175 encontramos algunos esquemas de la clasificación entitativa que desarrollamos a continuación.

esencia abstracta o naturaleza ( $\delta 1$ )<sup>459</sup>. El resultado de la medición será, pues, una *cantidad de naturaleza*.

Puesto que «la naturaleza del ente-principio está constituida por su término (*Psicol.* 878ss)», la cantidad de su naturaleza también depende de la cantidad del término: «cuanto más de ser tiene el término tanto más tiene el principio». El filósofo nos recuerda los dos términos correspondientes a los ente-principio supremos, sintiente e intelectivo: «1º lo sentido; 2º lo entendido, o sea, el ser objetivo». Y mide cada uno: *el término intelectivo es infinitamente superior al sensitivo en cantidad ontológica*. La explicación de esta superioridad ya se insinuó al describir los cuerpos externos materiales: estrictamente hablando lo real en sí mismo no es ente, puede ser considerado como nada en relación a la infinitud del ser. Esta especie de salto ontológico entre los dos términos impide, incluso, que se puedan comparar cuantitativamente. Con palabras del filósofo:

El término puramente sentido es real finito y por sí solo no-ente; el término objetivo es ser. No se pueden pues comparar estos dos términos porque uno es no ser, y el otro es ser. No son conmensurables porque [...] no poseen nada en común, sino que difieren infinitamente de dignidad y de valor relativamente al espíritu [*animo*] humano. La diferencia entre ellos no es, pues, de cantidad ni tampoco [*nè manco*] de ser, difiriendo como el ser y la nada; sino que es sólo de dignidad, difiriendo sin cuánto, es decir, infinitamente (T, 564)<sup>460</sup>.

La diferencia valorativa entre los términos se transmite a los entes-principio que constituyen los *géneros supremos*: «si, por tanto, la naturaleza de los ente-principio depende de los términos, las dos naturalezas, la del ente-principio puramente sintiente y la del ente-principio inteligente, difieren

---

<sup>459</sup> En sintonía con lo que venimos diciendo, estamos asociando los conceptos de “esencia abstracta”, “excelencia” y ahora “naturaleza”. Siempre en la línea que hemos designado con el símbolo  $\delta 1$ .

Rosmini *define* naturaleza como «dos constitutivos que la cosa lleva en sí desde su primer origen o nacimiento» (AS, III, 448n199). La pone en relación a la *esencia* y dice que es «lo mismo, pero en su realización» (T, 2725n). La distingue también de la *substancia* y del *sujeto* (cf. P, 56; T, 1413) y del *principio* y la *persona* (cf. T, 1141).

<sup>460</sup> «Si se toma la diferencia entre el *ser* y el *no ser*, aquel excede a éste en todo el *ser*, el cual es por esencia infinito (cf. *Filosof. della Politica*, Lib. IV, c. xx.)» (T, 680). Cf. también AM, 506-07.

también por una diferencia no de cantidad sino de dignidad infinita» (T, 564, énfasis eliminado)<sup>461</sup>. Y, finalmente, se pasa a los *entes concretos*, concluyendo que el ente inteligente concreto posee un valor infinitamente superior al ente sintiente concreto.

\* \* \*

Posiblemente, habrá algunas aspectos en el desarrollo apenas realizado que nos hayan desconcertado. En primer lugar, la *sustracción de todo valor ontológico a lo sensible*, al *término real*. En el fondo, esta tesis se basa en el análisis epistemológico rosminiano. Ya vimos que este análisis distinguía en nuestra percepción el elemento sensible (lo real) respecto al elemento intelectual (la idea de ser). Admitir esta distinción, conduce inmediatamente a reconocer la precariedad ontológica de lo real finito. Lo simplemente real no puede decirse “que es” mientras no entre en funcionamiento una inteligencia que le otorgue el ser. Necesita el ser para ser concebido y para existir. Sin el ser lo real queda relegado al nivel de mera forma finita, de mero término o de mera limitación. Hablamos de forma *de ser*, de término *del ser*, de limitación *del ser*, pero no de *ser*.

La distinción entre lo real y el ser requiere un esfuerzo de abstracción grande y difícil precisamente por el hecho de que lo real sólo podemos conocerlo unido a su ser:

Estando a la vez próximos al hombre los dos elementos, lo real y el ser, [el hombre] los ve, es decir, percibe el *ente real*. Sin embargo, por abstracción distingue lo real del ser que lo hace ente pensando el sentimiento puro con abstracción del pensamiento con el cual lo piensa. Y, así, le parece a él que lo real le sea dado sin el ser, dividido del ser. Aunque esta distinción no es más que una *ilusión dialéctica*, tiene, no obstante, por fundamento una verdad, la verdad de que “lo real no es el ser”; aunque, como hemos dicho, es inseparable del ser

---

<sup>461</sup> «El ser relativo inteligente está separado de los otros entes relativos por ese término suyo [el ser ideal] que pertenece al ente absoluto, el cual lo determina a ser un principio que no admite otro término salvo aquello que pertenece al orden absoluto» (T, 2122). Para el tema de la *dignidad* en general cf. el apartado *Origen de toda dignidad*/284.

subjetivo y éste del objeto que lo contiene en la mente (T, 545)<sup>462</sup>.

En la distinción entre real y ser se encuentra el último fundamento de la superioridad del ente intelectual sobre el no intelectual: éste no existe mientras un ente inteligente no le done el ser, no se concibe como existente mientras una inteligencia no lo reconozca.

Un segundo aspecto que nos puede haber sorprendido es la conclusión rosminiana de la *inferioridad ontológica del ente sintiente respecto al intelectual*. Esto nos brinda la ocasión para desarrollar un tema ya apuntado en el artículo anterior. Si es correcta nuestra observación, el ente meramente animal no posee inteligencia. Esto significa que el ser objetivo infinito no se le manifiesta. Con lo cual, su naturaleza posee un valor infinitamente inferior a la naturaleza intelectual.

Fijémonos también en que esta inferioridad constitutiva se refleja a nivel de conciencia. Al no intuir el ser, el ente animal no puede intuir las cosas objetivamente, en cuanto que son. Se siente a sí mismo, pero no puede intuirse a sí mismo con objetividad, como un algo, como un “yo”. No existe para sí mismo sino únicamente para un sujeto intelectual que le dé o

---

<sup>462</sup> Rosmini define el ente real como «“la forma de lo real finito que tiene el ser”» (T, 321). La distinción entre lo real y el ser, y su unión constituyente del ente real, atraviesa toda la *Teosofía* (T, 367-375, 475, 494, 504, 526, 732, 800-804, 837-838, 847-849, 928, 931, 934-935, 1041, 1191-94, 1280, 1288, 1422, 1704, 2077, 2082).

La *mera forma real* abstraída del ser es catalogada con calificativos negativos o potenciales: un *no-ente* (reiteradamente en la *Teosofía*), un *rudimento* de ente (T, 647/6°, 680, 1442, 1877, 1949, 2186n), un ente *imperfecto*, un ente *incoado* (T, 1689) o *incoación de ser* (T, 2052), un *elemento* del ente (T, 2131), *materia de conocimiento* (T, 2052) u *ontológica* (T, 2186n).

La *distinción* entre lo real y el ser es denominada *diferencia ontológica* (T, 2049, 2052), en ella reside el «nudo gordiano de la Teosofía» (T, 2049; cf. nota 200), implica una oposición máxima de *contrariedad transcendente* (T, 1164, 1166).

El hombre capta mediante la *sensación* la *forma o límite real* y con la mente reconoce y le atribuye el *ser real* que le está permanente e indisolublemente unido: «respecto al hombre él [lo real finito] se comunica como puro real en el sentimiento, pero al mismo tiempo el hombre intuye el ser subjetivo de aquel sentimiento». Un poco antes Rosmini ha dado la fundamentación teológica de esta distinción: la *unión* de los dos elementos, reconocida por el hombre en la *afirmación perceptiva*, es sostenida mediante la *afirmación creativa* de Dios: «la mente divina contiene el ser subjetivo en el objetivo y continuamente se lo atribuye» (T, 545; cf. 363-65, 463-64, 522, 559, 801, 909, 1037, 1424, 1689, 1704, 1970, 2051-52).

le reconozca su existencia<sup>463</sup>. El ente animal posee un principio sensitivo que le otorga una cierta unidad. Esto lo hace superior al ente meramente material<sup>464</sup>. Sin embargo, no posee una unidad completa, *no es un sujeto completo*:

En el animal hay un principio que tiene por término la materia y, habiendo en él un principio se puede pensar como sujeto, es decir, “como un primero, continente y causa de unidad”. Sin embargo este principio es incompleto. ¿Por qué? Porque, como hemos dicho en el libro precedente, el principio sensitivo no puede estar sin que haya un principio intelectual, bien unido bien separado de él. Él es un principio privado de la conciencia de la propia existencia. No sabiendo nada de sí, ni siquiera que existe, es como si no fuese para sí mismo. Siendo, pues, pero no para sí mismo, él es un primero relativamente a quien lo piensa, pero no un primero relativamente a sí, porque relativamente a sí no es nada (I, 1243)<sup>465</sup>.

---

<sup>463</sup> De esta tesis sobre la conciencia, Rosmini extrae conclusiones éticas contundentes: «los entes que están privados de inteligencia, puesto que no son más que entes relativamente a los intelectivos que los perciben, los ama, por la misma razón, con un amor relativo a los entes intelectivos, en cuanto a estos son útiles como términos o como medios» (I, 741).

Podríamos denominar este argumento a favor de la superioridad del ente intelectual “razón psicológica”, en contraposición a la anterior, “razón ontológica” (cf. también nota 492). Ambas razones quedan recogidas en el texto de los *Principios* que transcribimos en el apartado *Conclusión: el ser inteligente en la cumbre de los valores*/ 303.

<sup>464</sup> Cf. nota 437.

<sup>465</sup> La observación del conocimiento conduce a Rosmini a vincular la *existencia* con el *ser conocido*. Esto no significa caer en el idealismo, el cual niega a las cosas meramente materiales y sensitivas «una existencia de verdadero nombre» y piensa que el hombre pueda «incorporársela con el espíritu» (PSCM, II, 1, 69-70n2/39-40n4). No significa afirmar que «el *existir* y el *ser conocido* sean lo mismo» sino únicamente «que uno no puede existir sin el otro» (I, 947). Relación no equivale a identificación. La ventaja de reconocer la relación entre ambos es que nos evita crearnos con la imaginación una «idea quimérica, fuente de inexactitudes y de errores infinitos» (PSCM, II, 1, 69-70n2/39-40n4). Por ejemplo: atribuir a las cosas meramente materiales o sensitivas el conocimiento de la existencia, cuando sólo puede ser un ser mental quién lo puede detectar (hombre) o atribuir (Dios). Cf. nota 462.

Así pues, para Rosmini la existencia debe ser existencia *para alguien*, para uno que la *conoce*: «si una cosa no existe ni para sí misma ni para cualquier otra cosa, no subsiste, porque no subsiste para nadie. La subsistencia misma, pues, si se analiza, comporta una relación y sin una relación es inconcebible» (I, 960). De manera que en el caso del ente finito, éste «existe para sí mismo [...] por

Puesto que un ente supone siempre un sujeto, los entes sensitivos *tampoco son entes completos*: «no son entes completos, porque no son sujetos completos» (T, 719)<sup>466</sup>.

\* \* \*

Nos detenemos aún más para analizar algunas de las conclusiones ontológicas derivadas del estudio de la cantidad de naturaleza. En primer lugar, el descubrimiento del *fondo último de los entes finitos reales*. Rosmini encuentra «una raíz común, o sea, una última realidad común» (T, 719) a todos los entes finitos. Hemos dicho que los entes-término son relativos a los entes-principio. Y lo mismo el ente-principio sensitivo respecto al intelectivo. Por tanto, concluye Rosmini, la raíz común de todo lo real hay que atribuirle a la *realidad del ente-principio intelectivo*<sup>467</sup>.

Con este hallazgo, el filósofo realiza una segunda revolución en la ontología. Hasta ahora estaba fundada en una base material y, en el fondo, reducida a una «Física generalizada» (T, 2116). Rosmini afirma, sin embargo, que la «primera realidad» es la intelectiva, «aquella realidad que se puede

---

la conciencia [...] de existir sólo relativamente al ser del cual recibe continuamente la existencia» (T, 1280). Cf. AM, 793 in fine; T, 464, 1023, 1155, 1353, 1975, 2169, 2173-74, 2183-86. En relación a una posible evolución de esta doctrina cf. nota 488.

<sup>466</sup> Cf. nota 421. La clasificación que ya hemos hecho de los entes puede también realizarse en función del grado en que su existencia es completa y absoluta:

—Dios *absolutamente completo*, pues su ser se identifica con su propia realidad (cf. T, 1876-77).

—Entes finitos inteligentes, *relativamente completos* por intuir el ser ideal: «entes que son susceptibles de conciencia, los cuales existen en sí mismos y virtualmente para sí mismos. Por lo cual relativamente a sí mismos son completos pues no sienten otra necesidad para ser que de sí mismos» (T, 2173; cf. 1323). Y esto los separa de los entes no intelectivos, que son *relativamente incompletos*, es decir, que existen para otros.

—Entes meramente sensitivos, *relativamente incompletos* por existir para un ser intelectivo (cf. T, 174, 364, 565, 719, 733-738, 745, 864-65, 909, 1155, 1219, 1243, 1250, 1420, 2183-88).

—Entes meramente materiales, también *relativamente incompletos*. Rosmini los denomina también *relativos de segundo grado, resultantes y meramente objetivos* (cf. T, 2174). Podríamos decir que su existencia es *más incompleta* que la de los entes sensitivos (cf. nota 437)

<sup>467</sup> Debido a la irreductibilidad e interdependencia existencial entre lo intelectivo, lo sensitivo y lo material, resulta una mera operación nominal o dialéctica estipular un *único género común* a todos los entes reales. No funciona ni lo que solemos denominar «ente finito» y «real finito» (T, 562) ni una supuesta «realidad aún más indeterminada que el ente intelectivo genérico» (T, 720; cf. 719). Estos tipos de géneros supremos que en realidad no abarcan unívocamente las especies inferiores son calificados como «géneros bastardos o equívocos» (T, 1420).

abstraer sólo de los entes intelectivos como común a todos» (T, 719). Esta “nueva” materia primera de la ontología, la realidad intelectual, estará constituida por los tres elementos propios del ser intelectual: «una *intuición* del ser objetivo [...] un *sentimiento* [...] una *voluntad* amando con la cual une armónicamente el propio sentimiento con el ser» (T, 720, énfasis añadido)<sup>468</sup>.

En segundo lugar, podemos establecer una clasificación de los entes en función de la *cantidad cosmológica* o *entitativa*<sup>469</sup>. Esta clasificación determina los diversos géneros y especies de *entes intelectivos* y *sensitivos*. Se podrá hacer por dos vías equivalentes:

- la primera vía: variar la cantidad de naturaleza mediante una modificación de sus *términos*<sup>470</sup>.
- la segunda vía: determinar la primera realidad común modificando cada uno de los *elementos constitutivos del ente intelectual*. Para cada nivel de la clasificación hay que indicar «cuánto de la actualidad del ser se manifiesta a la intuición primitiva», cuánto «puede variar el sentimiento fundamental» y cuán grande puede ser la «actualidad permanente» de la voluntad (T, 721)<sup>471</sup>.

---

<sup>468</sup> De este modo, el sistema rosminiano nos aporta una base sólida para una ontología personalista: «aquellos que han especulado para encontrar una doctrina ontológica —y son muy pocos los que lo han hecho a propósito y con el propio pensamiento, habiendo seguido todos en substancia a Platón y Aristóteles— se han remontado al concepto de una materia prima por medio de la abstracción ejercida únicamente sobre la realidad externa o extrasubjetiva. Las mismas especies y géneros, las categorías, fueron extraídas de los entes sensibles por abstracción. De aquí procede que la última materia que les quedó entre las manos después de todas las abstracciones fuera una verdadero *caput mortuum*, una entidad privada de toda vida y de toda relación con la inteligencia, justamente porque la materia puesta por ellos en el alambique de la abstracción era el término opuesto a la vida y a la inteligencia y no el ente entero» (T, 719).

<sup>469</sup> Desde el punto de vista de la limitación, la *cantidad entitativa* (cf. T, 544) se corresponde con los *límites entitativos* (cf. T, 691). Desde la doctrina de las oposiciones, con la *oposición de alteridad entitativa* (T, 1152/III)

<sup>470</sup> Cf. T, 565-567, 664, 1413-1420.

<sup>471</sup> «El principio del ente es esencialmente simple y uno, pero él se determina diversamente según sus términos, los cuales se reducen, como en clases sumas, a los tres categóricos: 1º el ser objetivo, 2º lo sentido, 3º lo querido» (T, 722; cf. 1297-98).

Las variaciones de aquellos términos y elementos aportan un «orden jerárquico» (T, 724)<sup>472</sup>. Este orden puede referirse a los mismos géneros y especies y representar «cómo los géneros y las especies están ordenados entre ellos y los unos conectados con los otros mediante una continua subordinación». Pero también puede referirse a los mismos entes finitos subsistentes e individuales. En este segundo caso nos aportaría una información en base sólo a su constitución o naturaleza: «cómo están ordenados por naturaleza los entes individuales, y decimos “por naturaleza” porque debemos dejar ahora aparte la perfección adquirida» (T, 725).

La clasificación que acabamos de describir permite a Rosmini graduar la vida y el ser. Aclara así los pasajes de su obra en los cuales el filósofo distingue *grados de vida*: «la vida *animal* (corpóreo-material) y la vida *espiritual* varía de grado y de naturaleza siempre a tenor del variar de la cosa sentida, permaneciendo constante y simple el principio sintiente» (AM, 265)<sup>473</sup>. O también aquellos en los que habla de *grados de ser*: «la inteligencia y la voluntad son grados de ser» (T, 495)<sup>474</sup>.

---

<sup>472</sup> Las tres variables de diferenciación, «participación del objeto, de sentimiento y de actualidad volitiva», está también jerarquizada. En el orden que vienen mencionadas: «porque la primera es la principal en la constitución del ente. De modo que, dado un *cuánto* de participación fundamental en el ser objetivo, que constituye como el género, la graduación del sentimiento fundamental constituirá géneros inferiores; y dado un *cuánto* de sentimiento fundamental, la graduación posible de las actualidades volitivas fundamentales constituirá otro género más inferior y subordinado al precedente. De modo que la primera base de clasificación se convierte en la suprema y la continente de las otras» (T, 724).

<sup>473</sup> Un poco antes, Rosmini especifica los términos propios de la vida animal y de la vida espiritual: «la variedad del término del sentimiento, es decir, la variedad de la cosa sentida, será el elemento variable y constituirá la variedad de las vidas. Si la cosa sentida es algo *extenso* se tendrá una *vida corpórea* [...] Si la cosa sentida es un objeto espiritual, se tendrá una *vida espiritual*» (AM, 265). El objeto *espiritual* se refiere al ser ideal en su aspecto de *verdad* —sujeto intelectual— o de *bien* —sujeto volitivo (cf. AM, 502, 529). Para el término “espiritual” cf. nota 278.

<sup>474</sup> Propiamente, el tratamiento de la *voluntad* como superior a la *inteligencia* se efectúa en el apartado *Voluntad como principio activo supremo*/373.

## Entes externos materiales

Hemos visto que los ente-término no poseen unidad propia y, por tanto, no son propiamente entes. Es cierto que ellos nos remiten a unos entes-principio que son externos a nosotros, sin embargo también hemos visto que el conocimiento que tenemos de estos entes externos es negativo, en función de sus efectos en nosotros y, por tanto, «escondido como sujeto a nuestra experiencia» (T, 576).

Poco se puede decir, por tanto, del valor ontológico de lo material en sí mismo<sup>475</sup>. Nos podemos pronunciar sólo en base a su relación a la persona, en cuanto medio para potenciar su naturaleza.

## Ente divino y ente finito

Aunque nuestro interés se orienta a la comparación de los entes finitos, puede ser interesante hacer una breve mención del ente divino. Del ente divino *real*, pues ya hemos dicho que el ser ideal no es ente en sentido propio<sup>476</sup>.

Rosmini muestra la argumentación necesaria de la existencia de Dios como un sentimiento que soporta y se identifica con el ser ideal infinito. Un ser infinito a la vez real e ideal y, por tanto, absolutamente completo: «si hubiese un primer acto de sentimiento el cual por su esencia estuviese en la mente, es decir, estuviese unido a la idea [ser objetivo], éste sería ente por sí, entendido por su esencia. Y este tal es Dios» (T, 2077)<sup>477</sup>.

Obviamente, la distancia de cantidad entre el ente finito y Dios es infinita. La explicación corre paralela a la que se dio para fijar la diferencia entre el término objetivo (ser ideal) y el sensitivo (lo real) y, con ello, entre el ente inteligente y el sintiente. Medimos la participación que tiene cada uno del ser. Dios es el mismo ser subsistente, el ente finito es, sin embargo, «la

---

<sup>475</sup> Desde esta perspectiva resulta explicable el relativismo ético al que conduce el materialismo..

<sup>476</sup> Puesto que su realidad es virtual, también su valor es meramente virtual: «su riqueza es virtual si se considera tal como está presente a la inteligencia humana; si se prescinde y abstrae de sus términos virtuales, le es sacada de este modo dialéctico también toda riqueza virtual» (T, 673).

<sup>477</sup> Cf. nota 466.

*realidad finita* a la que se ha añadido el ser para que pueda existir en sí», si bien, «este ente no es su ser». De manera que entre ambos «pasa la diferencia misma que hay entre el ser y el no ser. Esta diferencia es máxima, absoluta, infinita» (T, 680)<sup>478</sup>.

\* \* \*

Cerramos este apartado con una última conclusión ontológica. Fijémonos que el estudio de la cantidad física nos ha conducido a la *cantidad ontológica*. Al final, el criterio determinante de la diferencia entre el ente inteligente finito y el sensitivo, y entre el divino y el finito, ha sido el *ser*. En el primer caso el *ser real virtualmente* contenido en nuestra idea del ser, en el segundo caso el mismo *ser real subsistente*.

De aquí se deriva una tesis fundamental para nuestro tema: la diferencia axiológica principal entre las cosas de la naturaleza reside en la idea infinita de ser. El descubrimiento del ser vuelve a resultar clave, ahora para la ética. En efecto, pues él nos permite percatarnos del valor infinitamente superior del ser inteligente, tanto finito como infinito.

---

<sup>478</sup> Dentro de la clasificación de los límites, Rosmini hace referencia a esta diferencia máxima entre ente finito e infinito cuando menciona un *límite (entitativo) esencial*, por el cual difieren en su base como lo que no es ser y lo que es ser. También cuando menciona el *límite transcendente*, según el cual difieren como lo que no tiene base (por sí) y lo que tiene, ente y no-ente: «sí, por tanto, la base del ente finito no es el ser, ella no existe si éste con su presencia en ella no la hace existir. Esta base, pues, no es base por sí. La base, pues, del ente finito, comparada a la del ente infinito, no es base. Tiene, pues, el ente finito también el *límite transcendente* que hace que él sea respecto al infinito como un no-ente» (T, 691). Desde el punto de vista de las oposiciones, Rosmini habla de una *oposición transcendente* (cf. T, 1164, 1166). Cf. también nota 462.

## §5 Comparación de actualidad (perfección parcial)

Siguiendo con su propósito de medir la cantidad física del ente, Rosmini aborda un segundo nivel de diferencias. El nivel de la *cantidad de naturaleza* atendía a la realidad genérica del ente, las diferentes *esencias abstractas*. El siguiente nivel apunta directamente a la perfección de la realidad *individual* de los entes con una misma esencia abstracta. Mide los diferentes grados de realización de la *esencia plena completa o arquetipo* (T, 568, énfasis añadido)<sup>479</sup>.

La cantidad de actualidad tiene que ver con el *orden accidental* (82). Evalúa diferencias del ente que no atañen a la parte constitutiva sino a «ciertos actos o acabamientos del mismo ente que se llaman accidentes». Por eso, Rosmini emplea el término de *cantidad entitativa* sólo para la *cantidad de naturaleza*, pues el resto de variaciones no cambian el ser propio del ente. A la cantidad de actualidad Rosmini le asigna el término *cantidad de acción*: «el grado de actualidad en el cual difiere la especie plena de la especie abstracta no constituye un cuanto de ente real sino un *cuanto de acción* de este ente» (T, 544)<sup>480</sup>.

La cantidad de actualidad se capta de manera *inmediata*<sup>481</sup> y nos aporta una medida *cuantificable*<sup>482</sup>. Si retomamos el concepto general de perfección

---

<sup>479</sup> En términos no de *esencia* sino de *especie*: «la naturaleza del ente-principio se determina en la especie abstracta. Cada que vez que ésta se determina permanece la misma naturaleza. Pero ella se realiza según especies plenas que tienen una serie de grados de perfección desde la especie imperfectísima hasta la plenamente perfecta o completa (*Ideol.* 648-652), y por tanto el ente real posee mayor *actualidad* de naturaleza cuanto mayor realización hay en él de la especie plena completa o de su arquetipo» (T, 568).

<sup>480</sup> Las variaciones de la cantidad de acción no cambian el ser del ente, pero sí que puede *aumentar* la *entidad* del mismo ente. Se ve de manera clara en relación al ente intelectual y sus actos voluntarios de unión al ser: «aumentar la unión y la participación en el ser objetivo es aumentar la *entidad misma* de los entes intelectivos, los cuales de pequeños se vuelven grandes como *entes completos*, a medida que aumenta dicha unión y dicha participación. Puesto que puede aumentar la entidad sin que por este aumento se pierda la identidad» (T, 1048). Este ejemplo tiene que ver con la segunda causa de perfección (82-b) que se estudiará enseguida.

<sup>481</sup> Se trata de una «medida de conocimiento inmediato» (T, 544). Como en el caso de la cantidad cosmológica (cf. nota 455).

<sup>482</sup> «Las diversas especies plenas o modos de la misma idea específica difieren entre ellas por *grados de imperfección* y de *perfección*, los cuales admiten una numeración más o menos grande; y esta

del ente que venimos empleando, podemos definir la imperfección como la falta de algunos de sus actos accidentales: «la imperfección, en universal, del ente contingente consiste en esto: que no sea realizado en él su orden accidental». Analizar esa definición general, nos proporciona las dos *causas* que pueden provocar un desorden accidental y, con ello, variar la cantidad de actualidad: «el orden accidental podría carecer de realización en una cosa contingente tanto por *defecto de las entidades* [δ2-a] que deben formarlos como elementos materiales como por *defecto de las convenientes relaciones* [δ2-b] que ligan las entidades y las hacen concurrir [*conspirare*] en la unidad» (T, 1002, énfasis modificado).

El segundo tipo de imperfección se comprende mejor si recordamos la importancia otorgada por el autor italiano a la relación o vínculo entre los elementos del ente. El ente se constituye en una unidad más perfecta a medida que sus elementos están más estrechamente unidos. Por eso, la perfección del ente se debe no sólo a la adición de algún acto-elemento del ente (δ2-a) sino también al desarrollo de algún acto-vínculo (δ2-b).

Aludiendo a su parte genérica y constitutiva, la cantidad de naturaleza es la que propiamente nos informa del *valor* del ente. Sin embargo, Rosmini concibe también la cantidad de actualidad en términos axiológicos y le aplica categorías como “valor” o “excelencia”, usualmente aplicadas a la cantidad de naturaleza<sup>483</sup>. En cualquier caso, el filósofo siempre coloca la cantidad de naturaleza en un puesto prioritario sobre la cantidad de actualidad: «la primera da a los entes reales un grado de excelencia que pertenece a un orden superior. A este orden de excelencia que viene de la naturaleza misma no se puede comparar el grado de excelencia que viene de la actualidad de la naturaleza, que es posterior. Y por eso no se conmensuran» (T, 568).

Pero quedan aún cuatro tipos de cantidad que suceden al de *actualidad natural*. Cada uno de ellos representa un nivel de mayor concreción o actualidad respecto al nivel inmediatamente superior:

---

numeración es una cierta medida determinada, ya que siempre existe alguna determinación de medida allá donde hay número (*Ideol.* 648ss)» (T, 544).

<sup>483</sup> «Los objetos reales de las diversas especies o géneros según participan más o menos [de la idea genérica o específica] valen más o menos» (AM, 545).

- Cantidad de potencia natural*. Rosmini menciona seis géneros de potencias en el hombre: «1° la potencia de desarrollo animal, 2° la potencia de indefinida perfectibilidad intelectual, 3° la potencia de la indefinida perfectibilidad moral<sup>484</sup>. A cada una de estas potencias responden otras tres que son las potencias 1° de los actos animales, 2° de los actos intelectivos y 3° de los actos morales» (T, 569).
- Cantidad de potencia adquirida/habitual*. Se trata de la cantidad de los hábitos adquiridos y de sus rasgos: rapidez, facilidad, seguridad, intensidad, agrado. Estos hábitos son el aumento y multiplicación de las potencias anteriores mediante la repetición de actos (cf. T, 570).
- Cantidad del acto*. Según el autor depende de diversos factores: intensión, multiplicidad, duración, extensión del término sentido, orden, dignidad del término, grado de virtualidad del término objetivo y moral (cf. T, 571).
- Cantidad de la perfección adquirida*. Es decir, la cantidad efectiva y real de perfección, que no siempre equivale a la cantidad de acto: «“aquella porción del propio arquetipo que cada ente ha realizado en sí mediante sus actos”» (T, 572).

También estos niveles se subordinan escalonadamente a los inmediatos superiores en términos axiológicos. En este sentido *operan de manera autónoma*: «no se puede comparar la dignidad y excelencia de la que son susceptibles entes diversos si no remontándose al conocimiento del valor y la excelencia de sus naturalezas. De manera que la cantidad de la perfección adquirida, del acto, del hábito, etc. de entes que tengan naturalezas diversas no son conmensurables» (T, 573, énfasis eliminado). Y, además, siempre *mantienen el valor del nivel anterior*: cada tipo de cantidad posee el mismo «valor entitativo» que el tipo de cantidad superior (T, 573).

---

<sup>484</sup> Cf. en relación a la *indefinición* de la potencialidad T, 698-705.

## §6 Síntesis: no hay valor sin bien radical

A modo de conclusión final, evocamos un texto de la *Teosofía* en el que Rosmini resume en dos los criterios para valorar las cosas. Dice así:

[...] el criterio para conocer cuánto un ente precede a otro en riqueza y dignidad [...] se puede dividir en nuestro sistema en dos proposiciones:

I. Un ente es mayor que otro cuanto más de entidad tienen sus términos.

II. Un ente es mayor que otro cuanto, supuestos los términos iguales en entidad, más *simplicidad* tiene, de forma que haya un *nexo* más estrecho entre sus términos y su inicio (T, 672)<sup>485</sup>.

El primer criterio de la cantidad de los términos del ente apunta tanto a la *excelencia* (δ1) como a la *perfección material* (δ2-a), ambos dependientes de la existencia de elementos componentes. El segundo criterio apunta a la *perfección del vínculo* (δ2-b) entre aquellos elementos. Debe advertirse que este criterio es secundario, se aplica después del primero: «supuestos los términos iguales en entidad» (T, 672)<sup>486</sup>.

También podemos aludir aquí a otro texto de la *Teosofía* en el cual Rosmini reúne los conceptos que hemos ido trabajando y los coloca en relación a los de *bien* y *mal*. El texto que citamos posee carácter sintético, con un sentido aún más general:

Conviene distinguir estos conceptos:

1º. Orden necesario — bien, considerado en su esencia abstracta; [I-δ1]

2º. Excelencia mayor o menor del orden necesario — cantidad absoluta de bien; [R-δ1]

---

<sup>485</sup> Continúa el texto más adelante: «conviene, pues, decir que la simplicidad vuelve al ente más perfecto, pero que éste resulta a la vez más rico cuando sus términos tiene más de entidad».

<sup>486</sup> Estos dos criterios generales referentes a la *cantidad* de entidad y al *vínculo* entre los elementos volverán a aparecer en términos de *base* y *apéndices* del ente (T, 678) y a propósito del tema del *orden* (T, 985), de la *perfección* (T, 995) y de la *belleza* (T, 1129 in fine).

3°. Orden realizado perfectamente — bien en el contingente; [I-82]

4°. Orden realizado en la parte esencial, pero no plenamente en su parte accidental, por falta sólo de algunas entidades que deberían formar la unidad — disminución de bien realizado, imperfección simple; [R-82-a]

5°. Orden realizado en la parte esencial, pero imperfectamente en la parte accidental, por la desarmonía de las relaciones entre las entidades — mal [R-82-b] (T, 1004, énfasis eliminado)<sup>487</sup>.

Obsérvese la correlación entre los dos ejes que han atravesado nuestro estudio de los valores: orden necesario y orden accidental, bien en sentido absoluto y bien en sentido relativo.

## §7 Conclusión: el ser inteligente en la cumbre de los valores

Hemos intentado mostrar los trazos básicos de una ética que funda las diferencias de valor en las diferencias de ser, en los actos esenciales. Desde este fundamento podemos entender mejor la clasificación axiológica que Rosmini presentaba unos veinte años antes de escribir su *Teosofía*. La encontramos en el texto de los *Principios*. Allí establecía ya la inferioridad del ser meramente material respecto al ser sensitivo:

[...] es evidente para la inteligencia que un ente insensitivo es inferior en valor [*pregio*] a un ente sensitivo, puesto que la inteligencia ve que *el ente insensitivo no existe para sí mismo*<sup>488</sup> y, por tanto, carece de este modo de existir que aquel posee.

---

<sup>487</sup> Cf. también T, 1158-59.

<sup>488</sup> El pensamiento rosmíniano ha experimentado en este punto una evolución:

—en el *Nuevo Ensayo* el autor considera que «el sentimiento del *Yo* me da la sensación de mi existencia» (NS, 440), aunque no se conoce: «parece una auténtica no existencia, mientras que no es más que un estado desconocido para nosotros» (NS, 1395). En los *Principios* afirma que el ser *sensitivo* puede ser considerado como algo que «existe para sí mismo», si bien «desconocido para sí mismo» en cuanto no «conoce que existe y siente» (PSCM, IV, 7, 111/79b; cf. AM, 772).

Y, respectivamente, la inferioridad del ente meramente sensitivo respecto al inteligente:

[...] porque el primero es desconocido para sí mismo y, por tanto, es nada en el orden del conocimiento, mientras que el segundo *conoce que existe y siente* y, por tanto, por encima de las dos actividades, de los dos modos de ser, posee una tercera actividad, un tercer modo más respecto a los dos primeros. Y no sólo por esto sino principalmente por la grande y única excelencia del entender; pues el sujeto en virtud de la inteligencia posee un acto de ser por el cual *se proyecta [protende] por decirlo así, al infinito*, conectándose a sí mismo con el ser en universal e informándose de él, participando de él y, así, adquiriendo una capacidad infinita, o sea, la capacidad del infinito (PSCM, IV, 7, 111/79b, énfasis propio).

En su *Historia Comparativa*, Rosmini planteaba un requisito indispensable para conducir la ciencia moral a su término: no basta con reconocer la supremacía del ser inteligente, hay que *dar razón* de ello. Decía concretamente: «quien se conformase con decir que el objeto de la moral debe ser intelectual, no habría dicho suficiente. Puesto que aún queda la pregunta: “¿por qué debemos considerar los seres inteligentes como fines de

---

—ya hemos visto cómo posteriormente, en la *Teosofía*, Rosmini pensará que la falta de conocimiento anula la “existencia para sí”. Cf. nota 465.

La fluctuación de Rosmini en este tema escurridizo se percibe también en relación a la cuestión de la *autoconciencia*:

—en las primeras obras el filósofo piensa en una conciencia *sensible*, atribuyéndola a un «testimonio de los sentidos» (NS, 1246/IV-V), al «complejo de sentimientos de un sujeto» (R, 296n/292n).

—más adelante defiende que la conciencia es *siempre inteligente*, no implica únicamente que «nos sentimos» sino además que «nos conocemos» (R, 295/291; T, 260, 363, 500, 871/2°, 1037). Por eso afirma que procede de la *auto percepción*: «si el objeto del conocimiento es un sentimiento (p. ej. el Yo), la conciencia se da en nosotros cuando se da el conocimiento de él» (R, 296n/292n). Y, finalmente, de la *reflexión* sobre la auto percepción (cf. AM, 768, 805-11).

Cf. NS edición primera de 1830, v. III, p. 441, n1 y comparar con NS, 710 de las ediciones revisadas, para ver la concepción inicial de “conciencia” aneja al sentimiento y diversa de la “advertencia”, que es intelectual. También se puede comparar NS (1830), v. IV, p. 480 con NS, 1394 de ediciones revisadas.

En nuestra opinión, la pregunta permanece abierta: ¿“existir subjetivamente” es lo mismo que “existir para sí”?, ¿“sentirse” equivale a “ser consciente de sí”?, ¿puede hablarse de una autoconciencia ciega, no refleja?

nuestras acciones y no como meros medios para nosotros mismos?»). El Roveretano consideraba que Kant no había cumplido el requisito: «conviene responder a esta pregunta si se quiere mover la investigación moral hasta la última razón, tal como requiere el problema del principio ético. Esto es lo que ha descuidado hacer Kant» (SC, VIII, 3, §7, 423/360c).

Sabemos que, en última instancia, Kant coloca el origen de la dignidad humana en la *autonomía*<sup>489</sup>. Hemos visto que esta postura posee inconsistencias<sup>490</sup>. Rosmini evoluciona desde una perspectiva marcadamente distinta. En la última parte del texto citado de los *Principios* el filósofo sintetiza dónde se encuentra su solución: en la idea del ser. Iluminando su entendimiento esta idea da al sujeto humano la capacidad de entenderse a sí mismo y, por ello, de existir para sí. Y además lo lanza al infinito, fuente de toda dignidad<sup>491</sup>. El orden del ser está por encima del hombre, «es superior al intelecto y a la voluntad» (AM, 578; cf. 507) pero al mismo tiempo eleva al hombre a un nivel superior, al nivel de fin<sup>492</sup>.

---

<sup>489</sup> Recordemos un pasaje ya citado y comentado en el primer bloque en el que Kant define dignidad como «la condición para que algo sea fin en sí mismo». Especifica esta dignidad con diversas expresiones: que «la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como *legisladora*», que «no obedece a ninguna ley que aquella que él se da a sí mismo» (GMS, II, 74/Ak, 434, 29-30), «la participación que da al ser racional en la *legislación universal*» (GMS, II, 75/Ak, 435, 30-32), «la legislación misma», «la autonomía» (GMS, II, 436)/Ak, 436, 2.6).

<sup>490</sup> Cf. los apartados *Fórmula de la autonomía*/59 e *Incompetencia para legislar la persona como fin*/80 del primer bloque.

<sup>491</sup> Pueden consultarse los estudios de FRANCK (2006a, 352-362; 2006b, 173-83), donde acertadamente el autor coloca la dignidad humana en el ser ideal infinito. Nuestra investigación intenta resaltar el carácter moral implícito en el ser ideal, finalización de la dignidad que ese elemento otorga al hombre. Cf. apartados *Origen de toda dignidad*/284 y *Voluntad como principio activo supremo*/373. Cf. también OTTONELLO (2013b, 113n1/1).

<sup>492</sup> Rosmini resume el origen del carácter final de la persona en un texto de la *Teosofía*. Dice que el hecho de poseer como fin el ser infinito en su orden convierte a la misma persona en un fin: el ser infinito, constituye la «razón ontológica» de que «las personas posean condición de *fin*, mientras que las naturalezas privadas de inteligencia no tienen otra condición que la de medio» (T, 1389).

Este fin infinito puede hacer referencia a «lo divino, si se trata de moral natural», o bien a «Dios mismo, si se trata de moral sobrenatural, que es la moral completa del todo» (T, 1390). En relación a la segunda moral, dice Rosmini que el hombre adquiere una «participación de Dios» que le otorga un «valor infinito» (T, 1387).

¿Qué papel juega entonces la autonomía según Rosmini?, ¿no aporta valor y dignidad al hombre? Es demasiado pronto para realizar una comparación entre Rosmini y Kant en relación a la autonomía. Sin embargo ya podemos ofrecer una primera aproximación. Veremos un poco más adelante, y ya podemos adivinar, que en Rosmini la ley moral se identifica con la idea del ser, con el orden del ser objetivo. Para el autor la libertad es un principio superior que da unidad al sujeto humano, a todos sus actos<sup>493</sup>. Pero la dignidad humana no le viene al hombre de la libertad en sí. No le viene de legislar sino de la ley, no de su obrar libre sino de ese obrar en cuanto acorde a la ley objetiva<sup>494</sup>.

Atravesar el desierto de la ontología nos ha permitido comprender con profundidad la tesis ética fundamental de la dignidad del hombre y de su condición de fin. Con esta conclusión finalizamos la exposición de la teoría rosminiana de los valores. Aunque nuestra investigación continúa. Al igual que ya ocurría en relación con el bien intrínseco del ente, también el bien relativo nos destaca una dinámica en el hombre. En efecto, en cuanto contenido virtualmente en su idea, el orden del ser coloca al hombre en la cumbre de los valores. En cuanto no realizado totalmente, le pone delante un horizonte superior hacia el cual dirigirse<sup>495</sup>. Y surge así el *bien moral*: el hombre no sólo está *en la cumbre* sino que se mueve *hacia la cumbre* de los valores.

A continuación desplegamos brevemente las dimensiones *subjetiva* y *objetiva* del bien. Luego, en la siguiente sección, abordaremos el tema del *bien moral*.

---

<sup>493</sup> Cf. artículo *Voluntad libre como nexa subjetivo dinámico*/ 367.

<sup>494</sup> Cf. el apartado *Voluntad como principio activo supremo*/ 373 y el final de *Conclusión: la perfección moral de la persona*/ 413.

<sup>495</sup> Cf. NS; 1056; PSCM, IV, 8-9; T, 830, 882, 886-887, 900. Rosmini unifica estos dos estados, constitutivo y dinámico, bajo el acto de la *inobjetivación en el ser*: «el efecto de la inobjetivación es la semejanza *adquirida* por el sujeto que se inobjetiva con el objeto en el que se inobjetiva» (T, 891, énfasis modificado), «de este modo la inobjetivación hace que el sujeto *participe* de la dignidad de naturaleza que posee el objeto» (T, 886, énfasis añadido).

## d) El bien subjetivo/real: orden sensible que produce gusto

En el artículo dedicado a la forma moral hemos descubierto la existencia de una *unión* ontológica entre lo ideal y lo real. A esa unión la hemos llamado *ser moral*. Luego hemos descrito cómo ella *contagia* cada uno de los dos polos unidos. Después hemos estudiado el *orden* que genera esa unión. Finalmente, ese orden lo hemos identificado con el *bien*.

Mostrando el contagio de la unión moral desde la perspectiva del orden, Rosmini nos habla de un *orden real* y un *orden ideal* íntimamente conectados: «entre el orden del ser considerado en sí y el orden del ser relativo a la sensibilidad hay una admirable y profunda concordia» (PSCM, II, 1, 79n9/49n1, énfasis eliminado)<sup>496</sup>. Que tanto en lo real como en lo ideal encontremos un orden no se debe, pues, a una mera coincidencia circunstancial sino a una ley que hunde sus raíces en el ser: «una de aquellas leyes del sintesismo que ligan ontológicamente el orden real con el orden ideal» (T, 2103). Se debe, en el fondo, al *ser moral* que une las tres formas en un único ser: «el ente es uno en sus dos formas, y por eso el orden real debe reproducir fielmente su correspondiente ideal» (T, 1900)<sup>497</sup>.

Y puesto que orden del ser y bien significan lo mismo, también podemos tratar el bien desde el punto de vista del contagio. Tendremos entonces dos polos afectados que se implican mutuamente: *bien gustado* y *bien conocido*, *bien experimentado* y *bien contemplado*. Esto explica que la potencia

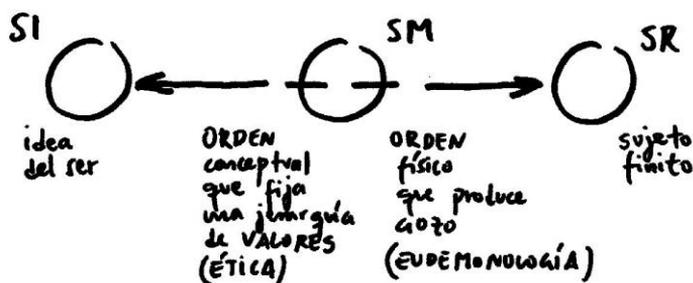
---

<sup>496</sup> Rosmini menciona tres tipos de orden, según se mire desde cada una de las formas: «orden objetivo, de inteligibilidad [...] orden subjetivo, de subsistencia [...] orden moral, de perfección» (T, 980, énfasis eliminado). Más adelante hablará también de la razón del orden u orden ideal, la realización del orden y el orden mismo (cf. T, 980-87). En relación a la concordia ente el orden real e ideal cf. también T, 2103.

No es tarea de esta investigación describir el orden orgánico del ente real. Algunos ejemplos de esta correspondencia se puede ver en: la existencia real de un término para todo principio (T, 1900), la búsqueda de una causa real del ente finito (T, 1895-96, 1902-03); la unión de la *imaginación sensitiva* con la imaginativa (T, 2101-03, 2112); la *unidad-múltiple extrasubjetiva* del animal (T, 2106).

<sup>497</sup> Cf. también AM, 906.

capaz del bien, la voluntad, necesite de ambos polos: conoce el bien cuando goza y se une a él y, al revés, goza del bien cuando lo conoce. Con palabras de Rosmini: «si ningún bien en absoluto fuese experimentado (algo que de hecho es imposible) ningún conocimiento del bien se podría tener. Pero un sujeto intelectual o racional que no conociese ningún bien, no podría tampoco gustar de ningún bien» (T, 1354).



Los dos próximos apartados tienen como fin mostrar estos dos polos. En el primero, la marca dejada por el bien u orden del ser en la misma realidad: el *bien real*. En el segundo, el mismo orden pero visto en la idea: el *bien ideal*<sup>498</sup>.

\* \* \*

Comenzamos con el bien subjetivo. Hemos visto que la *realidad* y *subjetividad* es un componente esencial del ser moral y, por tanto, del orden del ser. Rosmini le otorga a este componente un papel originario y definitorio respecto al bien: «es esencial al bien el ser bien de un sujeto. Posee pues naturaleza subjetiva. Y cualquier cosa que se conciba, mientras no perfeccione un sujeto no ha conseguido naturaleza de bien» (T, 1064)<sup>499</sup>. Habiendo ya caracterizado lo real y subjetivo en relación a la *sensibilidad* y el *placer*, no nos extraña que también el bien real o subjetivo venga caracterizado por estos dos elementos. El bien subjetivo es el orden de las cosas realizado *sensiblemente*: «la sensibilidad es la fuente del bien subjetivo»

<sup>498</sup> Para la distinción entre bien real y bien ideal cf. PSCM, IV, 2-3; T, 961, 979, 1079, 1400.

<sup>499</sup> En este sentido, Rosmini afirma también que el orden del ser «pertenece del todo a la *realidad*, que se experimenta en el sentimiento» (P, 854). Y considera el bien como una *relación subjetiva*, o sea, una relación cuyo fundamento es real (cf. T, 1006, 1030).

(PSCM, IV, 3, 102/71b) y, sobre todo, el orden en cuanto produce una sensación *agradable*: «cuando se considera el bien en relación con un sujeto que gusta de él se denomina subjetivo» (PSCM, III, 3, 87/57a, énfasis eliminado).

En realidad las tesis mencionadas ya las encontramos al inicio de nuestra investigación, en la definición de bien que aportábamos desde el sentido común. Decíamos entonces que, primariamente, el bien es placer, apetencia, y esto exige un sujeto: «puesto que una cosa es un bien en cuanto es apetecida, supongamos en primer lugar un ser que sea capaz de apetecer. Sin este ser la noción del bien no podría existir» (PSCM, II, 1, 67/37b). El bien subjetivo, en cuanto vehículo del placer, nos conduce a la ciencia de la felicidad o, con términos rosminianos, de la eudemonología.

## §1 El ente sensible: un bien para sí mismo

Lo primero que siente y apetece un sujeto es a sí mismo, pues él mismo es un sentimiento fundamental. De aquí se deriva directamente que también el primer bien se corresponde con el sujeto sintiente. A este resultado inmediato también se llegaba desde la definición de bien del sentido común: «supuesto, pues, este ser [capaz de apetecer] es evidente que, en primer lugar, él no podrá apetecer otra cosa que a sí mismo (la propia existencia, la propia conservación)» (PSCM, II, 1, 67/37b).

Para comprender mejor esta dimensión del sujeto como condición del bien y como primer bien, resultará ilustrativo darnos un paseo por la antropología rosminiana y explorar la estructura *dinámica* o *activa* del sujeto sensitivo. La estructura *estática* o *pasiva* ya la hemos descrito al hablar de lo real y el sentimiento<sup>500</sup>. Con el fin de no extendernos demasiado, nuestro paseo será fugaz y sintético. Mostraremos el orden real que subyace al instinto animal y apuntaremos algunos aspectos relevantes para nuestra investigación ética.

---

<sup>500</sup> Cf. el apartado *Experiencia más allá del sujeto: lo sensible extrasubjetivo*/175. Más adelante en *Sentimiento fundamental, vida*/328.

En la *Antropología en servicio de la ciencia moral* encontramos una explicación del movimiento espontáneo del animal hacia el placer. Rosmini resume en dos las facultades activas o instintos del ser sensitivo. Por un lado el *instinto vital*, por el cual el sujeto coopera en la producción del sentimiento, unión de principio sintiente y término extenso (cf. AM, 371-84; 389-91)<sup>501</sup>. Por otro lado el *instinto sensual*, que explica la tendencia hacia el placer, consistiendo en una fuerza que «busca otros sentimientos» (387), «sentir mucho y con deleite» (386). Ambas facultades están vinculadas entre sí: «proceden de un solo y único principio, y surgen de aquel mismo acto originario por el cual el alma [sensitiva] existe» (414).

Respecto a las operaciones del movimiento sensual, asume un papel principal la *fuerza sintética o unitiva* del animal, la cual «une en su simplicidad el acto realizado y el *placer* que le produce ese acto». De hecho, esta fuerza unitiva del animal constituye «la razón» de aquel movimiento (426).

Rosmini se propone explicar el «orden maravilloso» (431) que se descubre en las operaciones del instinto sensual sin «hacer entrar en juego la inteligencia y la voluntad» (416). Para ello menciona tres principios:

- «el *orden natural de los estímulos* externos y sus acciones, que incitan al animal y producen los primeros movimientos»
- «la *construcción y ensamblaje del cuerpo animal*, hecho con exquisitísima armonía entre todas las partes y con acuerdo preestablecido de sus movimientos»
- «*naturaleza de la actividad espontánea* del animal mismo» (431, último énfasis añadido).

El tercero de los principios, el de la actividad espontánea del animal, viene regido en primer lugar por la *unión del cuerpo y el alma*. En segundo lugar por la *ley de la inercia*, según la cual el principio sintiente se determina hacia aquellos movimientos «que le dan más placer natural» y hacia aquellos «que puede obrar más fácilmente» (446). En tercer lugar volvemos a encontrar la

---

<sup>501</sup> En adelante omitimos la sigla AM e indicamos sólo la referencia de la página.

*fuera unitiva* como «principio de orden en las operaciones del animal» (455)<sup>502</sup>.

Para pasar al estudio del hombre en cuanto ser sensitivo Rosmini tiene que enfrentarse a las potencias de la razón y la voluntad. En la medida que surgidas por la presencia del ser ideal, estas potencias se llaman “espirituales”<sup>503</sup>. Sin embargo, puesto que el principio de todas ellas sigue siendo real y sensible, están íntimamente unidas al resto de potencias sensibles, «reciben continuamente impulso y movimiento de lo que sucede en la parte sensitiva y animal del hombre» (530).

Desgranando las potencias espirituales sensibles, Rosmini menciona en primer lugar el *sentido intelectivo*, que recibe de la mera percepción «un grado de deleite vital» (535). Después habla de la *espontaneidad intelectiva o racional*. Al principio esta potencia apoya con la inteligencia al instinto sensual con las *voliciones afectivas*, en las cuales no entra ningún juicio de valor (cf. 536-39). Un segundo desarrollo de esa espontaneidad lo encontramos junto a la aparición de la abstracción y el juicio, con las *voliciones valorativas* de las cosas. Brota de estas voliciones valorativas un *instinto espiritual y volitivo* que mueve a apetecer y querer el bien valorado (cf. 543-45). En una primera fase, el hombre valora los bienes físicos y subjetivos en sí mismos, secundando el instinto animal. En una segunda etapa, realiza una elección a favor de ciertos bienes subjetivos:

- 1) los *bienes mejores*, aquellos que más le satisfacen aunque tenga que privarse del resto (cf. 546-48);
- 2) los bienes que son *medios* para adquirir deleite, como la propiedad (cf. 550-51);

---

<sup>502</sup> Rosmini ha demostrado anteriormente (AM, 92-134) la *simplicidad del principio sintiente*. De ella procede la unidad de acción del ente sensitivo (AM, 455). La simplicidad del principio sintiente, junto a la *fuera sintética* del animal, ejemplifican la teoría ya expuesta acerca del *vínculo real* y la noción de *base* del ente (cf. T, 620).

<sup>503</sup> En relación al término “espiritual” cf. nota 278 y 473. Para la distinción entre *instinto corpóreo* y *espiritual* cf. también PSCM, V, 1, 118n1/86n1.

3) una clase de bienes denominados *espirituales* o *humanos* comprendidos bajo el título de inclinación a la propia grandeza. Hacia estos bienes se dirige un instinto exclusivo del hombre que es denominado *instinto humano* y que se expresa bajo tres formas: *instinto de superioridad*, *instinto de poder* [*potenza*]<sup>504</sup> e *instinto de gloria o de estima de los otros*<sup>505</sup>.

El esquema con el orden de fuerzas que se activan en el hombre podría plantearse así: instinto vital → instinto sensual → instinto humano → espontaneidad intelectual/racional (voliciones afectivas y valorativas).

La inclinación real y sensible del ente finito no sólo conduce a gozar de los bienes concretos, sino también a gozar del mismo *ser*, de toda la realidad, del placer máximo. En el hombre, por su intuición del ser infinito, esta tendencia es consciente: *sabe* que desea un placer infinito. Rosmini explica todo esto de una manera muy clara en un texto de la *Teosofía* que no tiene desperdicio. Observemos que el razonamiento es ontológico:

Siendo un sujeto real finito, y lo real siendo una forma del ser, es esencial a la forma el tender hacia su principio, el ser, separada del cual ella es nada. Éste es el origen ontológico de la *tendencia* que todo lo real tiene hacia el ser. En el ente intelectual, estando el ser mismo presente sin límites, esta tendencia se manifiesta como una tendencia intelectual, una tendencia que se dirige hacia el ser ilimitado, es decir, hacia el ser mismo que en la naturaleza no recibe límites de clase alguna. Hay, pues, en el hombre, y lo mismo debe decirse de todo ente intelectual, una

---

<sup>504</sup> Estos puntos de la *Antropología* acerca de la inclinación a la propia grandeza resultan interesantísimos de cara al diálogo entre Rosmini y el pensamiento nietzscheano. El filósofo italiano coloca la voluntad de poder a las mismas puertas de la moral, lo que se comprueba si atendemos las dos causas que él ofrece para explicarla: «esta inclinación de la naturaleza humana al engrandecimiento de sí se desarrolla por dos causas. / En primer lugar, cuanto más siente el hombre, cuanta más actividad siente tener, cuanto más puede, tanto más crece su disfrute [*godimento*]. Ésta causa de grandeza es instintiva e inmediata; es hija del sentido intelectual; pertenece a las facultades subjetivas, a las *voliciones afectivas*. / Además de eso, el hombre dotado del ser ideal es apto no sólo para percibir muchos entes, sino también para hacer la comparación, para ponderar [*bilanciare*] los que tienen más entidad y los que tienen menos. Decir mayor grado de entidad es decir mayor valor. El hombre, pues, ansia adquirir la mayor cantidad posible de *entidad*, porque ansia valer mucho, pesar mucho sobre la balanza de la inteligencia. Esta causa, hija del intelecto como potencia objetiva, pertenece a las *voliciones valorativas*» (AM, 553; cf. también T, 740). Rosmini denominará también a la inclinación al bien humano «instinto espiritual y volitivo» (AM, 554)

<sup>505</sup> Sobre el instinto humano en general cf. también L, 138; AM, 644, 683-86.

tendencia real y esencial al *ser*. Puesto que tal ente intelectual es viviente, pues el mismo intuir el ser es sentir y vivir (*Introduz.*, p. 414ss), esta tendencia es un sentimiento vital que se dirige hacia el ser (T, 1037)<sup>506</sup>.

Más adelante veremos cómo esta tendencia natural se prolonga en el hombre a través del *acto moral* de unión con el ser, tanto *fundamental*<sup>507</sup> como *concretamente*<sup>508</sup>.

La existencia de un cimiento subjetivo en el orden del ser nos permite comprender los *apoyos sensibles* que posee el hombre para realizar el bien moral. En efecto, veremos más adelante que el juicio práctico a favor del orden del ser, de la ley moral, encuentra un refuerzo en «los objetos mismos indicados por la ley, los cuales son reales y se perciben por nosotros realmente». Rosmini pone ejemplos de algunos de estos sentimientos reales que ayudan a inclinar nuestra voluntad a favor de la persona, cumbre del orden moral. Dice que la misma percepción de la persona mueve en nosotros «la benevolencia, la amistad, la piedad hacia los padres, la compasión hacia los sufrientes, todas las afecciones de simpatía» (AM, 713). Y continúa: «estas cosas no destruyen la ley sino que más bien la promulgan en nosotros, le dan cuerpo y vida, la realizan, le añaden la eficacia propia de las cosas reales» (AM, 713; cf. 718).

## §2 Una jerarquía del placer

Todo lo que hay puede clasificarse según una ordenación jerárquica de valor. ¿Se transmite esta ordenación al ámbito de lo real?, ¿podría sostenerse la tesis de que hay sentimientos de mayor calidad? No hemos encontrado un lugar donde Rosmini aborde directamente estas cuestiones. Sin embargo, en base a su ontología, pensamos que su respuesta tiene que ser afirmativa. Veamos cómo lo argumentaría:

---

<sup>506</sup> Cf. también T, 1096.

<sup>507</sup> Cf. el apartado *Volición esencial*/360.

<sup>508</sup> Cf. el artículo *Dimensión perfectiva de la persona: los actos morales*/383 y el capítulo *Formulación explícita*/427.

A propósito del bien subjetivo, Rosmini afirma en los *Principios* que la *posibilidad de gozar de un bien* concreto depende de la *capacidad constitutiva del ente* para acogerlo y disfrutar de él. Con sus palabras:

Para que una cosa que es bien en sí pueda ser bien también para un sujeto se requiere una particular conveniencia de aquel bien a ese sujeto o, mejor dicho, de aquel sujeto a aquel bien. Es decir, es necesario que la naturaleza de aquel sujeto sea tal que éste pueda ajustarse y unirse debidamente a aquel bien en cuestión y con él formar como una sola cosa, por la cual unión suceda que el sujeto goce de aquel bien (PSCM, III, 3, 87/57a).

A partir de esta condición no es difícil darse cuenta de que existen bienes que pueden ser disfrutados por todos los entes sensibles y otros sólo por entes más completos. Puesto que exclusivos, los segundos pueden ser considerados superiores. Para estudiarlo en concreto hay que retomar la teoría rosminiana de los entes, de su constitución propia.

Hemos clasificado los entes en función de su estructura de principio y término. Igual que entonces el *término* determinaba la naturaleza del ente, también ahora determina la cualidad del *bien subjetivo o placer*. El término *material* nos proyecta así hacia el bien concreto de tipo *corporal*, mientras que la presencia del *ser ideal* nos introduce en un bien universal de tipo *intelectual* (cf. PSCM, III, 8, 95/64c) o *espiritual* (cf. AM, 544)<sup>509</sup>. En paralelo a esta clasificación Rosmini distingue también entre bienes *sensibles*, los cuales son accesibles para las naturalezas sensibles pero «nada para las naturalezas insensitivas», y bienes *suprasensibles*, como la virtud y la sabiduría, accesibles para entes que no son sólo sensibles sino además intelectivos y volitivos y nulos para «los animales privados de razón e intelecto» (PSCM, III, 3, 88/57b). A través de esta primera división comenzamos a ver que en Rosmini la concepción jerárquica del bien subjetivo confluye con su ontología escalonada de entes y con su axiología<sup>510</sup>.

También en la ordenación de los placeres la *persona* alcanza un *puesto supremo*, en sintonía con la teoría de los valores. Describiéndonos las fases de

---

<sup>509</sup> Cf. el apartado del siguiente artículo *Gaudium de veritate*/319

<sup>510</sup> Cf. también SSF, II, 2-3; IV, 2.

la inobjetivación, nos dice Rosmini que la unión con el objeto percibido puede ir más allá de una unión meramente intelectual. Si el objeto posee naturaleza sensible, puede llegarse a compartir su mismo sentimiento y vida. Por otra parte, la unión máxima es la que se realiza entre semejantes: «el mayor grado de inobjetivación nace entre semejante con semejante, o se hace desde lo idéntico que estando en la forma subjetiva toma la objetiva». Dentro del ámbito natural, esto se aplica a la persona humana: «en el orden, pues, de los entes naturales, la mayor inobjetivación de la que es susceptible el hombre es la de un hombre consigo mismo o de hombre con hombre» (T, 871)<sup>511</sup>.

Pero esto también se aplica al *ente divino*. El término del ser ideal proyecta al hombre hacia un horizonte infinito a nivel real. Tal como hemos mostrado anteriormente, no percibimos la realidad de un ser infinito. Sin embargo, la idea del ser empuja nuestra razón a afirmar su existencia y nuestra voluntad a desear la unión con él. Este impulso hacia una realidad infinita es lo que configura el deseo de una felicidad que supera todo lo mundano.

Obviamente, esta investigación no pretende ni puede ser exhaustiva. Se conforma con introducir algunos temas y proponer algunos intentos de solución. Queda muchas cuestiones sin plantear y sin responder. No estudiaremos, por ejemplo, la cuestión de la *intensidad del placer*: ¿existe correspondencia entre cualidad e intensidad de placer? Ni tampoco la del modo para *orientarse en la conquista de bienes subjetivos*: ¿en qué medida el placer sirve como criterio para dirigir la vida? Con todo, más adelante encontraremos pistas para afrontar estos interrogantes.

---

<sup>511</sup> Cf. el artículo *Afecto espiritual, el gozo de querer*/ 345.

### e) El bien objetivo/ideal: orden intelectual visto en la idea del ser

Podríamos abordar el tema del orden o bien ideal con un planteamiento paralelo al que hacíamos para el descubrimiento de la idea del ser. Igual que era un hecho el conocimiento, como relación de lo real con una dimensión ideal, también es un hecho que el *placer sensible* se relaciona con un *orden ideal*. La inteligencia humana, en cuanto subjetiva, no puede arrogarse el derecho de atribuirse la creación de ese orden. Lo descubre *en* el ser ideal, luz no creada por él mismo.

Este camino, quizá más intuitivo, parece ser el tomado por Rosmini en los *Principios*. Recordemos lo que ya citábamos al inicio del bloque acerca de la relación del bien con la inteligencia: las perfecciones «suelen considerarse por el entendimiento estando por sí mismas, despojadas de aquella relación» (PSCM, II, 1, 76-77/46b). Y más adelante, cuando se mencionaba la correspondencia del placer con un orden: el entendimiento «observ[a] que en el cuerpo humano el estado placentero [*piacevole*] o doloroso corresponde una cierta disposición de partes, con un cierto orden en la medida, en la forma, en el número, en la conjunción y acción mutua de esas partes» (PSCM, II, 1, 78/47b).

Surge directamente de aquí la definición del bien ideal: «todo bien en cuanto percibido objetivamente, es decir, en cuanto se hace objeto de conocimiento» (PSCM, IV, 2, 101/70a). Y un poco más adelante: el bien «contemplado por la inteligencia en el modo en el cual es» (PSCM, IV, 3, 103/71c).

## §1 La idea del ser: un orden escondido

El recorrido intuitivo mencionado queda confirmado filosóficamente por los resultados anteriores en materia de epistemología y ontología. Al tratar el sintesismo de las formas estudiábamos que todo lo subjetivo puede verse en el objeto. Concretamente esto se aplica al bien, originariamente real y subjetivo: «el bien y cualquier otra entidad esencialmente subjetiva recibe la forma objetiva cuando se consideran por la mente como contenidas en el objeto, donde también se contiene todo sujeto y toda otra cosa subjetiva» (T, 1064). Remarcaremos aquí algunos aspectos que nos pueden ayudar a entender la peculiaridad de la dimensión ideal del bien.

En primer lugar, el aspecto más obvio. El bien ideal es una *idea*, lo cual significa que se nos manifiesta con las características que ya hemos atribuido a toda idea: en sí, universal y necesario, posible, objetivo, absoluto. Estas características aparecerán en las diversas definiciones del bien ideal. *En sí* y con *forma absoluta*: «bien en sí mismo y considerado en un modo absoluto, [...] para nada un bien considerado relativamente a un sujeto» (PSCM, III, 3/57a). *Objetivo*: «todo bien en cuanto percibido objetivamente, es decir, en cuanto se hace objeto de conocimiento» (PSCM, IV, 2, 101/70a). *Visto en su ser mismo*: «contemplado por la inteligencia en el modo en el cual es» (PSCM, IV, 3, 103/71c).

En el capítulo del ser moral hemos estudiado cómo todo orden se encuentra latente en nuestra idea del ser. Esta latencia señala un segundo aspecto fundamental en relación al bien ideal: su dimensión *virtual*. El bien ideal se identifica con la idea del ser en cuanto contiene virtualmente el orden de la realidad. Este orden se especifica en los órdenes concretos de las esencias ideales.

Siempre resultará un reto para nuestra comprensión el concepto de *virtualidad*. ¿Qué significa que la idea del ser contiene ya de manera implícita y latente todo el orden del ser? En el fondo poco y mucho a la vez. Significa que es la condición para poder captar el orden inscrito en la realidad. No debe deducirse de la virtualidad del ser una interpretación excesivamente

pretenciosa, como si la idea del ser contuviese realmente todo el universo. Rosmini atribuye este error a los idealistas alemanes. A propósito de la virtualidad de la idea del ser, el roveretano distingue muy claramente la “razón del orden” respecto al “orden mismo”. La razón del orden real está en la idea del ser, pero ésta nos permite conocerlo sólo cuando aquel se nos manifiesta sensiblemente: «se convierte en la luz para conocer el orden una vez que este orden le es comunicado al hombre en el sentimiento» (T, 1871). En efecto, pues «nada múltiple distinguido» encontramos en esta «pura idea» (T, 1873). Seguimos tocando la tecla clave de este ensayo: el ser moral, el orden, el bien, supone siempre la unión de dos elementos. Aunque ahora estamos hablando de esa unión en la medida que afecta al polo ideal, nunca puede ignorarse el otro polo, sin el cual no hay unión.

Por último, hay que señalar que la dimensión virtual del ser ideal nos pone nuevamente en contacto con la *historia*. Antes ya aludimos a ello de manera general, ahora lo concretamos respecto al descubrimiento progresivo del bien en el ser inteligente finito. El hombre no puede eludir recorrer su propio camino existencial, también en el terreno del conocimiento moral:

El ser no manifiesta a la intuición su orden intrínseco sino virtualmente. Para que este orden sea desvelado conviene que el hombre haya aplicado el ser a las cosas reales y haya ejercitado muchas abstracciones; por ellas el ser comienza a mostrar en sí parte de aquel orden que escondía en la profundidad de su seno (L, 1056).

De este modo, «con actos sucesivos de inteligencia» (T, 977) y «por medio de muchas observaciones, experiencias y meditaciones» (T, 984), aquel orden virtual adquiere en el hombre un nuevo estado *consciente* y *explícito*<sup>512</sup>.

La necesidad de entrar en contacto con la realidad y la historia, no impide que el la idea del ser contenga ya en sí misma un gozo primigenio:

---

<sup>512</sup> Cf. GOMARASCA, 112-114.

## §2 Gaudium de veritate

Estamos viendo las “interferencias” que la unión entre lo ideal y lo real ocasiona en cada uno de los extremos del bien. Hemos mostrado cómo el placer, propio del bien real, estaba atravesado por una jerarquía. Ahora mostraremos la interferencia en el sentido contrario, la de lo real en el orden ideal visto por la mente: el bien objetivo produce un placer propio en el sujeto real que lo contempla.

Rosmini lo menciona en la definición de bien que dábamos al inicio del capítulo. De hecho, es la única frase que nos queda por comentar para cerrar el comentario del pasaje: «ser y bien son lo mismo, salvo que el bien es el ser considerado en su orden, el cual es conocido por la inteligencia, y *al conocerlo obtiene deleite*» (PSCM, IV, 2, 83/52c, énfasis modificado). El conocimiento del bien produce un deleite peculiar.

Indicábamos en el artículo anterior que la presencia del ser ideal ocasiona un tipo de bien *subjetivo*. A este bien lo hemos denominado *intelectual* o *espiritual*. Rosmini lo describe como un bien que procede del objeto, del orden real que contiene ya implícito en sí mismo. Por el hecho de producir gozo, el bien objetivo pasa de ser objetivo a subjetivo<sup>513</sup>: «hay un sentido de la mente con el cual el hombre gusta de todos los objetos conocidos por él. Y aún así el bien *objetivo* se hace siempre *subjetivo* para el ser inteligente, por un efecto de gozo que redunde en el [ser] inteligente procedente de aquel» (PSCM, IV, 3, 104/72c).

Aquello, pues, que hace de este bien un «gozo singular» es precisamente su origen *objetivo*. Como todo bien lo percibe un sujeto, pero parece querer salirse de él hacia el objeto. O al revés, pertenece al objeto pero toca de refilón al sujeto. Su peculiaridad reside precisamente en esta descentralización que debe catalogarse justamente como una nueva manifestación del ser moral. La explicación de Rosmini:

---

<sup>513</sup> Una vez más, vemos aquí el entrecruzamiento de la terminología objetivo y subjetivo que estamos viendo aparecer constantemente en el terreno de lo moral. Cf. nota 298.

Lo que debe admirarse sobremanera es la pureza de este gozo: puesto que él se genera en el hombre por una causa totalmente opuesta a la que causa el placer que se encuentra en el bien puramente subjetivo. El sujeto puramente sensitivo goza del bien subjetivo porque este bien termina todo en él. Por el contrario, el sujeto intelectual goza del bien objetivo justamente porque pensando el bien objetivo sale de sí mismo y con su mente mantiene y alarga su existencia en los otros objetos; goza de poderlos contemplar en sí mismos y, por tanto, imparcial y plenamente y no sólo en una singular relación consigo; goza al final por ser consciente de realizar hacia aquellos objetos una acto de justicia, reconociendo su valor sin tener ninguna consideración a sí mismo. Esta justicia, este desinterés, este homenaje a la verdad que esencialmente se contiene en el acto de conocer y se consume luego en la adhesión de la voluntad es justamente lo que produce en el sujeto inteligente aquel sublime deleite que va detrás del conocimiento (PSCM, IV, 3, 103-04/72c-73a)<sup>514</sup>.

Aunque un poco largo, este texto nos sirve de entrada al *bien moral*. El *bien objetivo* y la *voluntad* son los dos componentes del bien moral. En la moral humana, el bien objetivo y el bien subjetivo entran en un estado de fricción. La voluntad limitada tiene que debatirse entre elegir un bien que es meramente subjetivo y el bien objetivo. ¿Cuál de ellos escoger?, ¿por qué motivo?, ¿no deberían coincidir? Esto es precisamente lo que nos proponemos contestar a lo largo de los siguientes apartados:

---

<sup>514</sup> Existe según Rosmini un *sentido y gozo intelectual* en el *conocimiento* como un bien: NS, 553-54; AM, 535, 789, 833; PSCM, II, 1, 83/52c; III, 8, 95n6/64n1; IV, 2, 101-102/70c-71a; IV, 3, 103-04/72c-73a; SC, 177/142b. Cf. también nota 117.

## 2. EXITUS: DEL BIEN CONOCIDO AL BIEN QUERIDO

Llega el momento del descenso. Pero, antes de lanzarnos hacia abajo, repasemos brevemente el camino recorrido hasta ahora. Como buen moderno, Rosmini ha comenzado por explorar el sujeto, su capacidad cognitiva. Esto le ha llevado hacia algo distinto: la idea del ser, forma del conocimiento, inicio de toda realidad y razón de todo bien. Ahora regresa al sujeto por un camino alternativo. Salir fuera del hombre le ha permitido volver al hombre con una mayor claridad<sup>515</sup>.

Decíamos al inicio de esta parte que la cuestión del bien atañe profundamente a la vida humana. Intentar explicitar todas sus repercusiones es una labor que desborda nuestros objetivos. Por eso tenemos que acotar el movimiento de retorno. Nos limitaremos estrictamente al campo de la ética, a destacar las implicaciones del bien en la medida en que afecta a la acción del hombre y la vuelve buena, excelente, perfecta. Quedan para otra ocasión las implicaciones en otros campos como la eudemonología, el derecho, la pedagogía, la política o la teología. Si las tocamos es sólo por su vinculación directa con la ética.

Damos, por tanto, un paso importante hacia un nuevo escenario. Dejamos el ser y el bien en general para aterrizar en el *ser y el bien humano*. Nos trasladamos desde el plano del ser moral al *hombre moral*, y del bien en general al *bien moral*.

En primer lugar conviene aclarar mínimamente los conceptos. ¿A qué nos referimos con eso de “hombre moral” y “bien moral”? Al *bien moral* ya hemos aludido anteriormente. Lo presentábamos como el bien acogido y efectuado por una voluntad. En la medida que el bien lo conocemos

---

<sup>515</sup> «El objeto es evidente por sí y no por nuestras facultades. Más aún, éstas se demuestran eficaces para hacernos conocer la verdad justo por esto: porque el objeto que conocemos es tal por evidencia. Por lo cual, la evidencia del objeto demuestra la bondad de las facultades que nos lo muestran, y no al revés» (T, 799).

idealmente y que nuestra voluntad es real, la misma operación de acogida y efectucción del bien expresa el ser moral y es una concreción del orden del ser, del bien en general. Sin embargo, aún antes que el hombre realice el acto propiamente volitivo, ya puede hablarse de él como *hombre moral*. En efecto, pues por naturaleza está constituido por la unión real-ideal que le otorga un orden intrínseco particular y lo hace bueno.

En el próximo capítulo nos proponemos mostrar precisamente esto: desplegar la *bondad* específica del ser humano, derivada de su unión con el ser ideal. Después, en el siguiente capítulo, nos ocuparemos de la *bondad moral* humana, surgida con el ejercicio de la voluntad.

## A. EL HOMBRE, UN SER MORAL

¿Qué somos cada uno de nosotros?, ¿cómo nos distinguimos?, ¿dónde radica nuestra identidad? Sin una unidad que aglutine al hombre en su totalidad nuestro único factor de identidad hay que buscarlo por descomposición. Ayudados de avanzados instrumentos técnicos de análisis tendríamos que descender hasta las partículas más elementales: fuerzas, moléculas, átomos. En un nivel superior, la única descripción posible del hombre que nos quedaría sería la de un conjunto de partículas escogidas aleatoriamente reuniéndose y disgregándose sin cesar. Un conjunto sin ninguna configuración real permanente.

Rosmini ha intentado mostrar que esta mirada es insuficiente. Los elementos que componen la humanidad conforman una estructura unitaria. Cada hombre se estructura en una unidad con consistencia real propia, y con ello se incluye dentro del conjunto de unidades entitativas que forman el universo. A estas unidades el filósofo las denomina con el término general de “sujeto”, definido precisamente como “causa de unidad del ente”<sup>516</sup>.

Pero no se nos debe escapar la peculiaridad específica del sujeto humano. Al igual que otros sujetos reales, el hombre posee una multitud de elementos relacionados entre sí. Estos elementos reunidos se organizan en diversas capas o estratos que forman el conjunto unitario<sup>517</sup>. ¿Dónde se halla lo peculiar del sujeto humano? Lo encontramos en ciertas capas configuradas por la relación con un elemento esencialmente extraño: el ser ideal. Esta relación exclusiva del hombre hace necesario un tratamiento especial, obliga a tratarlo como un caso aparte. En conexión con otras tradiciones de pensamiento, Rosmini se servirá del concepto persona para cubrir esta necesidad.

---

<sup>516</sup> Cf. nota 420 y 445.

<sup>517</sup> Desde la perspectiva del *sintesisismo* ya apuntamos a estos niveles de unidad en el apartado *Sintesisismos en el ente real finito*/249.

Debemos advertir desde el comienzo que, a pesar de lo dicho, continuaremos hablando del hombre simplemente como un sujeto. ¿Por qué? Mantener este término no significa suprimir aquella relación ni reducirla a la realidad individual. Al contrario, nos permitirá apuntar a la relación o unión personal desde uno de los extremos relacionados, el real<sup>518</sup>. Este enfoque real del concepto persona aportará rendimientos importantes que en su momento iremos aclarando.

En la sección presente inspeccionaremos la realidad subjetiva humana desplegando cada uno de los estratos de unidad que engloba. En primer lugar su disposición estrictamente *real*. Luego su unión con el *ser ideal*. Finalmente, su unión con el *bien ideal*. Estos tres estratos se corresponden con los hechos y actos primordiales que hemos descrito al inicio de la sección anterior. Cada uno de ellos engloba al anterior y configura un tipo particular de sujeto: sujeto *sensitivo*, sujeto *intelectivo/racional* y sujeto *volitivo*<sup>519</sup>.

Los diversos estratos subjetivos del hombre manifiestan a su manera la *forma moral de ser*. El sujeto sensitivo en cuanto relación real. Los sujetos intelectivo y volitivo en cuanto unión de un principio real sensitivo con el ser ideal y virtual. Dado que los actos de la sensación, la inteligencia y la voluntad están íntimamente asociados entre sí no extrañará que emerjan interferencias cuando nos pongamos a analizar cada uno de los estratos. Precisamente estas interferencias nos permitirán trazar en el hombre los contornos de un único sujeto y de una única relación moral<sup>520</sup>.

A continuación ofrecemos una exposición de los tres niveles de unidad humanos y de las facultades asociadas a ellos. El caso del sujeto volitivo se reserva para el segundo capítulo de esta sección, dedicado al tema

---

<sup>518</sup> Sólo desde esta óptica puede admitirse la subjetivación kantiana de las categorías objetivas en el denominado “*sujeto transcendental*”: en la medida que se *relacionan constitutivamente* con el sujeto humano empírico, no en cuanto *se reducen* a él: «si al sujeto humano le fuera extraído el objeto (el ente) no conservaría su identidad» (AM, 813). El no reconocer explícitamente la distinción de los dos elementos subjetivo y objetivo y, a la vez, su unión puede llevar a perplejidad y confusión. Como veremos en la descripción de las diferencias potencias intelectivas, Rosmini subraya claramente la distinción y la unión.

<sup>519</sup> Hemos hallado una profunda sintonía entre nuestro análisis del sujeto humano según Rosmini y la exposición de Paolo De Lucia (cf. PAOLO DE LUCIA, 1999, 51-76).

<sup>520</sup> Las alusiones de Rosmini a la participación humana en la forma moral las hemos indicado en la nota 408. Esa nota funcionará, pues, como base textual, de los dos capítulos de esta sección.

de la persona. Para cada una de los niveles y facultades cubriremos los siguientes aspectos: breve *caracterización*, descripción de la *unidad* o subjetividad que aportan, explicación de su modo de *participación en la forma moral* y aclaración de su *posición relativa* respecto al resto de facultades. Comencemos por el estrato animal:

## a) El sujeto real: ser animal

Ya nos hemos ocupado antes del ente animal. Por depender de un ente intelectual que le conceda el ser no lo hemos considerado propiamente como sujeto. Ahora analizaremos el ente y el sujeto desde una perspectiva menos radical. Lo supondremos ya existente, habiendo recibido ya la unidad *fundamental* que le otorga su relación entificante con el ser. Y nos centraremos en su unidad *real*, resultado de una composición de elementos.

Analizemos, para empezar, la definición general de sujeto ofrecida por Rosmini: el sujeto es «un individuo sintiente en cuanto contiene en sí un principio activo supremo» (AM, 767/4). Podemos distinguir tres partes lógicas:

- Un *individuo sintiente*. El término “individuo” expresa el carácter unitario del ente<sup>521</sup>. Cabe destacar el hecho que Rosmini incluya en la definición una base sensitiva. ¿Por qué esto? Recordemos lo que ya hemos estudiado en la parte ontológica: sólo el ente sensitivo posee unidad real propia, sólo él es «una cierta cosa por sí, una forma» (AM, 773). Lo meramente material opera siempre como *término* de un principio sensitivo<sup>522</sup>. De manera que, tal como afirma el filósofo, «la palabra “sujeto” pertenece en sentido propio solamente a los seres sensitivos» (AM, 774).
- Un principio *activo*. Rosmini nos aclara que con “activo” se refiere a cualquier tipo de actividad. Esto se aplica también a lo receptivo, a la pasión sensible: «el sólo sentir pasivo respecto al agente que lo suscita es en sí mismo una actividad que supone una existencia actual» (AM, 779)<sup>523</sup>.
- Un principio *supremo*. Más adelante explicaremos con profundidad en qué consiste la supremacía. En este momento nos puede ayudar recordar la

---

<sup>521</sup> Rosmini define “individuo” como «el ente en cuanto es único, indivisible, incomunicable y distinto de todos los demás entes» (AM, 784/3). Cf. también AM, 766; T, 588.

<sup>522</sup> En la *Antropología moral* el filósofo demuestra la unidad del principio sintiente y de su acción en base a su carácter *simple* e *inextenso* (AM, 92-134) y a la *fuera unitiva* del animal (AM, 416-94). Cf. apartado *El ente sensible: un bien para sí mismo/ 309*.

<sup>523</sup> Cf. también AM, 834/4°. Para una perspectiva general cf. T, 356, 1435.

parte ontológica y axiológica ya explicada. En ella indicábamos que el principio sensitivo, por su unidad real, está por encima del término y del ente meramente material, el cual depende de aquel para existir<sup>524</sup>. Esto nos permite dar una primera aproximación al concepto rosminiano de supremacía como *independencia*. Un principio es independiente cuando no existe otro que lo incluya y que, por tanto, sea más englobante que él. Si hubiese un principio con mayor capacidad e influencia habría que colocar en él «la base de la propia existencia, [...] el clavo, por así decirlo, en el cual cuelga todo el sentimiento» (AM, 781).

Contraponiendo el principio sensitivo con la cosa sentida, Rosmini identifica el principio sensitivo con lo que tradicionalmente se ha venido denominando *alma*<sup>525</sup>.

---

<sup>524</sup> Cf. nota 437.

<sup>525</sup> Cf. AM, 55, 66, 72/1, 235, 264.

## §1 Sentimiento fundamental, vida [d1]

Que el principio sensitivo sea supremo, que tenga en sí la base de su propia existencia, no implica que él mismo pueda existir más allá de todo vínculo. Él mismo está configurado intrínsecamente como un compuesto, como una relación subsistente con un término sensible<sup>526</sup>, como una unidad con el *propio cuerpo*<sup>527</sup>. De este hecho, observado ya por los antiguos, no resulta fácil dar una explicación. Por eso, Rosmini se inclina más por constatarlo que por explicarlo<sup>528</sup>.

\* \* \*

La relación entre principio sensitivo y propio cuerpo se corresponde con lo que al inicio de esta parte hemos llamado *sentimiento fundamental* o *sustancial*. En cuanto formando una unidad, resulta coherente aplicarle la categoría de *sujeto*. Y son también coherentes afirmaciones del tipo: «el sujeto humano es radicalmente un sentimiento» (L, 1116).

Con los conceptos de principio y término, el filósofo empalma nuevamente con la terminología tradicional de *alma y cuerpo*<sup>529</sup>.

Rosmini reserva el concepto de *vida* para esta relación sensitiva con el cuerpo. La vida, nos dirá, es una «íntima conjunción de nuestro principio sensitivo con un cuerpo que se convierte en su materia» (NS, 696), una conjunción «de la cosa sintiente, principio del sentir, y de la cosa sentida, término del sentir» (AM, 262). Y emplea otros términos afines: «vida del sujeto» (AM, 66), «sentimiento del vivir» (AM, 139).

---

<sup>526</sup> Por eso, en la *Antropología moral* Rosmini tendrá que dar cuenta de la identidad del animal no sólo a partir de la *simplicidad/inextensión* del *principio* sintiente (cf. nota 522) sino también de la *unicidad* del *término* sentido (cf. AM, 303-17, 794-96).

<sup>527</sup> Rosmini también denomina a este término del propio cuerpo *materia del sentimiento*. Ésta no debe confundirse con la *materia corpórea*, de la que ya hemos hablado al tratar los cuerpos externos materiales. Cf. NS, 1005-1019; AM, 291n.

<sup>528</sup> Cf. NS, 667n, 715, 753; AM, 228n.

<sup>529</sup> La estructura dual del sentimiento fundamental rosminiano ofrece así una primera solución al problema de la unión cuerpo y alma (cf. PAOLO DE LUCIA, 1999, 73).

## §2 Contacto con el mundo, vida material

Pero el principio sensitivo no se relaciona únicamente con el propio cuerpo. También lo hace con los *cuerpos diversos* al nuestro. ¿Cómo? El sentimiento fundamental viene modificado a través de las impresiones recibidas por los sentidos. Ya hemos visto que estas impresiones nos indican la existencia de agentes materiales que actúan sobre nosotros. El “acto impresivo” representa, pues, la relación del ente animal con el mundo externo.

El filósofo describe la relación con los cuerpos externos como una relación *estrecha*: «unión íntima de la substancia extraña con el sujeto», «unidad perfecta». A la vez *enigmática*: «esta unión ente el sintiente (sujeto) y lo que se siente (fuerza extraña) es ciertamente misteriosa y oculta». Se trata de una relación que abarca cualquier tipo de acción que «un ente hace sobre otro en la cual uno es pasivo y el otro activo» (NS, 667n; cf. 453n15). En estado aún potencial, Rosmini se refiere a ella como una *actitud* de nuestros sentidos externos a ser modificados externamente (cf. NS, 696). Una vez en acto la designa con el término «*contacto [toccamento]*» (NS, 667n, énfasis propio)<sup>530</sup>.

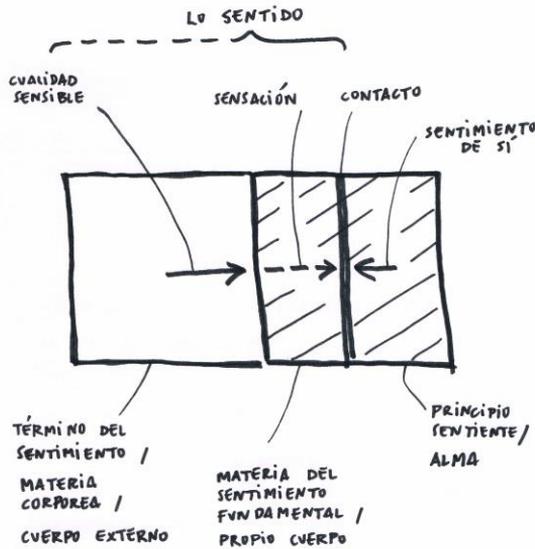
\* \* \*

Rosmini afirma que, si nos ceñimos estrictamente a su «acción en el alma» (AM, 237), podemos considerar los mismos cuerpos externos como «parte de un sujeto» (AM, 774). Para destacar que esta acción procede de algo diverso al principio sintiente, caracteriza la unión entre principio y término externo como *vida material* (cf. AM, 265)<sup>531</sup>. En paralelo a esta unión corren otras relaciones tratadas anteriormente: entre *sensación* y *cualidad sensible*, entre *principio sintiente* y *principio corpóreo*, entre *acción* y *pasión*.

---

<sup>530</sup> Para el concepto de “contacto” cf. también NS, 841 y 1433; T, 1313n12, 1437, 2024, 2060-61. En el caso del alma y el cuerpo propio la unión es constitutiva y, por eso, indivisible (cf. NS, 1006-1009).

<sup>531</sup> Cf. el párrafo *Cuerpos externos materiales*/277, dentro del capítulo anterior.



No faltan en torno al tema del contacto con el mundo cuestiones inquietantes. Algunas de ellas se enuncian en clave de desconexión. Usando términos tradicionales: ¿qué margen de separación hay entre alma y los cuerpos?, ¿ocupan realmente los cuerpos una posición externa al alma? Otras preguntas apuntan más bien al grado de conexión y dependencia entre los dos elementos: ¿hasta qué punto forman parte del sujeto sensitivo los cuerpos con los que entra en contacto?, ¿necesita el principio sensitivo estar siempre unido a algún elemento corporal del universo?

A propósito del primer grupo de preguntas, Rosmini precisa que «no puede propiamente hablarse del cuerpo como *fuera*, sino como *diverso* del espíritu; y sin embargo en el espíritu». Aunque a veces es útil e intuitivo emplear «metafóricamente» la semántica de la exterioridad (AM, 244n99)<sup>532</sup>.

<sup>532</sup> La exterioridad implica la existencia de dos cuerpos extensos, en el espacio (cf. NS, 834; R, 407n235/403n5; T, 1540). Por eso, no se aplica con propiedad, sino en sentido traslaticio, al *propio cuerpo* u *otros cuerpos* que actúan en el propio *espíritu* permaneciendo íntimamente unidos a él (NS, 1193/5°; AM, 244n99; T, 1223, 1984), y que forman el llamado *mundo externo* (AM, 491-498; L, 1026; T, 1451-52). En una imprecisión semejante se cae cuando se habla de la relación del *ser ideal* (y las ideas) con el *espíritu* (NS, 1078-82; R, 516-17/512-13, 594/590; L, 1183; T, 1223, 1639, 1942, 2029) o de la relación entre las *tres formas del ser* (T, 1967).

El sentido traslaticio de exterioridad puede aludir a una distinción esencial, a algo «que no constituye la esencia» de otra cosa (T, 474). Este sentido se aplica a los *entes finitos reales* respecto a *Dios* (T, 474, 976, 1282), a *lo real finito* (sentimiento) respecto al *ser ideal* (T, 933) y a las *ideas* respecto

Respecto al segundo grupo de preguntas, nos atrevemos a decir que las modificaciones sensoriales por parte de agentes materiales externos *no* son estrictamente necesarias para nuestra existencia. Basta con que se conserve el sentimiento fundamental del propio cuerpo. Un apoyo a esta respuesta lo encontramos en la *Antropología moral* con la teoría sobre el «espacio sólido» (AM, 164). Rosmini define “espacio sólido” como una extensión «simple e ilimitada» que opera como «término de nuestro sentimiento fundamental» (AM, 165). Así como las «sensaciones actuales y parciales» no hacen otra cosa que «diseñar límites alrededor del sentimiento universal» (AM, 167), de igual modo los términos sensibles concretos pueden reducirse a una limitación del espacio sólido. De aquí surgen nuevos interrogantes: ¿es real ese “espacio sólido”?, ¿es infinito? Parece que sí ¿Implicaría entonces esto una admisión del panteísmo por parte del filósofo? No. Dado el persistente rechazo del panteísmo por parte de Rosmini, hay que considerar el espacio sólido como forma real creada.

\* \* \*

Finalizamos con una observación que abarca la relación sentimental en general, tanto con el cuerpo propio como con los cuerpos externos. Nos permitirá enlazar con el tema de la forma moral de ser y su participación por parte de los entes sensitivos. En la *Antropología moral* Rosmini afirma que la relación llevada a cabo entre los dos polos del sentimiento es una expresión concreta de la ley del *synthesis*. Esto explica que el filósofo haga derivar allí esta ley como corolario de aquella relación. Califica la ley del *synthesis* como una «verdad ontológica de la máxima relevancia y directamente opuesta al prejuicio común de los sensualistas». La fórmula: «“dos entes pueden estar el uno en el otro (con su actividad) y pueden componer un tercero sin destruirse, sin mezclarse, sin confundirse”». Y señala que ella corrobora la existencia de otras relaciones esenciales, como la que se da entre el ser ideal y principio inteligente: «la verdad señalada se convierte en una nueva confirmación de nuestra doctrina de las ideas, la cual topa en el

---

a la *mente* (T, 2121). Está asociado a lo que posee «una subsistencia en sí diversa» de otra (T, 1324), como ocurre también entre los *entes finitos* y *Dios* (T, 1324, 1327-28, 1360, 1384-85).

común de los hombres con esta dificultad principal: que ellos no entienden cómo el *ser* pueda tener su sede en nuestro espíritu y sin embargo no confundirse con nuestro mismo espíritu» (AM, 243)<sup>533</sup>.

Recordemos que el fundamento del sintesismo lo encontramos en la doctrina del ser moral, expuesta en la ontología. El ser moral subyace a toda relación, en concreto a la relación sentimental. Con lo cual, ésta última ejemplifica tanto el ser moral, como el orden y el sintesismo que se derivan de él<sup>534</sup>.

---

<sup>533</sup> Cf. también AM, 228n; P, 872; T, 425, 868, 1527n/III.

Los términos empleados por Rosmini para hablar de la unión de los elementos reales del ente finito convergen en buena parte con los usados para la unión moral. Aunque suelen connotar  *fusión*: vinculación [*congiungimento*] (NS, 696), unión (vital), abrazo, mezcla (NS, 706), conjunción [*congiunzione*] (NS, 951n), vínculo [*legame*] (NS, 955), identificación (R, 264/262), comercio, intercambio (AM, 228n), in-existencia (AM, 242), amistad [*belli*] (AM, 325), conciliación (AM, 807), correlación (T, 174), conveniencia (T, 1436), reunión, asociación, acomodación, conformación, adunamiento (T, 1437), unificación (T, 1439), penetración (T, 1444), comunicación, contacto, nexo (T, 1487), in-vivencia (T, 2060), fusión, in-morada, reinjerto [*rannesto*] (2074), injerto [*innesto*] (2098), inhabitación (T, 2154).

<sup>534</sup> Cf. el apartado *Razón de toda relación, orden y perfección (ontología/orden del ser)/226*. En las primeras obras gnoseológicas encontramos un intento de Rosmini de diferenciar la unión de *contacto real* entre el principio sensitivo y lo sentido respecto a la unión propiamente *moral* entre el principio intelectual y el ser ideal: «la gran línea de separación entre el sentimiento propiamente y el conocimiento es ésta: que en el primero *no hay distinción* entre sintiente y sentido, mientras que en la segunda el cognoscente debe ser distinto de lo conocido, el cual justo de eso toma el nombre de “objeto”, como un algo distinto, contrapuesto (*res objecta*) al sujeto» (R, 264/262, énfasis modificado).

Más adelante la doctrina parece evolucionar y la diferencia entre ambas uniones palidece. Hablando de la primera unión entre principio sensitivo y lo sentido comenta: «la *distinción* y *oposición* de estos dos elementos [...] así como también su in-existencia nos viene dada incuestionablemente de la simple observación del sentimiento» (AM, 242, énfasis añadido). En la *Teosofía* aparece clara la explicación. Las relaciones reales se fundan en el ser moral, pero en sí mismas, a parte del ser intelectual, no pueden aún ser consideradas propiamente *relaciones* sino tan sólo *fundamento de relaciones* (cf. T, 1948-50).

## b) El sujeto moral: ser inteligente, ser racional

Para Rosmini, el ente humano no se reduce a su sensibilidad. La intuición del ser ideal lo eleva a la condición de ente intelectual. Decíamos en el capítulo anterior que sólo el sujeto o ente intelectual es completo. En efecto, pues además de la unidad *fundamental* por la recepción entificante del ser y de la unidad *real propia*, posee una unidad *consciente*. Por su capacidad cognitiva, el hombre puede percibirse a sí mismo como uno y, con ello, existir para sí mismo. Con palabras del filósofo: «la vida consciente y verdaderamente subjetiva no se tiene más que en la unión con el ser, y por tanto no es [propia] de otros entes que de los intelectivos» (T, 1353). Rosmini engloba todas las operaciones intelectivas o espirituales humanas, aquellas en las que interviene la relación con el ser ideal, bajo el término de “entendimiento” (cf. AM, 499n, 503-504)<sup>535</sup>.

¿En qué sentido hablamos de “sujeto moral”? La expresión no la encontramos tal cual dentro del léxico rosminiano<sup>536</sup>. La empleamos nosotros para recalcar la existencia de una participación singular del sujeto *intelectivo y racional* —el específicamente humano— en la forma moral de ser. El hombre es un sujeto moral por el hecho de albergar en sí mismo la simbiosis entre las dos formas real e ideal de ser. Este modo de participar en lo moral se diferencia del modo propio del sujeto *meramente sensitivo* y del sujeto *volitivo* o *personal*. En el primero no entra explícitamente la presencia del ser ideal. En el segundo interviene un elemento nuevo —el bien— que inaugura las capacidad de realizar actos morales. Aunque esta diferencia se presenta dentro de una continuidad. En efecto, pues la existencia del sujeto *sensitivo* depende de una inteligencia que lo crea (o perciba) en el ser ideal. Y la existencia del sujeto *personal* empalma con la inteligencia receptora del ser ideal-virtual, inicio de todo bien.

---

<sup>535</sup> En un sentido técnico, lo “espiritual” no se reduce a lo meramente intelectual, a lo vinculado al ser ideal. También el alma sensitiva es propiamente espiritual (cf. definición de “espiritual” en nota 278), formando en el hombre un único espíritu en unión al alma intelectual (cf. AM, 529).

<sup>536</sup> Sí que se habla de un *ente (intelectivo) moral* y del *Yo moral*: cf. T, 179, 181.

Cuando entra en juego lo ideal y su vínculo con lo real sensible emerge siempre la tensión propia del ser moral. Tensión que se genera por el hecho de unirse esencialmente dos elementos opuestos categóricamente. En el caso del hombre, el ser ideal está tan íntimamente unido al sujeto que lo constituye y, sin embargo, nunca llega a identificarse con él. Ya hemos indicado que el idealismo trascendental de Kant aunque interpretable desde una óptica objetiva posee también una tendencia a identificar los polos<sup>537</sup>. En los siguientes apartados mostraremos las expresiones de esta tensión moral en la concreción humana<sup>538</sup>.

## §1 Intelecto, intuición, vida espiritual [d2]

En rigor, el *intelecto* o *inteligencia* alude a la facultad que recibe el *ser ideal*. Su operación propia es la *intuición*, operación catalogada por Rosmini como acto primero, acto *permanente e inconsciente*. Con palabras literales: una «visión actual del ser indeterminado en cada momento de nuestra vida» (NS, 467n), un «acto simple, primero y espontáneo [...] intrínseco y necesario» (NS, 550)<sup>539</sup>.

\* \* \*

El intelecto constituye el primer estrato específico de la subjetividad o unidad humana: «el intelecto, elemento de la naturaleza humana, es el sujeto hombre en cuanto intuye el ser ideal-indeterminado» (AM, 499/1, énfasis eliminado). Genera así un tipo particular de sujeto, el *sujeto intelectual*.

---

<sup>537</sup> Para esta tensión moral y la ambigüedad en Kant véanse los apartados *Término medio que toca los extremos (Ontología/tres formas del ser)/206* y *¿Monismo o dualismo?/210*. Cf. también para la cuestión kantiana notas 19 y 144.

<sup>538</sup> Esta tensión moral la hemos explicado desde una perspectiva general en el apartado *Término medio que toca los extremos (Ontología/tres formas del ser)/206*. Atraviesa todas las esferas de la vida humana. Para el caso de la esfera ética cf. el estudio de NOCERINO, 2007, 158-161.

<sup>539</sup> Para la descripción del *intelecto* cf. también NS, 338, 480-485, 521, 535-37, 548-51, 1005-1011. El autor equipara esta facultad con el clásico *intelecto paciente* (cf. NS, 622n110)

El intelecto humano es potencia en relación a la *razón*. Ésta ejecuta los «actos intelectivos, llevando al acto la potencia que [aquel] tiene de conocer» (T, 1353; cf. AM, 510). Y en relación a la *voluntad*, de la cual depende «la obra de convertir en acto esa potencia y de conducirla a enriquecerse de un mayor conocimiento y de una mayor unión con el ser» (T, 1353).

Continuando con la terminología tradicional del alma, al sujeto intelectual se le llama también *alma intelectual*.

Hay que tener en cuenta que en el sistema rosminiano el sentimiento no se reduce al corporal y material, tiene un significado más general que incluye también al intelecto: «el sentimiento abraza también la inteligencia, puesto que también la inteligencia tiene por base una sensibilidad propia del alma que existe en la intuición y por la intuición de la idea, la cual con el mero mostrar al alma produce en ella un sentido intelectual» (AM, 789)<sup>540</sup>. Por eso, el sujeto intelectual arraiga y se funde con el animal, comparte con él un mismo fundamento sensible.

La existencia de un sentido propiamente intelectual, legitima a Rosmini para clasificar el ser ideal como *término* de una «ligerísima sensación intelectual» (T, 1645). Y, por la misma razón, lo legitima para hablar de un *deleite* fruto de esa sensación intelectual (cf. NS, 553-554)<sup>541</sup>. Como incremento de la vida meramente sensitiva, la unión del principio intelectual con el ser ideal origina una *vida espiritual*: «si la cosa sentida es un objeto espiritual se tiene una vida espiritual» (AM, 265, énfasis eliminado)<sup>542</sup>.

\* \* \*

El hecho de que el intelecto enraíce con la unidad del ente sensible, no debe hacernos ignorar la singularidad aportada por la unión con el ser ideal. A diferencia del resto de entes finitos, podemos decir que el sujeto intelectual *posee* el ser ideal. De la unión con él depende su existencia como intelectual.

---

<sup>540</sup> Para el intelecto como un sentimiento cf. NS, 1020, 1022; T, 499-500, 1411, 1419; T, 1037. En la definición general de sujeto se mencionaba no un principio *sensitivo* supremo sino un principio *activo* supremo. El intelecto encaja también con esta definición en cuanto activo, en cuanto que «el sujeto debe poner alguna actividad al recibir aquella luz [intelectual del ser]» (AM, 505).

<sup>541</sup> Referencias al sentido y gozo intelectual en nota 514.

<sup>542</sup> Este nuevo grado de vida sugiere la búsqueda de una definición de *vida* más general, no reducida al ente meramente sensitivo sino englobante también del intelectual. Aunque la raíz siempre habrá que encontrarla en algo sensitivo, un sentimiento, una unión entre un principio que siente y una cosa sentida. Rosmini nos sugiere una formulación de esta definición de «vida en general» como «una incesante producción de sentimiento o, también, una incesante actualidad de sentimiento» (AM, 264).

En cuanto ente real unido a lo ideal, el ente intelectual participa constitutivamente en la forma moral de ser<sup>543</sup>. A propósito de esta participación moral resulta interesante advertir la manifestación en el alma intelectual de la tensión que ya anunciábamos. Una tensión que nos sitúa en una alternancia constante entre distinción e identificación. Por un lado se dice que el alma procede y existe gracias a la confluencia entre lo *real* y lo *ideal*. Por otro lado se afirma que ella propiamente se define en lo *real*. Observemos esta tensión moral en un texto del filósofo:

En la unión sintetizante del ser con lo real existe el alma intelectual, pues le es dado el ser objetivo conectado indivisiblemente con ella. El alma intelectual resulta, por tanto, de dos elementos, uno el principio del intelecto que es lo real constituyente del sujeto —a la cual se refiere la definición del alma intelectual— el otro el ser objetivo, en el cual, contemplando, es (T, 363)<sup>544</sup>.

Subrayamos, para acabar, que el ser manifestado al hombre es ideal, «ser vacío y virtual». Esto tiene una consecuencia importante: por el hecho de que «le es dado por naturaleza solamente una unión con el ser incompletísima y del todo inicial» debemos considerar el intelecto humano como «imperfecto por naturaleza», (T, 1353). Habrá que esperar a la aparición de otras potencias para que esta unión con el ser ideal sea más completa:

---

<sup>543</sup> Rosmini habla de esta participación como una vinculación [*congiunzione*] con el ser moral en un primerísimo acto de amor: «el real finito que posee la intuición del ser objetivo se vincula por vía de amor al ser moral, el cual es el ser objetivo en cuanto es amable y amado por algo real» (T, 739).

<sup>544</sup> Otros textos en los que se refleja la tensión. Dice Rosmini que «el término no constituye el sujeto, sino sólo una *condición sintetizante* con el sujeto» (T, 356, énfasis propio). Más adelante: «la mente es sólo sujeto [...] no es compuesta, sino una y simple, con una *relación esencial* al objeto, es ella misma un acto de relación» (T, 602). Y más adelante habla de una «*la forma terminativa* del sujeto [...] que no lo modifica únicamente (en cuanto es inteligente) sino que lo hace ser» (T, 887, énfasis añadido).

## §2 Razón, percepción intelectual y reflexión, Yo [d3]

La *razón* es el nexo entre la inteligencia y la sensibilidad y, también, la potencia que aplica el ser ideal a lo real sensible<sup>545</sup>. Existen diversos ámbitos y diversas maneras de llevar a cabo la aplicación del ser ideal. En función de esta variedad, la razón se comprende como una «actividad que después se divide en un complejo de funciones» (R, 472/468). Rosmini menciona «dos funciones principales» (L, 69):

1) la *percepción intelectual* o *síntesis primitiva*, «primera función de la razón» (NS, 1025). Consiste en la aplicación del ser ideal al sentimiento. Ya nos ocupamos de ella al inicio del capítulo sobre la forma moral de ser. Recordemos que el producto de esta operación son las ideas y la afirmación de las cosas. A este producto Rosmini lo denomina *conocimiento directo*<sup>546</sup>.

2) La *reflexión*. Aplica el ser a las ideas ya formadas en la percepción. Se trata de una capacidad de repensar. Rosmini habla de una «percepción general, o sea, una percepción de diversas percepciones» que produce nuevas ideas (NS, 487, énfasis eliminado). El resultado de la reflexión es el *conocimiento reflejo*.

---

<sup>545</sup> Cf. definiciones de *razón* en NS, 252n, 338, 481; PSCM, VI, 3; AM, 500/3.

<sup>546</sup> Rosmini equipara la función perceptiva de la razón con el clásico *intelecto agente* (cf. NS, 494n2, 622n110).

Nos parece cuestionable la interpretación del intelecto en Tomás de Aquino propuesta por KRIENKE (2008b, 3-4). En Tomás de Aquino el entendimiento agente (*intellectus agens*) es *activo* y, en este sentido, no se diferencia de la facultad de los conceptos de Kant (*Vermögen der Begriffe*). Ambos autores manejan una facultad *activa* que aplica las categorías transcendentales (Kant) o la categoría del *esse* (Tomás de Aquino) a las sensaciones convirtiéndolas en conceptos. El entendimiento paciente se refiere a lo que hemos descrito anteriormente como el intelecto o intuición directa de la(s) categorías, algo que sí que falta en Kant. Para englobar sus dos funciones, activa y pasiva, es más correcto traducir “intellectus” como “entendimiento”, aunque también sería válido usar “intelecto” en un sentido amplio (cf. AM, 499n). Cf. también T, 1692n, 1699-1700.

La interpretación se extiende a la voluntad (cf. KRIENKE, 2008b, 8-9). Ciertamente la voluntad en Tomás de Aquino posee una función espontáneamente *determinada* hacia el bien (cf. PSCM, IV, 6, 108n7/76n1; AM, 871n), pero también posee una función *libre* electiva y, por tanto, activo-creadora (cf. PSCM, VII, 3, EN 115; AM, 583n). Cf. también notas 600 y 662.

Implicando siempre un «restablecimiento o refuerzo de atención» (PSCM, V, 2, 121/88b), la reflexión nos aporta la *advertencia* o *conciencia* de lo que percibimos<sup>547</sup>. Sus dos operaciones son la *síntesis* y el *análisis*, componer y descomponer<sup>548</sup>. Estas operaciones nos conducen a «diversísimos resultados» (L, 68): la *conciencia de los actos* de nuestro espíritu<sup>549</sup>; la *abstracción*, análisis y separación en la idea de ciertas notas particulares<sup>550</sup>; las nuevas ideas negativas producidas por la síntesis de la *facultad integradora* o *razonamiento integrador*<sup>551</sup>; la transformación de aquellas nuevas ideas en *juicios* posibles; el enlace de los anteriores mediante la *argumentación*<sup>552</sup>.

\* \* \*

En la medida que aplica el ser ideal, la razón opera en continuidad con el intelecto. Involucra, pues, la intervención conjunta de un principio sensitivo corporal y un principio intelectual. Una conjunción que define precisamente al *sujeto humano*: «el hombre es un sujeto mixto, o sea, sensitivo-intelectivo; en una palabra racional» (AM, 789, énfasis eliminado), «el principio humano es racional» (T, 1846).

Una vez ofrecida una descripción general de la razón, vamos a detenernos en el primero de los actos de aplicación del ser, efectuado sobre el propio sentimiento fundamental. De ella surge el *sujeto consciente*. De una

---

<sup>547</sup> Rosmini afirma que la *conciencia de las cosas externas* es fruto de la *reflexión*: «el conocimiento reflejo nos hace conscientes del conocimiento directo» (R, 296n/292n). La reflexión puede considerarse un desarrollo de la *atención intelectual* (NS, 79), de la cual propiamente se genera la reflexión (NS, 449, 1264), sin confundirse con ella (NS, 488, 685n132; R, 157/156).

En relación con el tema: la necesidad del *lenguaje* (T, 1651, nota 654), la *autoconciencia* (nota 488), los diversos *órdenes de reflexión* (L, 1033), los diversos *grados de atención intelectual* (P, 1023-24).

<sup>548</sup> Cf. NS, 487-89, 1029, 1264n; PSCM, V, 2, 121/88c.

<sup>549</sup> Cf. NS, 1280n198. En concreto, nos hace conscientes de las *sensaciones* (NS, 290n76), de los actos del *sentimiento* (NS, 247n), de la *intuición del ser* (NS, 548-51), del *propio sentimiento intelectual* (NS, 1029/3°).

<sup>550</sup> Cf. NS, 305n96, 489, 1029. Para la descripción de la *abstracción* cf. NS, 487-99; AM, 541-42.

<sup>551</sup> Cf. NS, 1454n. En cuanto perteneciente a la facultad de síntesis del entendimiento, la misma percepción intelectual es denominada *integración natural* o *inmediata* (NS, 1454n, L, 691). Aquí nos referimos a los resultados posteriores de un razonamiento, ya sea inmediato e inconsciente (NS, 1208, L, 692), a priori (NS, 623-24, 1208, 1446-1460) o a posteriori (L, 693-700). Cf. también nota 398 y 444.

<sup>552</sup> Cf. NS, 487; L, 531-33. Un buen resumen de todas estas funciones de la razón en AM, 511-16.

manera natural e instintiva el sujeto humano «aplica a sí mismo, es decir, a su sentimiento propio, y predica de sí misma aquel ser que primero veía como puro objeto. Y con aquel acto dice “soy”» (T, 363)<sup>553</sup>.

A lo largo de sus obras epistemológicas y ontológicas Rosmini atribuye a este acto de afirmación intelectual de sí mismo un carácter cada vez más constitutivo. Sin llegar nunca a los extremos del idealismo alemán<sup>554</sup>:

En el *Nuevo ensayo* comienza ya a dibujarse ese carácter constitutivo. Rosmini asocia la razón con el sentimiento fundamental en cuanto *unificador*: «este sentimiento íntimo y perfectamente uno une la sensibilidad y el intelecto». Lo asocia con el sentimiento también en cuanto *perceptivo* de la unión de ambas facultades, en cuanto dimensión activa del entendimiento capaz no sólo de *soportar* la unión sino de *captarla*. Con este segundo rasgo, la razón se convierte en los “ojos” interiores. Unos ojos que se aplican, por un lado, a sí mismo, a los principios subjetivos: ella «posee una actividad, algo así como una vista espiritual, con la cual ve la relación entre la sensibilidad y el intelecto»<sup>555</sup>. Y unos ojos que se aplican, por otro lado, a toda relación, a los términos correspondientes a aquellos principios: «si consideramos de manera más general la actividad naciente de la unidad íntima del sentimiento fundamental, el Yo en cuanto capacitado para ver las relaciones en general, ella es la razón» (NS, 1025, énfasis eliminado)<sup>556</sup>.

---

<sup>553</sup> Puede consultarse como complemento a esta exposición el capítulo sobre la percepción fundamental y génesis del sujeto en PAOLO DE LUCIA, 1999, 69-76. Especialmente de cara la *Psicología*

<sup>554</sup> Rosmini corrige y reinterpreta la afirmación de Fichte acerca de la auto-generación del Yo: «el alma o el Yo (impropiamente) se pone a sí misma». Según el filósofo italiano, la frase no debe entenderse como «el acto primero que constituye el alma, la hace existir y le da la propia real esencia» sino como un acto segundo (T, 363; cf. NS, 1395; T, 261-63).

<sup>555</sup> En otros lugares, el filósofo alude a la percepción intelectual como facultad de captar la *propia actividad* (NS, 1029/1<sup>o</sup>) y, con ello, del propio *Yo* (NS, 438-443). En *La renovación de la filosofía*, véase R, III, VIII-XI.

<sup>556</sup> Para la función del Yo en la percepción intelectual cf. NS, 128, 252n, 338, 454, 497, 511, 622, 1258n, 1277; R, 472/468; AM, 807; L, 758; T, 1915. Para su carácter “visivo” cf. nota 281.

En la *Antropología en servicio de la ciencia moral* Rosmini alude específicamente a una tercera actividad en el sujeto humano que se añade a la sensitiva y a la intelectual. La denomina *actividad perceptiva* [*percipiente*], *racional* [*ragionante*] o *unitiva* [*uniente*]. Consta de tres etapas:

—*sentimiento* de sí. Así como el sujeto humano siente su propia contribución en el acto sensible<sup>557</sup> y en el acto de la intuición del ser, así también siente el acto que une los anteriores<sup>558</sup>. Se trata del sentimiento de una «actividad superior» (AM, 808) que viene a confluír con el «sentimiento íntimo, o sea, [con] el sentimiento que tiene el hombre de la propia actividad universal [...] actividad primera y fundamental» (AM, 809).

—*percepción* de sí. Aplicando el ser y el principio de substancia, aquella tercera actividad es percibida como un *ente* y un *principio* subsistente (cf. AM, 808). La percepción intelectual opera automática e irreflexivamente (cf. AM, 532)

—*conciencia* de sí. A la percepción le sigue un acto reflexivo con el cual se toma conciencia de aquel principio y, de este modo, surge la conciencia del *Yo* (cf. AM, 809).

En este proceso hacia el Yo consciente vemos emerger la unidad triniforme que ya se daba en el ser, ahora a nivel subjetivo, en relación a las actividades y principios del sujeto. Tres actos integrados en uno: «el hombre descubre en esta actividad [racional] el ente, la sustancia, el principio activo sintiente, inteligente y unitivo; principio totalmente único y simplísimo, pero provisto de un acto trino» (AM, 808, énfasis eliminado)<sup>559</sup>.

Las apariciones del tema en la *Lógica*, sirven como resumen de lo anterior. Rosmini define la razón con una actividad subjetiva que sucede e incorpora la del intelecto. Con sus mismas palabras: «los actos que hace el

---

<sup>557</sup> Rosmini habla de una captación *meramente sensible* de la propia *actividad sensible* (AM, 306, 481, 793; T, 868). En base a esta propia actividad sentida, Rosmini sostiene que «no se puede decir que el sintiente se siente a sí mismo, puesto que su acto no termina en sí sino en lo sentido; y allí sólo, en lo sentido, puede de alguna manera decirse que se siente» (AM, 306, énfasis eliminado).

<sup>558</sup> En la *Teosofía* el autor designa al segundo y tercer sentimiento mencionados como «sentimiento intelectual» y «sentimiento racional fundamental» respectivamente (T, 1419).

<sup>559</sup> Cf. AM, 805-11.

sujeto en consecuencia de otros actos concernientes a la inteligencia se atribuyen a una facultad resultante y englobante [*complessiva*] que se llama razón» (L, 135, énfasis eliminado). La caracteriza como una capacidad visiva (cf. L, 197-206). Finalmente, designa su aplicación sobre el propio sentimiento como «percepción primera y fundamental» (L, 759).

En el párrafo de la *Antropología* se nos hablaba de una operación redundante, de una reiteración de la percepción intelectual sobre sí para percibirse a sí misma. Esto nos da entrada al desarrollo de la *Teosofía*. En esta obra el autor formula los mismos resultados de una manera aún más radical. Habla de una *primera y fundamental percepción del término corpóreo* que «constituye al hombre como ente racional» (T, 736; cf. 1331-32), una *autoafirmación de alma* que «en algún modo es esencial» a ella (T, 1323)<sup>560</sup>, un *primer acto de entificación relativa* del alma como «casi un cumplimiento de su propia constitución» (T, 363)<sup>561</sup>.

Hemos descrito cómo la razón aplica el ser a sí misma. La *Teosofía* explica que cada una de las fases que entran en juego nos muestra un aspecto distinto del *sujeto racional*. Éste constituye, en primer lugar, un *sujeto (sentimiento) propio*, un «sentimiento de sí mismo», un «sentimiento englobante [*complessivo*] que abraza el cuerpo sentido, el alma sintiente e intuyente del ser y la unión de ambos» (T, 871/1º)<sup>562</sup>. En segundo lugar, constituye un *sujeto inobjetivado*, un sentimiento que se percibe y toma conciencia de sí mismo. Rosmini advierte que no son dos sujetos sino «un sujeto idéntico [que] aparece bajo dos formas» (T, 871/2º). De estas dos formas, la segunda marca el carácter completo del sujeto<sup>563</sup>.

\* \* \*

---

<sup>560</sup> En relación a la doctrina de la inobjetivación se refiere a la autopercepción con términos como *inobjetivación de sí mismo* (cf. T, 871/2º), *objetivación subjetiva de identidad* (cf. T, 885, 1355/4º).

<sup>561</sup> Ya hemos indicado que la *entificación relativa* equivale a la *percepción intelectual*. Cf. el tratamiento el principio de causa y de razón suficiente en el apartado *Desde lo infinito hacia lo finito*/235.

<sup>562</sup> Cf. T, 871/1º.

<sup>563</sup> Cf. también T, 261-63, 2173n.

Los principios componentes de la razón, principio sensitivo e intelectual, no existen sin sus términos respectivos, el propio cuerpo y el ser ideal. Por eso, también aquí nos topamos con la tensión propia de la participación en la forma moral. En efecto, por un lado la idea del ser forma parte de la razón, y sin ella la razón no podría llevar a cabo su función específica, o sea, aplicarla. Pero, por otro lado, la razón se refiere propiamente a una realidad, es «un principio activo, perteneciente él mismo al mundo real» (R, 472/468).

El acto de percepción de sí mismo configura también una participación singular del hombre en la *forma moral*. En efecto, pues mediante ese acto el sujeto intelectual afirma su ser real en el ser objetivo<sup>564</sup>.

\* \* \*

En relación a los principios meramente sensitivo e intelectual, la razón se sitúa en un posición superior. ¿Dónde radica esta superioridad? Más adelante trataremos con detenimiento los diversos criterios de comparación entre los principios. Ya hemos señalado el criterio de independencia. Nos detenemos ahora en otro: el aumento de actividad. En la cita de la *Antropología moral*, se catalogaba la razón como una “actividad superior”. Ciertamente, en cuanto que *aplica* el ser, la razón supone un aumento de actividad respecto al intelecto, el cual se limita a *recibirlo*.

La confluencia de todos los principios humanos en un solo sentimiento fundamental genera cierta dificultad para hacerse cargo del carácter superior de la razón respecto al intelecto. Nos toparemos con la misma dificultad a propósito de la superioridad de la voluntad. Las diversas potencias del hombre están separadas entre sí por pequeñas cascadas, sin embargo estamos viendo cómo por ellas fluye una corriente común, un mismo sentimiento, una realidad y un sujeto idénticos<sup>565</sup>. Desde este

---

<sup>564</sup> Refiriéndose a la percepción de sí mismo dice: «el propio ser del ente intelectual no está en el principio real intelectual sino en otro, a saber, en el ser mismo subjetivo contenido en el objetivo. Pero el ser es por sí amable y amado. Por tanto, el principio intelectual ama el propio ser. [...] Este amor natural de sí mismo participa de la *forma moral*, de la cual el hombre participa por naturaleza» (T, 739).

<sup>565</sup> «Todas las facultades *pasivas* del hombre acaban como en su raíz en el sentimiento íntimo, en el sentimiento universal del alma. Semejantemente las facultades *activas* salen todas de la misma raíz, todas se refunden en aquella facultad primera y original del sentimiento íntimo, el cual mejor que

segundo enfoque unitario, encontramos pasajes rosminianos que acentúan la continuidad entre las potencias del intelecto y la razón, en detrimento de su diferenciación<sup>566</sup>. En la misma línea, encontramos otros pasajes según los cuales el incremento de actividad parece no implicar un aumento cualitativo<sup>567</sup>.

La ambigüedad entre continuidad y diferenciación se transmite a la clasificación de las potencias. En el libro III de la *Antropología moral*, dedicado a describir las diversas facultades espirituales del hombre, Rosmini divide las facultades en dos grupos: pasivas y activas o, paralelamente, objetivas y subjetivas. Las facultades denominadas pasivas y objetivas las asocia con «el hombre como *ser intelectual*», las activas y subjetivas con «el hombre como *ser volitivo*» (AM, 503). Sin embargo, la división no es categórica sino, más bien, de grado, de acento. En efecto, pues tal como dijimos, todos los principios en el hombre ejercen algún tipo de actividad, y también son en alguna medida pasivos en cuanto receptores del ser ideal. De manera que el factor distintivo lo encontramos observando cuál es el polo que domina en el acto propio de cada facultad, el ser ideal o el principio real subjetivo. Dicho con palabras del autor: «si domina la manifestación del *ser*

---

“facultad” se denomina “sujeto”, pues ella es el mismo hombre» (AM, 739). Cf. también SCIACCA, 1960, 70-71/1963, 57.

<sup>566</sup> Ambos tienen delante el mismo «objeto esencial», el ser ideal (NS, 481-82). Y comparten una misma actividad: «la actividad perceptiva de lo real y la intuitiva de lo ideal poseen una misma raíz, a saber, la actividad radical y simplísima del sujeto mismo» (T, 1915).

<sup>567</sup> Rosmini explica la aparición del principio racional al añadirse «la virtud sensitiva y motiva del cuerpo» al principio intelectual. Pero nos topamos con una aparente incompatibilidad en la explicación del proceso:

—por un lado, Rosmini afirma que el principio racional es «*algo más* respecto al principio meramente intelectual» y por eso «se convierte en *base constitutiva* del ente», el cual «debe colocarse solamente en el *principio supremo* inmanente que se encuentra en la realidad del ente mismo» (T, 644, énfasis modificado). De este modo el nuevo ente «*no mantiene identidad* con el primer ente, porque ha cambiado la base, y es otro ente *más perfecto*» (T, 656/2°).

—por otro lado, nos dice que el «principio supremo, subjetivo, real, en el caso del alma humana es *sólo el intelecto*» pues el añadido del principio sensitivo aumenta en el intelectual únicamente «su contenido [...] una nueva virtud [...] su sustancia [...] su actividad inmanente». De manera que «el ente constituido *conserva su identidad*» (T, 644, énfasis modificado)

de tal modo que el sujeto no confluya más que lo requerido por la necesidad natural, tenemos las potencias de la primera serie, que llamaremos “objetivas”. Si, por el contrario, tiene lugar en el *sujeto* una actividad mayor que la requerida por la necesidad natural, tenemos las potencias de la segunda serie, que llamaremos “subjetivas”» (AM, 523, énfasis añadido).

En cualquier caso, no puede negarse que la razón implica un incremento de actividad respecto al intelecto. En cuanto más activa, Rosmini la denomina «entendimiento activo» (NS, 1280). ¿De dónde extrae la razón su fuerza activa? En su primera función *perceptiva* podemos decir que la toma prestada del instinto sensitivo. No actúa movida por la libertad, sino por «natural necesidad» (AM, 523), «natural y espontáneamente» (AM, 532), por «el instinto de satisfacer las propias necesidades y con ocasión de las sensaciones e imágenes de las cosas externas»<sup>568</sup>. Por eso, Rosmini habla de ella como un «instinto racional» (NS, 524), y al producto que se deriva lo designa «conocimiento directo, o sea, que el hombre se forma instintivamente y no voluntariamente» (PSCM, V, 2/87a)<sup>569</sup>. Rosmini comienza ya a observar en este primer movimiento de la razón una cierta actuación voluntaria, una «voluntad natural e instintiva» (NS, 1277).

Es en la segunda función de la razón, la *reflexiva*, cuando se cambian las tornas. Con ella se produce un punto de inflexión a partir del cual la razón inicia un movimiento propio. Un movimiento que antecede al surgimiento de la voluntad en sentido estricto y llega, incluso, a empalmar con ella como eslabón inmediatamente anterior<sup>570</sup>. Por eso, dirá Rosmini que la reflexión «es una facultad voluntaria, no movida por sí misma, por su propia naturaleza» sino que «es siempre el hombre mismo con su voluntad el que ocasiona aquel movimiento» (NS, 513, énfasis eliminado). Y en este mismo sentido calificará a la autopercepción del Yo, que también dijimos que es reflexiva, como «el principio de toda su actividad voluntaria» (T, 739).

---

<sup>568</sup> Cf. también NS, 1258, 1280. Para la activación de la razón por la sensación cf. nota 242.

<sup>569</sup> Para el *conocimiento directo* en contraposición al *conocimiento reflejo* cf. NS, 1149-1152, 1257-78.

<sup>570</sup> Nos encontramos una vez más con la cuestión de la continuidad entre las potencias humanas. La voluntad se define a menudo como englobando la función propia de la razón. Así por ejemplo en AM, 22-23; T, 1353. Tal como veremos, será en cuanto dirigido al bien que podemos hablar en rigor de un movimiento voluntario.

La descripción de la facultad intelectual y racional nos ha lanzado a la génesis de la voluntad. Con la segunda nos situamos ya en el umbral de la ética, en la bisagra entre conocimiento y acto moral. Nos ayudará a tomar conciencia del punto en el que nos encontramos la teoría rosminiana del acto de inobjetivación. Un acto que veremos desarrollarse gradualmente en el proceso hacia la ética.

### **§3 La razón como primera inobjetivación: un antecedente inmediato a la moral**

La inobjetivación es una operación del sujeto inteligente. En el ámbito psicológico se asocia a lo que suele denominarse “empatía” o, más comúnmente, «“meterse en la piel de otro”» (T, 871). Rosmini proporciona una definición general: «transportarse con el pensamiento hacia la entidad que le está presente» como objeto de conocimiento. En la inobjetivación «el sujeto, con su acto cognoscitivo, sale de sí mismo y se abandona para ir hacia otro. La identidad del ente permanece, pero el ente bajo la forma subjetiva obra para ir hacia otra forma y constituirse en ella» (T, 867). Se trata, por tanto, de una vía por la cual adquirimos una in-existencia, o sea, un existir conscientemente en otro.

La inobjetivación se lleva a cabo en un progreso que comienza en una relación meramente objetiva y mental. Tras avanzar por diversas etapas esta relación llega en su fase final a adquirir carácter real y subsistente. De este modo se convierte en «una relación existente en un sujeto real» (T, 875)<sup>571</sup>. En el artículo dedicado al acto moral iremos describiendo las diversas etapas de la inobjetivación. Ahora simplemente remarcamos tres aspectos relevantes.

En primer lugar, hay que decir que la capacidad de inobjetivación empalma con la doctrina de la forma moral de ser y el bien. En efecto, pues

---

<sup>571</sup> La inobjetivación es tratada en T, 867-901. Cf. también T, 2085-90 sobre la *imaginación intelectual*, muy emparentada con la inobjetivación subjetiva (cf. T, 872).

en ella «se advierte la admirable conexión de las dos formas de ser, la subjetiva y la objetiva» (T, 867).

En segundo lugar, debe notarse que la inobjetivación contempla las facultades espirituales del hombre desde un enfoque subjetivo. Nos muestra el efecto producido en el sujeto cuando éste percibe y ama, en su acto cognoscitivo y moral. La mirada se instala, por tanto, en el polo real de la unión moral para dirigirse a la misma unión.

Por último, pongamos nuestra atención en el primer nivel de la inobjetivación. Dice Rosmini que «en él reside propiamente la esencia de la inobjetivación» (T, 873) y «es el inicio y el fundamento de todas las demás» (T, 885). Lo define como la inobjetivación «que se hace en el puro objeto, el ser ideal, tal como sucede en la intuición que constituye la inteligencia humana y en todos los actos intelectivos del hombre» (T, 865). En esta fase inicial, pues, la mente se traslada al objeto mediante las operaciones ya estudiadas de la intuición de la idea del ser y de la percepción intelectual de las esencias concretas. Como hemos indicado, se trata simplemente de un cambio de perspectiva. Desde la perspectiva del término hablamos de “objetivación”, desde la perspectiva del sujeto de “inobjetivación”<sup>572</sup>.

La primera inobjetivación se mueve en un terreno meramente especulativo. Sin embargo encontramos en ella a la razón, la cual, ya con su primera función perceptiva, se aloja en la antesala de la moral. En efecto, pues ella realiza ya un primer movimiento del sujeto real, hacia lo objetivo. Más adelante, cuando este movimiento se haga reflexivo y voluntario, podremos hablar de una «inobjetivación moral», realizada no por el entendimiento teórico sino por el «práctico o voluntario» (T, 885).

---

<sup>572</sup> Para la diferencia entre *objetivación* e *inobjetivación* cf. T, 867n, 900. Para la *objetivación* cf. nota 242.

### c) El sujeto ideal: la idea de mi ser

En los artículos previos Hasta ahora nos hemos entretenido en exponer la dimensión real y moral del sujeto humano. Para completar la trilogía de las tres formas debemos añadir la dimensión ideal. El sujeto ideal surge como uno de los productos resultantes de la percepción de nosotros mismos. Concretamente consiste en la *idea de nosotros mismos* generada tras la aplicación del ser a nuestro propio sentimiento fundamental y la abstracción de su realidad subsistente. Cuando se conoce, el Yo real y subjetivo incorpora la idea de sí mismo<sup>573</sup>.

Estrictamente hablando este tercer elemento del sujeto ideal no es originario en el hombre, como sí que lo serían su forma real, la idea del ser y la unión de ambos. En la medida que nace como producto directísimo de esa unión entre la forma real y la idea del ser, el sujeto ideal sí que puede considerarse originario y constitutivo del hombre. En este sentido estaría íntimamente asociado al segundo estrato moral propio del sujeto humano, el estrato racional<sup>574</sup>.

Habiendo ya tratado el tema del Yo en apartados anteriores quedaría redundante volvernos a detenernos en él. Pasamos, pues, a abordar el tercer estrato moral humano. Del sujeto animal y racional nos trasladamos al sujeto volitivo.

---

<sup>573</sup> «El Yo es un sujeto que obra, siente, entiende y quiere. Pero éste, que por su misma naturaleza, siendo sujeto, es un ente en la forma subjetiva, se conoce. Y en cuanto se conoce, en tanto es objeto del conocer y, por tanto, es ente en la forma objetiva» (T, 181).

<sup>574</sup> Desde una perspectiva absoluta, como especie arquetípica, puede considerarse originario en la mente divina: «El hombre ideal, de hecho, no es ninguno de los hombres reales que componen el género humano sino su sujeto antecedente» (T, 179). Cf. nota 410.

## B. BIEN MORAL Y PERSONA

¿Cómo surge la ética?, ¿qué es lo que nos hace moralmente buenos?, ¿hay alguna diferencia entre ser sujeto y ser persona?, ¿poseen las personas un valor especial?

Estas importantes preguntas abren los dos temas principales que abordaremos en este capítulo: bien moral y persona. No pensemos que se trata de asuntos con interés sólo para los “técnicos” de la filosofía. Toca una parte del hombre que no puede eludirse. Comenzamos a situarnos en una posición muy avanzada respecto al camino rosminiano en la cual se nos pretende ofrecer una visión del horizonte de la vida.

### a) El salto a la moral en acto

“Haz el bien”, “actúa éticamente”. ¿Qué significan realmente estas frases tantas veces escuchadas?, ¿saben realmente lo que están diciendo aquellos que las emplean?, ¿con qué autoridad lo hacen? Fijémonos, en primer lugar, que las fórmulas expresan un mandato, lo que debemos hacer. No son juicios enunciativos sino imperativos, dirigidos a la acción.

En la primera parte de este bloque sobre Rosmini nos hemos centrado principalmente en analizar los fundamentos de la ética. Estudiar el bien nos permite juzgar lo que es bueno en concreto. Pero *saber* o *decir* con fundamento “esto es bueno” no equivale a *mandar* el bien o *actuar* conforme al bien. Con la acción del sujeto emerge propiamente la dimensión ética.

En esta segunda parte nos ocuparemos de la relación del bien con nosotros mismos, con nuestra vida. Tras estudiar la estructura moral de nuestro ser ponemos la atención en la moral en acto.

## §1 Del ser al deber ser

¿Qué hay en el *bien* que me interpela a actuar y qué hay en *mí* que se siente interpelado por el bien? Rosmini plantea la ética empalmando con la base epistemológica y ontológica de la que arranca toda su filosofía. Desde esta conexión presenta el deber en dos niveles: nivel objetivo y nivel subjetivo. Con términos del propio autor: «exigencia objetiva» y «necesidad moral» (T, 1076).

Comenzamos por el nivel *objetivo* del deber. El acto del conocimiento implica un desconocimiento inicial de lo que se va a conocer. Si lo supiéramos todo, ¿cómo sería posible aprender? Pero también implica un cierto conocimiento. Si lo ignorásemos todo, ¿cómo podríamos reconocer que aprendemos? Nos topamos, pues, con la aparente antinomia de que las cosas se conocen y no se conocen. Para resolverla Platón y Aristóteles tuvieron que postular un nivel intermedio entre el desconocer y el conocer absolutos. Aunque las soluciones de cada uno difieren en la formulación, ambas apuntan en última instancia a un saber innato, inconsciente y virtual de los primeros principios o verdades. El hombre dispondría de un depósito primigenio que le permitiría percibir la esencia verdadera de las cosas sensibles y derivar las conclusiones en los razonamientos sobre esas cosas<sup>575</sup>. Hemos visto que en su epistemología Rosmini sigue este mismo camino abierto por los antiguos, pero introduciendo una simplificación: reducir todo nuestro conocimiento innato a un solo elemento: el ser ideal. Según el filósofo italiano el conocimiento consiste en un juicio sobre la esencia de una cosa sensible que se reconoce contenido en el ser ideal, verdad primera y regla de toda verdad determinada<sup>576</sup>.

---

<sup>575</sup> Platón habla de un saber *adormecido, olvidado, latente* en el hombre (cf. NS, 222-228). Aristóteles nos habla de los *primeros principios* como un conocimiento *en potencia o virtual* de lo que serán las conclusiones (cf. NS, 231; T, 1693-1702). Cf. nota 309.

La virtualidad no sólo explica el *conocimiento* y la *ética* sino también la *estética*, el entusiasmo y admiración propio de la *belleza* (cf. T, 1097, 1102, 1135).

<sup>576</sup> Cf. NS, 229-230.

El juicio epistemológico y ontológico (ser específico de las cosas) realizado con la percepción intelectual nos lleva de la mano hacia el juicio deontológico (lo que deben ser las cosas). Rosmini explica este tránsito en la *Teosofía*. Concretamente lo hace en los textos en torno a la belleza a los que ya recurríamos para afrontar el tema del orden de las esencias<sup>577</sup>. Distingue dos tipos de necesidad:

1) Por una parte, la necesidad propia del orden intrínseco de las cosas (I-δ1, I-δ2), manifestado en su *ser abstracto*. Rosmini denomina a esta necesidad “*necesidad de existencia*” y la engloba dentro de las “necesidades de hecho (ideal)”. El fundamento de esta necesidad lo hemos estudiado anteriormente, yace en la necesidad intrínseca al ser. Así como el ser presente a nuestra inteligencia es y no podemos hacer que no sea, así también las cosas conocidas son lo que son. Y si cambian en lo que son, en su esencia, entonces ya no son aquella cosa sino una diversa<sup>578</sup>. Rosmini explica esto mismo en la *Teosofía* citando el principio de contradicción «“el ser no puede no ser”. Esta necesidad es de hecho» (T, 1076).

2) Por otra parte, la necesidad del orden accidental o de perfección (R-δ2). Rosmini la llama “*necesidad de perfección*”. Este tipo de necesidad es el que recoge el aspecto dinámico de la ontología y, por esa razón, el que suministra el “deber ser” propio de la ética. Se explica así que Rosmini otorgue sólo a este segundo tipo de necesidad el carácter deontológico y que la denomine “necesidad de deuda [*debito*]” o “necesidad deontológica”.

¿En qué consiste la necesidad deontológica? Brota de la comparación entre el *ser arquetipo* de la cosa<sup>579</sup> y su *ser actual* percibido. El filósofo lo explica:

Éste es el análisis de aquello que hace la mente humana en todos los juicios deontológicos con los que pronuncia cómo deben ser las cosas para que sean perfectas: ella conoce primero la *esencia* de la cosa; a partir de ésta, como de una única regla determinante, saca cuál es el *orden* propio de la cosa contingente;

---

<sup>577</sup> El desarrollo completo lo encontramos en T, 1069-1076. Cf. también T, 1943.

<sup>578</sup> Cf. apartado *¿Idealismo o realismo?/197*

<sup>579</sup> Que a su vez constituye el segundo tipo de “necesidad de hecho (ideal)” (cf. T, 1073).

deduce entonces que ella debe realizar este orden para ser perfecta; hecho este juicio, lo aplica para verificar y reconocer si y cuánto lo realiza la cosa contingente (T, 999).

Las diversas cosas contingentes en su estado actual son una realización de la esencia abstracta, pero sin completar, sin llegar a la esencia perfecta. Recordemos cuál era el proceso de la formación de la esencia (completa) de las cosas: a partir de la *primera esencia* percibida se separa la *esencia abstracta* y, a partir de la abstracta, se reconstruye la *esencia completa, perfecta o arquetipo*. Ahora, comparando la esencia completa con la esencia primera de la cosa nos damos cuenta de un desajuste<sup>580</sup>.

Volvemos a constatar una antinomia, esta vez a nivel práctico, real: las cosas realizan la esencia y no la realizan, son y no son. Enunciado con proposiciones lógicas: «la cosa real *a* es una realización de la esencia *A*» / «la cosa real *a* no es una realización de la esencia *A*». Esta antinomia vuelve a resolverse mediante una tercera vía, mediante una realización intermedia: «la cosa real *a* realiza la esencia *A* en cuanto ella se piensa abstracta y no la realiza en cuanto ella se piensa plenamente» (T, 1074).

Hasta aquí la explicación del deber objetivo vinculado al orden del ente individual y concreto. No nos entretendremos a describir el deber derivado del orden de los entes desde su aspecto comparativo o relativo (R- $\delta$ 1). El planteamiento iría en paralelo al de la necesidad de perfección: hay un orden jerárquico entre los entes que se manifiesta en discordancia con lo que ocurre en la realidad. Este deber comparativo es crucial para afrontar problemas éticos que sólo se resuelven desde una perspectiva de prioridades.

\* \* \*

Pasamos al nivel *subjetivo* del deber. Hemos dicho que el acto de conocer se explica en Rosmini como el descubrimiento de algo novedoso que sorprende nuestros sentidos y al mismo tiempo está latente en nuestra idea

---

<sup>580</sup> Tanto la captación de la esencia completa como el reconocimiento del grado de realización de la cosa se llevan a cabo en el contacto con lo real. Ambas acciones se dan, pues, contemporáneamente en la percepción de la cosa. Cf. nota 400.

del ser. Contemplamos en esa idea del ser un orden y una verdad esencial que, a su vez, percibimos inacabada en las realidades concretas. Ese desajuste produce en nosotros el deseo de efectuar ese orden y esa verdad llevando esas realidades a su perfección. De este modo el orden ideal que constituye al sujeto inteligente comunica su necesidad a la voluntad cuando entramos en contacto con el mundo real.

Es importante remarcar dos características propias de la necesidad subjetiva que brotan de este planteamiento. En primer lugar, que se trata de una necesidad *radicada en nuestra propia constitución* intelectual y volitiva. En segundo lugar, que posee un *carácter universal*, pues el orden ideal se extiende ilimitadamente aplicándose a todo lo real.

Encontramos en la *Teosofía* un texto que explica esta necesidad subjetiva: «el sujeto y el objeto son uno para el otro, poseen una conveniencia recíproca. Éste se manifiesta a aquel, y la naturaleza de aquel es la de acoger la manifestación que lo perfecciona e informa». De manera que el sujeto intelectual existe con «una necesidad moral de reconocer y estar en paz con el ser». La aceptación y concordia con la esencia concreta revierte a favor suyo: es sólo «al reconocer plena y voluntariamente la verdad del objeto» cuando «el sujeto está en pleno acuerdo y paz consigo» (T, 1076)<sup>581</sup>.

Rosmini utiliza diversos conceptos para referirse a la exigencia subjetiva del deber. La llama “necesidad moral”. También “necesidad deontológica”<sup>582</sup> o “inclinación objetiva”<sup>583</sup>, en cuanto efecto subjetivo de la necesidad propiamente objetiva. Finalmente, la asocia con el concepto de “deber moral” y “obligación moral”<sup>584</sup>.

\* \* \*

---

<sup>581</sup> Cf. también AM, 562; T, 1027, 1068. En relación con la *doctrina de los fines*, Rosmini alude al *bien como fin del hombre* en cuanto «aquello a favor de lo cual *debe* actuar, porque a ello está ordenado, es decir, porque aquel bien, una vez obtenido, es una perfección suya» (T, 1391). Una vez conseguido este fin el hombre adquiere su *plena existencia ontológica*, la participación de la existencia absoluta. El filósofo denomina al sentimiento de la necesidad de esta plena existencia «fuerza verdaderamente ontológica de la obligación» (T, 2029).

<sup>582</sup> Cf. T, 1943.

<sup>583</sup> Cf. AM, 604

<sup>584</sup> Cf. SC, VII, 6, §1, 324/272b. Cf. también el apartado *Deber/421*.

Concluimos este apartado con una consideración importante. Tiene que ver con una dificultad emparentada a una que surgía en el desarrollo epistemológico y ontológico. Aludíamos a ella con la imagen de las arenas movedizas. Nos preguntábamos en aquel entonces: ¿cuál es el criterio para establecer la esencia de la cosa?, ¿por qué son esenciales unas características y no otras? Y proponíamos diversas soluciones: criterio directo y criterio sensible. Desde la perspectiva de la ética el problema emerge con otra forma. Esta forma suele catalogarse como problema de la falacia naturalista: ¿por qué debemos mantener y fomentar la esencia?, ¿por qué conformarnos con el ser tal como se nos da?, ¿por qué no modificarlo a nuestro antojo?<sup>585</sup>

Una primera respuesta la encontramos atendiendo al carácter dinámico de la ética rosminiana: las cosas no tienen que ser tal y como ya *son*, sino tal y como su esencia abstracta *apunta*. No se trata de que todo lo que es debe *ser*, sino que todo lo que es debe *ser perfecto*.

No obstante, aún se nos podría reclamar la razón para seguir esa tendencia hacia la perfección inscrita en la esencia abstracta de la cosa. La solución rosminiana volvería a emplear los mismos criterios de la ontología: porque el orden propio al que apunta cada cosa es *el que es*, y porque se nos muestra *amable y prometedor*. Son estos dos motivos los que nos empujan a mantener y promover lo que las cosas son en potencia. De todos modos, seguiremos más adelante con esta cuestión. La resolveremos con más profundidad en el capítulo sobre las razones de la ley y extraeremos consecuencias existenciales en el tercer bloque.

---

<sup>585</sup> Formulación de la falacia naturalista en nota 185.

## §2 Del deber ser al bien moral

Explicar el paso del ser al deber ser nos ha permitido contemplar el modo como el bien conocido aterriza en el sujeto. Recapitulemos la trayectoria general que hemos seguido hasta aquí. El *conocimiento* de lo concreto nos ha conducido al *ser* moral. Del ser moral hemos pasado al *bien universal*, orden derivado de aquel. Este bien universal lo hemos concretado de nuevo en las esencias y hemos constatado en él una *necesidad objetiva*. Finalmente, hemos visto el descenso del orden propio de las esencias al sujeto en forma de una *necesidad subjetiva* universal. Precisamente en la recepción de ese bien universal por parte del sujeto radica *el bien moral*.

Quedan claros los pasos básicos del esquema, que al inicio catalogábamos como “virtuosamente circular”: 1) conocimiento concreto, 2) ser ideal, 3) ser moral virtual, 4) orden del ser/bien general, 5) orden concreto de las esencias/bien concreto, 6) deber ser objetivo, 7) deber ser subjetivo, 8) bien moral.

En el artículo dedicado a definir el bien en general, apuntábamos diversos niveles de actualidad del ser moral y del bien. Estos niveles iban emergiendo en función de la presencia de una voluntad que lo capte y lo quiera. Catalogábamos el primer nivel como *virtual* en la medida que potencialmente dispuesto a ser amado. Es el momento de describir los dos siguientes niveles, referidos al ser moral y bien moral *actuales*.

En Rosmini lo *moral en acto* alude a una voluntad concreta que acoge y realiza el orden del ser captado objetivamente. Tiene, pues, una estructura bipolar. Por un lado la voluntad, «principio de la moralidad» (PSCM, IV, 5, 105n5/74n1). Por otro, el bien u orden del ser, «objeto moral» (I, 879). Los textos dejan clara la diferencia entre moral en acto y moral virtual:

El ser, tal cual es, con su orden y totalidad, en cuanto posee esencialmente la idoneidad a ser querido (idoneidad que llamaremos amabilidad) en esa medida es moral virtualmente. Mientras que en cuanto es actualmente querido, que es lo mismo

que decir amado, es bien moral actualmente (T, 880, énfasis eliminado)<sup>586</sup>.

Lo mismo da hablar de moral en acto que de *acto moral*. Por eso las definiciones de ambos son equivalentes: «el ser subjetivo, sentimiento (afecto) e inteligencia» que «ama el ser real —a sí mismo o a otro— en cuanto es conocido, es decir, percibido en el ser ideal u objetivo; esto es el acto moral» (T, 174). Equiparando “ley” con ser ideal, tenemos una definición para el acto moral en función de la ley: «“el acto de la voluntad en su relación con la ley”» (AM, 577)<sup>587</sup>, y la misma definición para el concepto de *moralidad*<sup>588</sup>.

Con la moral en acto tocamos el *bien moral*. Un concepto emparentado con los anteriores que vuelve a apuntar a la unión entre una voluntad y el bien. En los *Principios* lo define con precisión contraponiéndolo al bien ideal: «es cuando el sujeto *quiere* aquel bien que *conoce* con la mente que precisamente ese bien, en cuanto comienza a ser querido, comienza a ser moral» (PSCM, IV, 6). Tal como ocurría al definir el bien en general, y tal como ocurrirá al definir técnicamente la persona, nos encontramos con la partícula “en cuanto”. En Rosmini esta partícula suele señalar una relación. En este caso se trata de la relación del bien con la voluntad<sup>589</sup>.

Aunque moral en acto y bien moral son conceptos que pueden considerarse equivalentes, en algún texto Rosmini matiza la diferencia entre ambos. El bien moral subrayaría más bien el nuevo *orden* generado por la unión de la voluntad con el bien: «en el acuerdo de la voluntad con el ser

---

<sup>586</sup> En una misma línea, y precisando la terminología, Rosmini distingue entre *forma moral* y *forma moral categórica*. Y afirma que la forma moral categórica, en cuanto vista virtualmente en el ser ideal no es propiamente *forma* sino *posibilidad de forma*: «¿qué es la forma moral? Es el acto libre del sujeto conformado al objeto. Pero el acto libre del sujeto es un subsistente. La forma moral categórica no es, pues, la misma forma, sino la “posibilidad de un sujeto conformado libremente al sujeto”. ¿Y qué es la posibilidad de un sujeto o de su acto subsistente? No es otra cosa que el sujeto o su acto, visto simplemente en el objeto abstracto [=ser ideal]» (T, 956). Cf. también T, 406.

<sup>587</sup> Cf. también PSCM, VII, 1.

<sup>588</sup> Cf. para las definiciones de *moralidad*: PSCM, V, 1, 117/85c; SC, I, 5..

<sup>589</sup> Cf. también L, 1132; T, 921.

hay una concordia, paz, orden, que se llama bien moral» (SC, I, 5). Por tanto, entre moral en acto y bien moral se da una diferencia paralela a la que se daba entre ser moral y bien en general: el primero referido siempre a una *unión*, el segundo al *orden* que se deriva de esa unión.

Para entender bien la definición de bien moral, debemos tener en cuenta todo lo que hemos indicado anteriormente sobre el bien en general. Recordemos que el bien tenía un fundamento real y subjetivo pero que se captaba *en el ser ideal*, de manera virtual. Similarmente, el bien moral consiste en una unión de la voluntad con el bien real, con la realidad ordenada, pero también necesita de la mediación del ser ideal: «la naturaleza de la esencia moral yace “en un acto de lo real —o sea, en el acto volitivo del sujeto real— por el cual lo real, amando y queriendo, se adhiere en toda su totalidad a lo real conocido en la idea”» (T, 1297). En los apartados que siguen iremos concretando paulatinamente en qué consiste este acto moral de unión a todo el ser.

Concluimos anunciando los objetivos próximos de nuestra investigación. Veremos cómo a través del acto de unión al ser el sujeto humano participa del ser moral y, de este modo, se convierte en un *sujeto moralmente bueno*. Veremos también que este acto moral de unión al ser define a la *persona*. En nuestro estudio distinguiremos dos dimensiones: por un lado la dimensión *constitutiva* del primer acto personal, por otro la *perfectiva* de los actos segundos.

## **b) Dimensión constitutiva de la persona: el primer acto moral [d4]**

“Respetar a las personas”. La afirmación suelen emplearla quienes consideran al hombre con una dignidad especial. A menudo, la referencia a la dignidad humana viene significada mediante el concepto “persona”. Esta connotación ya la recogía el concepto cuando fue acuñándose en su discusión filosófico-teológica<sup>590</sup>. Desde este punto de vista, el concepto encierra un juicio de valor. Pero, ¿es correcto otorgar al hombre una categoría de superioridad?

A estas alturas no nos resultará ningún misterio saber que la respuesta de Rosmini es afirmativa. Quizá nos costaría más responder dónde funda exactamente el filósofo la dignidad y superioridad de la persona. Pero tampoco tendremos mucho problema para hacerlo. Recordemos que para Rosmini el origen de toda dignidad radica en el ser. Perfilando un poco más, decíamos que radica en el ser visto en su orden. De manera, que ya de una manera rápida podemos intuir que la superioridad del hombre, lo que le hace persona, vendrá de su relación con ese orden del ser, o sea, con el bien. Con este primer apunte acerca del concepto de persona humana comenzamos a vislumbrar la íntima conexión que hay entre ésta y el concepto de bien moral. Rosmini habla de «un estrechísimo nexo entre la moralidad y la persona» (AM, 855). Ambos suponen una voluntad que se une al bien.

Sin embargo, debemos detenernos a describir con mayor exactitud a la persona, pues la cuestión no está tan clara. Hemos dicho que la persona humana se define por la unión de la voluntad con el bien. Pero, ¿cuándo comienza esa unión? Todo parece sugerir que al inicio de su desarrollo el ser humano no se vincula con el bien. El niño no nos da la impresión de comportarse reconociendo el valor propio de lo que le rodea. De hecho, si aún no se ha desarrollado sus potencias objetivas, ni siquiera sabe lo que es un bien y lo que es un mal. ¿Significa esto que en sus primeras fases el

---

<sup>590</sup> Cf. alusión en AM, 833n51.

hombre no es persona? El problema se prolonga a lo largo de la vida humana. ¿Quién puede decir que tiene conciencia de haber realizado siempre el bien? Somos conscientes de que nuestros actos son a menudo perversos, mal intencionados, desordenados. ¿Quiere decir esto que en esos momentos dejamos de ser personas?

La solución de Rosmini comienza retomando nuevamente una distinción clave: el niño y el perverso *son* persona pero no *actúan plenamente* como tal. La distinción nos muestra un aspecto tremendamente interesante de la teoría rosminiana sobre la persona: su carácter a la vez constitutivo y evolutivo, estático y dinámico. Según el filósofo la persona está ya *constituida* desde el inicio de la existencia humana pero, al mismo tiempo, soporta un *proceso* de desarrollo: «la personalidad humana, desde los primeros instantes en los que el hombre existe, tiene su sede en el principio de acción objetivo; y en la medida en la que se desarrolla este principio recibe igualmente su desarrollo la personalidad» (AM, 859)<sup>591</sup>. Rosmini habla de persona *en potencia* y de persona *en su ejercicio* propio: «si la consideramos en su *potencialidad*, la persona yace en el principio objetivo; si la consideramos en su *ejercicio*, la persona yace, por el contrario, en la más excelente de todas las actividades que emanan del principio objetivo» (AM, 861).

La distinción anterior hunde sus raíces en la dualidad básica que está guiando todo nuestro trabajo: orden esencial y orden accidental, actos primeros y actos segundos. Cuando Rosmini habla de la persona en potencia tenemos que remitirnos a un acto primero<sup>592</sup>. El acto objetivo primero que sobresale en excelencia y dignidad alude a la voluntad del bien. De modo

---

<sup>591</sup> Para referirse a la dimensión constitutiva de la persona Rosmini emplea también el término «personalidad innata» (AM, 846).

<sup>592</sup> Desde el *Nuevo Ensayo* el filósofo ofrece una definición de potencia con altos rendimientos para su pensamiento: «toda potencia es un *acto primero*, el cual, unas vez dadas las condiciones necesarias, produce otros actos, variados según la variedad de las condiciones. Este acto primero y constante se dice potencia respectivamente respecto a los actos segundos y pasajeros» (NS, 1008). La dualidad entre actos primeros y actos segundos se ha presentado con detalle en el apartado *Desarrollo ontológico: el escenario de las esencias*/263.

Esta doctrina se aplica también a la potencia de la voluntad: «al hombre no le han sido dados por naturaleza los actos de su razón práctica [=voluntad], la cual está, ciertamente, constituida por un acto primero práctico, aunque necesario» (I, 1043).

que, aplicando la distinción a la persona, hablamos de una voluntad esencial ( $\delta 1$ ) y una voluntad en vías de perfección ( $\delta 2$ ).

Nos asaltará la duda acerca del momento y el lugar concreto en que se da ese primer acto personal, la primera volición: ¿cuándo comienza el óvulo fecundado a ser persona?, ¿desde la misma fecundación?, ¿dónde se encuentra el principio objetivo humano? No podemos enfrentarnos ahora a la cuestión bioética de identificar el principio y acto personal en el desarrollo de la vida humana. En este ensayo nos limitaremos a describir filosóficamente, desde la observación de los efectos, los rasgos del primer acto de volición.

A lo largo de estos tres próximos apartados trataremos la voluntad desde una perspectiva constitutiva. En ellos se enfatizarán los mismos aspectos que ya abordábamos al estudiar la sensibilidad y la inteligencia/razón. En el primer apartado, daremos una primera *caracterización* del primer acto de volición y examinaremos el modo de *participación moral* propio del ente volitivo. En el segundo se destacará la *dimensión subjetiva y unitiva* de la voluntad. En el tercero nos ocuparemos de la *dimensión relacional* de esta facultad<sup>593</sup>.

---

<sup>593</sup> Son caminos obligados para completar nuestra aportación sobre la persona los magníficos trabajos de PONS (1990) y OTTONELLO (2013b, pp. 99-200).

## §1 Volición esencial

La *voluntad* es la facultad activa de la inteligencia por la cual el sujeto se mueve hacia el bien que conoce<sup>594</sup>. La definición es mínima. Una vez descubierta la existencia del bien, consiste en reservar para él una capacidad del sujeto. En cuanto facultad del bien conocido, la voluntad no puede existir mientras algún bien no haga acto de presencia.

Nos interesa encontrar el primer acto de volición, un acto que fundamente todos los actos concretos de unión con bienes particulares. Nuestro interés se dirigirá, pues, hacia el bien en general. El bien en general lo hemos definido como el orden del ser captado por la inteligencia y como esencialmente real. Implica, por tanto, una inteligencia y, al mismo tiempo, una dimensión de realidad.

¿Radicalará el primer acto voluntario en la percepción de sí mismo como amable, como un bien?, ¿es el deseo de todo bien una generalización del amor de sí mismo? Acabábamos el apartado de la razón indicando que el amor de sí mismo es el principio de la actividad voluntaria humana. Sin embargo, con esta afirmación Rosmini no quiere dar a entender el *acto primero* de la voluntad sino el *primero de los actos segundos* de la voluntad, pues existe un acto aún más originario y que está en la base de éste. Ni para el conocer ni para el querer el Yo es originario.

El rovereriano sostiene que antes de quererse a sí mismo el hombre quiere el *ser* conocido por la inteligencia. ¿Cómo puede quererse el ser que nos llega únicamente a través de una idea fría e imposible de ser apetecida? En este punto debemos recordar que el ser ideal posee una dimensión virtual por la cual contiene implícitamente el orden de lo real. En cuanto vinculado al orden y a lo real, el ser ideal muestra al hombre desde su misma constitución «la amabilidad esencial» del ser (T, 1037) y se convierte en el primer bien apetecido. Esta virtualidad se nos manifiesta precisamente en el aquel acto fundamental de percepción del que hemos hablado en el apartado de la razón. El hombre de manera inconsciente y permanente realiza un

---

<sup>594</sup> Algunas definiciones de voluntad en NS, 1282, 1294; PSCM, IV, 6; V, 1; AM, 501, 571-72, 610, 623-27, 632.

primerísimo acto de síntesis integradora en el cual capta la referencialidad del ser hacia todo lo real. El ser intuido, frío en sí mismo, es contrapuesto a la primera experiencia cálida de sí mismo, del propio sentimiento, y, de este modo, revela su proyección hacia la realidad. Podríamos decir que la virtualidad cronológica nos hace conocer la virtualidad ontológica<sup>595</sup>.

Desde esta perspectiva se explica que el filósofo no restrinja el campo de la voluntad a los bienes reales subjetivos sino que lo amplíe al bien objetivo, al ser ideal en cuanto continente de todo orden:

Si se trata de [la] *idea de bien objetivo*, consistente en el orden absoluto del ser, respondo que una tal idea puede mover e inclinar la voluntad humana en su parte superior, o sea, al hombre en cuanto que éste es una inteligencia y como inteligencia se adhiere al ser, al orden absoluto del ser, en cuanto que el orden absoluto del ser es para él el bien (AM, 629)<sup>596</sup>.

Así pues, el primer acto de voluntad consiste en el movimiento de la voluntad hacia el *bien ideal*. Este acto funciona como base de todo movimiento de la voluntad hacia los bienes concretos<sup>597</sup>. También hacia los

---

<sup>595</sup> Esta importante precisión entre virtualidad/sintetismo cronológico y ontológico me ha sido sugerida por Pons. Evita una interpretación de la virtualidad del ser de carácter enigmático, al estilo del idealismo alemán. El ser ideal en sí mismo está vacío de toda realidad, es puente hacia lo real pero también frontera. La precisión puede verse insinuada en la tesis de PONS (1990, pp. 187-190, 203, 205).

<sup>596</sup> Los conceptos de voluntad en su *parte inferior* y en su *parte superior* son tratados respectivamente en los apartados *La volición afectiva, percepción del bien/386* y *Aparición del orden objetivo, diálogo y libertad/393*.

<sup>597</sup> Este gozo primordial que se halla virtualmente en la idea del ser, en el bien objetivo posee una importancia capital en la explicación de la acción moral. Lo hemos fundamentado al hablar del ser inicial-virtual (párrafo *Unidad en la multiplicidad (ontología/unidad del ser)/215*), del bien objetivo (artículo *El bien objetivo/ideal: orden intelectual visto en la idea del ser/316*) y de la necesidad subjetiva de la ley (apartado *Del ser al deber ser/349*). Constituye el detonante de la acción moral, el afecto sensible, el interés puro kantiano (u), que provoca los actos segundos.

Nebuloni vislumbra la necesidad de esta dimensión sensible/amable primordial de la ley. Dice que el amor determina a la voluntad: «el amor especifica ulteriormente el causar [de la voluntad], especifica el mismo querer, proveyéndole justamente de la motivación, de la *intención moral*». Le otorga un carácter moral fundamental: puesto que la moralidad reside en la intención, «es a este nivel que viene fundado el comportamiento ético, donde se individúa el *valor* y el *sentido* del actuar moral». Anuncia de manera interrogativa dónde se encuentra el origen del amor: «¿pero es

subjetivos no apreciados conscientemente como bienes, pues en la idea del ser virtual objetivamos todo placer, captamos su orden y lo convertimos en un bien para la voluntad<sup>598</sup>.

Las expresiones de Rosmini empleadas para designar el primer acto de la voluntad asocian sinónimos de “acto voluntario” con sinónimos de “originalidad”. En este sentido habla de “tendencia”, “inclinación”, “volición” o “amor” que cualifica con términos como “esencial”, “necesario”, “natural” o “habitual”. Algunos ejemplos: «*inclinación esencial* de la voluntad» dirigido «hacia el bien en universal, antecedente a todos los movimientos particulares de la voluntad, los cuales son efectos y aplicaciones de aquella inclinación» (R, 588n292/584n3, énfasis eliminado); «*volición natural* del bien en universal» (L, 289); «*volición esencial* intelectual» (AM, 604); «*inclinación natural* del hombre al bien en universal, llamada también *amor naturab*» (T, 1037); «*tendencia inicial y habitual* de la voluntad al ser [...] que inclina a unirse más con el ser objetivo y participar de su orden» (T, 1048)<sup>599</sup>.

Puesto que el bien ideal u objetivo coincide con la idea del ser vista desde su virtualidad, la inteligencia y la voluntad son potencias distintas pero con un mismo término. Desde esta perspectiva de la *unidad*, Rosmini empalma con el pensamiento de Tomás de Aquino y afirma que mediante la intuición del ser ideal «recibe su forma igualmente el intelecto y la voluntad»

---

quizá posible derivarla de la sola idea del ser por él indagada? [...] ¿debe entenderse todo esa apetibilidad de los entes como ya implícita en la idea del ser?». Y sin embargo en este artículo esta solución: «parece que no», y por eso, la ética rosminiana no quedaría fundada (como la de Kant), acabaría siendo una heteronomía (NEBULONI, 1990a, 151). ¡Pero sí! Es necesario acudir a la *Teosofía* para darse cuenta de que el amor nos es dado primordialmente en el ser virtual.

Realizando nuestra inspección bibliográfica, hemos descubierto después de leer este artículo que Nebuloni lo reedita dos años después con modificaciones que confirman nuestra interpretación. En base a un conocimiento más profundo de la *Teosofía* rectifica la negación de una voluntad esencial que siente permanentemente la amabilidad intrínseca del ser (NEBULONI, 1992, 147-52). Esta tesis también está oportunamente apuntada en LEOCATA (26, in initio).

<sup>598</sup> «Puesto que la voluntad, tal como la definimos, es “una potencia por la cual el hombre tiende al bien que conoce”, de la misma definición es manifiesto que el hombre no puede conocer un bien sin que la voluntad tienda a él como a su objeto propio y esencial» (AM, 623).

<sup>599</sup> Todos los textos citados con énfasis modificado. Para la volición esencial del ser o bien universal cf. también AM, 604; T, 1052, 1251, 1399; SSF, IV, 6, 386-7.

(R, 588n292/584n3)<sup>600</sup>. Puesto que en Rosmini el término configura la naturaleza del principio<sup>601</sup>, no nos extrañará que compartiéndolo inteligencia y voluntad ambas puedan ser reunidas como potencias de una misma y única facultad subjetiva<sup>602</sup>. Por otra parte, en el texto de la *Antropología* citado anteriormente Rosmini hablaba de una *superioridad* intrínseca a la misma voluntad. ¿En qué consiste esta superioridad de la voluntad? En el mismo texto se apunta la clave, ya indicada también al inicio del artículo: la vinculación de la voluntad a la inteligencia y, con ello, al ser ideal ilimitado y absoluto. En el ser el hombre accede a una esfera que «lo ensancha hasta el infinito» (AM, 604).

Estos dos enfoques de la unidad y la superioridad de la voluntad serán tratados en los dos siguientes apartados. Nos centramos ahora en el aspecto de la participación en la forma moral por parte de la voluntad.

\* \* \*

El acto primero de volición genera en el ente intelectual un incremento sustancial de participación en el ser moral. La diferencia es radical si comparamos con el ente meramente sensible. Desde este enfoque comparativo, Rosmini llega incluso a afirmar que el ente sensible *no participa* de la forma moral: «el ente no intelectual, participando sólo del ser subjetivo y no del objetivo, no puede por consiguiente participar del ser moral» (T,

---

<sup>600</sup> Cf. también PSCM, IV, 6, 108n7/76n1. El fundamento de la volición esencial se encuentra, pues, a nivel gnoseológico, en el primer acto de unión con el ser que «simplemente *especulativo* [...] es una visión, la visión de otro». Este acto constituye «el primer grado» de la unión con el ser, «aquél que da al ser real finito la existencia» (T, 1042). Rosmini considera que existe un persuasión/asentimiento natural y necesario en el *ser ideal* (cf. NS, 1143-1144; L, 92, 196-197/2º, 324-326, 1100-1101, 1109-1114), los *primeros principios* (cf. NS, 1143-1144, 1338-1341; L, 197/3º) y la percepción de las *cosas* (cf. L, 197/4º-198, 308, 328-330). Por eso puede decir que «el hombre está hecho para unirse con un acto propio a la verdad conocida con la inteligencia» (L, 136) y que «el asentimiento espontáneo de la voluntad es siempre veraz» (L, 222).

En relación a este tema véase también: el ser ideal como *forma del entendimiento* (nota 219), la *persuasión* (nota 670).

<sup>601</sup> Cf. el párrafo *Ente inteligente y ente animal/289* dentro del apartado *Comparación de naturaleza (excelencia)/289*.

<sup>602</sup> Cf. L, 132 para la distinción rosmíniana de *facultad* y *potencia* en un sentido estricto.

739; cf. 179). Sin embargo, ¿cómo se sostiene esta afirmación después de declarar expresamente la participación del ente finito en general en el ser moral?<sup>603</sup>, ¿no hay aquí una contradicción? El problema se aclara cuando advertimos que Rosmini juega con dos sentidos de participación moral. En el primer caso se emplea un sentido *constitutivo*, que examina la forma moral «en el ente finito» (T, 732 título, énfasis añadido), en su *estructura* interna. En el segundo caso se usa un sentido *intencional*, que no mira si la estructura del ente posee una forma moral sino hasta qué punto el ente está unido a un *término* con forma moral<sup>604</sup>.

Ciertamente, en el primer sentido de participación constitutiva sólo el ente intelectual participa propiamente de la forma moral. En efecto, pues sólo él cuenta con la presencia manifiesta del ser ideal unida a su forma real<sup>605</sup>. Este tipo de participación se da en el ente intelectual/racional y se extiende al volitivo, unión de una voluntad *real* con el bien *ideal*.

Nos interesa aquí el segundo sentido de participación. Según este sentido, también el ente meramente animal participa de la forma moral, aunque con menor intimidad con la que participa el ser intelectual. Hemos visto que el ser inicial contiene en sí las tres formas. Al igual que todo ente real finito, el hombre recibe el ser como *inicio* de su existencia. La diferencia radica en que el hombre lo recibe además como *forma* de su entendimiento y, así, dispone de él y lo administra. Es su “pastor”, empleando la célebre imagen heideggeriana. Puesto que «participa del ser por sí» (T, 1036), no

---

<sup>603</sup> «Puesto que el ente finito posee una unión íntima con el ser, sin el cual no sería, así también posee una unión íntima con las otras dos formas del ser (la objetiva y la moral) y, en cuanto estas dos formas se refieren a él y él participa de ellas, en esa medida se dice que son también ellas sus formas». Ambas formas le pertenecen con el copulativo «del tener o del participar (*Logic.* 429), que al tener se reduce» (T, 331). Cf. final del apartado *Desarrollo ontológico: el escenario de las esencias*/263.

<sup>604</sup> Los dos sentidos de participación en el ser moral fueron indicados al tratar la habitación de las tres formas en el ente real finito (cf. final del apartado *Término medio que toca los extremos (Ontología/tres formas del ser)*/206). Aparecen juntos en su faceta de transformar al ente o sujeto en moral en T, 900.

<sup>605</sup> «Los entes finitos no existen más que en la forma real, y de la ideal o de la moral participan de otra manera. De hecho, una piedra o un animal son un ente real, pero de ninguna manera pueden denominarse ente moral o ideal. El hombre es un ente real, pero no es un ente moral sino a condición de la presencia de la idea» (T, 179). Con todo, al tratar el sujeto sensitivo veíamos que en él hay ya una incoación de participación constitutiva en la forma moral. Esto en la medida que posee una estructura relacional. Cf. final del apartado *Contacto con el mundo, vida material*/329.

sólo «*tiene* el ser» sino que además «puede tener *comunicación*, sin confundirse, con la forma objetiva y con la forma moral del ser mismo» (T, 331, énfasis añadido).

Sin embargo, a pesar de aumentar en plenitud, la participación humana en la forma moral sigue siendo parcial. El hombre sólo se comunica idealmente con el ser, sólo pastorea el ser *ideal*. Su participación en el ser gana en conciencia, pero se mantiene en su *virtualidad*. Hablando en términos de la voluntad, la mediación ideal hace que la voluntad humana tienda al orden del ser con «una inclinación inicial» (T, 1037), con «un acto virtual» (AM, 760). Se dirige al bien ideal, «bien en común, en el cual está virtualmente todo bien» (AM, 760). Un acto, pues, aún deficiente que no ha llegado a su máxima intensidad<sup>606</sup>.

En el desarrollo ontológico introdujimos el tema de la dimensión dinámica de la filosofía rosminiana. La explicábamos desde la participación virtual del ente finito en la forma moral. Retomar esa misma participación virtual pero por parte del ente intelectual humano nos da ocasión para volver a entrar en el tema. La virtualidad nos lleva ahora a formular el carácter dinámico del ente intelectual no sólo en relación a su *esencia* sino, además, respecto a su *recorrido existencial*. Un recorrido polarizado por la unión consciente y libre con el ser: «el hombre existe como una potencia que debe desarrollarse y perfeccionarse estrechando cada vez más, con sus actos intelectivos volitivos, su unión con el ser» (T, 1042)<sup>607</sup>.

Decíamos también a propósito de la ontología que la ética nace, según Rosmini, de la dinámica del ser moral. Vemos ahora que esta dinámica no implica sólo la existencia de un proceso objetivo por el cual

---

<sup>606</sup> Hablando de este *primerísimo* acto constitutivo de la voluntad, en el cual aún no opera la «actividad libre del sujeto», Rosmini llega a afirmar que propiamente «no se da en acto un elemento moral», ni que exista «la facultad moral» sino tal sólo «los elementos». Afirma también que el sujeto «no es aún moral, sólo tiene la mera disposición para convertirse en tal». Aunque tampoco los actos morales *concretos* en los que se une afectivamente a la ley moral carecerán de aquel carácter virtual propio del acto primero: «se adhiere aún [al ser moral] sólo virtualmente, puesto que su actividad afectiva no tiene por objeto otra cosa que la ley obligante, la cual no es otra cosa que el ser moral virtualmente conocido» (T, 1944).

<sup>607</sup> Cf. también L, 1104-05; T, 1353.

cada ente finito tiende naturalmente hacia su propio orden. Implica también un proceso subjetivo por el cual el ente intelectual *descubre, desea y realiza* ese orden. Un proceso paulatino en el plano de la inteligencia<sup>608</sup>, de la voluntad y de la acción. Este descubrimiento, querer y realización del bien exigirá contemplación, reflexión y ejercicio de la libertad, actos personales que, a su vez, dependerán del tiempo y el cultivo de los hábitos<sup>609</sup>. Con el aspecto subjetivo de la dinámica moral queda del todo explicada la raíz de la vocación moral en el hombre<sup>610</sup>.

Acabamos con una última consideración derivada de aplicar los resultados de la ontología sobre la ética. Hemos dicho que el hallazgo del ser conduce a nuestro razonamiento a postular un ser real infinito que llene el vacío del ser ideal y virtual. Desde la perspectiva de la ética y la voluntad también emerge una referencia a esta realidad infinita. Se trata de un absoluto real impreciso, despojado «de toda expresión o forma externa que la determine y restrinja» (T, 2017) que se impone también a nuestro deseo y querer. Rosmini habla de la *necesidad de un bien supremo*<sup>611</sup> y de un *pensamiento moral absoluto*<sup>612</sup>. Esta necesidad y pensamiento de lo real divino nos proyecta, así, más allá de lo naturalmente accesible.

---

<sup>608</sup> Cf. final del apartado *La idea del ser: un orden escondido/317*.

<sup>609</sup> Este tema se complementa con el capítulo *Límites y obstáculos/453*.

<sup>610</sup> Cf. RASCHINI, 1995, 45-49/1999, 259-63.

<sup>611</sup> «Desde el principio [la voluntad humana] está dirigida y doblegada hacia una cierta cosa absoluta, se mueve hacia un bien supremo que ignora y del cual no puede prescindir. Ve que de este ignorado pero supremo bien experimenta una necesidad inmensamente activa que absorbe todas las otras necesidades, y una seguridad y confianza de tener que alcanzarlo no le abandona» (AM, 756).

<sup>612</sup> Rosmini lo describe como un pensamiento «oculto por lo general a la conciencia del hombre mismo». No la idea de un bien concreto sino «un pensamiento sintético con parte real y práctica. Tan sintético que no le parece al hombre otra cosa que un sentimiento y puede incluso considerarse un acto habitual racional de la voluntad». Constituye «el trasfondo moral del hombre y la causa de la moralidad actual de la cual determina la índole. Puede decirse que es eso que el hombre quiere en lo más íntimo de su alma» (T, 2017). Merece la pena leer todo el párrafo: T, 2017-20.

## §2 Voluntad libre como nexu subjetivo dinámico

La primera definición de persona ofrecida por Rosmini la encontramos en la *Antropología en servicio de la ciencia moral*: «persona es “un sujeto intelectual en cuanto contiene un principio activo supremo”» (AM, 769, énfasis eliminado)<sup>613</sup>. En la persona humana el puesto de principio supremo lo ocupa la voluntad.

Dirigimos la atención a la primera parte de la definición: la persona como *sujeto intelectual*. Rosmini coloca a la persona dentro de la clase o género de los sujetos. Lo afirma explícitamente: «la diferencia entre el sujeto y la persona es la misma que se da entre el género y la especie» (AM, 833). Identificar, sin embargo, a la persona con el sujeto pone un obstáculo a la coherencia de lo que estamos sosteniendo a lo largo del artículo. En efecto, pues allí hemos caracterizado a la persona como una relación entre la voluntad y el bien ideal, entre algo subjetivo y algo objetivo. ¿No parece incongruente reducir ahora la persona a lo subjetivo?, ¿no hay una diferencia categorial que se está ignorando?

Al final del párrafo apenas citado, continuando con la asimilación entre sujeto y persona, acaba Rosmini diciendo que «la persona no es más que una clase de sujetos, la más noble, la de los sujetos intelectivos» (AM, 833). El juicio valorativo del final no debe dejarnos indiferentes. El filósofo se da cuenta de que, en cuanto principios sensibles unidos a un término, existe una «perfecta analogía entre el sentimiento y el entendimiento». Sin embargo, atendiendo al término de estas potencias, nos damos cuenta que la mayor nobleza propia del entendimiento no consiste en una diferencia de grado: «la diversidad se vuelve inmensa». En efecto, pues el entendimiento termina en el ser ideal «necesario e infinito» (AM, 506), que en la primera volición fundamental toma forma de bien. En cuanto absoluto, este

---

<sup>613</sup> Cf. más definiciones en AM, 832; T, 1119, 1122.

elemento ideal constituye el detonante de la aparición de la persona, su dignidad específica<sup>614</sup>.

Pero entonces, ¿en qué quedamos?, ¿equiparación entre sujeto y persona o diferencia infinita entre ambos? La aparente incongruencia se disuelve con la clave que ofrecimos al inicio de este capítulo. En ningún momento ignora Rosmini la esencialidad de la relación moral en la persona. Sin embargo, a menudo se mueve desde una óptica real, precisamente para enfocar esa relación moral. Salta a la unión ideal-real desde el trampolín de lo real. Los textos que venimos citando se sitúan en este enfoque: «tanto la palabra “sujeto” como la palabra “persona” expresan el orden intrínseco del ser *en un individuo sintiente*» (AM, 833, énfasis modificado)<sup>615</sup>. Pero, ¿por qué movernos en esta perspectiva indirecta? Una de las razones que lo justifican es la tensión moral, mencionada ya en diversas ocasiones. El bien ideal, aun constituyendo y otorgando al hombre la máxima dignidad, no le pertenece, no se identifica con él. Definir la persona desde lo real permite respetar esta distinción.

\* \* \*

Después de apuntar una solución para el problema de la compatibilidad entre sujeto y persona, pasamos a describir propiamente al sujeto personal. En primer lugar, hay que recordar que uno de los rasgos básicos del sujeto es su carácter *sensitivo*. También aquí Rosmini está usando «sensibilidad en el

---

<sup>614</sup> En un iluminador pasaje de *La sociedad y su fin* Rosmini deja claro que individuo y persona no se identifican: «hay diferencia entre un individuo y el elemento que constituye la personalidad del mismo. El individuo de una naturaleza dada no viene llamado persona si no a causa de un elemento sublime que hay en él, un elemento por el cual “entendiendo obra”». Especifica este elemento: «el elemento *personal* que se encuentra en el hombre es su *voluntad inteligente*, por la cual se convierte en autor de sus propias operaciones». Y especifica, también, dónde reside la sublimidad y dignidad de este elemento personal, precisamente en el bien contemplado idealmente: «la dignidad del elemento personal consiste únicamente en que él es aquel elemento por el cual el individuo puede adherirse todo él a la *verdad*, al ser en toda su plenitud contemplado objetivamente [...] ser objetivo e ilimitado» (SSF, I, 3, 137-38). Cf. el inicio del apartado *Voluntad como principio activo supremo*/ 373.

<sup>615</sup> El orden dice Rosmini que se funda en una relación: «tiene por base una relación entre el principio intrínseco [...] y lo restante que está en el individuo mismo» (AM, 833). En el caso del sujeto personal, hay que incluir entre eso restante al mismo ser ideal.

Otro texto que ejemplifica esta misma óptica lo encontramos al inicio de la *Antropología*: «es necesario que la parte *intelectiva* entre en el *sujeto humano*, de tal forma que sin ella ya no lo puedo pensar, ni siquiera por abstracción» (AM, 33; cf. 31-33).

sentido más universal» (AM, 833). La voluntad es un principio sintiente al igual que la inteligencia y la razón. Con este carácter sensitivo ella se coloca en línea con las otras potencias objetivas que unifican el sujeto inteligente en un mismo sentimiento.

La voluntad no es, pues, una facultad que se añade al hombre de manera artificiosa, como un meteorito. Surge siguiendo una dinámica de unidad y continuidad. Aparece como una consecuencia “lógica” de la unión entre la sensibilidad y la inteligencia constituyentes del sujeto humano. Con todo, la unidad de la voluntad con la inteligencia no debe atribuirse únicamente al carácter *sensible y real* de ambos. También se debe a su carácter *activo*. Recordemos que todo sentimiento, por ser tal, posee ya algo de activo. Y, sobre todo, debe atribuirse a la *potencialidad del principio intelectual*, de la intuición del ser: a este principio «se reducen» los actos voluntarios y libres, en la medida que «viene[n] suscitado[s] por el objeto» (AM, 845)<sup>616</sup>.

\* \* \*

Siguiendo con la explicación del sujeto persona, ahondamos en el significado concreto de la *voluntad* como *principio subjetivo personal*. ¿Cómo entender que la voluntad es principio subjetivo?, ¿cómo entender que es propio de la persona? La voluntad libre es *principio* en cuanto fundamento de la relación moral, relación por la cual el hombre recibe el bien<sup>617</sup>. Es principio *subjetivo* por aglutinar y dirigir todas las demás potencias. Recordemos que el sujeto se definía precisamente como principio de unidad. Rosmini llegará a decir que en el hombre «el sujeto es la voluntad» (T, 1353). Finalmente, la voluntad es principio *personal* en la medida que actúa intelectivamente, guiado por la luz de la inteligencia<sup>618</sup>.

Nos queda por explicar el modo concreto como la voluntad libre realiza su función subjetiva de dirigir las potencialidades humanas. Esta cuestión nos conduce a continuar con el tema del desenvolvimiento de la

---

<sup>616</sup> Cf. también AM, 509, 818, 906.

<sup>617</sup> Cf. nota 445 y 445.

<sup>618</sup> Rosmini desarrolla el tema de la voluntad como principio personal en AM, 838-50.

inteligencia humana, de su «desarrollo subjetivo» (AM, 541; cf. 525). A lo largo de sus estudios antropológicos Rosmini analiza con detalle el origen y funcionamiento de las diversas potencias humanas, siempre con un método de corte fenomenológico: «recurrir a la observación interna y recoger fielmente su producto [*deposizione*]» (SC, V, 6, 221/180c). En este momento no podemos entrar en detalles. Nos conformaremos con presentar un breve esquema. Dicho esquema conecta con descripción dinámica de las potencias sensibles<sup>619</sup> y de las potencias intelectivas<sup>620</sup> que ya ofrecimos anteriormente. Ahora simplificaremos sus elementos y haremos entrar en escena la voluntad libre como el último eslabón director<sup>621</sup>.

Limitándonos a las fuerzas o potencias activas, y siguiendo un orden jerárquico ascendente, el esquema tendría esta forma:

Fuerzas materiales (actúan externamente) → instinto vital → instinto sensual → instinto humano → voluntad (espontaneidad de la razón/fuerza práctica) → libertad<sup>622</sup>.

El esquema anterior sigue una línea que podemos llamar *genética*. Avanza según el modo como van “despertando” cada una de las potencias y se someten al gobierno de la siguiente superior. Es posible plantear también el esquema desde otra línea que llamaremos *práctica*. Esta segunda línea

---

<sup>619</sup> Cf. *El ente sensible: un bien para sí mismo*/309.

<sup>620</sup> Cf. AM, 526-29. Las potencias intelectivas se estudiaron en el artículo *El sujeto moral: ser inteligente, ser racional*/333.

<sup>621</sup> En numerosas ocasiones emplearemos el término de “voluntad” en un *sentido amplio*, «como facultad general por la que el hombre puede mover todas sus potencias» (AM, 571). En este sentido la voluntad incluye la libertad, es una *voluntad libre y deliberada*. Rosmini se refiere a ella también con el concepto de “principio de obrar objetivo” «al cual se reducen la voluntad y la libertad» (AM, 845) y también con el de “principio volitivo” (cf. L, 433).

Es importante tener en cuenta que en Rosmini, la “voluntad” en *sentido estricto* no incluye la libertad, se define como tendencia a querer un bien que se conoce, como la «“potencia por la cual el hombre tiende al bien conocido”» (AM, 571). La libertad entraría como la potencia de «inclinación de la voluntad hacia una de los dos lados opuestos» (AM, 849), hacia un bien u otro. Puesto que el acto electivo influye en el acto último de la voluntad, es la libertad propiamente la que opera como principio motor último.

Sobre este tema cf. también: *definiciones* de voluntad (nota 594), su *doble función* (nota 662), la inclusión del *afecto racional* (nota 686).

<sup>622</sup> Resúmenes de este esquema en AM, 644, 651, 840.

avanza en sentido contrario, desde la libertad a la ejecución de la acción, mostrando la influencia de cada fuerza sobre la inmediata inferior. El esquema sería:

Voluntad libre → estima de los objetos → afecto espiritual → pasión corpórea → acción externa/movimiento corporal<sup>623</sup>.

Rosmini designa al encadenamiento entre las potencias subjetivas con el término de *nexo físico/dinámico*<sup>624</sup> o *unidad activa*<sup>625</sup>. En él, la libertad asume la función principal de gobierno. Rosmini expresa esta función con múltiples expresiones. Dice que opera como «centro», como «primera y única fuente» de todos los fenómenos y actividades del alma humana (AM, 645). La considera como «fuerza simple, unitiva, raíz y madre de las facultades» (AM, 646). La identifica con la «acción del sujeto que obra como principio de todas las facultades unidas», la acción «más íntima, más profunda, más esencial; puesto que el principio común de todas las facultades debe ser principio de cada una de ellas» (AM, 647).

Que el principio volitivo funcione como centro directivo y origen de todo el movimiento humano no significa que sea ella siempre el principio motor de todos los actos. Así ocurre en el primer acto intelectual y perceptivo, movido «no por la intervención de la voluntad sino por un impulso natural que lo pone en el primer acto» (AM, 572). Un acto con el cual intuye el ser y sus determinaciones: «el intelecto está en continuo acto aún antes que se muevan las fuerzas de la voluntad. Esa actividad intelectual libre de la dirección de la voluntad abarca la intuición del ser universal y la percepción de las cosas sensibles» (AM, 573)<sup>626</sup>. Algo parecido ocurre con

---

<sup>623</sup> Cf. AM, 725. En este punto de la *Antropología* el mismo autor aporta referencias al desarrollo del esquema. En los *Principios*: PSCM, V y en la *Historia Comparativa*: SC, I, V, 6; VII, 6, §3; VIII, 3, §5. Ofrece un esquema más extendido en PSCM, V, 3, 131/98b.

<sup>624</sup> Cf. AM, 839-40. Habla también de una «unión natural» (SC, VII, 6, §3, 346/292c), de un «nexo físico, un nexo de potencia, un nexo de hecho» (AM, 847).

<sup>625</sup> Cf. AM, 645. A la conciencia de esta unidad la denomina *unidad pasiva*.

<sup>626</sup> Rosmini cita a Tomás de Aquino para aportar también una solución teológica sobre el origen último de estos actos: «la causa, pues, del primer acto del intelecto, así como también la causa del

los actos correspondientes a los primeros estadios del niño, las voliciones afectivas, que vienen impulsados por el instinto animal<sup>627</sup>.

Para finalizar, fijémonos que abordar el carácter subjetivo y unitivo de la persona nos ha abocado a su dimensión dinámica. Lo subjetivo, lo real finito, no se nos da como un hecho consumado y rígido, sino en un movimiento interno. La lógica argumentativa nos invita, pues, a desarrollar la dinámica de la realidad personal. Pero recordemos que hemos dejado a medias la definición de persona. Detengámonos a estudiar la segunda parte de la definición, eso que Rosmini llamaba “principio activo supremo”. Precisamente en esta segunda parte se halla el fundamento de la dignidad propia de la persona.

---

acto del instinto vital, no puede colocarse más que en Dios, autor de la naturaleza, según la sentencia del Aquinate» (AM, 573).

<sup>627</sup> Este segundo caso será aclarado en el siguiente artículo, cuando desarrollemos la dinámica del acto humano. Cf. apartado *La volición afectiva, percepción del bien*/ 386.

### §3 Voluntad como principio activo supremo

Si el aspecto *subjetivo* subrayaba el elemento común de la persona con todo ente real, ahora el aspecto de la *superioridad* destacará el elemento distintivo y específico<sup>628</sup>. En la *Antropología moral*, Rosmini aporta una definición de persona distinta a la que estamos analizando. En ella describe la persona como una “relación substancial”. Él mismo explica su significado: «no significa ni meramente una substancia ni meramente una relación»; se trata de las dos cosas a la vez: «una relación substancial, o sea, una relación que se encuentra en el intrínseco orden del ser de una substancia» (AM, 833n50, énfasis eliminado). Esta definición expresa el doble enfoque con el que estamos trabajando. En el apartado anterior hemos tratado la parte *substancial* de la persona, su dimensión real. Ahora toca la parte propiamente *relacional*. Así como el ser moral originaba un orden universal, así también en la persona una relación moral particular da origen a un orden específico.

Comencemos preguntándonos por el sentido de la superioridad personal. ¿Cómo hay que entenderla?, ¿dónde radica? Para comprender desde el fundamento nos tenemos que colocar en el plano de los actos primeros. Encontramos la clave profunda de la superioridad del principio personal en su constitución más original, en lo que hemos llamado voluntad esencial. Rosmini nos habla de una *superioridad moral* o *de derecho* (δ1). La menciona al final de la *Antropología moral*, después de resumir el nexo físico: «hay todavía un nexo moral, hay una superioridad de derecho de la persona sobre todas las otras potencias de la naturaleza humana». Ya sabemos que esta superioridad proviene del elemento infinito absoluto al que está unido la persona:

esta superioridad de derecho, esta excelencia moral que ensalza la personalidad humana por encima de toda la naturaleza, debe necesariamente brotar de la fuente misma de donde procede

---

<sup>628</sup> En la *Antropología sobrenatural* encontramos una definición que marca con más fuerza este aspecto relacional como distintivo de la persona: «una sustancia inteligente EN CUANTO (esta expresión significa la *relación* constitutiva de la persona) contiene un principio activo, independiente (es decir, supremo) e incommunicable» (AS, I, 154).

toda moral [...] la voluntad es más noble que las otras potencias precisamente porque ella obra en virtud del conocimiento, precisamente porque ella sigue la luz de la razón (AM, 848).

En el capítulo dedicado a la axiología decíamos que la fuente de todo valor la encontramos en *lo infinito*. También decíamos que el valor posee una raíz ontológica: algo tiene más valor cuando es más, cuando tiene *más actualidad de ser*, cuando está, por así decirlo, más desarrollado. Recordemos que el bien ideal se identifica con el ser ideal mismo pero en cuanto ordenado. Se identifica con el ser ideal en cuanto contiene virtualmente toda la realidad sensible y en cuanto nos señala una realidad infinita que supera todo el universo. Se entiende desde esta perspectiva ontológica que el bien ideal esté por encima del ser ideal “a secas”, sin considerar su orden virtual implícito. Por otro lado, hemos estudiado que la cantidad de ser *del principio* dependía de la cantidad del término. Con lo cual, en la medida que la voluntad termina en el bien ideal, en esa medida es superior a la inteligencia, receptora únicamente del ser ideal.

En conclusión, el acto primero de volición esencial, su término absoluto, otorga una dignidad infinita al hombre, superior incluso a la que posee en cuanto inteligente<sup>629</sup>. Este primer acto volitivo constituye a la persona<sup>630</sup> y será intensificando este acto como el hombre podrá alcanzar su máxima perfección personal<sup>631</sup>.

\* \* \*

Existe una segunda manera de interpretar la supremacía de la voluntad que empalma con el enfoque subjetivo dinámico que dábamos en el apartado

---

<sup>629</sup> Cf. apartado *Conclusión: el ser inteligente en la cumbre de los valores*/ 303.

<sup>630</sup> Cf. nota 614. Para la dignidad del elemento personal en función de su término absoluto cf. también FD, 52n2. Esta perspectiva fundamental de la persona aquí reseñada es catalogada por Paolo de Lucia, en sintonía con RASCHINI (1985) y OTTONELLO (1989), como la *fundación ontológica de la persona* (cf. PAOLO DE LUCIA, 1999, 94).

<sup>631</sup> «Sólo la moralidad perfecciona al hombre personalmente» (AM, 853). «Un principio que *puede* adherirse al ser ilimitado, por esta sola potencia, por esta sola natural ordenación suya, se llama ya personal. Pero si del simple poder, pasa a adherirse también actualmente a todo el ser y a complacerse de él, debe decirse consecuentemente que ha crecido y se ha completado su personalidad. En este completarse de la persona está el bien moral, la virtud moral, la dignidad personal acabada [*ultima*], incluso su beatitud» (SSF, I, 3, 138).

anterior. En cuanto emparentada con el nexo físico, la podríamos enmarcar dentro de lo que Rosmini designa *superioridad física, dinámica* o *de hecho*. Este tipo de superioridad subraya la relación interna entre los principios del sujeto<sup>632</sup>. Enraíza en los actos primeros constitutivos pero se expresa en los actos segundos (δ2).

Es importante señalar que la superioridad del principio volitivo no va en detrimento de la unidad y continuidad subjetiva. Tener en mente esta unidad de la voluntad con el resto de principios nos ayuda a comprender con rigor la superioridad física o dinámica.

En primer lugar, la voluntad conecta con el principio *animal*. Aunque poseen términos diversos, ambos principios son sensibles y receptivos. Además, ya apuntamos en su momento que el sujeto intelectual se desarrolla gracias precisamente a la aplicación del ser ideal sobre lo real sensible (cf. AM, 526-29).

En segundo lugar, la voluntad también se concibe como una continuación de la *inteligencia* y la *razón*. De hecho, a menudo tendremos que matizar mucho para conseguir desligar y diferenciar estas potencias entre sí. Ya nos ocurrió esto mismo al intentar distinguir razón e inteligencia. La dificultad queda plasmada en el mismo léxico usado por Rosmini para referirse a la voluntad, fundido a veces con el propio de las otras dos facultades:

—por un lado, el filósofo asocia la voluntad con el entendimiento denominándola *entendimiento práctico*. No olvidemos que «la voluntad opera por medio del intelecto» (T, 1353), es decir, actúa siempre «a condición que el hombre haya adquirido ideas, las cuales se convierten en razones según las cuales es posible al mismo deliberar, elegir, querer» (PSCM, V, 2, 119/87a)<sup>633</sup>.

---

<sup>632</sup> Con palabras del filósofo: «superioridad *física* o, mejor dicho, *dinámica* [...] de la personalidad sobre los otros principios activos» (AM, 844). Desde esta perspectiva subjetiva es expuesta la definición de la persona en PAOLO DE LUCIA, 1999, 76-80.

<sup>633</sup> Esto legitima a considerar la voluntad intrínsecamente unida al entendimiento: «la voluntad y el entendimiento forman juntas, se podría decir, una sola potencia. El alma inteligente es voluntad en

—por otro lado, vincula la voluntad con la razón aplicándole el término de *razón práctica*. Al hablar de la razón ya insinuábamos que la voluntad es una especie de reflexión:

[...] cuando un sujeto quiere una cosa, con este acto con el cual quiere, se  *fija*  en la cosa que quiere como en el término de su querer. Ahora bien, este fijarse en la cosa conocida es lo mismo que reflexionar sobre la propia idea o sobre la cosa conocida. El acto, pues, de la voluntad es al mismo tiempo un acto de la reflexión, de una especie de reflexión, a saber, de una tal reflexión que acaba no en una simple contemplación sino en una contemplación asentida (PSCM, V, 2, 120/88a, énfasis añadido).

La perspectiva de continuidad entre la inteligencia y la voluntad arroja luz sobre los pasajes rosminianos en los que se designa como principio supremo y personal no al volitivo sino al intelectual y racional<sup>634</sup>. Y también ilumina los pasajes en los que ambos llegan a identificarse: «el  *sujeto intelectual*  (racional) y la  *persona*  en el hombre son pues una cosa misma. Puesto que el principio  *intelectual* , que no es diverso del principio  *volitivo* , es aquello que hay de más excelente y supremo en la naturaleza humana» (AM, 838, énfasis modificado)<sup>635</sup>. Se trata siempre de textos en los cuales el autor toma el principio intelectual en un sentido extenso que incluye también a la voluntad, en contraposición al mero principio sensitivo corporal.

Hasta aquí una descripción de la continuidad entre las potencias. Vemos que no nos va a resultar fácil mostrar dónde reside la diferenciación y superioridad de la voluntad. Pero vamos a intentarlo.

La persona posee ya una superioridad y dignidad en cuanto ente y sujeto sensitivo. En la parte ontológica decíamos que la unidad propia del principio sensitivo convierte a éste en «la razón de la propia subsistencia»

---

cuanto se considera en su fuerza activa, cuando se mueve a un fin conocido o elige entre diversos fines» (NS, 1281).

<sup>634</sup> Cf. AM, 813: Cf. también nota 567.

<sup>635</sup> Desde esta continuidad se entienden también los fragmentos en los que el autor defiende: que el acto humano funciona como  *género*  respecto al acto voluntario (AM, 571-72), que el alma intelectual recibe el nombre de  *persona*  “ *bajo cierto título* ” (T, 621), que el ente intelectual  *incluye*  la voluntad esencial (T, 719-22, 724-25).

(AM, 780)<sup>636</sup>. Rosmini lo describe como «el clavo, por así decirlo, del que cuelga todo el sentimiento» (AM, 781) y desde el cual «comienza toda la actividad» (AM, 838). En la parte axiológica dijimos también que esta unidad hace al principio sensitivo superior respecto al ente meramente material.

Pero no se reduce a esto la superioridad de la persona. El principio volitivo no sólo está por encima de lo material, sino también por encima de lo intelectual y lo racional. ¿En qué sentido? Añadiremos dos nuevos criterios, esta vez subjetivos: la acción y la independencia.

\* \* \*

El primer criterio de superioridad reside en el *aumento de actividad*. En el apartado de la volición esencial definíamos en general la voluntad como la potencia activa de la inteligencia. En ese mismo apartado describíamos el movimiento propio del primer acto de voluntad hacia el bien objetivo. A diferencia de la *inteligencia*, la voluntad no sólo *recibe* el ser ideal-virtual sino que, además, *se mueve* hacia él. Es cierto que la misma recepción puede considerarse como un acto, sin embargo, el adherirse a él supone ya ese acto mismo y añade uno más. En virtud de su carácter activo, Rosmini designa a la volición esencial «instinto moral» (NS, 524n).

Desde el punto de vista de los actos segundos, la voluntad también destaca sobre el principio racional. En primer lugar porque se acerca a su objeto, los bienes concretos, mediante un movimiento *consciente*. De este modo conecta con la razón reflexiva y se distingue de la *inteligencia en sentido estricto*: «en el hombre la voluntad se distingue del intelecto como aquella que lo lleva de la potencia al acto, lo dirige y le añade la energía subjetiva y real que es propia de la voluntad» (T, 1353). Pero además este acercamiento al bien lo hace la voluntad con un movimiento *propio*. Con lo cual, la voluntad se distancia también de la razón reflexiva y se convierte en su terminación. Lo afirma Rosmini explícitamente en los *Principios*: «la conclusión de la reflexión, aquel término, aquel juicio último, aquel asentimiento, aquel

---

<sup>636</sup> Con esta consideración, Rosmini empalma con la interpretación tomista de la persona. Tomás de Aquino hace descansar el carácter personal y superior de la persona en su constitución como «una cosa subsistente» [...] una cosa que no necesita de otra para existir» (AM, 777n; cf. 833n51).

reposo del espíritu en el cual consiste esencialmente el acto de querer, depende de nosotros mismos» (PSCM, V, 2/89c)<sup>637</sup>. En este carácter consciente y propio de su movimiento radica el aumento de actividad en la voluntad<sup>638</sup>.

¿Cuál es el último impulso de la voluntad?, ¿de dónde saca su energía activa? Rosmini da un indicio, otra vez en los *Principios*, cuando se pregunta por la razón que mueve a la voluntad a reflexionar: «a veces el *instinto*, otras, de nuevo, la *voluntad*. Porque no repugna que también la razón del querer sea a veces un acto precedente de querer, pues se puede perfectamente querer querer» (PSCM, V, 2, 122/89b). Sin embargo dejaremos la pregunta sin acabar de contestar. La contestación la daremos en el siguiente artículo donde, apoyándonos en la *Antropología moral*, describiremos la dinámica del acto humano.

El criterio de superioridad basado en la acción está en estrecha vinculación con el anterior referido al término esencial. De hecho, se entiende gracias a él. En efecto, pues si además de recibir y contemplar el ser ideal, la voluntad se mueve hacia él es porque se siente atraída. Ya sabemos de dónde brota esta atracción: la amabilidad del orden que lleva implícito. Amabilidad de la cual participará el mundo real percibido.

\* \* \*

El segundo criterio subjetivo de superioridad coincide con lo que propiamente llama Rosmini “superioridad dinámica” o “física” (cf. AM, 844). Este criterio, íntimamente conectado al anterior, equipara supremacía con *independencia y dominio*. Para Rosmini una potencia es independiente

---

<sup>637</sup> Cf. AM, 606-11.

<sup>638</sup> Desde este tercer punto de vista de la superioridad activa se explican diversos textos de Rosmini. Así por ejemplo:

—cuando habla de la disposición subjetiva ante la verdad, causa de la *persuasión*, en la cual «el espíritu ejerce siempre algo de actividad por su parte». Allí afirma el filósofo que la actividad espontánea (no voluntaria) «no produce una unión [con la verdad] *sensiblemente intensa* y, me atrevería a decir, no todavía personal» (L, 1104).

—cuando habla de la tendencia humana hacia el *sumo bien*, calificándola de «necesidad *inmensamente activa*, que absorbe todas las otras necesidades» por referirse a «una cierta cosa absoluta» (AM, 756, énfasis añadido).

cuando no está supeditada a otras: «se dice que el principio activo debe ser supremo en la naturaleza [en la cual existe]. Porque si estuviera sometido a algún otro principio vendría a depender de éste y no tendría en sí la base de la propia existencia» (AM, 781)<sup>639</sup>.

Nos ayuda a entender el concepto de independencia un texto de la *Antropología moral* que explica la superioridad de la *inteligencia* respecto a la *sensibilidad*. Dice el autor:

Se prueba que el *principio superior* es el inteligente en que el *sujeto inteligente* considera las *sensaciones*, pero no al revés: que el sintiente considere las ideas [...] la inteligencia se eleva sobre las sensaciones, no las forma, las ve ya formadas como cosa diversa de sí misma, como cosa inferior a sí, y domina sobre ellas (AM, 813n)<sup>640</sup>.

La explicación puede extrapolarse a la relación de la *razón* respecto a la *voluntad*. La voluntad se eleva por encima de la razón porque aquella realiza su acto inteligentemente, dirigiéndose a bienes conocidos; por el contrario, la razón no dispone de la voluntad. Esta explicación de la independencia se completa si recordamos cómo Rosmini situaba a la voluntad libre en la cúspide de la dirección de toda la cadena de potencias subjetivas humanas<sup>641</sup>.

---

<sup>639</sup> Cf. también la definición de la *Antropología sobrenatural* que ya hemos citado en nota al inicio del apartado: «una sustancia inteligente en cuanto (esta expresión significa la relación constitutiva de la persona) contiene un principio activo, *independiente (es decir, supremo)* e incommunicable» (AS, I, 154, énfasis modificado).

<sup>640</sup> Una argumentación parecida la encontramos respecto a la superioridad de las *ideas* sobre la *mente*, que Rosmini extrae de san Agustín: «pues la mente no puede juzgar sobre ellas sino que debe juzgar según ellas» (R, 465n45/461n3).

<sup>641</sup> En el párrafo dedicado a explicar la superioridad dinámica, el filósofo propone la misma argumentación mostrando la superioridad esencial de la *voluntad* sobre el *instinto*: «el instinto no puede jamás mover a la voluntad por dominio o por violencia. Sólo la puede mover por suave persuasión, como quien invita, ruega y solicita a otro, no imponiéndole obrar a la fuerza. De tal manera que si sucediese que la voluntad, no cediendo a la invitación rechazase moverse, el instinto no podría moverla de ningún modo. Por el contrario, si ella se mueve, el instinto no puede impedirle su movimiento sin que ella misma no consienta en detenerse. Todo lo contrario sucede con el instinto [...]» (AM, 844).

El criterio de superioridad como independencia está también vinculado con el primero de la dignidad del término. Si la voluntad puede dominar sobre la sensibilidad y la razón es porque su término, el bien, incluye y supone los términos de estas últimas. Precisamente es ésta la tesis ontológica fundamental en la que se apoya el entero pensamiento rosminiano: el bien como unión entre lo sensible y la idea del ser. También en este caso la superioridad moral está en la base de la superioridad dinámica<sup>642</sup>.

\* \* \*

Concluimos enfrentándonos a un aspecto interesante: la relación entre persona y moral. Hemos visto que el acto primero de la voluntad instituye una participación profunda en el ser moral. En un doble sentido: en su estructura y en su término, en cuanto ella misma es una relación real-ideal y en cuanto se dirige al bien ideal. Subrayemos una vez más que en las diversas definiciones ofrecidas, Rosmini mira a la persona no desde la perspectiva de aquella relación moral constitutiva, sino desde su realidad subjetiva. La superioridad personal la suele presentar el filósofo como una superioridad entre potencias. ¿Por qué hace esto?, ¿por qué reducir la persona a su naturaleza real?<sup>643</sup>

En el apartado anterior dijimos que el enfoque real subjetivo permitía distinguir el *bien como un elemento diverso* a nuestra propia realidad relativa y limitada. Pero hay todavía un segundo motivo que explica esta perspectiva: hacerse cargo del *carácter moral incompleto y progresivo* de la persona. La definición subjetiva hace posible que podamos llamar “persona” al sujeto

---

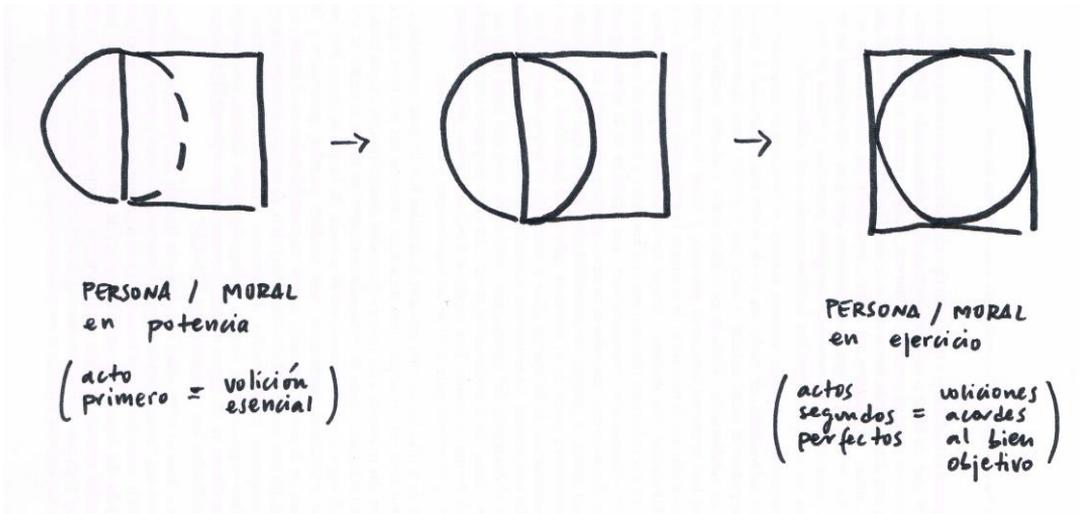
<sup>642</sup> «La personalidad reside en el más noble y alto principio que se encuentra en la naturaleza humana, o sea, en aquel principio volitivo que está ordenado a seguir la verdad y que, *por eso*, tiene un valor absoluto y un poder de hecho y de derecho por encima de todas las otras potencias que componen el hombre y que por aquel principio supremo deben ser movidas y guiadas» (AS, II, 352-353, énfasis añadido). La dependencia de la superioridad dinámica respecto a la superioridad moral vuelve a explicarse en el apartado *Conclusión: la perfección moral de la persona*/413.

<sup>643</sup> Es curioso por ejemplo AM, IX, 1, donde se establece la diferencia entre “lo personal” y “lo moral”. En este artículo se tiene en cuenta a la persona sólo desde la perspectiva de los actos segundos. De ahí que afirme en AM, 855 que la moralidad actual necesita una voluntad totalmente desarrollada, y que la moral supone una persona. Sin embargo, si atendemos al acto primero de volición esencial, vemos que en este acto también hay una moral actual, y que también se da la implicación en el sentido contrario: la persona supone la moral.

humano durante todo el proceso evolutivo hacia su perfección moral. El sujeto humano es persona por el hecho de recibir el ser virtual que atrae permanentemente a la voluntad. Pero es persona también en cada acto específico. ¿En qué sentido? Rosmini afirmará que la voluntad no siempre actúa moralmente pero sí con la potencia superior disponible.

Detengámonos aquí. El asunto ha quedado apuntado, no aclarado. Tenemos que explicar eso de que la voluntad humana actúa siempre con su potencia superior. ¿Significa esto que actúa siempre voluntariamente?, ¿en función del bien objetivo?, ¿cómo es posible esto en el caso de un niño que no piensa y ni siquiera es consciente de lo que hace?, ¿cómo en el caso de la persona que actúa inmoralmente? Cuando entremos a exponer el desarrollo moral de la persona afrontaremos estas preguntas. Acabemos diseñando el esquema de la relación persona y moral que se deriva de lo que hemos dicho hasta ahora:

- Persona y moral coinciden en el primer acto de la volición esencial, en el cual la voluntad se dirige indefectiblemente al bien ideal.
- Persona y moral no coinciden necesariamente en el ejercicio particular de los actos segundos o concretos.
- Persona y moral pueden volver a coincidir tras un recorrido de actos segundos libres dirigidos hacia el bien, hacia el orden concretado en cada cosa particular.



Tratar la persona desde su participación en la forma moral ha vuelto a abocarnos en una dimensión dinámica también para la persona. A continuación exponemos este plano dinámico y evolutivo de la persona en sus actos segundos.

### **c) Dimensión perfectiva de la persona: los actos morales**

“¡Esto es vida!”. Todos deseamos hallar experiencias en las que podamos gritar a pleno pulmón estas tres palabras. Sabemos, sin embargo, que no es fácil encontrar esas experiencias. A veces duran demasiado poco, otras no acaban de satisfacer del todo. ¿Dónde está la plenitud de la vida humana?, ¿dónde se encuentran las fuentes que nos sacian?, ¿acaso en la ética?, ¿qué ética?

Una vez más hay que avisar, para no traicionar con falsas esperanzas, que la filosofía no resuelve este problema. No lo hará porque no puede, pues la vida es individual y su solución también. Sin embargo, sí que puede plantear el problema y explorar las propuestas generales.

En algún momento hemos definido la vida del hombre como aquella que se dirige a un objeto espiritual. También hemos definido a la persona como relación con un elemento absoluto. Aquel objeto espiritual y este elemento absoluto lo habíamos descrito antes con múltiples caras. Una cara ideal como fuente de todo pensamiento, una cara virtual que ofrece la regla de todo orden. La multiplicidad del ser impide al espíritu humano estancarse en una posición rígida y estática. Inyecta en él un movimiento intrínseco que lo conduce desde el conocimiento a la voluntad, desde la epistemología a la ética.

Recorremos a continuación el camino espiritual propuesto por Rosmini. Cuando llegemos al final podremos echar una mirada global y conseguir una visión amplia. Quizá esto nos ayude para acercarnos más a la vida y rozarnos con su sentido<sup>644</sup>.

---

<sup>644</sup> Los textos principales para seguir esta explicación: PSCM, V, 1-3; SC, I, 1; AM, 521-66.

## §1 Impresiones e instinto sensible, inicio de la vida

Para Rosmini vivir es sentir. En la parte epistemológica hemos observado que toda sensación apunta a un agente externo. Nos lo recuerda el filósofo en la *Antropología moral*, hablando de la vida del sujeto: «si no te detienes en las [mismas] sensaciones, sino que reconoces que las sensaciones son fenómenos *pasivos* que modifican o constituyen el estado del sintiente, induces de esto que el sujeto sintiente deber ser estimulado por algún otro principio exterior a él que lo afecta suscitándole aquellos sentimientos» (AM, 66). Siendo causa de las sensaciones, los estímulos y las fuerzas que los producen se sitúan en el comienzo de la vida.

Los estímulos le vienen al animal del propio cuerpo material y del mundo externo. Ellos actúan sobre el ente sensible y le despiertan un mecanismo hacia el placer. Una vez en marcha, este mecanismo funcionará con autonomía propia, movido por el instinto vital y sensual hacia lo más agradable. Pueden, de este modo, resumirse en tres las fuerzas que operan provocando la vida. Con palabras de Rosmini: «en el orden de la animalidad se manifiestan tres tipos de fuerza: 1º las fuerzas materiales, 2º las fuerzas del instinto vital, 3º y las fuerzas del instinto sensual» (AM, 644).

La vida humana, en cuanto arraigada en la animalidad, no constituye un caso aparte. También ella viene atravesada y estimulada por las mismas fuerzas. Y de estas mismas fuerzas arranca su desarrollo propio. Sin embargo, según Rosmini, la presencia del ser ideal, y con ella, la emergencia de la inteligencia, añaden elementos radicalmente nuevos. En el plano práctico, la voluntad se convierte en una fuerza superior que dirigirá en todo momento los actos humanos, convirtiéndolos en actos personales.

A lo largo de este artículo expondremos esta función directora de la voluntad recorriendo el proceso de la acción humana. Las etapas de este proceso fueron ya diseñadas en los esquemas de las potencias subjetivas<sup>645</sup>. Vimos que el ciclo completo se compone de dos periodos con sentido contrario, ascendente y descendente. Ahora miramos el primer periodo no tanto como un encadenamiento de fuerzas o potencias sino como un

---

<sup>645</sup> Cf. apartado *Voluntad libre como nexa subjetivo dinámico*/367.

proceso de actos volitivos, y con esta nueva mirada hacemos algunas modificaciones. Por una parte desglosamos la espontaneidad intelectual/volitiva en sus diferentes voliciones específicas. Por otra parte, concentramos las dos fuerzas del instinto animal en la volición afectiva.

De este modo, el ciclo muestra los actos concretos por los cuales, progresivamente, el hombre llega a querer consciente y libremente el bien y, luego, a ponerlo por obra. El primer periodo describe la génesis hacia la voluntad libre, el segundo la ejecución de la acción libre. Este sería el esquema<sup>646</sup>:

Impresión externa (r) → volición afectiva (s) → volición valorativa subjetiva (t) → aparición orden objetivo (u) → reflexión voluntaria (v) → estima práctica (w) → afecto espiritual (x) → acción externa (y)

---

<sup>646</sup> Resúmenes del primero periodo en nota 622. Del segundo periodo en nota 623 y en PSCM, V, 4, 134/101c-102a; SC, I, 1, 174/139b; VII, 6, §1, 325/272c-273a; VIII, 3, §6, 422/359c-360a; TD, 406.

## §2 La volición afectiva, percepción del bien

Las impresiones y sensaciones sensibles generan los *movimientos* del animal. En el animal humano estos movimientos constituyen el primer efecto de la espontaneidad volitiva, tomando el nombre de “voliciones afectivas”.

Los primeros movimientos del niño se dirigen a satisfacer las necesidades más básicas para sobrevivir. Se trata de movimientos impulsados por el *instinto sensible* y en los cuales la voluntad se mantiene de algún modo escondida. En estos estadios iniciales del desarrollo opera la ley de inercia del animal. Ya sabemos que esta ley sigue un principio económico: búsqueda del mayor placer con el menor gasto de esfuerzo. Ciertamente, ahora supondría un “gasto superfluo” que actuase directamente la voluntad. El mecanismo animal se basta para encontrar el fin único que persigue.

¿Cómo funciona el instinto? La *fuera unitiva del animal* reúne la diversidad de sensaciones en *afecciones*<sup>647</sup> y coordina el movimiento. Compone por sí misma «diversos movimientos ligados entre sí y orientados todos a producir un solo efecto» y, así, sus operaciones «se hacen de manera ordenada entre ellas» (AM, 469).

Aunque escondido, en esta etapa el principio racional está *activo*. Ya hemos indicado que la percepción intelectual se excita espontáneamente con los requerimientos sensibles. El sujeto racional se mueve de manera

---

<sup>647</sup> “Afección” traduce el italiano “*affezione*”. En algunos contextos traducir por “cariño” o, incluso, “afecto” harían el término más intuitivo. Sin embargo normalmente conservaremos el original para que el término mantenga su extensión y comprensión semántica propia.

La *afección* está íntimamente vinculada con el afecto, consiste en un afecto que perdura: «la disposición que el afecto habitual deja en el alma». Por su parte, el *afecto* es el movimiento producido por un objeto agradable: «el movimiento que nace en el alma cuando es tocada por objetos que le interesan» (Carta a N. Tommaseo, 25 nov. 1854, CTR, II, 422). En la naturaleza ordenada los afectos coinciden con la sensación: proceden «de la misma facultad sensitiva de la naturaleza humana, y se pueden llamar más bien sensaciones que afectos» (CSC, 47n)

La afección aparece ya en el ente meramente sensitivo como resultado de la fuerza sintética o unitiva que dirige la actividad espontánea del animal (cf. apartado *El ente sensible: un bien para sí mismo*/309). La descripción general de Rosmini: «estos movimientos nerviosos [los producidos por las sensaciones e imaginación] producen primeramente un sentimiento difundido que yo llamo “afección” o, también, “afección universal” [...] en ella, diversas sensaciones e imágenes se funden y amoldan [*contemperano*] en una sola afección prevalente que las domina a todas y las usa a todas para sí, convirtiéndose entonces en causa próxima y única de los movimientos y operaciones del animal» (AM, 470; cf. P, 2136-37).

inconsciente a formar un concepto de aquello que siente. Percibe de este modo el orden esencial en sí mismo y en el exterior. En cuanto conocidos en su orden propio, los placeres a los que se dirige el niño se convierten en bienes. Nos encontramos en un momento originario en el cual la voluntad forma inconscientemente su objeto: «del instinto sensible no se le presenta a la voluntad un bien juzgado como tal por el intelecto, solamente sensaciones agradables que no forman el objeto propio de la voluntad. Y sin embargo, la voluntad realiza sobre ellas su acto [propio]» (AM, 615).

Rosmini defiende que también en esta etapa la voluntad actúa *dirigiendo* el proceso. En el fondo no hace nada. Su actuación es mínima. Se mantiene al margen y consiente automáticamente el impulso del instinto:

No hay más que un simple querer y un dominar aquellas mismas acciones a las cual el niño es conducido por el instinto. En esta primera función [de la espontaneidad racional] se ve la cuna de la voluntad, pero de una voluntad que no tiene aún otra guía que la percepción. El niño percibe intelectivamente los movimientos del instinto, los quiere y los domina, eso es todo (AM, 538)<sup>648</sup>.

El filósofo se refiere a esta primera función de la volición afectiva cuando habla de la *voluntad en su parte inferior* y de las *inclinaciones subjetivas* que la mueven, las cuales «inclinan la voluntad a satisfacer las tendencias de la propia naturaleza como sujeto» (AM, 604). Habrá que esperar a la manifestación de la idea de bien objetivo para que emerja la dimensión superior de la voluntad.

---

<sup>648</sup> Más adelante atribuye este primer acto de la voluntad al propio sujeto: «por la unidad del sujeto simplísimo» podemos decir que «procede del sujeto, que es raíz a un tiempo del instinto y de la voluntad». El sujeto simplemente pediría a la voluntad «su cooperación para el acto instintivo» (AM, 614).

### §3 La volición valorativa subjetiva, lenguaje y conciencia

A la volición afectiva le sucede la volición valorativa subjetiva, segundo efecto de la espontaneidad racional. Mediante este acto de la voluntad, la persona aprecia *conscientemente* los bienes que le satisfacen subjetivamente.

Si la volición afectiva seguía a la percepción intelectual, la volición valorativa subjetiva surge tras la *reflexión*, segunda función de la razón. Ya hemos visto que la reflexión nos permite tomar conciencia de lo que percibimos. Por eso, con el desarrollo de esta facultad, la persona se vuelve capaz de juzgar conscientemente como buenas las cosas agradables y, con ello, de quererlas como tales. En el ejercicio de la reflexión se ponen en juego las funciones de *abstracción* y *síntesis*. De la abstracción obtenemos la regla para realizar la operación sintética del juicio: «todas las reglas que hacen posible los juicios son suministradas por la abstracción» (AM, 544).

Rosmini diferencia dentro de la valoración del bien dos etapas. Para entenderlas adecuadamente resulta útil evocar la distinción que hacíamos anteriormente entre el enfoque *individual* y el enfoque *relativo* del bien. La primera etapa es la *volición apreciativa* (I). En ella la voluntad simplemente reconoce que la cosa le agrada. Realiza, por tanto, un juicio que califica a la cosa individual: “el pan es bueno”.

¿Cómo funciona el juicio apreciativo? En el juicio aplicamos una idea a una realidad percibida o a otra idea. El juicio exige, pues, la posesión de una *idea abstracta* que funcione como regla de lo juzgado. El juicio apreciativo es un juicio originario que predica la bondad de lo real, con lo cual para realizarlo necesitamos la *idea de bien*. Al igual que no conocíamos lo que la cosa es sin una primera idea del “ser”, así tampoco podemos saber si una cosa real es buena sin saber qué significa “ser bueno”.

Hemos visto cómo la idea de bien «tiene su fundamento en la idea de ser en universal» (AM, 617), «regla universalísima dada por la naturaleza» (AM, 544)<sup>649</sup>. También hemos visto que ya desde nuestra constitución, esa misma idea nos informa del bien como un orden que produce placer, que apetece. La idea de bien, por tanto, no la extraemos por abstracción, ella

---

<sup>649</sup> Cf. también PSCM, II, 3.

misma es un abstracto que nos constituye. Sin embargo, para que esa idea se haga consciente en nosotros necesitamos fijarnos en ella, considerarla aisladamente, de algún modo, abstraerla. Puesto que hasta ahora el niño ha buscado su propio placer, la única idea de bien que puede extraer es la idea de bien subjetivo<sup>650</sup>.

¿Cuál es el motor que pone en movimiento la abstracción? Rosmini nos señala en la *Antropología moral* dos principios de movimiento: instinto y lenguaje. Dice que la abstracción viene estimulada por «el uso del *habla* acoplada al *instinto animal*». Y un poco más adelante la describe como «una función de la *reflexión* y de la *atención* que va desarrollándose en muchísimos grados» (AM, 542, énfasis modificado).

En el *Nuevo Ensayo* Rosmini sostiene que, en general, la operación de abstracción presupone una idea refleja ya presente que opera como fin por el cual reflexionar y fijarse en un elemento concreto<sup>651</sup>. Este fin equivale a un bien<sup>652</sup>. Apliquemos la teoría a esta abstracción peculiar de la primera idea de bien. ¿Cuál es el fin que mueve al niño? Acabamos de decir que el fin es un bien. Pero la idea de bien no reside aún de manera refleja en él, ¡es eso precisamente lo que pretende conseguir al abstraer! Con lo cual, habrá que pensar que el fin que mueve al niño a abstraer no es una idea refleja sino el propio instinto. En este caso especial de abstracción, por tanto, más que de una reflexión, que en Rosmini es voluntaria, lo que está operando es un refuerzo de *atención intelectual* impulsado por «el instinto guiado por las necesidades» (P, 1024)<sup>653</sup>.

---

<sup>650</sup> Cf. AM, 577.

<sup>651</sup> «No es cierto que me fijo en una sola idea cuando me fijo en ella por un fin. Porque entonces tengo presente también este fin; tengo, pues, la idea del fin. Considero aquella idea en la que me fijo no sola sino en cuanto ordenada al fin; considero, pues, aquella idea más su *relación* con el fin que me he propuesto» (NS, 488)

<sup>652</sup> Cf. NS, 523-24.

<sup>653</sup> Este caso de volición subjetiva movida por una atención intelectual se encuentra antes de la reflexión: «¿me fijo en aquella idea sin que la quiera?, ¿me detengo en ella por una acción placentera que ella hace en mí con su luz, al modo como el deleite de la sensación arrebatada y mantiene para sí instintivamente la actividad de mi sentir? En tal caso esta fijación mía no es *reflexión*, sino puramente *atención* directa, la cual viene puesta en un acto más intenso y mantenida allí

También en el *Nuevo Ensayo*, Rosmini alude al *lenguaje* como motor de la abstracción. Afirma allí que la abstracción necesita de un signo sensible que mueva la atención hacia la parte de la idea percibida que va a extraer<sup>654</sup>. Concretándolo a nuestro asunto, este nuevo estímulo abstractivo sugiere la existencia de un carácter interpersonal y cultural en la conciencia del bien. Es otra persona, inmersa ya en una sociedad que usa signos comunicativos, la que transmite al niño el lenguaje. Mediante el lenguaje el niño podrá fijarse y tomar conciencia del bien que ya poseía intuitivamente.

Gracias, pues, a la atención y abstracción, el niño se hace una idea «de una especie de bien, de un género de bienes o del bien en general, las cuales son todas ideas abstractas» (AM, 544)<sup>655</sup>. Y entonces, ya en posesión de esa idea explícita, el niño la aplica a la cosa real realizando el juicio apreciativo. El argumento que subyace a este juicio adquiere formas distintas dependiendo de si esa idea del bien es general o más concreta.

—en el caso de que el niño haya adquirido la *idea generalísima* de bien subjetivo el juicio apreciativo reproduce conscientemente lo que ya hace de manera directa en la percepción intelectual. Recordemos que la percepción consiste en un juicio primitivo e inconsciente derivado de la aplicación de la idea del ser ideal-virtual a lo sensible. Con la captación de la esencia u orden específico de una cosa, el sujeto inteligente conoce la bondad de esa cosa. Esta captación directa del bien corresponde a la volición afectiva. Ahora, en la volición apreciativa, se efectúa aquel mismo juicio pero de manera consciente. El argumento que estaría operando sería: sé que el “bien (subjetivo) significa orden apetecible” / “el pan es realmente apetitoso” / por tanto “el pan es bueno”

---

naturalmente. Y este *refuerzo* de actividad conviene distinguirlo muy bien de la *reflexión*» (NS, 488). Incluso generándola: la «razón suficiente que se busca para explicar este movimiento de la reflexión en el hombre a veces es el instinto» (PSCM, V, 2, 122/89b).

Para la diferencia entre atención y reflexión cf. nota 547.

<sup>654</sup> Cf. NS, 154n, 521-24; L, 885. Para la activación de la *abstracción* en general mediante *signos sensibles* cf. nota 244.

<sup>655</sup> A propósito de la generación del bien abstracto resulta interesante la explicación rosminiana de la formación de los abstractos en su obra *La renovación de la filosofía en Italia*. Especialmente R, 161-64/160-63, donde describe la observación directa sobre el comportamiento de Marietta, hija de su primo Pietro Rosmini y «pequeña maestra en filosofía» (Carta a Pietro Rosmini, 4 mayo 1836, EC, V, p. 615; cf. nota \* en R, 162 de la Edizione Nazionale).

—en el caso de que el niño cuente con una *idea de un género* de bien el argumento sería distinto: sé que el “lo que me alimenta me da placer, es un bien (subjetivo)” / “el pan me alimenta” / por tanto “el pan es bueno”<sup>656</sup>.

\* \* \*

Pasemos a la segunda etapa. Rosmini la denomina *volición valorativa* (R) en un sentido estricto<sup>657</sup>. En ella el hombre no sólo reconoce que la cosa es buena sino que *es un bien* concreto. La persona sigue contemplando un bien subjetivo, es decir, de manera egoísta, en cuanto que le produce satisfacción. Pero ahora puede distinguir el valor concreto de ese bien contrastándolo con otros bienes distintos (δ1) o consigo mismo en sus diferentes fases de perfección (δ2). El juicio correspondiente a esta valoración rezaría: “el pan es un bien”.

Si la persona es capaz de captar el bien relativo es porque ha contrastado diferentes cosas entre sí. Por eso, la volición valorativa supone una *elección*. En la medida que la persona aún no ha alcanzado una perspectiva objetiva y busca sólo el bien propio, la elección se hace entre bienes subjetivos. Se hace, por tanto, en función de lo que hemos denominado “jerarquía del placer”. Aunque ya hemos visto que esta jerarquía se solapa con el valor objetivo de las cosas. Por eso, cuando la elección se realiza entre «bienes de distintas especies» (AM, 618) acaban prevaleciendo aquellos bienes con mayor rango cualitativo: bien divino, bien de la persona, bien espiritual, bienes materiales más intensos (δ1)<sup>658</sup>. Y

---

<sup>656</sup> «Para juzgar que aquel pan que veo con mis ojos es bueno no basta que lo apetezca. Además, debo tener al menos la idea específica del bien de la nutrición, y debo saber precedentemente que aquel pan es una cosa para comer, una cosa nutritiva. Y entonces juzgo. Este juicio es siempre un silogismo, la mayor de la cual viene dada por la abstracción, que en el caso nuestro sería: “lo que nutre es bueno”» (AM, 544). Cf. también AM, 617.

<sup>657</sup> Cf. AM, 618. Rosmini distingue en italiano entre “volizioni apprezzative” (apreciativas) y “volizioni apprezziative” (valorativas). Dice que en las primeras se “apprezza”, pero no se “apprezza”. Para entender esta distinción nos tenemos que remontar a la doble raíz “prezzo” y “prezzio”, la segunda de las cuales se pierde... (cf. AM, 619).

<sup>658</sup> Completar la explicación de este apartado con el artículo *El bien subjetivo/real: orden sensible que produce gusto*/307.

cuando se realiza entre bienes subjetivos de la misma especie, se imponen aquellos que «participen más o menos» del bien específico abstracto, «regla para la valoración de los objetos» (AM, 545) (δ2).

¿Dónde encuentra su impulso la elección? Inicialmente el niño hace la elección impulsado «sólo por el *instinto* prevaleciente», luego la hace «con su *entendimiento*». Sin embargo, en todo momento el fin es utilitarista: «no con otra regla que la de la preponderancia de los instintos mismos, formadas para este fin las ideas genéricas o especiales de los diversos bienes conocidos» (AM, 618, énfasis modificado).

La elección da ocasión a la aparición de elementos importantes. Emergen con ella, por un lado, las *opiniones* o *juicios habituales*, o sea, valoraciones de las cosas que quedan en la memoria y en el proceder usual de la persona. Este tipo de opiniones exhiben un carácter peculiar de la espontaneidad volitiva: su *fuerza práctica*. Con la fuerza práctica el sujeto puede «aumentar para sí mismo o disminuir el valor de los objetos». Puede además mantener habitualmente el valor de las cosas y su capacidad activa no sólo a través del instinto sensible sino por una «energía del sujeto» (AM, 549).

De la elección y valoración surge un nuevo instinto que inclina al sujeto hacia el bien elegido y que ya no es animal. Este nuevo instinto está estrechamente relacionado con un segundo desarrollo de la *atención intelectual*, ahora movida «por la elección espontánea» (P, 1024) Rosmini lo denomina *instinto espiritual o volitivo* en cuanto que reforzado por la fuerza práctica: «completado y confirmado por un decreto explícito de la voluntad» (AM, 545). Al final del proceso, este instinto pasará a convertirse en un *amor espiritual*.

Con la fuerza práctica comienza también a generarse el movimiento propiamente *voluntario*, por sí mismo, anunciado ya en el *Nuevo Ensayo* al hablar de la reflexión. Aludíamos a ello al hablar de la reflexión como segunda función de la razón: «la reflexión es una atención voluntaria dirigida a nuestras concepciones, una atención gobernada por un fin» (NS, 488, énfasis eliminado).

Finalmente, comienza a incoarse con la fuerza práctica la *libertad* de la voluntad. Se anunciaba también en el *Nuevo Ensayo* cuando se refería al movimiento libre de la voluntad impulsado por las ideas abstractas, al «dominio de las propias potencias adquirido por el hombre mediante las ideas abstractas suministradas por el lenguaje» (NS, 1031; cf. 523-27). Sin embargo, todavía no podemos hablar de libertad en sentido estricto, libertad bilateral. Para este tipo de libertad habrá que esperar a la manifestación explícita del bien objetivo:

#### §4 Aparición del orden objetivo, diálogo y libertad

Las etapas anteriores han ido abonando un terreno propicio para que pueda brotar el acto moral. Los bienes espirituales van capacitando al sujeto para despegarse del instinto. El despliegue de la fuerza práctica inicia el desarrollo de una energía propia. El instinto espiritual augura el amor racional.

Sin embargo, hasta aquí sólo ha madurado uno de los polos del bien moral. Según Rosmini la voluntad se hace moralmente buena sólo cuando se une al bien. No a un bien concreto, sino a todo el bien en su orden. La moral rosminiana tiene un término absoluto<sup>659</sup>. Ya hemos visto que el hombre capta ese bien total intelectivamente, a través del ser ideal. Podrá, por tanto, realizar actos morales sólo cuando comience a tomar conciencia del orden implícito en el ser ideal, bien objetivo y ley moral. Mientras tanto, sus actos no son más que una proyección de sí mismo:

El acto, pues, moralmente bueno tiene por término el bien objetivo, es decir, el bien en cuanto es contemplado y juzgado por la inteligencia / De ahí que un ser no es moralmente bueno en la medida que su instinto le mueve y empuja al propio placer, al propio bien. En tal movimiento él no tiende al bien porque es bien, sino al bien porque es propio. Es a sí mismo a quien ama y no el bien como tal. Es, por tanto, un bien restrictivo que

---

<sup>659</sup> «De la parte del objeto en el cual debe terminar, el acto, para ser moral, debe ser siempre ilimitado» (T, 1297).

excluye otros bienes, pues no son propios (PSCM, IV, 5, 107/75b).

Ya hemos visto que en línea con el primer acto de intuición el hombre posee una volición esencial del bien objetivo. Desde el inicio el bien objetivo está presente y le atrae. Sin embargo, en sus primeras voliciones concretas ese bien objetivo está oculto, operando de manera inconsciente en la formación de los bienes subjetivos. Con palabras de Rosmini: «la regla moral que yace en el fondo del alma no ha tomado aún una forma externa, explícita, actualmente eficaz» (AM, 577). Nos preguntamos entonces: ¿cuándo toma el hombre conciencia del bien objetivo?, ¿cuándo hace éste acto de presencia en su vida refleja? Rosmini contesta que el hombre advierte la existencia de un orden objetivo de bienes a través de la *relación interpersonal*, en el contacto con otros seres inteligentes. De nuevo sus palabras: «es cuando está él en sociedad con seres semejantes a sí que se da cuenta que aquellas mismas cosas que había juzgado bienes para sí, aquellas mismas, son también bienes para los seres que están hechos enteramente como él» (AM, 560; cf. 577, 629).

La presencia del otro y su palabra vuelven a tomar un puesto esencial en la conciencia del hombre. Ahora para despertar en él el bien objetivo, para hacerle explícita una capacidad escondida<sup>660</sup>. Con esta importante observación Rosmini nos muestra que el bien, también desde una perspectiva genética y relativa al hombre, posee una dimensión dialógica.

La manifestación del bien objetivo da pie a un nuevo nivel de elección. El sujeto humano se encuentra con situaciones en las que el bien objetivo se contrapone a su propio bien. En esta tesitura complicada tiene que ejercitar lo que técnicamente se denomina *libertad bilateral* o *de*

---

<sup>660</sup> «Bien pronto se da cuenta que [...] debe procurar la felicidad de los otros como la propia [...] / Esta ley, que viene revelada a su alma junto al conocimiento de la existencia de sus semejantes, se le descubre mediante la facultad que tiene él de estimar y de valorar todas las cosas *objetivamente*, de estimarlas por aquello que son, y no por aquello que son relativamente a sí mismo. La cual facultad de valorar así las cosas es consecuencia de la primera y más sublime de sus potencias, de aquella que constituye su inteligencia, que intuye el ser; facultad esencialmente objetiva y absoluta» (AM, 560-61; cf. 629, 698)

*indiferencia*<sup>661</sup>. Y, con ello, pone en funcionamiento la doble función de su voluntad, «la función de simplemente querer y la de elegir» (T, 609)<sup>662</sup>.

Fijémonos que según el planteamiento rosminiano, la libertad bilateral no aparece si no se produce el *conflicto* entre el bien objetivo y el bien subjetivo<sup>663</sup>. En efecto, pues mientras que la elección se juega entre bienes propios no se activa la libertad, lo único que ocurre es que la inercia del instinto inclina espontáneamente al mayor bien subjetivo. Por otra parte, según el grado de intensidad del conflicto la exigencia moral subjetiva se manifiesta con más o menos crudeza<sup>664</sup>. Será importante, pues, investigar hasta qué punto se produce este conflicto y cuáles son las razones de él.

Con la conciencia del bien objetivo se desarrolla la *parte superior de la voluntad* con sus *inclinaciones objetivas*. Se trata de la parte que siente la necesidad moral, «la parte más noble del hombre [que] quiere uniformarse a la verdad conocida, al orden de los seres, quiere reconocerlos todos por aquello que son, dar a todos lo suyo» (AM, 604). De este modo, con el bien

---

<sup>661</sup> Rosmini describe con detalle la libertad en algunos capítulos específicos de la *Antropología moral*: Libro III, sección II, 5-9. Cf. también nota 109.

<sup>662</sup> En los diversos textos se muestran estas dos funciones de la voluntad:

—propriadamente «potencia del bien» (T, 1382) pero, en cuanto libre, también «potencia de elegir» (T, 1366).

—su acto puede ser «determinado o indeterminado» (NS, 1282)

—inclinada por diversas causas: «1º el bien conocido en el objeto, 2º la vivacidad y perfección del conocimiento intelectual, 3º la experiencia sensible, 4º el instinto, 5º la imaginación, 6º las pasiones, 7º y los hábitos» (1288), y a la vez por una «energía íntima» (1298).

—con una capacidad activa para consentir al bien «espontánea» o «libre» (AM, 699; cf. 606-611).

Para la distinción en *Tomás de Aquino* cf. AM, 583n, 886n62. Cf. también la nota 621.

<sup>663</sup> El conflicto entre el bien objetivo y el bien subjetivo radica en la duplicidad constitutiva del hombre: «el hombre es doble: está la forma finita, es decir, lo real, que es él, y está la existencia, el ser actuante, que no es él sino otro». Por eso, la voluntad puede dirigirse hacia la forma propia o hacia el ser. Y en esto consiste según Rosmini «la primera razón ontológica de aquella voluntad bilateral que hay en el hombre y no puede haber en Dios», por ser simple (T, 1041; cf. 1043). Fijémonos que Rosmini habla de una *primera* razón ontológica de la libertad (cf. la observación de PAOLO DE LUCIA, 1999, 80). Para la diferencia entre forma real y ser cf. nota 462.

<sup>664</sup> Cf. apartado *Del ser al deber ser*/ 349.

objetivo, da comienzo la «facultad moral». Se abre «un campo totalmente nuevo de la actividad humana»: la «moralidad actual» (AM, 560-61).

## §5 La reflexión voluntaria, libertad y diálogo

Nos hallamos en el punto de inflexión. Hemos finalizado la descripción de la persona en su proceso *hacia* la libertad. Tomamos ahora el sentido contrario: describir cómo la persona ejerce sus actos *desde* la libertad. Del desarrollo natural de la persona pasamos a su desenvolvimiento moral. Las diferentes fases de este nuevo periodo reciben calificativos propios: “voluntario”, por su relación con la voluntad; “prevalciente” por depender de una valoración; “práctico”, por su proyección hacia la acción.

La primera etapa de este periodo se deriva directamente de la última del periodo anterior. El bien objetivo se le manifiesta al sujeto racional y le atrae hacia así. El encuentro entre ambos no se da si al don del ser no corresponde una acogida. Tal como sucedía con el bien propio, el acercamiento del sujeto comienza con un acto de reflexión que se fija en el bien objetivo. Una reflexión, esta vez, plenamente voluntaria.

En los *Principios de la ciencia moral* Rosmini describe en tres grados el acto reflexivo, ubicando en el tercero de ellos lo que denomina “reflexión voluntaria”. Merece la pena transcribir el texto completo:

Hay tres especies de actos de reflexión. Una especie de reflexión que no es sino contemplación inmóvil sobre las cosas ya conocidas; ésta no produce nuevos conocimientos ni es tampoco una volición. Hay una especie de reflexión que analiza, une e integra las cosas conocidas; ésta produce conocimientos nuevos, pero no es una volición. Hay, finalmente, una especie de reflexión que al mismo tiempo que remira un objeto conocido, saca voluntariosamente de él *placer* al *reconocer* plenamente el bien de las cosas conocidas; no mete obstáculos sino que, al contrario, promueve en sí ese deleite y se abandona, o sea, se ofrece [*si presta*] a aquella *acción* agradable que ocasiona en la mente las cosas bien queridas; y ésta [reflexión] es una volición (PSCM, V, 2, 121/89a-b, énfasis modificado).

Al final el filósofo menciona una serie de reacciones desencadenadas del acto reflexivo. Nos habla de un *reconocimiento*, un *deleite* y una *acción* agradable que se generan al mirar y promover el bien de las cosas. Estas reacciones jalonan el proceso moral que vamos a ir desgranando poco a poco. Antes nos preguntamos por el comienzo mismo del acto reflexivo: ¿de dónde arranca la reflexión?, ¿cuál es el motor que la pone en funcionamiento?

Ya se ha señalado que la reflexión se mueve con la motivación de un fin. ¿Cuál es el fin de la reflexión voluntaria?<sup>665</sup> En una primera respuesta hay que colocar el fin de la reflexión en un aspecto genuinamente ético: descubrir el valor o bien de la cosa. Ya sabemos que el bien concreto se descubre en la idea o esencia de la cosa: siendo una «idea [...] la razón por la que obra la voluntad» debe antes la reflexión «proponérsela a sí misma como fin» (PSCM, V, 2, 119/87b). En el fondo, el fin último que está polarizando a la reflexión es la idea de bien objetivo que ya se ha hecho consciente en nosotros y que ahora estamos explorando en la cosa concreta.

No podemos olvidar que la manifestación del bien objetivo, su invitación a la reflexión voluntaria, puede chocar con nuestro bien subjetivo inmediato. Cuando se produce, este conflicto nos reclama realizar un acto de libertad bilateral, al inicio o entremezclándose con el acto mismo de reflexión: «cuando la voluntad se mueve a reflexionar sobre los objetos percibidos, ella es perfectamente libre» (PSCM, V, 3, 130/97c). Brota de esta observación una segunda respuesta o, al menos, una matización de la anterior. Puede ocurrir que el conflicto con nuestro propio bien difumine el fin del bien objetivo en el mismo instante de ponerse a reflexionar sobre el bien de las cosas. En este caso, el fin pasaría a ser el mismo acto reflexivo. Rosmini lo sostiene cuando, tras asociar voluntad y reflexión, afirma que «se puede perfectamente querer querer» (PSCM, V, 2, 122/89b).

---

<sup>665</sup> Esta misma pregunta se la hace Rosmini tras describir la reflexión propiamente moral en los *Principios*: «podría preguntarse: “¿cuál es entonces la causa de la reflexión?, ¿cuál es el motivo por el cual el hombre es sacudido y pasa del no reflexionar al reflexionar?”» (PSCM, V, 2, 122/89b).

Siempre puede mitigarse la estrechez de la elección desde cada uno de los polos que la provocan. La reflexión no se verá envuelta en un compromiso tan sofocante si aumenta la fuerza del instinto, disminuyendo en la misma medida la capacidad subjetiva de elegir. O, por el contrario, si el hombre cuenta con la acción precedente de otra persona que, con su palabra o afecto, le estimula a contemplar el bien objetivo. En este segundo caso, la relación interpersonal volvería a colocarse en las raíces de la acción moral.

Sin embargo, el aumento del influjo por cualquiera de los lados no significará nunca la abolición de la libertad. No parece verosímil que el instinto animal pueda llegar a controlar del todo al ser racional. Tampoco la otra persona, aun obrando como detonante y promotor de la reflexión, podrá abolir absolutamente la resistencia de la persona interpelada. El hombre siempre puede hacer oídos sordos a la “llamada moral”. En este punto imprevisible e incontrolable radican los límites del diálogo y el misterio de la libertad.

En los próximos capítulos intentaremos mostrar las razones naturales que podrían explicar nuestra resistencia a la ley objetiva. Al final también intentaremos tocar el punto justo en el que comienza el misterio y ante el cual las razones, impotentes, tiene que detenerse.

## §6 Estima o juicio práctico, la inobjetivación moral

Igual que al inicio del proceso la reflexión sobre los propios bienes engendraba un aprecio de su valor subjetivo, también ahora la reflexión voluntaria provoca el reconocimiento de su valor en sí. Un reconocimiento realizado nuevamente mediante un juicio.

El juicio implica siempre una regla o razón que se aplica a la cosa juzgada. Ahora, en este caso, la regla es la idea de *bien objetivo*. Hay que tener en cuenta que el juicio práctico se dirige a las cosas concretas y, por eso, «se deriva de las razones más particulares, a veces, fundadas en fenómenos momentáneos» (PSCM, V, 3, 126/93c). La reflexión ha encontrado estas razones particulares en el *bien concreto* de la cosa, en su orden propio, contemplado en la *esencia abstracta*. Por otra parte, recordemos que el bien concreto se nos manifiesta desde diversas perspectivas. No sólo se refiere a

un orden intrínseco a la cosa misma (I), sino también a su valor relativo, a su cantidad de ser o de acción (R)<sup>666</sup>. Esta segunda perspectiva descubría la superioridad de la persona (R-δ1) y el grado de perfección de cada cosa (R-δ2).

Activándose inmediatamente después de la reflexión voluntaria, la estima recibe el impulso de la libertad: «el objeto primero, inmediato y propio de la libertad es la estima o el juicio práctico que el hombre aplica sobre los objetos contemplados por la mente» (PSCM, V, 3, 127/94b, énfasis eliminado). Y es en este momento cuando el sujeto se topa con la necesidad de hacer una elección moral (aunque ésta, como hemos visto, ya pudo surgir al inicio de la reflexión). Rosmini lo explica: «a veces, en el momento en que está a punto de hacer esta estima [...] entra en medio el instinto subjetivo de la felicidad [...] Entonces el hombre se encuentra en la encrucijada: por un lado el orden subjetivo, por el otro el orden objetivo» (SC, I, 2, 178/143b, énfasis eliminado)<sup>667</sup>.

En la misma estima práctica se lleva a cabo, pues, el ejercicio de la *función ejecutiva* de la libertad<sup>668</sup> de la que se deriva un *asentimiento*<sup>669</sup> y una *persuasión* o *creencia*<sup>670</sup>. Se trata de un nuevo grado de la *fuerza práctica* por la cual el sujeto acrecienta o disminuye voluntariamente el valor de los objetos. De nuevo Rosmini:

La fuerza práctica se despliega aquí de maneras nuevas y más maravillosas. Porque metiendo ella en un platillo la dignidad

---

<sup>666</sup> «En la idea de la cosa (conocimiento directo), yo ya he concebido el *ser de la cosa*. Siendo el ser lo mismo que el bien, ya he concebido también el *bien*, el fundamento del bien. Para poder advertir ahora expresamente la *cantidad de bien* de una cosa, basta que yo advierta la *cantidad del ser*, la cual cantidad de ser la conozco ya necesariamente en sí, tras haber concebido con el conocimiento directo aquel ser, aquella cosa» (PSCM, V, 3, 127-28/95b, énfasis añadido).

<sup>667</sup> Cf. también AM, 704-05.

<sup>668</sup> Función íntimamente conectada a la primera función de la *elección* «porque puede decirse que el primer paso de esta fuerza toca la elección misma» (AM, 662). Cf. también AM, 653, 702n.

<sup>669</sup> En relación al asentimiento cf. L, 84-300.

<sup>670</sup> Cf. PSCM, V, 3, 131-137/98c-104b; AM, 706, 717-18. En relación a la persuasión hay que distinguir la natural y necesaria (cf. nota 600) de la voluntaria (NS, 1052, 1342-1360; L, 102-104, 1102-1107, 1127-1134).

objetiva de las cosas y en el otro su precio subjetivo hace caer la balanza a favor de la primera, como si aquella pesara todo y ésta nada. Por el contrario, ella es poderosa para crear un peso ilusorio, para dar la ventaja al bien subjetivo y hacer que la balanza caiga a su lado (AM, 565).

El estudio axiológico ha destacado la persona como cumbre de los valores. Por esta posición privilegiada suya la persona juega también un papel principal en el acto moral. Lo sintetiza perfectamente la sexta de las siete proposiciones en las que Rosmini resume su moral: «no se da acción moral si no a condición que parta de un ser inteligente y termine igualmente en un ser inteligente» (SC, VIII, 3, §6, 419/357c). El bien moral parte de una persona, único ente que puede dirigirse voluntariamente al bien; y acaba en la persona, bien infinitamente superior a todos los demás. Pero el protagonismo de la persona en el acto moral no se debe únicamente a razones objetivas. La estructura subjetiva misma de la persona propicia que ese acto se realice con una intensidad particular. En efecto, la unión voluntaria con el orden específico de la persona permite cotas de profundidad que no se alcanzan en ningún otro tipo de unión. Esto se comprueba ya con respecto a las primeras etapas del acto moral, la reflexión y estima práctica. La mejor manera de mostrarlo es mediante la teoría rosminiana de la inobjetivación. En su momento subrayamos el carácter subjetivo y progresivo de este acto.

Rosmini afirma explícitamente que la inobjetivación interpersonal constituye el nivel superior de inobjetivación, «el grado máximo de su actualidad y perfección» (I, 872; cf. 871). Este nivel superior comienza con un movimiento *reflexivo* y *consciente* de voluntad por el cual el sujeto inteligente se mueve hacia otra persona. Rosmini explica el estado en el que se encuentra el sujeto inobjetivado:

Poniendo en este acto toda su actividad, él se ha olvidado totalmente de sí mismo, sus propias afecciones, sus sentimientos, sus dolores y placeres, su vida. En su pensamiento [...] ha cesado la conciencia de sí mismo. Todas estas cosas no le son ya presentes.

Luego explica que en este acto el sujeto no sólo se representa el principio personal en general sino que lo rellena con las determinaciones propias de la otra persona. Esto lo realiza gracias a la *imaginación*, con la cual reproduce sus sentimientos. Lo que supone un nuevo acto de voluntad:

Este acto no es la simple *representación* del estado del otro. Ella precede, pero con ella el hombre todavía no se ha transportado en el otro, cuyo estado tiene ahora presente. Para transportarse en el otro conviene que añada otro acto voluntario de inteligencia con el que se mete él mismo, la facultad de la propia conciencia, en el otro, vistiendo la propia personalidad (o, para decirlo mejor, el principio de ésta) de todo lo que determina la persona del otro (T, 872).

De esta operación nacen en él las disposiciones de compasión y complacencia con el otro (cf. T, 873).

Ya sabemos que la entrada de la voluntad inaugura el ámbito moral. Esto se aplica en concreto a la inobjetivación. Cuando intervienen los actos voluntarios que hemos mencionado, Rosmini cataloga la inobjetivación como una facultad propiamente moral: «si la inobjetivación que se hace por la inteligencia se detiene en ésta, sin sacar después otras facultades volitivas, ella no es todavía facultad moral. Pero cuando se le asocia la voluntad, entra entonces en el orden moral» (T, 878).

Surge una objeción. El bien moral posee dos polos: el primero la voluntad, el segundo el bien total, todo el ser en su orden. Hasta ahora hemos hablado de la inobjetivación en la persona. ¿No debe la inobjetivación moral finalizarse en el bien total?, ¿deja entonces la persona de constituir el fin de la moral? Estas preguntas tan importantes las trataremos en la sección sobre la ley natural. Para no dejar el asunto en suspense, podemos dar una contestación inicial. Sólo hay que volver a recordar la conclusión de la parte axiológica: la persona es la cúspide del orden del ser. La voluntad moral se dirige hacia todo el orden pero puesto que la persona está en la parte más alta de ese orden debe considerarla a ella como fin.

## §7 Afecto espiritual, el gozo de querer

La dinámica propia del acto humano conduce la estima práctica al sentimiento, al afecto, a la pasión. La estima provoca el amor. Rige aquí una implicación práctica, «una ley inmutable e independiente totalmente del arbitrio del hombre que liga el amor y la estima» (PSCM, V, 3, 126/94a). Rosmini estudia esta ley en sus obras morales.

En los *Principios* el filósofo se interroga sobre «la naturaleza de los afectos humanos, la naturaleza del amor y del odio». Observa la correlación: «yo no puedo amar una cosa si no la considero como buena [...] no puedo amar si no a condición que la considere bajo algún aspecto agradable suyo, que la considere bajo este aspecto como buena». Y deduce entonces que el amor depende de nuestra mirada: «no es la cosa tal como es ella en sí misma la que me suscita el amor y el odio, sino que es la cosa como yo la considero y pienso, como yo la juzgo». (PSCM, V, 3, 125/92c)<sup>671</sup>.

Fijémonos que se trata éste de un gozo añadido por la misma voluntad, por el propio ejercicio de la libertad. Propiamente las ideas son frías, no aportan nada más que un gozo intelectual procedente del orden que contienen implícito. Sin embargo, cuando la voluntad se entretiene en mirar ese orden extrae un gozo particular:

Ciertamente no es la primera idea de la cosa la que produce un vivo deleite sino la reflexión, la recreación [*vagheggiamento*] en la misma, que nos enamora. Ahora bien, este fijarse con la reflexión en un objeto conocido para sentir sus valores, este recrearse en él, es un acto voluntario del espíritu, con el cual él ilumina para sí el objeto, lo percibe más vivamente acomodándose, diríamos, para recibir mejor la impresión de aquella especie (PSCM, 128/96a)<sup>672</sup>.

---

<sup>671</sup> Rosmini conecta así con la tradición medieval: «por eso las escuelas decían que el mal no puede amarse por el hombre sino *sub specie boni*». Una tesis que en realidad se impone a la observación: «no expresa otra cosa que un sentimiento común» (PSCM, V, 3, 125/92c-93a).

<sup>672</sup> Es interesante en relación con esto examinar la génesis del término castellano “mirar”, procedente del latín “miror” que significa “admirar”. En cuanto deponente, reflexivo, evoca una *implicación especial del sujeto* en la acción: el efecto de admirarse depende tanto (o más) del sujeto que admira como del objeto admirado. En un principio el término conservaría el estricto significado latino, luego evolucionaría ampliando su sentido. Sin embargo nunca pierde la connotación original

En la *Historia Comparativa* Rosmini nos habla de las “afecciones racionales” o “intelectivas”, distintas de las animales: «en el orden de la inteligencia hay para el sujeto humano una parte afectiva y, por tanto, hay una cualidad de pasiones que yo intento distinguir diligentemente de las pasiones animales» (SC, I, 1, 171/136a). Y también encuentra su origen en la estima práctica: «hay una estima en torno al valor de los objetos que viene presupuesta en todas las afecciones racionales» (SC, 171/136b)<sup>673</sup>.

Pero ya hemos visto que en el hombre existen también unas afecciones de origen animal. Ellas ocasionaban una volición espontánea que hemos denominado afectiva<sup>674</sup>. En comparación con la racional, Rosmini cataloga la afección animal como «ciega, necesaria e instintiva» (SC, 171/136b). Sin embargo, a veces los dos términos se superponen. En efecto, por su semejanza en cuanto a los efectos prácticos, el afecto instintivo es denominado comúnmente con el término «amor» (SC, 171/136b). Y al propio amor racional Rosmini lo llama «instinto de la naturaleza intelectual» (PSCM, VI, 5, nota)<sup>675</sup>.

¿Poseen alguna relación los afectos racionales y los instintivos? No nos podemos entretener aquí en este tema. Tan sólo apuntamos que en Rosmini el afecto racional viene a veces *después* del instintivo, es decir, necesitándolo como base y realizando una función de intensificación<sup>676</sup> y

---

de *admiración*: nuestra mirada se posa en una parte selecta de lo que se ve, aquello que nos llama la atención.

<sup>673</sup> Así como había una reflexión meramente especulativa, también existe una *estima* meramente *especulativa*, de la cual no brota la afección (cf. SC, 173/138). El tema se trata también en la *Antropología*: AM, 558-60.

<sup>674</sup> Rosmini las clasifica en afecciones *físicas*, meramente animales (P, 1005); afecciones *sensibles*, que poseen parte espiritual (FD, 1042-43); afección *sensual*, continuación [contermina] de las anteriores (FD, 1047-48); y afección *sexual* (FD, 1053).

<sup>675</sup> En Rosmini no deben confundirse instinto meramente sensible y amor. Pues el amor supone la razón la estima objetiva: «en la intrínseca naturaleza del amor, que no se debe confundir con un instinto material y ciego, se contiene la estima» (PSCM, V, 3, 125/93a, énfasis eliminado).

<sup>676</sup> En relación a esto: las afecciones *suscitadas*, que dan fuerza a las *espontáneas* (FD, 1000, 1044); los afectos *estimulantes* (P, 2072-74)

ordenamiento<sup>677</sup>. Pero también puede venir *antes*, o sea, generando él mismo afectos animales y pasiones corpóreas. De lo segundo habla la *Historia Comparativa* cuando indica que la afección racional «comunica la moralidad a la afección animal» (SC, 171/136b) y es «causa próxima de afecciones animales» (SC, 172/137c)<sup>678</sup>.

Finalizamos este apartado haciendo referencia al ámbito interpersonal. También en el contexto de los afectos la relación persona a persona revela una profundidad específica. Rosmini nos describe el resultado corriente de la inobjetivación voluntaria. El sujeto que se traslada en el otro no sólo imagina lo que le sucede sino que llega a sentir lo mismo. Su sensibilidad se mueve a la par:

Si se trata, por ejemplo, de dolores corporales, entonces se mueve también la sensibilidad de la persona que se ha inobjetivado a experimentar los mismos dolores. Si se trata de dolores morales, entonces se mueve la facultad que preside a éstos y los experimenta también ella. Si se trata de dolores físicos o morales, también las facultades que presiden estas afecciones se someten a las pasiones mismas (I, 873).

Llegados a este punto, puede afirmarse con verdad que la persona que se inobjetiva «vive de la vida de aquel otro semejante suyo» (I, 872), que se ha transportado «con todas sus fuerzas en otro sujeto» (I, 871). En esta plena inobjetivación el amor encuentra su zenit: «el amor perfectísimo busca la perfectísima inobjetivación, en la cual goza y reposa como en su cumplimiento» (I, 873)<sup>679</sup>.

---

<sup>677</sup> La ordenación del instinto en la medida que desviado y contrapuesto al bien objetivo será tratado en el capítulo *Límites y obstáculos/453*.

<sup>678</sup> Rosmini afirma que las acciones externas vienen provocadas directamente por el afecto racional o por medio de una afección animal generada por aquel: «nuestras acciones externas proceden [de la afección racional] o inmediatamente o con la causa intermedia de una afección animal» (SC, 171/136c).

<sup>679</sup> Recordemos que en Rosmini orden, belleza y perfección se definían a partir de la unidad de lo diverso. Nos encontramos antes un orden, belleza y perfección moral: «una clase de unidades resultantes de diversos elementos [*da più*], morales, que son subjetivos y objetivos a la vez (subjetivos inobjetivados)» (I, 996; cf. 1032 in fine).

## §8 Acción interna, incremento de vida

La repetición del acto moral produce un efecto interior. La estima y amor frecuentes marcan a la persona con un carácter moral, refuerzan la voluntad, forjan una especie de segunda naturaleza. Este efecto es comúnmente denominado “hábito”.

Rosmini define el hábito como «una cierta disposición adquirida y accidental del alma, por la cual queda en un estado mejor o peor y es más apta a obrar en un modo dado» (P, 909). El hábito afecta a una *potencia* concreta. En cuanto las potencias se integran dentro de la unidad del sujeto, también afecta al *sujeto* entero. De ahí los dos sentidos, vinculados, del concepto: «la palabra “hábito” recibe dos significaciones principales: se considera relativamente a la esencia del alma o relativamente a sus potencias» (P, 910). Los rasgos más propios del hábito son «el conocimiento o *habilidad* y la *facilidad* para obrar» (SSF, IV, 6, 382)<sup>680</sup>. El conjunto de hábitos crea el *carácter moral* específico de cada persona (cf. P, 1703-04)<sup>681</sup>.

En la *Psicología*, el roveretano explica la formación de los hábitos a partir del *instinto sensual*. Este instinto mueve a las potencias del principio sensitivo a unirse a su término «más fácilmente, más prontamente, más eficazmente y más deleitosamente» (P, 939, énfasis eliminado). El actuar del hombre posee siempre una base sensible y un efecto placentero. Por eso, cuando cesa un acto queda un «resto del sentimiento probado» que produce en el alma sensual una «postura [*atteggiamento*] conveniente a reproducirlo» (P, 939). Esta postura se traduce en una «disposición del cuerpo», en «improntas en la fantasía» y en «residuos [*rimasugli*] de [los] actos que constituyen la memoria» (P, 940-41).

El concepto de hábito queda también clarificado desde la teoría de los *actos primeros*. Sabemos ya que en el hombre los actos primeros arraigan

---

<sup>680</sup> Para el concepto de “hábito” cf. también AM, 750-51, 758-61; P, 909-13, 935-41; TCM, 418n; T, 570.

<sup>681</sup> Cf. también AM, 721; TCM, 770.

en una forma real, un sentimiento propio, un cuerpo con vida, un Yo. La realidad, sentimiento y vida del Yo admiten grados. Grados en cualidad y en cantidad. Rosmini lo explica en unos párrafos de la *Antropología moral*.

Respecto a la diversidad *cuantitativa* del sentimiento, el filósofo afirma: «este sentimiento sustancial, que luego vendrá denominado “Yo”, se hace más o menos vivo, recibe diversos grados, es decir, el sujeto siente más o menos vivamente» (AM, 740). Puesto que el sentimiento y la vida del hombre constituyen su ser propio y relativo, puede decir que su aumento equivale a un aumento de *existencia*: «el Yo que se vuelve más vivo, más sentido, recibe con ello un aumento de vida, un mayor grado de existencia». Y puesto que la felicidad se asocia al placer, también el aumento de sentimiento y vida, equivale a un aumento de *felicidad*: «este sentimiento fortalecido [*ravvigorito*] de la propia existencia, este crecimiento del propio ser, es también un mayor grado de felicidad. Porque la felicidad no es otra cosa finalmente que la máxima existencia vital de un Yo, un sentimiento óptimo llevado al sumo término de todo apetito» (AM, 740).

El sentimiento vital también está diferenciado *cualitativamente*. Hemos observado que la corriente del sentimiento fundamental fluye en el hombre uniformemente pero, al mismo tiempo, atraviesa diversas cascadas que lo diversifican en potencias específicas<sup>682</sup>. Por su carácter ideal y absoluto, el ser presente a la inteligencia exhibe una diversidad y superioridad radicalmente contrapuesta a la forma real limitada del hombre. Esta diversidad radical se comunica al sentimiento humano, a la vida humana con todas sus potencias. De este modo, quedan divididos: por una parte el sentimiento corpóreo que padece sensaciones, por otra el intelectual que recibe el ser. Puede ocurrir que el desarrollo excesivo de uno de los sentimientos vaya en detrimento del otro:

Ahora bien, el sentimiento del Yo es doble: sensitivo-corpóreo e intelectual / Cuando uno o el otro de estos sentimientos crece en fuerza, el Yo experimenta allí dilatado su ser. Así, cuando sucede que el sentimiento sensitivo-corpóreo crece inmensamente, quedará lánguido y tenue el sentimiento

---

<sup>682</sup> Cf. nota 565.

intelectivo. El Yo marchará necesariamente como olvidadizo y casi inconsciente de ser también un sentimiento intelectual (AM, 741).

Puede observarse el paralelismo de la argumentación que hemos ofrecido, en términos vitales, respecto a la que hacíamos en el capítulo axiológico, en términos de valor. En ambas se recoge una doble dimensión cualitativa (δ1) y cuantitativa (δ2) fundada en la ontología. Dentro del sistema rosminiano, vida, valor y ser convergen.

Pero nos interesa dar razón de los hábitos. Con el planteamiento que acabamos de hacer quedaría justificado a un nivel ontológico la existencia de actos que tienden a repetirse. Puesto que el sentimiento está diferenciado, de la reiteración de actos nacerá una tendencia también diferenciada. De los actos intelectuales y morales brotará una tendencia hacia lo intelectual y moral, de los actos corpóreos una tendencia hacia lo material. Con palabras de Rosmini:

Todo ente tiene su modo de actuar correspondiente a su modo de ser / El Yo es un sentimiento y su modo de ser consiste en el sentir, existe donde siente, existe como siente. Aquel Yo que siente inmensamente la animalidad, existe más y, por tanto, actúa más como sentimiento animal. Y, viceversa, el Yo que vive de una vida intelectual y moral poderosa [*possente*] actuará más como ser intelectual y moral. La acción del Yo no es nunca otra cosa que una prolongación de aquella acción elemental que se inicia en el sentimiento y en la afección (AM, 742).

## §9 Acción externa, signo que transforma

Con la acción externa llegamos al final de nuestro recorrido. Los actos humanos se consuman también en acciones externas, en movimientos corporales exteriores. Esta etapa empalma también con la del afecto. La acción externa del hombre proviene del amor. Hacemos lo que amamos.

La *Historia Comparativa* nos recuerda que toda acción física viene impulsada por un motor sensible. En los animales este motor es siempre un

afecto instintivo, en los hombres libres se añade un afecto racional. Dice Rosmini: «los movimientos de nuestro cuerpo (a los cuales finalmente se reducen todas las acciones externas o materiales), cuando los hacemos nosotros, proceden siempre inmediatamente de alguna afección interna que es justamente su causa próxima» (SC, I, 1, 170/135c-136a). Los *Principios* llegan al mismo resultado mediante una observación introspectiva del motivo de nuestra acción: «cuando hago una acción voluntariamente entonces muestro también con el hecho que amo más hacerla que no hacerla, y también que he amado aquella acción más que las demás, entre las cuales quizá he elegido o preferido aquella» (PSCM, V, 3, 122/90a).

La constatación de la conexión entre el afecto/amor y la acción nos aporta una clave esencial para interpretar la acción humana: la acción *expresa* el amor que le precede. Dicho por Rosmini: «nuestra obra es siempre el verdadero signo, la verdadera expresión de nuestro amor, porque ella es de algún modo su efecto» (PSCM, V, 3, 123/90b). A diferencia, pues, del animal, nuestras acciones llevan una carga semántica. Una carga que se ha elaborado anteriormente mediante la reflexión y la apreciación del valor.

Sin embargo, la acción humana no es sólo expresión de un significado reconocido. Ella posee también una capacidad de *transformar* lo real<sup>683</sup>. Por eso, puede también transmitir aquel significado al mundo externo. Para Rosmini, esta transformación significativa posee valor positivo cuando efectúa una modificación que «añade a la realidad finita alguna actualidad sin destruir las precedentes, o alguna actualidad mayor y más importante de la que se pierde» (T, 357).

Mediante la acción, la moralidad, que antes se había comunicado a la afectividad interna del sujeto, ahora se traslada hacia afuera. El orden del ser marca la acción y se comunica al exterior en una realización más fidedigna. El hombre se convierte así en un transmisor, en un mensajero del ser. Y

---

<sup>683</sup> Cf. el principio de causa aplicado al ente finito, en el final del apartado *Desde lo infinito hacia lo finito*/235.

también en creador de algo totalmente nuevo. Aunque su mensaje y su obra no procede nunca *ex nihilo*, sino siempre en algún sentido *ex ordine esse*<sup>684</sup>.

¿Cuál es el efecto de la acción humana sobre otra persona?, ¿posee esta etapa alguna peculiaridad en la relación interpersonal, tal como ocurría en la otras etapas? En los apartados precedentes llegamos a la conclusión de que gracias a la empatía o inobjetivación una persona puede captar y vivir el estado en el que se encuentra la otra, las condiciones de su sensibilidad, entendimiento y voluntad. Sin embargo, únicamente mediante esta operación intelectual-volitiva no puede “tocarla”, no puede influir directamente sobre su realidad<sup>685</sup>. ¿Puede hacerlo con la acción?

La experiencia parece indicar que una acción moral y significativa es capaz de ocasionar resultados igualmente morales y significativos. Al igual que la luz al impactar un material provoca el efecto de reflexión o de refracción, así la acción personal puede ocasionar reacciones de *reciprocidad*: entendimiento, amor y acción que retornan. O también reacciones de *transformación*: entendimiento, amor y acción que se extienden y se multiplican en radios cada vez más amplios. ¿Cómo se produce esta influencia? Estamos ante el problema de la causalidad interpersonal. Vinculados a él surgen cuestiones como la eficacia de la palabra o el lenguaje del cuerpo humano. Quedan para tratar en otra ocasión.

---

<sup>684</sup> Discrepamos respecto a la crítica de Nebuloni acerca de la incapacidad de la ley rosminiana «como criterio guía para el actuar moral», para «la acción a realizar». El hecho que la acción moral exprese el amor (estima, reconocimiento, afecto), no implica que posea únicamente signo negativo y psicológico. La intencionalidad moral se vuelve «propositiva, operativa, innovadora, “creativa”» precisamente por nacer de una «intencionalidad cognoscitiva y reconocitiva» (NEBULONI, 1992, 152-53). Concordamos, no obstante, con el autor en constatar, al menos desde nuestro conocimiento de Rosmini, una falta de énfasis en el carácter libre de la acción. Subrayar la libertad de la acción permite introducirla a ella misma dentro del ámbito del amor, del «querer moral» y la «voluntad buena». De este modo el amor no se concibe sólo como el afecto «consecuencia necesaria del reconocimiento» sino exhibiendo un grado más de libertad y gratuidad. (NEBULONI, 1992, 154-55). Cf. el capítulo *Las razones/447*.

<sup>685</sup> Rosmini sostiene que la inobjetivación propiamente es una in-existencia unilateral: «la inobjetivación es un hecho que no pasa al otro sujeto, todo su efecto permanece en aquel que se inobjetiva». De lo cual hay una razón ontológica: «esto depende del principio ontológico, en otro lugar establecido y demostrado: que “una entidad puede estar unida a otra sin que la otra esté unida a la primera”» (T, 875).

## §10 Síntesis: la dinámica del amor

Hemos completado el ciclo del acto moral humano, hemos descrito los diferentes pasos que se articulan en eso que denominamos unión de la voluntad con el bien<sup>686</sup>. Ahora toca volver la mirada atrás y sacar conclusiones. ¿Qué nos dice el análisis realizado?

En primer lugar hay que señalar que también en el acto humano se manifiesta la *triple dimensión ontológica*. El pensamiento rosminiano está atravesado por las tres formas del ser. Ellas nos han acompañado a lo largo de nuestra investigación: en el estudio del ser, del bien y del hombre. Ahora vuelven a aflorar en el estudio del acto personal.

Afirma Rosmini que el bien se comunica «al espíritu intelectual y afectivo» en sus tres formas: bien subjetivo, bien objetivo, bien moral. De esta comunicación surgen las «tres tendencias originarias, las tres familias de afecciones humanas». Al mismo tiempo las tres formas convergen en la unidad con el «entrelazamiento y mezcla de las tres afecciones» (FD, 1023-24)<sup>687</sup>.

Traigamos a la memoria el esquema que hemos seguido. Lo exponíamos al inicio del artículo. Analizando sus diversas etapas podemos constatar su estructura a la vez triniforme y unitaria. En todo momento resalta una de las formas del bien y, al mismo tiempo, las tres convergen en una misma voluntad hacia el bien. Lo observamos desde dos perspectivas. Por un lado desde una perspectiva global:

—el ciclo completo desarrolla el *bien moral*, actos propios de una voluntad dirigida al bien.

---

<sup>686</sup> La conexión entre los diferentes elementos que hemos analizado nos permite incluir en el término de “voluntad” no sólo la *energía propia* con la que se dirige conscientemente al bien, sino también la *afección racional* que se deriva de ese movimiento y con la cual se une realmente al bien (cf. también nota 621). Por la misma razón, el propio concepto de “afección” se alarga asociándose con la voluntad: «denominamos “afección” a la manera en la cual la voluntad se une a sus sujetos, es decir, a los entes conocidos» (CE, 33). Y lo mismo el término “amor”. En este apartado emplearemos estos sentidos amplios de los términos.

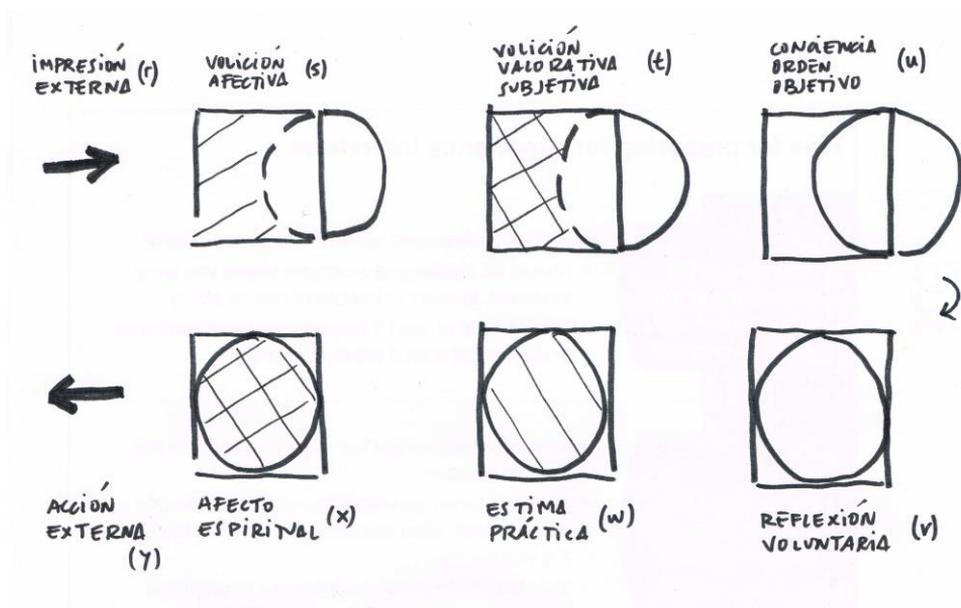
<sup>687</sup> Cf. también L, 1099.

—en el primer periodo del ciclo domina el *bien real*, bien al que se inclina la voluntad en su parte inferior, instintiva y espontánea.

—en el segundo periodo emerge el *bien ideal*, bien reconocido y realizado por la voluntad superior, inteligente y libre.

La unidad triforme se observa también desde una perspectiva parcial, examinando etapa por etapa. En cada uno de los periodos se manifiestan las tres formas del bien. Siguiendo el mismo orden pero con sentido contrario: en el primer periodo del bien real al ideal, en el segundo del ideal al real. De este modo, el ciclo comienza y finaliza en lo real, parte de una afección externa y regresa con una acción externa afectada, lo que nos recuerda la raíz subjetiva del bien. Todo esto se contempla más fácilmente con la ayuda de un gráfico:

real externo (r) → real interno (s) → moral (t) → ideal (u) →  
 real externo (y) ← real interno (x) ← moral (w) ← ideal (v) ←



Como segunda conclusión remarcamos nuevamente el protagonismo y singularidad de la persona durante todo el proceso. La intervención de la

persona en el recorrido de la voluntad hacia el bien ha sido esencial. No sólo en la parte genética, para la emergencia del bien consciente. También en la parte práctica, en la cual ha destacado la riqueza de la adhesión interpersonal.

La tercera conclusión tiene que ver con un examen de los resultados obtenidos. Nos habíamos propuesto describir lo propio de las acciones humanas, lo que las hace personales y morales: ¿cómo adquieren las acciones humanas talante moral?, ¿cómo se vuelven humanas?<sup>688</sup> Podemos resumir en una frase la solución a la que hemos llegado: las acciones humanas y morales provienen de un amor libre al bien objetivo.

La respuesta nos sirve también para avanzar en el objetivo de este artículo. Al inicio nos preguntábamos por el modo como nuestra vida puede volverse más intensa. Hemos analizado el acto humano con la esperanza de hallar alguna pista. Ahora comienza a vislumbrarse la propuesta de Rosmini muy parecida a la anterior: la vida humana crece en intensidad con el amor. Un amor racional y voluntario que refuerza el amor espontáneo e instintivo y, en la medida que racional y voluntario, un amor moral<sup>689</sup>.

Desde el marco de la inobjetivación Rosmini sintetiza muy bien esta propuesta. Concentra en el término “amor racional” un triple contenido: reconocimiento del valor, juicio apreciativo y sentimiento afectivo. Y así correlaciona moral, inobjetivación y amor: el acto moral conduce la inobjetivación a su culmen en el amor. Con palabras del filósofo:

De la facultad de la inobjetivación procede la facultad moral, que no es sino el cumplimiento de aquella por medio del amor

---

<sup>688</sup> Cf. PSCM, V, 1; SC, I, 1.

<sup>689</sup> Resulta gratificante encontrar en Nebuloni una nueva confirmación de nuestra lectura existencial. En realidad, el amor, elemento inmediatamente precedente a la acción moral, nos habla del sentido de la vida. Investigando acerca de la intención moral afirma: «lo que queda en cuestión no es tanto la forma de la ley o de la misma razón, ni siquiera su contenido objetivo, cuanto el *sentido* de la ley, de la razón, y más en general de la vida humana» (NEBULONI, 1990a, 151). Emplea expresiones muy sugerentes: «se trata de hallar el sentido, la “ley”, no tanto de la objetividad cuanto de la subjetividad. Un sentido tal constituiría propiamente la ley moral misma». Y luego: «se trataría de encontrar el *amor* como acto supremo del existir, en cuanto plenamente adecuado al sentido originario y englobante [*complesivo*] del ser. Se trataría de hallar en él, por así decirlo, el *sentido objetivo de la subjetividad* (que es la forma más alta de ser de la cual tenemos experiencia)» (152). Cf. notas 597 y 756.

voluntario [...] En la palabra “amor” incluimos aquí los tres modos del reconocimiento voluntario, de la estima práctica y de la afección, a los que, después, sigue la operación externa (T, 878, énfasis eliminado).

## §11 Conclusión: la perfección moral de la persona

El estudio del acto humano remata la *antropología* al aclarar la definición de persona. Al inicio del artículo anterior observábamos la relación esencial entre el concepto de persona y el de moral. Al mismo tiempo constatábamos una escisión. Por un lado, considerando su primer acto constitutivo (volición esencial), el sujeto humano es persona y actúa moralmente desde el inicio. Sin embargo, durante su camino existencial realiza actos concretos no explícitamente morales, como los del niño que aún no ha desarrollado su inteligencia. Y realiza otros “inmorales” como los de alguien que opta por una acción desordenada.

Más adelante, al acabar dicho artículo volvíamos sobre el tema, esta vez con ocasión de la definición de persona. Para mantener que el hombre es persona a lo largo de toda su evolución moral Rosmini se colocaba en el polo subjetivo y proponía una definición basada en la superioridad física de la potencia disponible. En aquel entonces planteábamos esta definición subjetiva de persona y exponíamos su problemática. Ahora, una vez descrito el desarrollo moral del hombre, nos debe quedar más comprensible.

La voluntad, principio de obrar objetivo, actúa en todo momento como potencia a favor del bien objetivo. Así lo sintetiza el mismo Rosmini: «la actividad intelectual suprema que obra en toda acción singular viene siempre del principio objetivo» (AM, 864). ¿Cuál es el fundamento de este constante predominio de la voluntad? Lo encontramos siempre en el término que la atrae, en su primer acto. Por tanto, en la superioridad moral de la voluntad. El orden del ser seduce a la voluntad en todo momento, y la voluntad tiende permanentemente a él. Cuando el niño se mueve instintivamente al propio bien lo hace ya voluntariamente, amando un bien que conoce. Aunque sea de manera inconsciente. Cuando la persona

perversa comete un acto inmoral lo hace con la conciencia del bien objetivo. Aunque esa conciencia esté tan ofuscada que prácticamente sea nula. Entendemos ahora mejor a qué se refiere Rosmini con “persona en potencia”: «si la consideramos en su *potencialidad*, la persona yace en el principio objetivo» (AM, 861).

Una vez explicado el fundamento último de la superioridad subjetiva, nos preguntamos sobre su modo de proceder. ¿Cómo predomina la voluntad en cada acto concreto? No siempre actúa directamente a favor del bien objetivo. Sin embargo, dice Rosmini que en todo momento «aquello que hace la voluntad lo hace con la más noble y elevada de las actividades que puede poner en juego» (AM, 860; cf. 861).

Respecto al caso del niño ya lo hemos visto al estudiar la volición afectiva. La voluntad delega su acción al instinto, pues en las condiciones en que se encuentra el instinto es la fuerza más desarrollada que posee.

Algo similar ocurre en el caso del acto desordenado cuando, ante el dilema moral, la persona madura acaba eligiendo el bien propio contra el objetivo. Trastocando el orden global (que también es propio) esta elección se convierte en un mal: «moviéndose por un instinto malo, fija la reflexión parcial e injustamente sobre los objetos de la mente (conocimiento directo). Y en ese caso, ella se mueve a producir uno de estos desórdenes: recibir una acción más fuerte de lo que convendría, es decir, desproporcionada, respecto a los defectos [de la cosa], o recibir una acción más fuerte de lo que convendría respecto a los valores de la cosa». El acto posee resultados negativos. En los afectos, un odio o un amor desordenados: «el primer caso excita un odio irracional e injusto, el segundo un irracional e injusto amor» (PSCM, V, 3, 129-30/97a)<sup>690</sup>. En la práctica, una acción que no añade valor a la cosa o que la deteriora: «hacer que cese alguna actualidad [suya] sin añadir una nueva, o añadiendo una de menor valor» (T, 357). Pero, ¿por qué elige así la voluntad libre?, ¿cómo se explica que se oponga a su voluntad superior?, ¿se equivoca, se despista, se engaña? No sabemos exactamente lo que sucede. Lo que sí que sabemos es que, en condiciones normales, la

---

<sup>690</sup> Cf. también SC, I, 2, in fine.

voluntad desarrollada actúa con su potencia máxima, sin perder la capacidad de elegir libremente. Ya no delega al mero instinto, actúa ella misma.

Así pues, a pesar de las circunstancias de subdesarrollo y desorden de la voluntad, ésta actúa siempre con la potencia superior disponible. Rosmini asienta en esa potencia la “personalidad en ejercicio”. De este modo, podemos entender plenamente la segunda definición subjetiva de la persona. Definición de persona en sus actos segundos: «si la consideramos en su *ejercicio*, la persona yace, por el contrario, en la más excelente de todas las actividades que emanan del principio objetivo, puestas las condiciones necesarias para que estas actividades salgan al acto» (AM, 861).

\* \* \*

El estudio del acto confirma también la *axiología* rosminiana. En Rosmini el ser está ordenado, el ser es orden. Y el acto humano no se escapa de este orden. La voluntad se va desarrollando de manera natural en un proceso gradual. El acto moral libre se ejecuta siguiendo una serie de reacciones que se suceden armónicamente.

Esta especie de ley que coordina el movimiento de la voluntad moral nos permite entroncar con un tema tratado anteriormente desde un polo objetivo. Al final de la fundamentación de los valores en Rosmini nos preguntábamos sobre el papel de la autonomía y la libertad en relación a la dignidad humana. Con ello poníamos en confrontación la concepción de Rosmini con la de Kant. Decíamos que para el filósofo italiano la libertad sólo dignifica al hombre por su *capacidad* de conducirlo hacia el bien objetivo<sup>691</sup>, y por el hecho de *realizar* ese bien<sup>692</sup>. El hombre recorre en

---

<sup>691</sup> «La superioridad moral de la libertad [...], la excelencia de la cuál ahora hablamos [potencial], le viene a la libertad no del acto bueno, sino del *poder* de hacerlo, del haber nacido a hacerlo, como causa del mismo» (AM, 850).

<sup>692</sup> «En la libertad está el apogeo de la naturaleza humana como naturaleza potencial, no, sin embargo, de su plena actuación». Es en su unión actual con el bien total donde se encuentra «el fin del hombre, el altísimo fin de la *persona* y, consiguientemente, de la naturaleza humana» (AM, 906).

Asociando a Rosmini con Kant, Krienke coloca el valor y la dignidad de la persona en el *acto* moral: «la “dignidad humana” encuentra en última instancia su razón [*rispetto*] no en la pura “ley natural” de la tradición aristotélica, sino en el reconocimiento [...] del deber» (KRIENKE, 2008b,

libertad un trayecto desde el deseo inconsciente del bien hasta su ejecución concreta, y en ese trayecto alcanza su perfección moral y personal. De una libertad *unilateral* dirigida al bien subjetivo (voluntad en desarrollo) pasa a una libertad *bilateral* o de indiferencia (voluntad desarrollada) y eligiéndolo se vuelve una libertad *perfecta* (voluntad moral)<sup>693</sup>.

Lo que aquí queremos destacar es que incluso desde el enfoque subjetivo de las potencias, la perfección moral implica una libertad acorde a un orden. Para Rosmini la libertad actúa conforme a la dignidad personal cuando ella misma promueve el encadenamiento entre las fuerzas subjetivas: reconocimiento, estima, afecto y acción. El filósofo no atribuye al sujeto libre la dignidad moral cuando éste opera inmediatamente sobre una facultad. Dice literalmente: «esto sería insuficiente para constituir la dignidad humana, que reside en el orden natural de subordinación de una facultad a la otra hasta la suprema» (AM, 646). En resumen: la libertad no es nunca suprema por ella misma, sino por el orden que es capaz de generar, tanto objetiva como subjetivamente.

\* \* \*

Finalmente, estudiar el acto humano completa la *ontología*. Evocar la participación de los entes en la *forma moral* nos ha hecho constatar en todo momento una *dinámica* inscrita en la ética, un movimiento interno por el cual todo tiende hacia su perfección. Cerramos con este apartado el nexo forma moral-dinamismo moral, esta vez en sentido contrario. Hemos visto que la dinámica de la libertad dirige al hombre a su estado moral más perfecto, estado que coincide con una participación suprema en el ser moral y amable. Con el primer acto, el hombre se unía al ser moral sólo virtualmente y de manera inconsciente. En su itinerario moral natural sigue uniéndose al ser

---

10). Es cierto que, también para Rosmini, la persona adquiere en la realización de actos morales concretos un valor y dignidad *plenos*. Sin embargo, conviene subrayar que la *fuerza* de ese valor y dignidad no reside en esos actos, sino en el elemento infinito del ser virtual/bien ideal, constitutivamente unido a la persona en el acto primero de volición. Sobre el tema en este ensayo cf. artículo *Fundamentación ontológica de los valores/282* y nota 631. No encontramos la correspondencia entre la cita de apoyo de la posición de Krienke y el texto original (cf. KRIENKE, 2008b, 10n49).

<sup>693</sup> Rosmini habla de una *libertad perfecta del hombre* cf. PSCM, V, 8. Y la compara con la *divina*, siempre perfecta (I, 51, 1042, 1366). Cf. también nota 56.

únicamente virtual, pero lo hace con una «adhesión de todo el hombre» (L, 1105, énfasis eliminado). ¿En qué sentido “de todo el hombre”? En el sentido que se adhiere *conscientemente* y con *impulso propio*, con su «actividad libre». Y en el sentido que lo hace *a través de lo real finito*, a los cuales «se adhiere distribuyendo en ellos su actividad subjetiva» (T, 1944).

En la adhesión consciente y real al ser la persona humana alcanza su plenitud en los actos concretos. Él mismo al «recibir en sí aquella amabilidad [del ser], se perfecciona» (T, 330)<sup>694</sup>. Su «principio volitivo y personal» se une más intensamente al ser y así «se ennoblece admirablemente», queda adornado con una «belleza y dignidad [...] que puede decirse infinita» (AM, 865-67)<sup>695</sup>.

\* \* \*

Con el tema de la perfección actual de la persona llegamos al final de nuestra expedición filosófica hacia el bien. Hemos dejado muchas dudas por el camino, cuestiones que no han quedado completamente aclaradas. Seguro que las recordamos: ¿cuál es el fin de la moral: la persona o el ser?, ¿cuáles son los motivos por los que el hombre puede llegar a rechazar el bien objetivo?, ¿está el bien moral en conflicto con su felicidad? Tenemos que seguir caminando para intentar contestar algunas de ellas. En concreto en qué consiste exactamente la unión voluntaria con el ser y cuáles son las posibilidades de errar en el intento. Estas dos cuestiones constituirán el objeto de la segunda parte. Pero, hagamos antes un último esfuerzo de recapitulación general.

Nuestro recorrido puede resumirse en tres acciones. Hemos partido de lo que teníamos, de nuestra experiencia moral común. Luego, hemos retrocedido para buscar los fundamentos de esa experiencia. Finalmente,

---

<sup>694</sup> «La perfección moral es perfección de la voluntad humana, y en la voluntad está la persona. Tal perfección no es dada en la constitución del hombre, sino que es una perfección sobreañadida y accidental, que se obra de algún modo siempre por actos (tomados en sentido lato) de la voluntad» (T, 1390).

<sup>695</sup> Cf. AM, 906. Remitimos también aquí a la nota en la cual hemos resumido las referencias más importantes sobre la participación humana en la forma moral: nota 408.

una vez encontrados los fundamentos, hemos avanzado en busca de una explicación clara y precisa. En los *Principios de la ciencia moral* Rosmini sintetiza este mismo recorrido: desde las raíces ontológicas del bien hacia el bien moral. Al leerlo irán resonando nuestros propios pasos:

Resumiendo brevemente, hemos visto: / Que el bien y el ser son lo mismo. / Que el ser está provisto de un *orden* intrínseco, con una constitución propia. / Que el ser aparece a la mente como bien cuando considera en él su orden intrínseco y esencial. /Que por eso el bien es lo que conviene a cada naturaleza, o sea, lo que concuerda con el orden interno de cada ser. / Que es aquello a lo que las fuerzas constituyentes de cada naturaleza tienden incesantemente. / Lo que el entendimiento naturalmente aprueba, porque el entendimiento mismo tiende a su objeto que es justamente el ser. Y puesto que es también la sede del orden intrínseco y connatural, tiende por eso mismo a contemplar esta conveniencia de las cosas con su íntima naturaleza, esta especie de deseo de todas las cosas. La cual conveniencia se convierte por este motivo justamente en el bien mismo para el entendimiento. /Además hemos visto que este ser, y en él este orden, y por este orden la conveniencia de las partes de una cosa entre ellas y de unas cosas con las otras, este bien en fin, dulce objeto y alegre espectáculo de la inteligencia, cuando es querido por la voluntad recibe justo de la relación con ella la naturaleza y el nombre de bien moral. Y el hombre se convierte en moralmente bueno por eso, pues él se vuelve con su voluntad autor del bien también al quererlo o porque él forma del bien su complacencia, no lo odia, no se opone a él y no se une con su afectos al mal (PSCM, IV, 7, 109/77b-c).

## II. UNA LEY POR DESPLEGAR

Uno de los rendimientos más importantes de esta investigación ha sido el darnos cuenta de que nuestro acceso al bien no es total ni directo. Lo hacemos a través de una mediación ideal y virtual, la idea del ser. La moral comienza cuando el hombre contempla el bien en esa idea. Se desarrolla cuando se acerca libremente y con actos concretos al horizonte que le marca. Puesto que inaugura la moral y está presente a lo largo del proceso, merece la pena que desentrañemos el contenido implícito en esa idea y que midamos su capacidad de empuje.

Ya hemos visto que, en la medida que nos conduce hacia el bien, Rosmini identifica la “ley moral” con esa idea primera de nuestra mente: ser ideal-virtual<sup>696</sup>, forma moral contenida en la idea<sup>697</sup> y bien objetivo<sup>698</sup>. En esta parte de nuestro trabajo no vamos a deducir la ley. Ya la hemos encontrado por observación. No avanzaremos “hacia” sino “desde” la ley. Nos preguntaremos por su significado, por su formulación exacta y por su fuerza. Esto nos conducirá finalmente a afrontar el tema de la libertad.

---

<sup>696</sup> Cf. PSCM, I, 2-4; VII, 1; SC, II, 4.

<sup>697</sup> Cf. T, 1044, 1943, 1948.

<sup>698</sup> Cf. AM, 577.

# 1. EL CONTENIDO DE LA LEY

## A. SEMÁNTICA: LEY MORAL NATURAL

Analizar un término nos ayuda a entender mejor el concepto que designa. Esto es lo que nos proponemos hacer brevemente con respecto a la expresión “ley moral natural”. Desmenucémosla y estudiemos el significado de sus partes:

### a) Ley

En la primera frase de los *Principios*, Rosmini define “ley moral”: «la ley moral no es otra cosa que una noción de la mente, con el uso de la cual se hace un juicio sobre la moralidad de las acciones humanas y según la cual, por tanto, se debe obrar» (PSCM, 23b-24a). La definición reúne todos los elementos.

Comenzamos con la parte más genérica: la ley. Tal como afirma el inicio de la definición, toda ley se reduce a una *idea* o *concepto*. En cuanto idea, la ley nos permite conocer la realidad y, de este modo, nos narra su orden propio, su bondad. Ella nos informa de una cierta universalidad y necesidad que regula el movimiento de lo real<sup>699</sup>.

Ya vimos en la parte epistemológica que el conocimiento se construye aplicando una idea a lo real. Esta aplicación se concibe como un juicio y se expresa a través de una proposición. Hilando fino, la ley se diferencia de la idea en un aspecto relativo: es la misma idea pero en cuanto *se aplica en los juicios*. En este sentido equivaldría a la *regla* con la cual se hacen los juicios del conocimiento<sup>700</sup>.

---

<sup>699</sup> «Diciendo que la ley moral no es otra cosa que una *noción* con la cual la mente juzga me parece que reduzco la definición de “ley” a su última simplicidad filosófica» (PSCM, I, 1, 51n1/23n1).

<sup>700</sup> Cf. toda la explicación de la primera nota de los *Principios*. En ella Rosmini explica lo que es ley aplicándolo ya a los juicios morales, relativos a la conducta humana.

## b) Ley moral

El concepto “moral” aporta el rasgo característico que especifica la ley del hombre. La ley en general puede aplicarse a la realidad *física*, o a la realidad *humana*. Cuando la ley describe el orden de la acción física hablamos de una ley *de naturaleza*<sup>701</sup>. Cuando describe el orden del comportamiento humano, de una ley *moral*.

En el apartado sobre la dinámica del acto humano hemos mostrado cómo la *voluntad libre* es el principio que rige y coordina todo el comportamiento del hombre. Es «con esta potencia como él se convierte en autor de sus acciones» y, por eso, «está en ella la propiedad de las acciones» (PSCM, IV, 6, 108/76c, énfasis eliminado). Así pues, la ley es calificada de “moral” en cuanto se refiere a la voluntad, la cual podríamos decir que concentra potencialmente toda la realidad activa del ser humano. «No hay nada moral fuera de la voluntad», afirma Rosmini (SC, VII, 6, §1, 324/272b).

### §1 Deber

Considerada en su aplicación al sujeto la ley moral toma el nombre de “deber”. Con palabras del filósofo: «los objetos en cuanto manifiestan una exigencia moral, una moral amabilidad, *formulados* toman el nombre de “leyes morales”, y *aplicados al sujeto*, el de “deber”» (T 1252/1, énfasis añadido)<sup>702</sup>. El deber, por tanto, señala el carácter imperativo de la ley, su provocación a obrar conforme a ella. Equivale, pues, a “obligación moral” (cf. T, 1254).

Fijémonos que deber y obligación apuntan al sujeto. En sentido estricto *no* se identifican con la necesidad objetiva de la ley. No expresan la

---

<sup>701</sup> Cf. L, 696-697; P, 1200, 1280; T, 984. Cf. también nota 267.

<sup>702</sup> Al inicio del capítulo *Bien moral y persona/348* expusimos ya el fundamento objetivo y subjetivo del deber. Más adelante volveremos a tratar el tema desde el enfoque de las razones de la ley, en el capítulo *Las razones/447*.

dinámica intrínseca del bien en general sino el efecto que produce esa dinámica en nosotros, en nuestra voluntad<sup>703</sup>.

El deber y la obligación evocan, por tanto, el *sentimiento* de la necesidad deontológica. Un sentimiento de conveniencia cuando reconozco el orden propio de las cosas o de remordimiento cuando lo rechazo<sup>704</sup>. Este sentimiento supone una *capacidad de acoger* libremente la ley: «la obligación moral resulta “de la relación de la verdad con un ser libre para reconocerla”» (FD, p. 60, nota 1).

## §2 Virtud

La virtud tiene naturaleza subjetiva. Indica la plasmación o cristalización de la ley en el actuar humano y en sus costumbres. Exactamente consiste en los «*actos* o *hábitos* por los cuales el sujeto humano [...] se conforma a las leyes, cumple sus deberes» (T, 1252; cf. 1254)<sup>705</sup>.

En cuanto ley subjetivada, la virtud cualifica a la *voluntad* y a sus demás *potencias inferiores*: «la virtud es una cualidad por la cual la voluntad y las potencias subordinadas se disponen a obrar el bien moral» (CE, 511). Se asocia, por tanto, con los actos y hábitos propiamente morales de la *estima práctica* y su consecuente *afecto*. Afirma Rosmini en este sentido:

La virtud universal se llama también “justicia” cuando se considera su primer acto que es el *reconocimiento* de los seres, mediante el cual se hace de ellos una estima justa. Si en vez de esto se considera su segundo acto que es la *afección* que sigue al reconocimiento como necesario efecto o cumplimiento, la virtud toma el nombre de “dilección” y “amor universal” (CE, 522).

---

<sup>703</sup> Cf. también SC, I, 5; SF, 204. Y también el final del apartado *Del ser al deber ser/ 349*.

<sup>704</sup> Cf. PSCM, V, 6; T, 1043.

<sup>705</sup> Cf. también SC, VII, 7, §2, 365/310b; FD, 99.

### c) Ley natural

“Natural” viene de “naturaleza”. Ya hemos definido anteriormente naturaleza como los elementos que algo trae consigo desde su primer origen o nacimiento<sup>706</sup>. “Natural”, por tanto, es sinónimo de originario, primordial, primario. En función de los diferentes sentidos de origen resultan también diferentes acepciones de lo natural.

Así pues, aplicado a la ley, los diversos sentidos de “natural” dependerán del enfoque desde el cual miremos su origen. Estos enfoques acaban reduciéndose a las dos formas categóricas que constituyen la ley:

#### §1 Natural frente a artificial

La primera acepción de natural se refiere al *contenido* de la ley. Ya sabemos que la ley concreta de las cosas coincide con su misma esencia completa o arquetipo. La esencia completa la extraemos en última instancia a partir de la esencia plena, captada por percepción intelectual<sup>707</sup>. A su vez, la percepción intelectual consistía en una aplicación de la idea del ser a los datos sensibles. Vemos, pues, que la ley incluye una última raíz que procede de la *realidad* tal como nos llega a los sentidos.

En esta línea afirma Rosmini que la ley «se llama “natural” en cuanto que la naturaleza misma de los entes, una vez concebida, se vuelve nuestra ley o norma de obrar» (TCM, 136n). La ley natural, por tanto, no la produce el sujeto inteligente, la encuentra en el mundo tal y como lo percibe.

---

<sup>706</sup> Cf. nota 459.

<sup>707</sup> Cf. *Desarrollo ontológico: el escenario de las esencias*/ 263.

## §2 Natural frente a libremente adquirido

La segunda acepción de natural tiene que ver con la *transmisión* de la ley al hombre. Esta transmisión de la ley viene determinada por su *forma ideal*, contrapuesta a la forma real que constituye al hombre.

Rosmini coloca la naturaleza humana en los *actos primeros* que constituyen nuestra base esencial y nos vienen dados al nacer. En este sentido, lo natural está asociado con los atributos que califican esos actos constitutivos. Para el caso de la ley moral nos interesarán los actos que nos comunican el ser ideal-virtual.

Sabemos que el ser se hace presente a la intuición intelectual y se propone a la voluntad esencial. Los actos de la razón y la voluntad libre llegan en un desarrollo posterior. La naturalidad de la ley moral evoca, por tanto, el origen *innato e intuido* de la idea del ser, la recepción *espontánea e instintiva* de las esencias mediante la percepción intelectual y la inclinación *habitual* hacia el orden propio de lo real. Al mismo tiempo, desde un punto de vista negativo, nos sugiere una procedencia *irreflexiva e involuntaria* de la ley.

Nuestra exposición ha aportado textos más que suficientes para ilustrar la correspondencia entre lo natural y las propiedades de los actos primeros de inteligencia y voluntad. Recordemos que Rosmini observa que la *idea del ser* «se nos da por naturaleza, o sea, es innata a nosotros» (R, 88). Aterrizo en el sujeto humano en un «acto necesario e instintivo» mediante el cual dicho sujeto «se apropia del objeto sin poder ejercitar ninguna acción voluntaria sobre él, pues esta acción no la ejercita sino sobre el objeto en cuanto ya se lo ha apropiado» (T, 965)<sup>708</sup>. Afirma también el filósofo que la *percepción intelectual* de la realidad nos aporta el conocimiento de las esencias «de un modo instintivo y natural» (NS, 1258)<sup>709</sup>. Finalmente, describe la *primera volición* como una «tendencia inicial y habitual de la voluntad al ser» (T, 1048)<sup>710</sup>.

---

<sup>708</sup> Cf. L, 63-69. También las notas 212 y 267.

<sup>709</sup> Cf. final del apartado *Razón, percepción intelectual y reflexión, Yo/337*.

<sup>710</sup> Cf. nota 599.

Lo natural de la ley está también vinculado con los efectos principales que la relación con el ser ideal deja en nosotros. Por parte del acto intelectual la *certeza* acerca de la verdad del ser. Por parte del acto volitivo el *afecto* hacia el carácter amable de su orden.

También sobre los efectos de la intuición natural del ser hemos aducido abundantes textos que los describen. Textos sobre la *certeza* que nos produce, «no sujeta a la voluntad humana» sino «inscrita en nosotros por naturaleza», de manera que «no nos exige nada nuestro sino que es como un hecho admitido por sí mismo, un mero hecho, simplísimo» (NS, 1143)<sup>711</sup>. Y sobre el *afecto racional* que ocasiona en nosotros, al modo de una «inclinación natural al bien en universal, denominado también “amor natural”» (T, 1037)<sup>712</sup>.

Así pues, la ley natural nos habla de un origen no procurado, sino inscrito ya en nosotros mismos desde que nacemos, en los primeros actos que nos constituyen. Se contrapone a una ley positiva, consciente e impuesta por nuestra propia libertad.

La aproximación rosminiana al término “ley natural” no puede dejar de suscitar reacciones e interrogantes. ¿Hay que seguir la ley natural por el hecho de que sea natural?, ¿es esto lo que defiende Rosmini? La respuesta a este problema fundamental determina el modo de abordar un gran número de cuestiones éticas. Todas ellas relacionadas con la legitimidad de lo natural: ¿deben los alimentos transgénicos suplantar a los naturales?, ¿es correcto construir presas que alteren el curso natural de los ríos?, ¿cómo implantar las nuevas TICs en las escuelas? En el fondo, estas cuestiones se concentran en una disyuntiva muy simple: ¿necesidad o libertad?, ¿naturaleza o cultura? La crítica de falacia naturalista, que ya comenzó a incordiar en la parte ética, y que se remonta a la ontología, vuelve a hacer acto de presencia. Acabaremos de responder a las preguntas en el apartado dedicado a las razones de la ley.

---

<sup>711</sup> Cf. NS, 1245-46, 1338-41; R, 387/383; L, 1100-1101.

<sup>712</sup> Cf. T, 1399.

### §3 Natural frente a sobrenatural

La última acepción de natural que exponemos está asociada con el *carácter absoluto* de la ley natural. El ser ideal-virtual presente a nuestra intuición se caracteriza por una universalidad y amabilidad absoluta. Sin embargo, carece de toda realidad, se reduce a pura *forma ideal*.

Así pues, por naturaleza el ser no se nos comunica en toda su plenitud. Lo contemplamos vacío, deficiente, sin figura. Y sin embargo, en la misma indigencia de la idea del ser recibimos una prenda del ser realmente absoluto. Esto explica que el hombre espere una intervención del absoluto en el tiempo, en la historia. Y también que si se realiza la pueda reconocer. La intervención histórica de la realidad absoluta se denomina “gracia”.

Cada uno de los grados de comunicación de lo absoluto, el ideal y el real, constituyen respectivamente el orden natural y sobrenatural. Dicho con palabras del filósofo: «el ser (esencial) se comunica a nosotros por naturaleza sólo en la forma ideal, y esto constituye el *orden natural*. El ser mismo se manifiesta a nosotros en la plenitud de su *forma real* por gracia, y esto es comunicación y percepción verdadera de Dios, y constituye el orden sobrenatural» (FD, 674).

Aplicando esto a la ley, así como la ley moral natural se identifica con ser ideal, la ley moral sobrenatural está asociada a la realidad divina. Expresada en un lenguaje humano ésta última se identificará con una ley positiva comunicada explícitamente por una voluntad absoluta. Por su prioridad en relación a nuestra constitución, la ley natural precede lógicamente a la ley positiva divina<sup>713</sup>.

---

<sup>713</sup> Cf. SC, VI, 273-77/228b-233a.

## B. FORMULACIÓN EXPLÍCITA

Hemos definido “ley moral”. Sabemos ya lo que *es* una ley moral, pero no sabemos todavía lo que *dice* la ley. ¿Cuál es su contenido?, ¿qué manda? En este apartado nos vamos a entretener en explicitarlo.

El bien moral está compuesto de dos polos: la voluntad y el bien. En función de estos dos componentes se estructura la formulación de la ley moral: la ley manda “amar” y manda amar “el bien”. En estos dos elementos radica también el criterio para juzgar la excelencia de su aplicación<sup>714</sup>. Finalmente, de la combinación de ellos deriva la variedad de formulaciones. Para expresarlas sólo habrá que acudir a los sinónimos:

- por un lado el *amor* de la voluntad. Ya hemos visto que en su sentido amplio el término “amor” incluye los tres actos morales fundamentales: reconocimiento, estima y afecto, los cuales generan a su vez una acción externa significativa y creadora. En un mismo sentido amplio puede entenderse el término “afecto”. Por supuesto, también los términos propios de la voluntad: “volición”, “inclinación”, “tendencia”, “adhesión”<sup>715</sup>. Y, finalmente, la “empatía” o “inobjetivación moral” especialmente idóneo para el amor interpersonal.
- por otro lado tenemos el componente del *bien* total, que hemos definido como el “orden del ser”.

Pero, no todo es tan simple. Las perspectivas desde las cuales hemos contemplado el bien añaden matices muy interesantes al contenido de la ley. Estas perspectivas nos permiten desplegarla en cuatro fórmulas principales. En los *Principios de la ciencia moral*, IV, 10 encontramos un resumen de estas fórmulas que nos servirá de guía en nuestra exposición:

---

<sup>714</sup> Cf. PSCM, IV, 7, 111-112/79c-80a; T, 879, 967.

<sup>715</sup> Cf. nota 686.

## a) Amor universal

La primera de las fórmulas manda el amor universal. Explicándola, afirma Rosmini que aquel que la sigue «ama el bien por sí mismo, en su propia naturaleza de bien tal como se lo muestra la inteligencia». El hombre moral practica, pues, «un amor que se extiende cuanto se extiende el conocimiento, es decir, al infinito» (PSCM, IV, 5, 107/75c)<sup>716</sup>.

En esta fórmula queda claro cuál es el objeto de la ética. No mi propio bien, no un bien concreto, sino el bien total, el bien absoluto. Recordemos que a nosotros este bien total y la necesidad de dirigirnos a él se nos manifiestan de manera virtual, en nuestra idea del ser. Pues a ese bien infinito y amable, y a la vez vacío e impersonal, se dirige la moral natural. En un pasaje importante de la *Teosofía* Rosmini subraya que no debe descuidarse en el bien moral la segunda condición objetiva. Define entonces el bien total: «el *ser* en su totalidad en cuanto es amable y amado». Y matiza su virtualidad: «dentro de los límites de la naturaleza humana, el ser no se manifiesta si no con una comprensión que es ciertamente total, pero del todo virtual, casi una capacidad; un vacío inmenso de llenar o, si se quiere decir mejor, un abismo profundo en el cual está todo y a través de cuya sombría [*cupa*] oscuridad nada se ve» (T, 881)<sup>717</sup>.

¿Se queda la moral entonces colgada de algo meramente ideal? Sí y no. Ya hemos indicado que la ley moral natural tiene carácter ideal. Al mismo tiempo, por su carácter virtual, ella se manifiesta en la infinidad de bienes concretos que percibimos. Por eso, el amor humano, teniendo al bien total virtual como horizonte, no tiene otro camino que atravesar tantos bienes parciales como pueda. Debe adherirse a ellos «con todas sus fuerzas» (L, 1129)<sup>718</sup>. Esta concreción del bien total a todos los bienes concretos se manifiesta también en la formulación de la ley moral. Continuando con el texto de los *Principios* que antes citábamos: el hombre moral, «por tanto, ama

---

<sup>716</sup> La fórmula del resumen: «la voluntad debe inclinarse hacia el ser», o sea, debe amar el ser allá donde se perciba, debe amar el ser como tal» (PSCM, IV, 10, 116/84b).

<sup>717</sup> Cf. también T, 2029 in fine y el final del apartado *Del ser al deber ser*/349.

<sup>718</sup> Cf. también AM, 906; T, 1943.

[el bien] *allá donde* se le muestra, ama pues todos los bienes». Y luego: «ama todos los seres» pues la inteligencia nos muestra «en todo ser un bien, en todo ser un orden interior, o sea, un orden que acaba fuera de la constitución del ser mismo» (PSCM, IV, 5, 107/75c-76a).

Amando a todos los seres el hombre comienza a desarrollar a nivel consciente y libre el amor universal que ya le constituye naturalmente. En este desarrollo libre consiste precisamente la aplicación de la ley moral, la virtud: «llevar la *voluntad de la persona humana* hacia un acuerdo pleno con la *voluntad de la naturaleza*» (SSF, IV, 6, 387)<sup>719</sup>.

---

<sup>719</sup> Comenta Rosmini siguiendo a Tomás de Aquino: «de la universalidad del ente [=ser ideal] nace en la voluntad el deseo universal, infinito, que el hombre experimenta» (R, 588/584). «Así como después de tener el intelecto la intuición del ente en universal aún le falta recibir las determinaciones de los entes particulares por los sentidos, de igual modo le falta a la voluntad determinar y aplicar aquella tendencia suya al bien en universal en los bienes particulares, y esta es la obra que pertenece al desarrollo del hombre» (R, 588n292/584n3).

## b) Amor ordenado

La segunda fórmula de la ley moral concreta el contenido desde la perspectiva del orden. El bien se define como el ser en su orden. Por eso, el bien total significa también el ser «en la totalidad de su orden» (T, 882). La fórmula rezará ahora: «la voluntad debe inclinarse hacia el ser según el orden que encuentra en él». El hombre que sigue la ley moral no sólo ama el ser en su universalidad, no sólo «ama todos los seres que puede» sino que además «ama *ordenadamente*» (PSCM, IV, 10, 116/84b)<sup>720</sup>.

Pero, ¿qué quiere decir amar el ser en su orden?, ¿qué significa amar ordenadamente? La exposición de la ontología ha intentado presentar una idea precisa de lo que Rosmini entiende por orden del ser. Recordemos una vez más que el orden se mira desde dos puntos de vista, uno intrínseco (I) y otro relativo (R). Y al mismo tiempo que cada una de estos puntos de vista posee una dimensión necesaria o constitutiva ( $\delta 1$ ) y otra accidental o perfectiva ( $\delta 2$ ). Sintetizando podríamos decir que amar el ser en su orden implica reconocer, estimar, sentir y actuar en función de estos cuatro aspectos: la existencia del ente (I- $\delta 1$ ), su perfección actual (I- $\delta 2$ ), su valor respecto a otros entes (R- $\delta 1$ ), su valor en relación a su perfección plena (R- $\delta 2$ ). Podemos hacer una alusión a un texto de los *Principios* en el cual, antes ya del desarrollo de la *Teosofía*, Rosmini plantea estos puntos de vista:

El orden del ser se descubre y manifiesta primeramente en cada objeto que se contempla, en el cual resplandece la armonía de las partes, de las cualidades, de los mismos accidentes [I- $\delta 2$ ], aparece alguna cosa que constituye como si dijéramos su fondo, su esencia [I- $\delta 1$ ], alguna cosa que se añade a aquel fondo y prolonga [*si continua*] aquella esencia como acabamiento conveniente [R- $\delta 2$ ]. En segundo lugar, brilla también en muchos objetos concebidos simultáneamente por la inteligencia y puestos en relación entre ellos [R- $\delta 1$ ] (PSCM, IV, 7, 110-11/78c-79a).

Hacia estos cuatro aspectos del orden del ser debe dirigirse el amor y acción del hombre moral. Cada uno de estos ellos prescribe a la voluntad

---

<sup>720</sup> Cf. también PSCM, IV, 7, 112-113/80c; SC, V, 6, 224/184a; L, 1132; T, 879.

humana un tipo de deber concreto. Antes de enunciarlos conviene hacer una aclaración. Hemos mostrado que la acción humana no es capaz de crear nada nuevo, de llevar a la existencia. Tan sólo transforma lo que ya existe<sup>721</sup>. Por eso al bien de existencia ( $\delta 1$ ) no le corresponde en el plano moral el deber de crear. Teniendo esto en cuenta, podríamos traducir los cuatro aspectos anteriores en cuatro verbos que especifican el amor activo que el hombre debe a cada ente: *agradecer* su existencia (I- $\delta 1$ ), *respetar* la perfección adquirida (I- $\delta 2$ )<sup>722</sup>, *fomentar* su progreso (R- $\delta 2$ ) y *graduar* la preferencia hacia él (R- $\delta 1$ )<sup>723</sup>. Desde el punto de vista de la dimensión necesaria y accidental, aún podrían resumirse estas cuatro actitudes en dos: *conservar* ( $\delta 1$ ) y *promover* ( $\delta 2$ ); o usando palabras del filósofo: «mantener y perfeccionar» (T, 1076)<sup>724</sup>.

Vemos cómo con esta tercera fórmula de la ley rosminiana se abren y se especifican aún más las dos líneas de intensificación de la vida moral y personal. Intensificación desde el polo del amor, intensificación desde el polo del bien.

En la descripción del acto humano hemos constatado que, tanto en el nivel del bien subjetivo como del bien objetivo la persona jugaba un papel primordial. El máximo bien subjetivo coincidía con el instinto humano, y el máximo amor objetivo se alcanzaba en la inobjetivación personal. ¿Dónde se refleja esta prioridad dentro de la ley moral? El alcance personal de la ley emerge a partir del tercer aspecto del orden del ser (R- $\delta 1$ ). La relevancia de este aspecto dentro de la moral conducirá a Rosmini a plasmarlo explícitamente en una fórmula independiente. Veámoslo:

---

<sup>721</sup> Cf. final de los apartados *Desde lo infinito hacia lo finito*/235 y *Acción externa, signo que transforma*/407. Por otra parte, la creación nunca es obligatoria, nunca puede venir mandada (cf. PSCM, VII, 4-5). Por eso, cuando la capacidad transformativa del hombre se acerca a un acto creador expresará, para ser moral, un orden y un amor intrínseco y gratuito.

<sup>722</sup> Cf. PSCM, VII, 5.

<sup>723</sup> Cf. PSCM, IV, 7, 112/80b; VII, 6.

<sup>724</sup> Cf. PSCM, VII, 4 y el apartado *En una posición exterior*/458.

### c) Amor personal

Comenzamos citando un texto de la *Teosofía* que recoge las dos formulaciones anteriores y nos da la pista para la tercera:

Cada vez que el hombre hace un acto moral [...] en ese acto, aunque sea ejercido hacia un ente singular y finito, se tiene en consideración todo el ser entero y su orden. El juicio moral en torno al ente singular consiste en apreciarlo en razón de la cantidad [*quanto*] de realidad o de ser que posee. La medida pues y la regla de un juicio tal es la totalidad del ser (T, 900).

El texto nos indica que el amor hacia todo el ser en su orden significa apreciar las cosas en función de su cantidad de realidad. Nos recuerda así la clave ontológica para localizar el lugar de donde brota el bien relativo de los entes. Esta clave la expusimos ampliamente al abordar la fundamentación ontológica de los valores. En aquel momento señalábamos la prioridad del concepto de cantidad de naturaleza. Dicho concepto nos permitía levantar una pirámide valorativa en cuya cúspide se situaba la persona<sup>725</sup>. Con la breve síntesis que acabamos de hacer entendemos el origen de la tercera fórmula de la ley moral. Ella reza así:

[...] entre todos los seres [hay] unos [que] tienen en sí la razón de fin y otros solamente la razón de medio. Por lo general aquellas se llaman “personas”, éstas “cosas”. [...] la voluntad debe terminar con sus afectos en los primeros; si se quedase en los segundos su acto no quedaría terminado, no sería perfectamente bueno, no seguiría al ser adaptándose plenamente a él, a su naturaleza, a su orden (PSCM, IV, 10, 116-17/84c).

Con ocasión del primer imperativo kantiano proponíamos en el primer bloque diversos sentidos de interpretar la universalidad. Fijémonos que esta tercera fórmula rosminiana opera con el segundo sentido, referido a la persona. En Rosmini contamos, pues, con los dos sentidos referidos a un objeto de la acción. El primero general: referido *a todos los entes* (u2), el segundo personal: relativo *a todas las personas* (u3). Estos dos sentidos de la

---

<sup>725</sup> Cf. las notas que resumen los dos criterios: *psicológico* (nota 463) y *ontológico* (nota 492).

ley no poseen la misma importancia. Puesto que la persona constituye el fin de la moral, la universalidad personal prevalece sobre la universalidad general.

\* \* \*

La tercera fórmula nos hace tropezar con un obstáculo. Observemos que ella declara que la ley moral manda amar a las personas como fines en sí. Esto choca con lo que se decía en la primera, que el objeto propio de la moral es el bien total, el ser completo. ¿No hay aquí una incoherencia?, ¿cuál es verdaderamente el fin de la moral, el ser o las personas? La dificultad aflora en los mismos textos. Unas veces ellos nos resaltan a la persona como fin. Así en la *Historia Comparativa*, en la cual el filósofo elogia a Kant por haber captado que la persona constituye el «término y objeto último» del acto moral (SC, VII, 3, §6, 420/358a):

Es de justicia que tributemos a Emmanuel Kant un justo elogio, separándolo de los otros filósofos / Porque él verdaderamente vió, y con claridad, que las acciones morales no pueden tener otro fin que el ente dotado de inteligencia. Y por eso una de las fórmulas en las que colocó su principio moral fue: “respeta como fin la personalidad”. Dicho nobilísimo, puesto que toca exactamente el fin esencial de la moral, no visto por mucho otros filósofos ni pronunciado en los principios propuestos por ellos (SC, VII, 3, §6, 420/358b).

Otras veces los textos enfatizan el papel final del ser. Así por ejemplo en la *Teosofía*, donde haciendo referencia justo al texto anterior, coloca al ser como fin y comenta que sin él no habría una razón especial para amar a la persona:

Cuando ellos [los seres intelectivos] se aman moralmente, no se ama otra cosa en ellos que el ser mismo al que están unidos y a una mayor unión con el cual están ordenados. Y es tan cierto que sólo del *ser* se saca la medida y la norma del honor y del amor que se les debe que si se amasen por sí mismos y no por el ser no habría necesidad de medida al amarles, ni de otra regla que ellos mismos (I, 882).

¿Hay alguna respuesta a esta dificultad? Sí que la hay. Una primera respuesta se insinúa en el texto con el que iniciábamos este apartado: tanto el ser como la persona son fines del acto moral. Recordemos lo que decía el texto: el acto moral debe orientarse *hacia* el ente concreto *considerando* el ser total. La solución puede interpretarse en dos sentidos. Recurramos a una analogía para explicarlos. El primer sentido: el hombre moral realiza un viaje atraído por el ser y durante la ruta se encuentra con la persona, en la cual se refleja el ser hacia al cual se dirige. El segundo sentido: el hombre moral queda cautivado por la persona y al aproximarse a ella se topa con el ser, dimensión infinita que se corresponde justo con lo que buscaba sin saberlo. En realidad, las dos rutas son equivalentes. En ambas el ser interviene como el faro ideal que guía el recorrido del hombre y la realidad personal como el puerto donde amarra su embarcación. Rosmini lo expresa de una manera similar: el ser horizonte mental, la persona fin práctico. Con sus palabras: «la teoría [...] tiene el fin en el ser absoluto», mientras que «en la práctica, o sea, en los actos moralmente buenos, la razón de la dignidad y del mérito intrínseco» está en que ellos «acaban en favor de un ser inteligente» (PSCM, IV, 9)<sup>726</sup>.

En el caso de la persona humana, nos encontramos una vez más ante la tensión moral que no ha cesado de emerger a lo largo de nuestra investigación. Ya hemos visto que la persona humana no es el ser, pero participa de él con tal intimidad que el ser la constituye. De manera que, cuando la amamos no podemos dejar de amar esa marca infinita que forma parte de ella:

Se dirá que si el hombre recibe de fuera la naturaleza y la dignidad, no resulta exacto decir que la persona humana posee la cualidad de fin [...] Pero bajo otro aspecto se puede llamar fin a la persona humana en cuanto que participa de la infinita dignidad del ente [=ser ideal], al cual se encuentra esencialmente unida. De manera que ofenderle a ella es ofender al ente (FD, 52n2)<sup>727</sup>.

---

<sup>726</sup> La problemática es planteada desde una perspectiva más general (incluyendo todos los entes finitos) en NEBULONI, 1990a, 150 in fine-151.

<sup>727</sup> Cf. también PSCM, V, 1; SC, VIII, 3, §7, 423-24/360c-361c; T, 741, 1389-90.

Hemos indicado una solución a la dificultad planteada sobre la aparente contraposición de fines, el ser y la persona. Esta solución concilia ambos fines mediante la relación de participación. Pero todavía hay una segunda solución por vía de unificación. Consiste en plantear la existencia real de un ente infinito como el ser ideal y, a la vez, personal. En este ente los dos fines de la moral se identificarían plenamente y, así, desaparecería la confrontación de fines. De él vamos a ocuparnos ahora:

## d) Amor absoluto

Una de las funciones propias de la razón es la síntesis integradora. Entre las operaciones de integración sobresale la de postular una realidad absoluta infinita que resuelva la pobreza del ser ideal. Mediante esta operación postulábamos en la ontología la existencia de un ente divino.

El argumento integrador o deontológico era muy simple: cualquiera considera absurda la existencia de un recipiente totalmente vacío. Un recipiente siempre estará lleno de algo real de la misma magnitud del recipiente, aunque sea aire. Siguiendo esta metáfora, también «el contenido» que rellena de realidad el ser ideal «debe ser infinito como él [...] pues de otro modo el continente que conocemos no existiría». Desde este punto de vista se «ve posible ya desde la simple razón humana» el amor a una realidad absoluta, que la persona finita se inobjetive en una persona infinita. Entraría así en un «orden más sublime de moralidad» que «se denomina “sobrenatural”» (T, 881).

No obstante, aquel argumento deontológico no nos legitima para *afirmar* la existencia real de lo absoluto. Obliga indefectiblemente a nuestra razón a sostener que *debe existir*, no que realmente *exista*. De manera, que no nos queda otra opción que esperar a que ese ente real divino «se comunique y manifieste» por sí mismo (T, 881). Sólo podemos amar a una persona infinita si ella se nos revela<sup>728</sup>. Esto se escapa del terreno de la razón y de la filosofía y nos arroja al terreno incontrolable de la historia.

No debe extrañarnos que también la última fase de nuestro camino moral esté marcada otra vez por la gratuidad. Hemos visto cómo el ser ideal se nos presenta absolutamente diverso de nosotros mismos<sup>729</sup>, cómo la existencia real se nos concede sin nuestro permiso<sup>730</sup>, cómo la amabilidad del ser virtual se adelanta a nuestros deseos<sup>731</sup>. Lo receptivo y personal ha

---

<sup>728</sup> En relación a una inobjetivación o inhabitación humana en Dios, sólo por una gracia divina, véase también T, 881, 894-99, 1094, 1389-90, 1944-45.

<sup>729</sup> Cf. artículo *El ser ideal*/179 y nota 462.

<sup>730</sup> Cf. nota 318.

<sup>731</sup> Cf. apartado *Volición esencial*/360.

dominado también en las diversas fases del acto moral. Por último, ha quedado cristalizado en las fórmulas de la ley. En todo momento nos estamos topando con un ser que nos precede y una persona que nos muestra el final<sup>732</sup>. Una gratuidad al inicio, durante y en el término de nuestro camino.

---

<sup>732</sup> «Conviene reflexionar que la naturaleza del ente contingente es aquella que reside en un continuo *recibir*. En este puro acto de recibir consiste todo lo que él es. Tender al ser no es otra cosa que disponerse [*aconciarsi*] para recibir el ser. Esta tendencia se hace por vía de afirmación intelectual y afectiva, de la cual afirmación nace la adhesión y, por tanto, la comunicación» (I, 1037).

## 2. LA FUERZA DE LA LEY

### A. FORMA Y MATERIA

A raíz del significado y formulación de la ley moral podríamos plantear algunas preguntas acerca de las características de la ley misma. El calificativo de “natural” apuntaba al carácter tanto real como ideal de la ley. ¿Cómo conjugar estos dos aspectos en una misma ley?, ¿se reduce ella a una mera idea?, ¿posee algo de real?, ¿en qué sentido? Por su parte, las fórmulas nos han informado sobre qué es lo que nos manda la ley, pero no sobre cómo se relaciona con nosotros: ¿a quién manda?, ¿dónde “muere” exactamente? Las nociones de “materia” y “forma” nos ayudan a captar y matizar estos aspectos propios de la ley moral.

Estrictamente hablando, “forma” y “materia” son dos conceptos abstractos que en sí mismos no tienen entidad propia, no se refieren a unos elementos o ámbitos determinados. Tan sólo indican extremos relativos en los que se pueden dividir las cosas. Suelen usarse, sin embargo, dos criterios para determinar cada uno de los polos de la relación. Apoyándose en la *división categorial* del ser, el primero de los criterios atribuye “forma” al elemento ideal de la relación y “materia” al real. El segundo criterio se basa en la existencia de un *movimiento interno a la relación*. Mira la dirección de ese movimiento y asocia “forma” al fundamento de la relación y “materia” al término al que se dirige la relación. El primero suele concebirse activo, el segundo pasivo<sup>733</sup>.

Apliquemos estas distinciones terminológicas al concepto de ley moral. Para hacerlo, seguiremos la lógica ascendente-descendente que está guiando todo nuestro recorrido: de la *epistemología* a la *ontología*, y de ésta a la *ética*. Comenzaremos, pues, por la forma del *ser*, y luego veremos cómo esa forma va aterrizando en el *hombre*, en su voluntad y en su acción.

#### a) Una ley formal

---

<sup>733</sup> «La palabra “materia” expresa un concepto relativo y, por tanto, variable según varía el término de la relación» (AM, 257). Sobre la naturaleza de la relación cf. nota 316.

Ya hemos visto que Rosmini designa al ser ideal-virtual con el término de “forma”. En la medida que la ley moral coincide con el ser ideal decimos que la ley moral es formal. ¿Qué significa formalidad del ser ideal? Ya lo hemos estudiado. Ofrecemos aquí un mero recordatorio:

En el ámbito cognoscitivo humano la formalidad del ser ideal nos sugiere una *máxima indeterminación*. Lo que está vacío de contenido, indiferenciado, sin contornos, sin límites. Al mismo tiempo alude a su *objetividad*, a su independencia del sujeto: lo «por sí conocido, o sea, por sí manifiesto» del conocimiento (T, 1660)<sup>734</sup>.

Al ser ideal se le llama también “forma” porque *constituye* las potencias subjetivas del hombre, tanto el entendimiento<sup>735</sup> como la voluntad<sup>736</sup>.

## §1 Con alcance material

El primer sentido de materia de la ley nos remite a la *realidad* a la que se dirige la ley, contraponiéndose de este modo a su forma ideal. Se refiere a «los *objetos* en los cuales termina la obligación» (SC, VII, 4, 313/262a, énfasis añadido),

A lo largo de nuestro recorrido por la ontología rosminiana, hemos observado una característica fundamental de nuestra idea del ser: siendo puramente ideal contiene virtualmente todas las ideas y todos los entes en los que el ser se concreta<sup>737</sup>. En este sentido Rosmini habla del ser inicial-virtual como «forma dialéctica de todas las cosas» (T, 269)<sup>738</sup>. Este aspecto virtual otorga a la formalidad del ser un rasgo muy peculiar. Podríamos decir

---

<sup>734</sup> Cf. nota 219 y 443.

<sup>735</sup> Cf. nota 219.

<sup>736</sup> Cf. nota 600.

<sup>737</sup> «“Conocimiento en potencia o virtual” no significa otra cosa que una relación del conocimiento de lo que es más universal respecto a lo que es menos universal [...] Y aunque el conocimiento en potencia todavía no existe, se dice que existe porque no él sino su parte forma ya exista. De manera que aquello más universal es la *parte formal* de aquel conocimiento que posee menos de universal» (T, 1692). Cf. nota 234.

<sup>738</sup> Cf. nota 234 y 311.

que su formalidad no es absoluta, que su vaciedad no está totalmente vacía. Es precisamente la virtualidad del ser lo que nos ha permitido reconocer el ser moral y el orden que genera, el bien.

En la medida que se identifica con el ser virtual, la ley moral no es absolutamente formal. Incluye virtualmente el orden y el valor de los objetos reales que se perciben. Y, por tanto, incluye algo de materia, la *relación* con la materia<sup>739</sup>. Rosmini lo explica muy bien en un texto sintético de la *Historia Comparativa*:

Hemos recapitulado la moral en la fórmula de “dar a cada cosa lo que le pertenece”, o sea, de moderarnos hacia los objetos según el valor de los objetos mismos. A uno debe dársele más, decíamos, porque vale más, a otro menos porque vale menos. Según esta doctrina el fundamento, el título, la razón de la obligación yace en los mismos objetos, en su valor respectivo. De esto se deriva manifiestamente que si la fuerza de obligar consiste en la exigencia de los objetos mismos, es imposible expresar la obligación moral sin implicar en la fórmula una relación con los objetos. Esta relación con los objetos entra, pues, en la esencia de la obligación (SC, VII, 4, 316/264c).

La inclusión virtual de los objetos en la ley moral distancia a Rosmini del excesivo formalismo kantiano. Esto no significa que para el italiano la ley se convierta en una ley material. Mantiene su carácter formal porque incluye *sólo* la *relación* con los objetos en general<sup>740</sup>.

---

<sup>739</sup> No estamos de acuerdo con Ricken en que Kant y Rosmini estén alejados en su concepción de materia de la ley: «esta distinción [la de materia y forma según Kant] no está en la base del concepto de materia definido por Rosmini» (RICKEN, 281-82/332). En el capítulo VII de la *Historia Comparativa* que aquí estamos analizando, Rosmini emplea el mismo sentido. Como estamos viendo, la diferencia reside en que Rosmini incluye la materia en la ley de manera virtual.

La definición de materia en Rosmini a la que se remite Ricken (281/331) se refiere a un segundo concepto de materia usado por el filósofo que, por otra parte, no aparece adecuadamente interpretado en el artículo (cf. nota 745).

<sup>740</sup> Sciacca considera la tesis ética rosminiana de una «formalidad del principio sin formalismo» la principal innovación respecto a Kant (SCIACCA, 1960, 162-64/1963, 199-201; cf. también GOMARASCA, 114-116). A estos autores quizá les falta acentuar la virtualidad del ser como fundamento ontológico de esa relación de la forma de la ley con los objetos concretos/materia. La mejor aportación en esta línea es la de Krienke: habla de una «formalidad objetiva que por el ser sintetizado con la materia del conocer y del actuar en el juicio teórico o práctico está en la base de la verdad y de la bondad» (KRIENKE, 2009, 156; cf. 153-162). Cf. nota 597).

La relación con los objetos viene expresada en la fórmula de la ley a través del concepto de orden, el cual apunta a una «cantidad de ser» que los objetos «tienen en sí mismos». Si la fórmula incluyese «los objetos mismos» o su «cantidad de moralidad respectiva» dejaría de ser formal y se convertiría en un «principio material» (SC, VII, 4, 316-17/265a-b). Los objetos y su cantidad concreta de ser se descubren históricamente en la percepción concreta de las cosas, en la experiencia real.

\* \* \*

Resulta oportuno abordar aquí un problema paralelo al que nos surgió con la tercera fórmula de la ley rosminiana. El filósofo propone una fórmula que llega a materializarse hasta el punto de incluir un elemento tan concreto y real como la persona. Pero esto parece contradecirse con la formalidad de la ley. Por un lado Rosmini afirma:

Esta claro que a la esencia de la obligación no le es necesaria la determinación de los objetos específicos o particulares, precisamente porque ella se encuentra igualmente en todos ellos. Convendrá, pues, que el principio formal no recoja o señale ningún objeto determinado o particular de obligación (SC, 316/264c-265a).

Por otro lado, más adelante parece sostener justo lo contrario. Lo hace en el mismo pasaje en el cual elogiaba el personalismo kantiano. Justo antes afirma:

Muchos [moralistas] creyeron que el principio formal de la ética no debería contener ninguna indicación de los objetos del acto moral, cuando verdaderamente, como ya observamos, siendo esencialmente necesario al acto moral el terminar en una inteligencia, está claro que no se puede pronunciar la esencia moral sin pronunciar este carácter suyo, es decir, sin hacer entrar en la fórmula del principio ético el objeto intelectual al que ha de apuntar (SC, VIII, 3, §6, 420/358a).

La respuesta a la controversia corre también paralela a la anterior. A propósito de la tercera fórmula rosminiana decíamos que ser y persona están

implicados y no pueden separarse en la práctica. Algo parecido puede plantearse ahora. El orden del ser, fin de la moral, no incluye ningún objeto explícito. Por eso, teóricamente la ley puede enunciarse de manera formal, sin tener en cuenta a la persona. Sin embargo, cuando despliego la ley en la realidad, me doy cuenta que ese mismo fin es participado por la persona, convirtiéndose ella misma en fin material de la moral. De manera que la persona convierte la ley moral en una ley esencialmente material.

Con todo, hay que subrayar que la tematización de la persona humana como fin de la moral no es el primer principio de la moral, no es la primera ley. Consiste en un *explicitación material* de la segunda fórmula: “reconoce el ser en su orden”. Pues es precisamente en ese orden, entrañado idealmente en su naturaleza, donde la persona humana adquiere y descubre su condición de fin. El mismo Rosmini nos advierte de esto comentando el imperativo categórico kantiano. Dice que del principio «“la personalidad es respetable por sí misma”» aún puede encontrarse «una razón superior en los constitutivos de la personalidad». Con lo cual «el análisis de la personalidad nos conduce a encontrar aquel elemento *infinito* que es la única base inmóvil de la absoluta obligación moral» (SC, VII, 4, 315/263c-264a).

## b) La forma moral de la ley

Desde una perspectiva estrictamente moral, la expresión “forma de la ley” adquiere un sentido peculiar que alude al *poder imperativo* u *obligatorio* de la ley. Con ella evocamos, pues, aquello que convierte a la ley en moral, en un deber, en una regla para la voluntad. En esta línea, Rosmini define “forma” como el «principio imperativo» de la ley (SC, V, 10, 237/195a)<sup>741</sup>.

A partir del desarrollo ético que llevamos ya a nuestras espaldas podemos percibir perfectamente la conexión entre los dos sentidos de formalidad en la ley moral. Recordemos que la obligación no era otra cosa que el aterrizaje de la necesidad deontológica en el sujeto. Esta necesidad deontológica, a su vez, brotaba de una comparación a nivel ideal, comparación entre el orden objetivo y el orden real objetivado.

La raíz ideal de la obligación permite colocar la forma en el segundo sentido (fuerza imperativa) en contraposición a la materia en el primer sentido (objetos reales). De ahí que Rosmini defina “principio formal de la moral” como «una proposición que expresa la fuerza de obligar sin indicar los objetos en los que termina la obligación» (SC, VII, 4, 313/262a)<sup>742</sup>. Y, en sentido opuesto, que defina “materia” como la «aplicación» de «la fuerza obligante» (SC, 316/264a) y “principio material de la moral” como aquel que «indica los objetos a los que se refieren» los deberes morales (SC, 313/262a).

### §1 Forma de la moral

En el capítulo dedicado a la dinámica del acto moral hemos visto cómo la ley, el orden del ser, va comunicándose a lo largo de la cadena de facultades humanas. Se convierte en exigencia de reconocimiento, de estima y de afecto para la voluntad reflexiva. Finalmente llega a expresarse en la acción externa. La voluntad subjetiva se convierte, por tanto, en receptáculo del carácter obligatorio de la ley, de su forma moral. Por esta razón, el mismo

---

<sup>741</sup> «Llamo [...] “forma” al mismo acto imperativo de la ley» (SC, V, 11, §1, 240n25/198n2).

<sup>742</sup> Cf. nota 76.

acto de la voluntad es designado con el término de “forma de la moral”: «el acto de la voluntad con el cual se establece la estima [práctica] y al cual se encadenan las afecciones y las acciones es la “forma” moral» (SC, V, 7, 225/184b).

A lo largo de la *Historia Comparativa* Rosmini emplea este término con asiduidad. Esto no debe hacernos olvidar que el origen de toda forma en la moral procede de la propia ley. Es ideal y objetivo. Olvidarlo nos conduciría al subjetivismo injustificado de atribuir la obligación de la ley a las mismas potencias humanas<sup>743</sup>. Con lo cual adoptaríamos una postura kantiana. Postura kantiana siempre desde la interpretación subjetivista de su transcendentalismo y su autonomía que encontramos en Rosmini: «algunos [moralistas] colocaron el principio imperativo en la naturaleza de la voluntad humana, a la cual llamaron “razón práctica”. Esto lo hizo Kant en el siglo pasado» (SC, V, 10, 236/194b). Rosmini muestra en su *Historia Comparativa* las incongruencias de esta posición kantiana que intenta extraer una norma universal de un principio imperativo subjetivo<sup>744</sup>.

## §2 Materia de la moral

Rosmini emplea también un sentido de “materia” específicamente moral. De este modo, el significado de materia de la ley se bifurca en dos acepciones bien distintas. Si las fórmulas de la moral nos informaban de *lo que* manda la ley y su forma de *quién* manda, la materia nos informará de *a quién* manda.

Con “materia de la moral” Rosmini hace referencia a aquellos elementos activos de la naturaleza humana que «no tienen en sí mismos la moralidad, sino que participan de ella». Por tanto a «las acciones externas, los sentimientos y las afecciones» (SC, V, 7, 225/184b). Se refiere también a las mismas fuerzas o potencias subjetivas que originan esos actos reales y que Rosmini viene dividiendo en tres órdenes: orden físico, animal/sensitivo y racional. En resumen: la “materia moral” está compuesta por «los elementos físicos, sensitivos o racionales que están subordinados al principio [imperativo de la ley] y regulados por él» (SC, V, 10, 237/195a).

---

<sup>743</sup> Cf. SC, IV, 1, 191/154c-155a; V, 7, 229/188b.

<sup>744</sup> Cf. SC, V, 11.

Muchos de los moralistas subjetivistas analizados por Rosmini en la *Historia Comparativa* acaban por reducir la moral a uno de aquellos tres órdenes: físico, sensitivo y racional. Ciertamente, en cuanto «fuerzas de las que resulta el sujeto» estos órdenes regulan el comportamiento del sujeto (SC, IV, 2, 189/153c). También en Rosmini el impulso moral viene mediado por las fuerzas subjetivas. Sin embargo, ya hemos advertido que esa fuerza arranca de una necesidad objetiva. Y es por eso que el sistema rosminiano no identifica la forma moral con ninguno de aquellos órdenes sino que «engloba a los tres como constituyentes de la “materia moral”» (SC, V, 10, 237/195a).

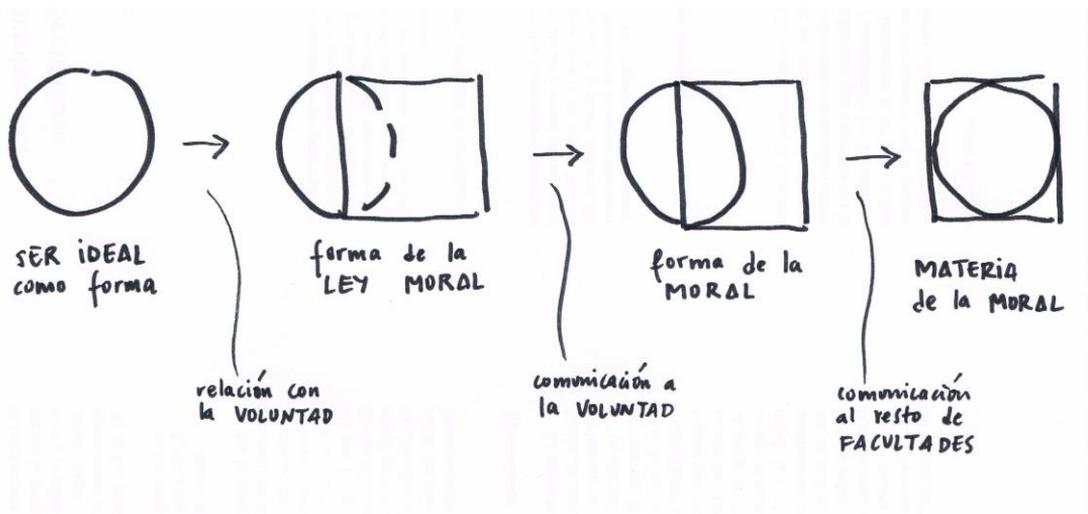
En el caso de Kant, Rosmini interpreta que la materia moral se refiere al orden físico. Se refiere, por tanto, a las fuerzas en general, consideradas «puramente en su concepto de fuerzas, o sea, como virtudes de obrar», como «fuerzas naturales» (SC, IV, 2, 189-90/153c-154a). El roveretano hace esta lectura afrontando directamente las fórmulas del imperativo categórico kantiano. Todas ellas parecen mandar un obrar máximo, con la única restricción de impedir a los demás hombres que puedan hacer lo mismo<sup>745</sup>. Kant conectaría entonces con el enfoque de Spinoza: «por lo que a mí me parece, Kant se atiene a las *fuerzas de obrar* en toda su extensión, y en esto no es difícil percibir una afinidad con Spinoza, del cual no dudaría que el filósofo prusiano tomó directrices» (SC, V, 11, §1). Con una diferencia. Según lo interpreta Rosmini, en Spinoza no existe la restricción personal, identificándose así el orden moral y el físico: «la

---

<sup>745</sup> Ricken no ha parecido leer adecuadamente este segundo sentido de “materia” en Rosmini. Cita en su artículo una de las definiciones: «llamo aquí “materia” a *aquello a lo que manda [ciò che è commandato] la ley*» (SC, V, 11, §1, n25/198n2, énfasis añadido). Y la entiende como el *contenido* de la ley: «*lo mandado por la ley [das, was vorgeschrieben wird]*» (RICKEN, 282/333, énfasis añadido). Ciertamente el “ciò” queda ambiguo, de manera que da pie a leer la frase en el sentido de Ricken. Sin embargo, el párrafo correspondiente a la nota citada rebate esta lectura, pues Rosmini se está refiriendo claramente a “materia” en el segundo sentido que estamos exponiendo: *potencias subjetivas* a las que manda la ley.

Rosmini no confunde este segundo sentido con el primero, equivalente al de Kant. Dice en la misma nota: «no se yerre [*non si prenda sbaglio*] entendiendo que ahora hable yo de la “materia” que asigna a la ley moral el filósofo del cual estamos tratando [Kant]». Con lo cual el sentido de “materia” entendido por Ricken es un tercer sentido no empleado por Rosmini. Respecto al primer sentido, cf. nota 739.

primera clase [de sistemas morales subjetivos] es la de aquellos que se detuvieron en las *fuerzas* sin más y creyeron que la moral consistía en el primer uso y desarrollo de las fuerzas naturales. Es de este principio del que parte Spinoza. Esto es un confundir el *orden moral* con el *orden físico*» (SC, IV, 2, 190/154a)<sup>746</sup>. Aunque debemos no debemos olvidar las dificultades de Kant para demostrar el imperativo personal y la libertad. Estas dificultades justificarían una plena convergencia de la moral kantiana y el determinismo spinozista.



<sup>746</sup> Al final del párrafo sobre la materia en Kant, Rosmini llega a identificar a los dos filósofos. Lo hace comentando las fórmulas del imperativo categórico: «el fondo de todas estas sentencias es el mismo: la universalidad del obrar de la voluntad. Todas se reducen a decir: “que cada hombre obre todo lo que pueda salvando a los otros el poder obrar igualmente”. Ahora bien, acordémonos que Spinoza conduce de igual modo la moral a la máxima actividad, al mayor aumento posible de nuestra realidad, de nuestro ser. Así pues, los dos filósofos ponen la moral en el no impedirse recíprocamente el obrar» (SC, V, 11, §1).

## B. LAS RAZONES

Decíamos al inicio de nuestro ensayo que la filosofía debe hablar con razones<sup>747</sup>. Aplicamos esto a nuestra investigación y nos preguntamos por las razones de la ley moral: ¿por qué manda la ley?, ¿cuáles son sus motivos?, ¿con que título se nos impone? Una vez explorado el deber ser y definida la forma de la ley, nuestra tarea se reducirá a desarrollar los fundamentos.

Los diversos artículos de este último capítulo presentan una estructura similar basada en tres ejes principales: el carácter ideal del ser objetivo, su virtualidad como anuncio de realidad y la voluntad personal. Se trata simplemente de un modo de exponer acorde a la base ternaria de la filosofía rosminiana. Sobre estos tres ejes ya giraba la naturaleza de la ley: intuita, arraigada en lo real, abierta a la historia. Giraban las fórmulas de la ley: universal, ordenada y finalizada hacia la persona. Ahora girarán las razones de su fuerza imperativa: objetividad, amabilidad y libertad. Y también su limitación, que exige de nuestra parte contemplación, crítica y hábito.

Fijémonos que estos tres ejes se corresponden con tres fuentes u orígenes de los que emerge la moral. Fuentes que se remontan siempre a la epistemología (sensación, idea del ser, síntesis) y a la ontología (ser real, ser ideal, ser moral). Evocando la terminología escolástica, podríamos formularlas como *actus sentiendi*, *actus cognocendi*, *actus volendi*.

Con este capítulo sobre las razones de la ley arranca la etapa metodológica de la legitimidad, una etapa que sucedía a la del origen. Las razones de la ley rosminiana serán evaluadas desde una perspectiva crítica y comparativa en el último bloque, completándose de este modo esa última etapa del proceso metodológico.

---

<sup>747</sup> En el ámbito del *conocimiento*, la razón de una proposición es una idea que produce en nosotros la certeza y el asentimiento (NS, 1044-47; 1050-53; L, 188-92). En el ámbito de la *ética*, la razón concierne a la bondad de las cosas y determina a la voluntad (AM, 606-08; PSCM, I, 1, 52n1/24n1). En relación a la razón *ontológica* cf. nota 315.

## a) “Porque es así”<sup>748</sup>

La axiología rosminiana enraíza en la ontología, el valor de las cosas se deriva de su esencia. Esta base ontológica se transmite a la ética. Por eso, en Rosmini las razones últimas la ley moral las encontramos en el ser.

Hemos visto que el ser ideal nos capacita para conocer todo lo que hay. Presenta al ente inteligente el telón objetivo donde contempla el orden propio de las cosas. Este carácter fundamental del ser ofrece una primera respuesta rosminiana a la crítica de Hume contra los sistemas morales racionales<sup>749</sup>. En Rosmini el orden del ser constituye un límite que detiene en seco la serie de porqués. Dice literalmente: «cuando llegamos a la *esencia* de la inteligibilidad no podemos ir más allá, no podemos buscar “por qué el ser sea inteligible”. No se da otra razón ulterior que ésta: “así es su naturaleza, la inteligibilidad absoluta pertenece a la esencia del ser”» (T, 989)<sup>750</sup>.

De esta necesidad objetiva del bien se deriva una necesidad subjetiva. El bien se nos impone. Rosmini emplea términos contundentes. Habla de una necesidad «de naturaleza invencible e insuperable, justamente porque es invencible e insuperable la naturaleza de los entes que forman el mundo objetivo y absoluto» (AM, 562). Describiendo la justicia la califica como «infinita en dignidad y belleza, sin punto de comparación y sin remota

---

<sup>748</sup> Después de haber pensado el epígrafe de este apartado hallamos con satisfacción una fórmula similar del autor italiano en *La renovación de la filosofía*. Defendiendo la posibilidad de que el ser ideal pueda contemplarse a la vez indeterminado y determinado (gracias a su virtualidad): «¿Y por qué? Porque la cosa es así. Quien dude, que haga uso de la observación, y la observación le mostrará el hecho. Ninguna prueba mejor podré ni querré aducir» (R, 145/144). Más adelante, en la *Teosofía*, seguirá la misma línea. Hablando de las tres formas del ser: «está claro que esta trinidad de las formas debe considerarse como un hecho primitivo coexistente con el ser mismo, y que no se puede dar otra razón suficiente que ésta: “así está hecho el ser, así precisamente ordenado”» (T, 172).

<sup>749</sup> Introdujimos esta problemática al inicio del capítulo *El ser moral*/172 y al final del apartado *Del ser al deber ser*/349, y la reformulamos en términos de naturaleza-libertad al final del apartado *Natural frente a libremente adquirido*/424. Cf. nota 185.

<sup>750</sup> La naturaleza objetiva de la idea del ser justifica su legitimidad: ella «se justifica por sí misma, siendo la misma verdad» (NS, 601).

carencia respecto a las otras cosas del universo, las cuales en su sitio, sin la compañía de aquella, no son más que fango» (AM, 708)<sup>751</sup>.

El filósofo funda también el método en esta necesidad objetiva y subjetiva del orden ontológico. Según el roveretano, el intento de ir más allá de lo que hay se vuelve contra nosotros mismos. Por eso, nuestro proceder, afirma en la *Lógica*, deberá adaptarse siempre a la naturaleza. Lo contrario será inútil: «en todo género de cosas el hombre se consume en la propia impotencia cada vez que pretende dictar dar leyes a la naturaleza». Con esto Rosmini no niega la cultura, más bien le propone una pauta: «se trata de regular las aguas corrientes para que no asolen los campos. Obrando según las leyes que presiden el curso de las aguas se obtendrá el fin. Si no, las aguas, sordas a [nuestras] prescripciones arbitrarias, causarán estropicios [guasti] mayores» (L, 757).

---

<sup>751</sup> Cf. final del apartado *Del ser al deber ser*/ 349.

## b) “Porque gusta más”

La claridad absoluta del ser podría inducirnos a una actitud trágica: pensar el mundo como una realidad mecánicamente conducida, sentir la vida como un proceso sometido a un destino rígido y despiadado. Nada más lejos de la perspectiva de Rosmini.

En primer lugar porque el ser no sólo nos ilumina, además nos atrae con su amabilidad. En su virtualidad anuncia un orden agradable, una plenitud de todas las cosas. De este modo se convierte en el «el bien de todas las cosas que son». Y en primer lugar bien del hombre. En efecto, pues en cuanto sujeto inteligente el hombre se perfecciona «al recibir la luz del objeto y en la perfecta paz con el objeto poseído». En cuanto real y sensible «debe *sentir* la propia perfección». Y en cuanto volitivo está llamado a «reconocer plena y voluntariamente la verdad del objeto» (T, 1076), a «uniformar su propia actividad volitiva y afectiva al orden de aquella intrínseca amabilidad [del ser]» (T, 1943).

Así pues, del ser brota una exigencia, una ley, pero una exigencia y una ley sugestivas. La voluntad se siente impulsada hacia una promesa. Nuestra intervención en el mundo queda así marcada por un horizonte: realizar la esencia profunda del hombre, desarrollar la armonía y perfección de las cosas. La cultura no consistirá en crear significados absolutamente nuevos sino en descubrirlos y expresarlos. Re-crear contemporáneamente valores esenciales.

Por otra parte, Rosmini no pide una agudeza especial para captar el sentido. Las esencias las tenemos delante de nosotros. Sólo hay que mirarlas. Ya hemos mostrado que los instrumentos que propone son muy básicos: *observar* y *sentir*. Con un enfoque lineal (I), pues observando y sintiendo con la inteligencia nos damos cuenta que cada cosa posee su propio orden y perfección. Y con un enfoque panorámico (R), pues también observando y sintiendo descubrimos la existencia de entes más completos y valiosos. Justo aquellos que poseen una mayor participación en la unidad e infinitud del ser y, con ello, pueden sentirse a sí mismos y aspirar hacia una satisfacción absoluta.

### c) “Porque quiero”

La objetividad y amabilidad del ser no se nos imponen. Para Rosmini, sería incorrecto identificar el ser con una «férrea ley de naturaleza» o una «ciega fatalidad» (R, 238/237). Ya hemos visto que la realidad queda abierta a una dinámica de realización histórica y expuesta a la imprevisibilidad de la libertad humana. Con su fuerza práctica, el hombre siempre podrá elegir el bien propio contra el bien objetivo, y persuadirse incluso de que esto es lo mejor para él<sup>752</sup>. Por eso decimos que el ser aterriza en la voluntad humana moralmente, no como mero “ser” sino como “deber”.

Con la voluntad libre descendemos al segundo polo constituyente del bien moral. Ahora no se trata de la ley moral sino del acto subjetivo mismo por el cual el hombre asiente a la ley. Estudiando el asentimiento en el libro de la *Lógica*, Rosmini nos dice que la aceptación subjetiva de la verdad de un juicio no está condicionada: «entre *dar el asentimiento* y *no darlo* no hay nada entre medias. Pues el *asentimiento* es por sí mismo absoluto e incondicionado [...] se pronuncia con un simple “ES” o con un simple “SÍ”» (L, 141-142). Entendámoslo adecuadamente. Ya sabemos que la voluntad actúa siempre por una razón o condición<sup>753</sup>. Cuando actúa libremente, esta condición o razón es la ley moral o el propio bien. Sin embargo, el hecho de que opte por una o por el otro depende de él mismo. En este sentido el acto mismo de libertad es incondicionado e irracional, él mismo una condición y una razón<sup>754</sup>.

La tercera razón de la ley se mueve, por tanto, dentro del ámbito del amor. Al amor en el sentido amplio y múltiple ya estudiado: reconocimiento, aprecio y sentimiento. Acabamos de decir que el acto de aceptar la ley es incondicionado, no está controlado desde ninguna instancia externa al sujeto. Ni por la ley misma ni por ningún otro sujeto. En cuanto

---

<sup>752</sup> Cf. nota 690.

<sup>753</sup> Cf. nota 747.

<sup>754</sup> Cf. final de la nota 109.

incondicionado e incontrolable, está regido únicamente por la gratuidad. Que la ley finalmente esté expuesta a la libertad resulta nuevamente coherente a la dinámica del acto moral que hemos analizado. A lo largo del recorrido moral el ser y la persona se nos donan por pura gratuidad<sup>755</sup>. ¿Qué menos que acoger el don con otro don, responder gratuitamente a lo ya recibido gratuitamente?<sup>756</sup>

---

<sup>755</sup> Cf. final del artículo *Amor absoluto*/436.

<sup>756</sup> El enfoque de la gratuidad nos permite criticar y, a la vez, responder a la búsqueda de Nebuloni de una última «relación de la subjetividad humana con la ley», más allá de su carácter cognoscitivo y amable. La gratuidad del acto humano no puede «constituir la ley moral misma», pero sí que se incorpora al «sentido mismo, para el hombre, de la ley, de la razón y, más en general, de la vida humana» (NEBULONI, 1992, 156). Sentido de la vida en cuanto apuesta y amor que se da por sí mismo y convierte al hombre en el «ser amante» que responde al «ser por sí amable y amado» (NEBULONI, 1992, 154n67). Por eso, acierta Nebuloni al tocar con esta inquietud las líneas de pensamiento más subjetivistas como la existencialista, reflexiva y nietzscheana, preocupados también por el “sentido subjetivo” de la vida (cf. Nebuloni, 1990a, 153; 1992, 156-57).

Este enfoque se desarrolla en el último bloque de nuestro estudio. A propósito de la gratuidad divina cf. la nota 318.

## C. LÍMITES Y OBSTÁCULOS

Así como la fórmula de la ley moral estaba fundada sobre los dos cimientos de la moral, así también los límites de la ley tienen que ver con la fragilidad de cada uno de estos cimientos. Puede fallar la presencia del bien o la intensidad de nuestro amor.

Rosmini describe en su *Teosofía* estas dos causas de limitación moral. En primer lugar, por parte de la ley:

La primera limitación que puede recibir la esencia moral es la virtualidad de la totalidad del objeto. Esta virtualidad puede ser de diferentes grados y de diferentes formas. De aquí proceden las diversas formas de virtud que constituyen otros tales caracteres morales en las diversas personas morales (T, 1297).

En segundo lugar, por parte del sujeto real volitivo:

Además, el acto de adherencia que hace el sujeto real puede ser más o menos intenso, más o menos lleno. Y es plenísimo sólo cuando toda la realidad se reserva, por decirlo así, con el amor en aquel objeto (T, 1297)<sup>757</sup>.

---

<sup>757</sup> Cf. también T, 1353.

## a) Atraídos por una luz tenue

La luz no siempre nos llega con toda su claridad. A veces declina y nos dificulta la orientación. Algo parecido ocurre en el ámbito espiritual: «el ser está presente a nuestro espíritu en un modo imperfecto» (NS, 1177)<sup>758</sup>. En la medida en que arraiga en nuestra naturaleza no hay duda que la luz del ser ideal es estable e infalible. Nos constituye moralmente. Sin embargo, la vemos incompleta. Nos damos cuenta de que podría iluminarnos con más vigor. Los rasgos con los que a lo largo de este estudio hemos caracterizado al ser ideal dan razón de la debilidad de la ley:

### §1 De naturaleza ideal

Aún hoy los físicos se interrogan sobre el tipo de comportamiento de la luz. No se deciden entre corpuscular u ondulatorio. Para arreglar el asunto afirman que se la debe tratar de diverso modo en función de las circunstancias. También la luz del ser ideal tiende a escapar de nuestras medidas, es *difícil de mesurar y controlar*. Puesto que somos ontológicamente forma real, realidad existente, captar lo ideal nos resulta incómodo<sup>759</sup>. La intuición intelectual se nos hace una manera escurridiza de sentir<sup>760</sup>.

---

<sup>758</sup> En diversos puntos Rosmini nos describe la limitación de nuestro ser ideal indeterminado y virtual (NS, 1177-1179; R, 476-77/472-73, T, 752-757, 761, 776, 1180, 1257). El filósofo considera que la limitación no radica propiamente en el ser sino en nuestra capacidad visiva, naturalmente limitada (NS, 436n, 1177n; T, 752-54, 1167, 1432, 1720, 1882, 1937, 2002-04)

<sup>759</sup> Cf. nota 462.

<sup>760</sup> Rosmini explica en múltiples pasajes las dificultades para reconocer la luz del ser ideal-virtual. Dice que se nos hace «desmesuradamente [*oltremisura*] difícil ponémosla delante limpia y pura de toda envoltura» (NS, 471). Podríamos resumir en tres las dificultades:

—no poseemos de él conciencia directa. Pues lo intuimos meramente como «*medio* [del conocer], o sea, término medio, en un estado oscuro, de virtualidad» (T, 940; cf. NS, 467n; L, 90-92, 196-97; T, 937-940, 952-953, 1264, 1925n, 1999-2001) y en un «pensar sin conciencia» (T, 1974; 1975-78).

—nos exige una abstracción reflexiva total. Con sus inconvenientes propios. Por una parte, tener que admitir lo *abstracto* como un algo a pesar que no lo podamos «imaginar o figurar», «agarrar con las manos» (R, 370/366). Por otra, llegar hasta el final de la operación, de manera que queden «divididos y sacados del objeto sobre el que se ejercita la abstracción todos los accidentes, formas y modos de ser» (NS, 470), algo «naturalmente desagradable y aburrido» (NS, 1066), casi un «obrar contra natura» (L, 255). Cf. NS, 400-01, 423, 469-472, 1330n; L, 765-767; T, 35, 84, 180, 665, 1533-35, 1560, 1583. Y también la nota 125.

En la *Lógica* Rosmini asocia la indeterminación e idealidad de la idea del ser con la vulnerabilidad de nuestros juicios éticos. Recordemos que en ellos mediamos la cantidad de realidad de los entes con la luz del ser ideal, es decir, idealmente. Que la *medida* sea ideal complica hacer estos juicios:

Cada vez que el juicio cae sobre la cantidad y la reflexión no encuentra una medida determinada y material para medirla, sino que debe hacer uso de una medida entera e intelectual, se ve sometida a pronunciar juicios más o menos falsos.

Pero no sólo la medida, también la misma *cantidad* que medimos es ideal, esencial. El ser ideal es el criterio de la cantidad de naturaleza, la esencia el de la cantidad de actualidad. Esto también ocasiona problemas:

Pero la cosa se vuelve mucho más grave aún y más frecuente cuando no sólo la medida que se adopta sino también la cantidad misma de la que se trata no es material sino espiritual y moral, como sucede cuando se debe juzgar del valor intrínseco y de la estima y afecto debido a las cosas. No pudiendo convencerse entonces del error suyo de modo experimental y sensible, asigna más libremente cantidades arbitrarias al valor de las cosas según se vea solicitado por fines secundarios y pasiones. Esta es la fuente principal de los errores funestísimos que se comenten en las cosas morales, los cuales suelen ser primero prácticos y después teóricos (L, 276, énfasis eliminado)<sup>761</sup>.

El problema de la idealidad del ser no sólo radica en su borrosidad para nosotros, entes reales, también radica en su impotencia dinámica. El ser no sólo nos resulta difuso para medir y cuantificar el valor, además se nos presenta *incapaz por sí para movernos*, para impulsar nuestra realidad subjetiva. Puesto que simple e inextenso lo ideal está «en directa oposición con la naturaleza de las sensaciones reales» (NS, 425). En cuanto meramente

---

—su simpleza. Lo que contaría a nuestros conceptos comunes, formados por un juicio que contiene tres elementos: «el sujeto, el predicado y la cópula» (L, 1139; cf. 1140/1<sup>o</sup>).

<sup>761</sup> Cf. también L, 277 para la explicación del razonamiento erróneo.

intelectivo, «no [es] por sí mismo activo y productivo» (T, 977). Esto se aplica a la ley moral en cuanto ideal:

La ley moral no es más que una idea, la cual *muestra* ciertamente aquello que se debe hacer, pero no *estimula* a hacerlo [...] es sólo el sujeto el que, viendo con la luz de la ley lo que le conviene hacer, excita en sí mismo un movimiento natural a hacerlo (SC, VI, 310-02/251c)<sup>762</sup>.

Una tercera limitación vinculada con la idealidad de la ley tiene que ver con los *grados de intensidad* en los cuales se manifiesta. El ser se muestra a todos, y con el mismo carácter absoluto y eterno, sin embargo no lo hace con igual vigor. En el *Nuevo Ensayo* Rosmini comenta que esta graduación de la presencia del ser podría dar razón de nuestro distinto coeficiente intelectual: «estos grados de mayor luz son perfecciones de la misma esencia de la criatura, en cuanto perfecciones de su forma. Y quizá a esto debe atribuirse una de las causas de la diversidad de los ingenios, posiblemente la primera y mayor» (NS, 1233). En la *Lógica* otorga gravedad a este factor, hasta el punto de atribuirle «las clases peculiares y el destino peculiar (salvada la libertad humana) de los hombres» (L, 1109).

La *Antropología moral* aplica la graduación del ser a la ética. Habla del «grado de luz con el que resplandece la ley moral» y «muestra su belleza y su dignidad». Esto no debe inducirnos a confusión. El grado no afecta al carácter imperativo de la ley:

[...] la autoridad de la ley se muestra igual para todos, a todos igual de absoluta, igualmente indeclinable, impasible, eterna; porque todas estas son propiedades esenciales de la ley de la justicia y honestidad, y sin ellas no existiría aquella ley (AM, 709).

La diferencia reside en los matices:

[...] no todos tienen igual facilidad y prontitud de volver esa ley potente estímulo de la propia voluntad. Tienen más aquellos, que dotados por naturaleza de una mirada más pura y aguileña,

---

<sup>762</sup> Cf. también AM, 612, 698.

más toman y saborean [*libano*] de la primera visión del rayo divino de la justicia (AM, 709).

## §2 Con contenido virtual

Hemos señalado que la moral rosminiana persigue el bien total como objeto y fin propio y que, sin embargo, este fin y objeto no se le presenta al hombre en toda su plenitud, sino virtualmente. Por naturaleza, la persona humana participa de la forma moral, pero sólo en cuanto contenida en su idea del ser. Posee una necesidad absoluta de reconocer y amar el bien universal, pero sólo puede hacerlo progresivamente y a través de los bienes concretos.

Por eso, el recorrido del hombre hacia el bien total pasa por la finitud:

Puesto que no conoce totalmente el ser explicitado [*esplicato*], sino sólo en un modo más o menos implícito y virtual, también su apreciación del ser será de una infinidad implícita y virtual, y la explícita y actual será limitada (T, 1039)<sup>763</sup>.

En este paso está, según Rosmini, el riesgo de la virtualidad. Que la voluntad crea firmemente que el bien total se encuentra en lo finito:

Ella no duda en encontrarlo enseguida, de estrecharlo con sus manos al instante. Atolondrada [*inconsiderata*] lo ve y lo abraza, o sea, cree verlo y abrazarlo en cualquier bien que se le ofrezca delante, que le excite un poco, allá donde en una palabra de su miseria, en la privación del bien ansiado, le brille a los ojos un destello, apariencia o halago [*lisonga*] suyo (AM, 756).

De estos «juicios erróneos» que sustituyen el sumo bien por bienes parciales derivarán «todas las ilusiones y las falsas máximas del mundo» (L, 277).

---

<sup>763</sup> Cf. también T, 1353, 1944.

### §3 En una posición exterior

El hombre recibe la luz y la necesita para vivir, sin embargo, él no se identifica con la luz. De igual modo, el hombre participa de la ley, pero no es la ley. El orden que tiene delante de sus ojos y lo constituye está siempre fuera de él. Las realidades en las que se manifiesta ese orden, las personas en las cuales se refleja su infinitud, son también extrasubjetivas a él.

Se explica así que el sujeto intelectual, en cuanto forma real limitada, sufra para ver y para caminar hacia aquello que no es él. Se nos hace arduo tener que *reconocer* algo que existe «sin nosotros y sin el acto de nuestro espíritu» y cuyo origen desconocemos (L, 398-401). Arduo también se nos hace el *salir* de nosotros para unirnos a lo diverso a nosotros mismos:

Si el sujeto humano es pura realidad y la tendencia moral es hacia el ser que no es él, todo lo que es moral en el hombre debe poseer el carácter y la propiedad de un movimiento hacia otro, de un abandono y de una negación continua de sí mismo (T, 1037)<sup>764</sup>.

Estos rasgos de salida y abandono propios del acto moral, quedan plasmados en la misma fórmula de la ley, en las actitudes que nos exige. Ya las expusimos en su momento. En la *Teosofía* Rosmini vuelve a recordarlas siguiendo el texto que acabamos de citar. En relación al bien intrínseco dice que «la naturaleza moral, tal como es participada por el hombre, comienza en la forma de reconocimiento [I-δ2] y gratitud [I-δ1]». En relación al bien relativo habla de «las otras dos formas» que son, por un lado, la «unificación [R-δ1]» y, por otro, la «beneficencia y difusión [R-δ2]» (T, 1038, énfasis eliminado).

---

<sup>764</sup> Cf. también T, 882 y el artículo *Amor ordenado/430*.

## b) Acogida por una mirada imperfecta

El único inconveniente para ver no procede únicamente de la luz. También la facultad de la visión puede estar subdesarrollada o mermada. En ese caso, haya mucha o poca luz, el problema está en el sujeto.

Rosmini considera que nuestra luz es débil pero no insuficiente. La idea del ser tiene capacidad para orientarnos: ella «es al mismo tiempo lo que se aplica y lo que guía al hombre a aplicarlo». Esta capacidad para guiarnos sería realmente efectiva si se cumpliesen unas condiciones en nosotros, una voluntad y una libertad perfectas: «si el libre arbitrio se encontrase siempre en un estado perfecto y en este estado eligiese siempre el bien moral, el hombre con su inteligencia procedería con paso seguro a la verdad y no caería en el error». Pero, lamentablemente, éste no es nuestro caso: «pero no es ésta la condición presente del hombre. Como la experiencia nos lo demuestra, la libertad del arbitrio humano está lejos de su perfección ideal y a menudo elige el mal en preferencia del bien, de manera que la razón queda zarandeada y vacilante» (L, 5).

En este artículo nos centraremos en exponer la primera condición que influye en la voluntad libre para optar por el bien: los límites subjetivos. Para ello analizaremos principalmente el capítulo XI de la *Antropología moral*. Allí se estudia la libertad desde este punto de vista: «por qué disminuye en ella la *fuerza práctica*, la cual tiene por oficio acrecentar el valor del bien por el cual la voluntad se determina» (AM, 653)<sup>765</sup>. Dejamos para más adelante la segunda condición de la libertad bilateral.

Los límites subjetivos de la libertad serán tratados en paralelo con los límites objetivos de la ley. Lo cual no carece de lógica. Cuando la luz se esconde, el observador tiene que aguzar más la vista. De modo semejante, la

---

<sup>765</sup> No nos interesan aquí ciertas situaciones en las cuales la barrera puesta a la ley moral es implacable e insuperable por el hombre mismo. Rosmini enumera algunas de estas situaciones: *desconocimiento de la ley* en el niño (AM, 674/1º, 737), impedimento de los juicios prácticos durante el *sueño* (AM, 674/2º), acción *violenta y rápida del instinto* (AM, 674/3º, 691), ciertas *enfermedades* que despiertan un instinto irresistible (AM, 675-78, 691, 729-36).

limitación del ser ideal obliga a la persona a robustecer su voluntad. Los dos polos de la relación están intrínsecamente vinculados y se influyen mutuamente. El carácter ideal, virtual y externo de la ley se corresponde en el sujeto con la exigencia de contemplar, eliminar prejuicios y desarrollar hábitos<sup>766</sup>. No estar a la altura de estas exigencias equivale a poner obstáculos para recibir la ley.

## §1 Contemplar sin prisas

La primera exigencia planteada por la ley al sujeto es la contemplación y el tiempo. Meditar sin prisas. Sabemos que la voluntad obra sólo después de la reflexión y la estima del valor. Sólo de esto dos actos puede nacer una persuasión a favor del bien objetivo. Hace falta que

la voluntad perciba tanto de la luz de la verdad, que experimente tanto de ella, que se persuada prácticamente que ella vale más que todo el cúmulo de bienes subjetivos.

Se requiere, pues, tiempo y dedicación. Ha de

emplear algún *tiempo*, normalmente no puede hacerlo en un instante. Pues por lo general la belleza altísima de la virtud no se advierte con cierto grado de vivacidad, sino mediante un largo discurrir [*ripensamento*] y ejercicio. En general, puede decirse que la *atención*, la *meditación*, la *contemplación* del valor de las cosas es aquel medio del que suele servirse la voluntad para reforzar la percepción de los valores de las cosas y volverlos más presentes y operativos al hombre (AM, 700)<sup>767</sup>.

Las limitaciones intrínsecas a la ley ya comentadas ayudan a explicar esta primera exigencia. Puesto que la idealidad del ser no se deja medir con facilidad, el entendimiento trabaja con «lentitud y flaqueza» para «saber *cuánto* de bien sea [una] cosa» (AM, 756n129). La incapacidad operativa de la

---

<sup>766</sup> La división concuerda con la realizada por el propio Rosmini acerca de la triple causa de la persuasión: la actividad *natural* (intuición del ser, percepción), una actividad *intermedia* entre natural y personal (prejuicios) y la actividad propiamente *personal y voluntaria* (fuerza del sujeto). Cf. respectivamente los capítulos I, III y II de la sección de la *Lógica* dedicada a la persuasión (L, 1108-1142).

<sup>767</sup> Cf. también AM, 712. En relación a las limitaciones de la *facultad* de reflexionar y la *materia* sobre la que opera cf. L, 249-277.

ley moral vuelve también muy vulnerables a la razón y la voluntad ante la fuerza del instinto: «aquello que fabrica las armas a la voluntad es la razón. Y la razón tiene dos cualidades, que son justo las opuestas a las del instinto: ella es por su naturaleza *fría* y *lenta* en sus trabajos» (AM, 697).

Contemplar es una tarea *individual*, algo que «debe hacer el hombre por sí mismo» (AM, 18). Y no sólo debe sino que puede hacer, pues la verdad «no le es oculta, si quiere verla» (AM, 19). Por esta razón, la contemplación es en el sentido más propio de la palabra un acto personal que exige el ejercicio de la voluntad. Se entiende así que el filósofo invite a la autoeducación. Y que proponga reglas para hacerlo: concentración en el tema, perseverancia y huida de la contradicción. Dichas con sus palabras:

- a) Retener firme el pensamiento sobre el problema que se propone. [...]
- b) No concluir la meditación antes de haber conocido la verdad que [se] busca. [...]
- c) Mantener en todos [los] pensamientos la *coherencia* (L, 882).

La privacidad de la reflexión no significa que no existan vías externas que la puedan estimular. En primer lugar *estímulos circunstanciales*. En el *Nuevo Ensayo* Rosmini estudia los requerimientos para poder advertir las ideas y afectos que habitan en nuestro interior. Algo esencial para la tarea de la filosofía, consistente en un acto de reflexión:

[...] no sólo es necesario que nuestra atención se dirija a ella y la advierta. Además hace falta que haya alguna necesidad, alguna curiosidad. Y aún estimulada así, no enseguida, ni sin fatiga, ni siempre, consigue encontrar y detener aquellas ideas que busca, aunque en la mente estén (NS, 470).

Resulta también fundamental la ayuda de un *maestro*. A propósito de la observación, dice Rosmini que esta ayuda no consiste en adiestrar sino en acompañar:

[...] el hombre no puede ser amaestrado para hacer esto sino ayudado mediante un cierto impulso [*eccitamento*] y dirección que el maestro le da. De manera que las palabras y el ejemplo del maestro sirven de guía a su facultad de observar (AM, 18).

## §2 Luchar contra los prejuicios

En la *Antropología moral* Rosmini define “opinión” como un juicio ya formado que asumimos como verdadero. Dice en concreto: «la opinión es una sentencia recibida por el hombre como verdadera que no somete a examen y que coloca entre las cosas juzgadas e indudables» (AM, 745)<sup>768</sup>. Equivale, pues, a “pre-juicio”<sup>769</sup>.

En la medida en que poseen carácter valorativo, las opiniones afectan a la fuerza práctica de la libertad. Pueden conducirla un sentimiento y acción determinados. De este modo, opiniones y sentimientos confluyen en la voluntad, llegando incluso a imprimir carácter moral:

Las opiniones, las pasiones y los sentimientos se modifican recíprocamente, se cambian mutuamente la dirección, y así encaminados, armonizados y mezclados forman juntos como una sola fuerza a la cual el espíritu subyace y del que recibe impulsos, un sello de carácter y, por así decir, una configuración moral (AM, 749, énfasis eliminado).

Las opiniones de índole moral tocan al valor de las cosas en sus diferentes aspectos. Rosmini plantea una opinión especialmente dañosa que afecta a la esencia misma de la moral: aquella que rechaza la existencia de un principio moral distinto de nosotros mismos. Esta opinión hunde sus raíces en los fundamentos de la ontología al negar la ley del sintesismo: «ninguna cosa puede estar en otra», al menos sin confundirse o mezclarse con ella». Dentro de la epistemología este prejuicio ontológico se traduce en el *empirismo* y *subjetivismo*: es imposible que «el *ser* pueda tener su sede en nuestro espíritu, y sin embargo no se confunda con nuestro espíritu» (AM, 243)<sup>770</sup>. Dentro de la moral en *hedonismo*, descrito por el filósofo como un egoísmo: puesto que suponemos que «“dentro de nosotros no se encuentra

---

<sup>768</sup> Cf. también NS, 1045n; AM, 558.

<sup>769</sup> El prejuicio es estudiado en L, 98-99, 170-183, 286-287, 1135-42.

<sup>770</sup> Rosmini explica este prejuicio en el contexto del sintesismo entre principio sensitivo y cuerpos. Cf. final del apartado *Contacto con el mundo, vida material*/329.

lo *diverso* de nosotros”» entonces «no podemos amar otra cosa que a nosotros mismos» (AM, 244)<sup>771</sup>.

Rosmini sugiere algunas soluciones para evitar la caída en las opiniones erróneas. Estas soluciones siguen la misma tónica de las ayudas para la contemplación. En la *Lógica* propone la *reflexión individual y crítica*. El roveretano la presenta unida a un aspecto característico de la filosofía: el amor a la verdad. Dice así:

Si en el hombre yace un amor habitual y universal a la verdad (que puede perfectamente convivir con opiniones particulares erróneas) no cederá él a la tentación, sino que entrará en un examen de buena fe, y después de alguna discusión y lucha consigo mismo (pues repugna siempre apartar del ánimo las opiniones recibidas) abandonará el error y abrazará la verdad (L, 286; cf. 280-81, 952).

En el *Nuevo Ensayo* aconseja recurrir a una *autoridad*: «ayudará muchísimo para rectificar el conocimiento reflejo apelar a la autoridad de otros hombres» (NS, 1156). Aplicándolo a la opinión contra los primeros principios, Rosmini afirma que este recurso permite «sacar fuera aquel prejuicio o aquella prevención por la cual [esos principios] no se querían reconocer» (NS, 1156).

Con todo, a pesar de los medios que poseemos para superar los prejuicios, permanece el misterio de la libertad. No podemos medir hasta qué punto los prejuicios influyen en nosotros y nos incapacitan para dar una respuesta verdaderamente libre:

¿Quién sino Dios mismo puede ser el juez de esta naturaleza humana tan complicada, enigmática y múltiple?, ¿quién puede conocer las fuerzas de una ilusión, el grado de seducción que ejercita en el espíritu la educación, la autoridad de los mayores, las sentencias que se oyen pronunciarse como ciertas desde la infancia, las creencias recibidas universalmente por todos y respiradas, por así decir, en el aire?, ¿qué refuerzo no reciben

---

<sup>771</sup> Cf. el inicio del apartado *Un problema visual*/130.

luego estas opiniones de las pasiones naturales que se les asocian, de los sentimientos y de los instintos? (AM, 749).

### §3 Ejercicio de repetición

Algunos sostienen que a hacer las cosas se aprende haciéndolas. A montar en bici se aprende montando en bici. A estudiar se aprende estudiando. ¿Se trata de una regla educativa pedestre?, ¿una pedagogía desfasada? Rosmini nos da muchos indicios para pensar que el perfeccionamiento de las potencias no puede eludir la acción repetida. No hay excelencia sin ejercicio<sup>772</sup>.

Hemos dicho que la ley moral es en sí misma inoperante. También que es externa al hombre, con una naturaleza diversa a nosotros y, a veces, contraria al movimiento de nuestro instinto sensible. Contra estos dos inconvenientes tiene que luchar la voluntad que se determina a favor de la ley.

Gracias a su fuerza práctica la libertad puede comportarse como una fuerza en sí misma, independiente del instinto. Actúa como «una virtud del sujeto que no tiene una constante y determinada relación con los estímulos o impulsos dados a la voluntad» (AM, 611). Una fuerza y una virtud, sin embargo, limitada en sí misma: «respecto a la resolución y fortaleza propia del acto que determina la volición hay un cierto confín de hecho, más allá del cual no se extiende la fuerza de la voluntad» (AM, 717). ¿Cómo fortalecer esta voluntad para que elija con mayor decisión a favor del bien?

En su *Antropología moral* Rosmini afirma que además de la reflexión, con la cual se contempla el bien objetivo y se eliminan los falsos prejuicios, la libertad también puede persuadirse con otros medios que están «más allá de la ley como pura idea». Medios, por tanto, reales y sensibles. El filósofo menciona en primer lugar los objetos mismos de la ley, percibidos realmente. Ellos «le dan cuerpo y vida [a la ley], la realizan, le añaden la eficacia propia de las cosas reales» (AM, 713)<sup>773</sup>. Menciona también «muchas

---

<sup>772</sup> El mismo acto de *reflexión* es reconducido a través de los hábitos: NS, 1368-70; L, 1019-20; T, 2012, 2019.

<sup>773</sup> Cf. también L, 116/IV, 151/c, 185/c

ideas accesorias, procedentes del reflexionar sobre las secuelas de la virtud y del vicio» (715). Estas ideas se encuentran también circulando en la sociedad como opiniones (cf. 716)<sup>774</sup>.

Sigue Rosmini advirtiendo que los dos apoyos mencionados, aquellas «experiencias y asociaciones de ideas» (718), dependen de la *fuerza unitiva del animal*. Y lo explica: «puesto que los juicios y las asociaciones de cualquier especie no son finalmente otra cosa que unificaciones de diversos [*più*] elementos operadas por la unidad del sujeto». De este modo, la fuerza unitiva resulta un factor decisivo para la fuerza de la voluntad: «con lo cual, según sea más o menos defectuosa la fuerza unitiva, más o menos débil resultará también la voluntad, al quedar desprovista de medios con los cuales hacer valer su elección» (AM, 719). Y, por tanto, se convierte también en un factor decisivo para determinar la diferencia de prontitud para adherirse al bien, el carácter moral: «da cuenta de la diversa debilidad de los caracteres morales de los hombres» (AM, 721).

Sin embargo, sabemos que el carácter moral no reside únicamente en la naturaleza del hombre o, mejor dicho, en la primera naturaleza. Influyen también los *hábitos*, constitutivos de una segunda naturaleza. Esto explica que, retrocediendo un poco en la *Antropología*, encontremos una *conexión entre la fuerza unitiva y los hábitos*. En uno de los párrafos el filósofo define la fuerza unitiva en su segunda función de ligar las sensaciones con las imágenes. Antes de hacerlo describe algunas capacidades observadas en el animal muy relevantes para el tema de los hábitos:

—señala la capacidad del principio sintiente de conservar algo de la sensación individual experimentada: «una vez movida para experimentar una sensación dada, retiene por una ley de su espontaneidad una cierta inclinación o tensión hacia la misma» (AM, 464).

—observa la tendencia de las sensaciones experimentadas a despertar en la imaginación o fantasía: una «facilidad que muestran las sensaciones

---

<sup>774</sup> Cf. L, 1114.

probadas para renovarse en la fantasía, dada alguna pequeña excitación» (AM, 465).

—finalmente, describe la primera función unitiva del animal. Ésta unifica una diversidad de sensaciones que, gracias a la “retentiva sensual” se conservan formando el hábito: «permanecen en ella [en la retentiva sensual], por así decirlo, las reliquias de aquel único sentimiento, el sentimiento en potencia, sus susceptibilidades, el hábito; expresiones que dicen todas poco más o menos lo mismo» (AM, 465).

La descripción conecta la fuerza práctica de la libertad, la fuerza unitiva del animal y el hábito. Y también explica que estos tres elementos puedan robustecerse de manera libre simplemente mediante la *realización de actos*.

En el artículo de la dinámica de la acción hemos expuesto de manera similar el hábito. Los hemos definido como *residuos de sentimiento* dejados por la acción en la realidad; en el propio cuerpo, la imaginación y la memoria. Dice Rosmini que estos residuos de sentimiento se convierten en una especie de *equipamiento* de la voluntad con el cual contar en sus elecciones. Con palabras de Rosmini:

Cuando después el alma racional llega a tener presente actualmente un fin, entonces se hace árbitra de muchos actos sensitivos e intelectivos que le valen de medio hacia aquel fin. Con lo cual puede moverse por sí, acercarse y estrecharse más hacia su término, y aplicarse los estímulos exteriores» (P, 941).

Con este equipamiento, por tanto, podrá el hombre acercarse al bien o alejarse de él. Dependerá de si promueve el sentimiento intelectual o, únicamente, el sensitivo-corpóreo.

El hábito siempre es una *disposición accidental* y adquirida que nunca llegará a sustraer la marca de la primera naturaleza. Sin embargo ésta última puede quedar radicalmente reclusa e ineficaz:

No es, pues, para maravillarse que se oscurezca a los ojos del alma la verdad, y también la verdad moral. No ya porque esta verdad cese de estarle presente, sino porque el alma ya no la mira, porque arrebatada [*rapita*] por otra voluptuosidad saca de

ésta sus juicios y movimientos y la luz de la verdad no la hiera sino de través» (AM, 742)<sup>775</sup>.

Resulta también muy significativo que Rosmini asocie el *amaestramiento del animal* precisamente con su capacidad de *retentiva sensual*. Dice que su apariencia de «aprender el *arte* de moverse y obrar» se funda en un «juego del instinto que se modifica y de la *retentiva sensual* que lo acompaña» (AM, 451)<sup>776</sup>. Quizá a alguien podría escandalizarle que estas teorías con un dejo conductista se pretendieran aplicar al hombre. Obviamente, el ejercicio del hábito realizado por un ser inteligente se diferencia radicalmente del realizado por un ser meramente animal. Rosmini advierte que el aprendizaje del animal «no es un verdadero aprender, no es el aprender intelectual del hombre» (AM, 451n). Desde el momento en que adquiere uso de razón, aquel ejercicio del hábito no puede ser sino personal, o sea, libre y enfocado al bien. De manera que en el hombre toda educación está siempre polarizada por la autoeducación. Y sin embargo, nada de esto se opone a la necesidad de forjar la realidad misma con la acción, de “marcar nuestra carne” mediante la repetición.

La cuestión del hábito nos ha vuelto a sacar de nuestro cauce. Nos ha hecho entrar sin querer en el atractivo tema de la ética pedagógica, y de la pedagogía de la ética. Como muchos otros temas quedan en el tintero. Tenemos que finalizar aquí nuestra investigación.

---

<sup>775</sup> Cf. también AM, 679/3º, 692-96.

<sup>776</sup> Contra Darwin, Rosmini afirma que el aprendizaje del animal no se opone a la existencia del instinto, el cual viene modificado por diversas causas. Y lo resume así: «aquello que se dice vulgarmente “aprender” respecto al animal, no es otra cosa que un adquirir del instinto algunas modificaciones y nuevas actitudes. Estas múltiples y nuevas actitudes son debidas principalmente a tres causas: 1º a las excitaciones de los sentidos exteriores; 2º a las imágenes [*fantasmi*] y su asociación entre ellas y con las sensaciones; 3º a la fuerza del hábito [*abitudine*]. Y con todo estas tres causas suponen antes la existencia en el animal del principio instintivo, que viene modificado por ellas y por así decirlo educado» (AM, 451n).



### **III. CONCLUSIONES: PREMISAS DE LA OBSERVACIÓN ROSMINIANA**

Es difícil extraer las conclusiones de un pensamiento sistemático. Todas las partes que ensamblan un conjunto son importantes, todos los elementos de un organismo esenciales. En la filosofía, que avanza en un sentido contrario a las demás ciencias, este inconveniente se acentúa. Por eso, probablemente la mejor manera de presentar las conclusiones sea indicando las claves fundamentales. Claves que brotan de la mirada inicial del filósofo, atraviesan toda la argumentación y nos interpelan al final del recorrido.

#### **1. UNA IDEA QUE GUÍA Y ATRAE**

El ser ideal constituye el gran hallazgo de Rosmini, el cimiento de todo su edificio. Cualquiera de las tesis propuestas reposa sobre este elemento peculiar. A lo largo de su recorrido el filósofo nos intentará mostrar cómo todas las ciencias se apoyan en él. Concretamente la ética. En efecto, pues el ser ideal no es un elemento absolutamente aséptico. Contiene en germen el orden de todo lo que hay, el valor de cada ente. Este orden se nos revela a nuestra inteligencia y seduce nuestra voluntad cuando entramos en contacto real con el mundo.

La idea del ser constituye la piedra angular, pero también la piedra de toque. El filósofo no lo oculta. Al contrario pugna constantemente por sacarla hacia afuera para que podamos contemplarla con nuestra mirada, analizarla con nuestro pensamiento, comprobar su eficacia en nuestra vida. El medio sutil como se nos transmite disminuye nuestro interés inicial. La exuberante riqueza que contiene en su interior suscita irremediablemente el gesto escéptico. Su capacidad explicativa, sin embargo, acaba provocando a todo aquel que busca el sentido de lo real.

## **2. MIRADA POSITIVA DE LA REALIDAD**

Nietzsche, Freud y Marx desfilan como los grandes pensadores que se han remontado hacia las fuentes de la conducta, el deseo y la sociedad humana. Psicología, moral y política constituyen el horizonte más inmediato de su ruta intelectual. Al igual que ellos Rosmini indaga la génesis del fenómeno hombre e intenta acceder a los rincones más secretos de la antropología. Rincones velados a la conciencia inmediata que sólo una mirada particularmente incisiva puede penetrar.

Sin embargo, los resultados aportados son radicalmente distintos. A diferencia de aquellos, Rosmini es un maestro que confía en el hombre. Su exploración alcanza actos primeros que fundamentan una existencia positiva: intuición del ser, sentimiento fundamental, volición esencial. A la fuerza, el instinto frenético y la descomposición él antepone el orden, la amabilidad y la unidad de la realidad humana. Según el filósofo de Rovereto la existencia, el placer y el movimiento tienden siempre hacia una armonía y un fin. La corrupción es derivada, pertenece siempre a los actos segundos; lo problemático puede siempre resolverse pues arranca siempre de una base positiva inamovible.

## **3. FECUNDIDAD DE UN PENSAMIENTO TRIÁDICO**

El potencial de la propuesta rosminiana reside en el vínculo. La especulación humana sobre la realidad obra dialécticamente, avanza a través de ambivalencias. El peligro de este proceder necesario del pensamiento es doble: quedar trastornado con la contradicción de la diferencia, estancarse en el hermetismo de la unidad. Rosmini constata el momento de unión y le concede un puesto dentro de la ontología. Un puesto de honor, pues precisamente la forma unitiva del ser le permitirá conjugar la diferencia en la unidad, afianzar los opuestos aparentemente irreconciliables.

Desde la perspectiva triforme del ser emergen conceptos con los que explicar una realidad atravesada por conexiones. “Virtualidad”, “relación”, “orden” y “perfección” son conceptos siempre difíciles de agarrar, pero que juegan un papel clave en el planteamiento. Sin el soporte de la tercera forma de ser estos conceptos tienen un valor dogmático, con aquel soporte se convierten en expresiones diversas de una única unión entre lo ideal y lo real.

La estructura tridimensional del ser se manifiesta también en la unidad del ser humano. Una multiplicidad de potencias, reunidas en tres planos que, a su vez, se unifican en un sujeto, en una única forma real que es el hombre. El sentimiento atraviesa y engloba al sujeto sensible. La “visita” del ser ideal que inaugura el entendimiento humano desciende con suavidad y se va desplegando con asombrosa continuidad, hasta llegar a tocar la dimensión activa del hombre. La unidad de la diversidad explica que a menudo hayamos tenido que recurrir a sentidos amplísimos de términos tan técnicos e instituidos como “sentimiento”, “inteligencia”, “voluntad” o “amor”.

#### **4. APERTURA DE UN SISTEMA DINÁMICO**

La forma moral del ser impregna de movimiento el universo de Rosmini. Un movimiento siempre dirigido a un fin, a un orden, a una plenitud. Este carácter dinámico de la filosofía rosminiana lo hemos contemplado a diferentes niveles. Nivel ontológico de todos los entes finitos, constitutivamente en evolución hacia su perfección. Nivel subjetivo del ente inteligente, dirigido al descubrimiento y realización del orden del ser. Nivel subjetivo del ente personal, orientado hacia la unión con el ser.

La dinámica provocada por el ser moral convierte el sistema de Rosmini en un pensamiento abierto. Según Rosmini, el hombre cuenta con una constitución y un fin. Sin embargo, ambos se presentan al hombre en

un marco que se va conociendo y realizando paulatinamente. Ambos, inicio y fin, concurren en un único horizonte que reclama incesantemente nuestra confianza y libertad.

La apertura del sistema rosminiano deja hueco para el cambio, la modificación y el perfeccionamiento de otras aportaciones que vislumbren con mayor precisión. Al mismo tiempo, lo vuelve suficientemente limitado como para necesitar un apéndice teológico que lo impulse en claridad, fruición y vigor.

A lo largo de las páginas de nuestro informe pretendíamos revisar dos grandes rutas sugeridas por dos grandes exploradores de la existencia. ¿Está ya todo hecho?, ¿tenemos ya la respuesta sobre la existencia? ¡En absoluto! Sólo hemos revisado los planos, sólo hemos realizado el trabajo teórico. Y lo peor de todo es que al preparar la cartografía hemos advertido con más claridad la dificultad del viaje. No sólo por las oscuridades y límites de cada una de las rutas; no sólo por la imprevisibilidad del destino real y concreto al que nos conducen; sino, además de eso, porque las dos rutas parecen apuntar hacia dos sentidos irreconciliables. Algo que nos deja ante el dilema esencial de la vida.



# EN LA ENCRUCIJADA



*Un hombre de mundo es un jugador en el gran juego de la vida.*

Kant<sup>777</sup>

*¿Y sabéis qué es para mí “el mundo”? ¿Tengo que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: un monstruo de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que sólo se transforma [...] en cuanto fuerza por todas partes, en cuanto juego de fuerzas y de ondas de fuerza, a la vez uno y “múltiple”, creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente.*

Nietzsche<sup>778</sup>

*Si nosotros, procediendo a posteriori, consideramos los entes del mundo, vemos en todos, también en aquellos que están privados de inteligencia, un orden maravilloso: vemos los minerales, los vegetales y los animales obrar con leyes fijas, como si poseyeran una inteligencia, ordenarse entre ellos y ayudar los unos a los otros, y toda cosa tender hacia la propia conservación y a la propia perfección.*

Rosmini<sup>779</sup>

---

<sup>777</sup> Frase rescatada en las notas de clase tomadas por el conde Heinrich zu Dohna-Wundlaken. Heidegger alude a ella en su *Introducción a la filosofía* (HEIDEGGER, 2001, 311). Éste último cita la *Immanuel Kants Werke*, Cassirer, Berlín, 1918, t. VIII y, en particular, *Anthropologievorlesung*, ed. A. Kowalewski, Munich/Leipzig, 1924, pp. 71 ss.

<sup>778</sup> NF, junio-julio de 1885, 38 [12].

<sup>779</sup> T, 1356.



Si hubiera que reducir a una noción la inquietud nietzscheana nadie dudaría a la hora de escogerla: la vida. Ni la verdad ni el valor, para Nietzsche la vida está por encima de todo:

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie [...] Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal (JGB, 4).

Con su teoría vitalista del mundo, Nietzsche se considera a sí mismo un pensador innovador. Hasta el punto de pretender llevar a cabo una hazaña insólita: traspasar la barrera del bien y del mal<sup>780</sup>. ¿Fue tan innovador como creía?, ¿logró realmente superar aquella división?

---

<sup>780</sup> En una carta escrita a su amigo Overbeck, el 18 de julio de 1884, afirma Nietzsche: «Estoy sumergido completamente en mis problemas; mi teoría de que el mundo del bien y del mal es sólo un mundo aparente y perspectivista es una innovación de tal calibre que a veces me produce vértigo» (SB, 520)

# 1. ESCOGER LA LUZ

## a) Voluntad de reconocimiento

La filosofía rosminiana descansa en el principio del ser ideal-virtual. Tras descender hasta lo más profundo de la experiencia, Rosmini encuentra una idea primera que forma nuestro conocimiento en sí del mundo. A esta idea no la considera una fuerza oscura en la que se debe creer «sin razones». Al contrario, ella constituye la *luz* y la *razón* por antonomasia. Una «luz que brilla» (NS, 234n10). Una «luz sincera» (R, 215/214) y «evidentísima» (R, 242/241). La «razón suprema» (NS, 1053). ¿En qué se basa esta lectura optimista de Rosmini? Dos rasgos de la idea del ser le invitan a otorgarle el calificativo de luminosa: que ella nos hace conocer y que nos dirige sin violencia. Dicho con sus palabras: «el objeto de la inteligencia no es fuerza sino *luz*, no obra sino que hace conocer, no empuja al sujeto a las operaciones sino que lo dirige a ellas» (SC, IV, 1)<sup>781</sup>. Sus caracteres trascendentes al hombre y al mundo (universalidad, unidad, inmaterialidad, inmutabilidad) le sugieren incluso considerarla junto a Tomás de Aquino como algo *divino*, una «luz divina» (R, 591/587).

El ser nos revela el orden esencial de la realidad y el destino final de cada ente. En el nivel concreto: «así como la *esencia abstracta* es el principio del orden, así la *esencia completa* es el fin» (PSCM, II, 1, 82/51c). También en un nivel superior de abstracción:

Se puede profundizar mucho más con el pensamiento y considerar el orden mismo esencial y necesario del *ser*, es decir, el orden que siendo intrínseco al *ser*, excluye ciertas cosas de la naturaleza y admite y llama a ciertas otras por una necesidad intrínseca que se deriva y contempla intuitivamente en el primer hecho, es decir, en el *ser* mismo, objeto primitivo de todo pensamiento (PSCM, II, 1, 81/50c-51a).

---

<sup>781</sup> Más referencias en la nota 218.

En el ser *epistemología* y *ética* confluyen en un único principio ontológico. Los objetos formados en la mente no sólo nos hablan de la *verdad* del mundo, sino también de su *bondad*:

Las ideas son la regla o el criterio para juzgar la verdad y la falsedad, el bien y el mal. En el primer caso se les da el apelativo de verdad, en el segundo el de ley (L, 1044, énfasis eliminado).

También la *estética* confluye. Esos mismos objetos contemplados por la inteligencia nos revelan la *belleza* que nos rodea:

El objeto como verdad, estando presente a la mente, muestra a ésta la exigencia del asentimiento especulativo; el objeto como ley moral muestra la exigencia del asentimiento práctico, el objeto como belleza muestra la exigencia de elogio y aplauso (T, 1068, énfasis eliminado).

De este modo, la luz del ser se convierte en una interpelación ininterrumpida, una *guía* de la existencia. Y no sólo guía, sino además *trampolín* hacia cotas sublimes. En efecto, pues «cuando la porción de ser que se ve ordenada en lo bello es grandísima y desmesurada», cuando el hombre «se eleva a otro orden más excelente y vasto sin igual», entonces, la atracción «se convierte en entusiasmo». Y nos lanza a un estado de «excitación y de ebriedad», de «locura y furor bueno, artístico y divino» (T, 1138, énfasis eliminado)<sup>782</sup>.

¿Qué nos pide a nosotros esa luz del ser?, ¿cómo comportarnos delante de ella? Según el filósofo sólo cabe una última respuesta adecuada. Respuesta que puede resumirse en tres actitudes. En primer lugar *aceptación*: «nos abandonaremos y pondremos nuestra creencia en la misma verdad» (R, 242/241). En segundo lugar, *acogida*. Disposición simple que respeta y promueve el orden propio de cada cosa: «la simplicidad de la virtud moral está justamente en esto, en asentir y adherirse a los entes tal como son propuestos al espíritu humano por todas aquellas causas que no dependen del arbitrio humano», sin pretender «ser él mismo el autor de los objetos» (L,

---

<sup>782</sup> Cf. nota 202.

1130, énfasis eliminado). Por último, *convergencia*. El hombre moral alcanza su plenitud como hombre siguiendo la tendencia del propio principio real «al acto mayor posible, acto que es un sentimiento agradable», pero siempre en cuanto lo hace de manera «ordenada en servicio del amor del ser y en el ser» (T, 740).

## b) ¿Una veneración ingenua?

Admitiendo que las ideas se nos manifiestan con una necesidad objetiva, sin quedar trastornadas por el sujeto que las conoce, ¿no podría pensarse aún que caemos en una mera ilusión?, ¿no podría suceder que «esta inmutabilidad tan absoluta, tan necesaria, sea aparente y nos engañe» (R, 449/445)? Este cuestionamiento tiene un toque kantiano. Recordemos que la filosofía crítica tendía a afirmar que «nuestra manera de concebir las cosas es aparente», que la cosa concebida «no tiene otra existencia que relativa a nosotros» (NS, 415n).

Comparando la exploración epistemológica de Rosmini y de Kant advertimos un trasfondo en paralelo. Ambos autores nos llevan a los límites de la razón. Sin embargo, los resultados a los que llegan cada uno son dispares. Los límites en Rosmini no se hallan en el sujeto sino, precisamente, en aquello que no es subjetivo: lo real captado extrasubjetivamente, lo ideal presente a la mente, y la misma correspondencia entre ambos. Forma real finita, ser ideal, forma moral<sup>783</sup>. El ser ideal se nos presenta como razón *formal* suprema con la que conocemos el orden del mundo. Más allá de él no podemos avanzar positivamente. No tenemos acceso a una razón *real* suprema, «pues ésta es la realidad de Dios mismo y el hombre no percibe la realidad de Dios por naturaleza». Tampoco a una razón *moral* suprema, que «yace en el orden esencial y total del ser» y que no percibimos directamente «actuada» en ese «ser real infinito» sino sólo «virtualmente [...] en el ser real» finito. (L, 1165). De lo real y lo moral absoluto no tenemos más que «un

---

<sup>783</sup> El filósofo advierte que la verdad que poseemos *no es absoluta* «¿crees tú que cuando se trata de rebatir el escepticismo o de mantener en el hombre la posesión de la verdad se quiera con ello intentar demostrar que el hombre sabe todas las cosas y no ignora ninguna?» (R, 504/501). Por eso, Rosmini recomienda como signo de *sabiduría* «conocer los límites de la razón humana», y también «los límites de la propia razón individual» (L, 716, énfasis eliminado). Con todo, la verdad que poseemos es *suficiente* para guiarnos hacia nuestro destino eudemonológico y moral (cf. R, 505/501, 557/553). Cf. también NS, 870n208.

Anteriormente hemos tratado el tema de los límites del conocimiento: respecto al *ser ideal* (nota 758), respecto a los *cuerpos reales* (párrafo *Cuerpos externos materiales/277* del apartado *Desarrollo ontológico: una clasificación de los entes/274*).

conocimiento negativo y virtual» (L, 1173), negativo gracias a la función integradora de la razón, virtual gracias al ser ideal.

Los límites nos dejan en la frontera, y la filosofía no dispone de pasaporte para cruzarla. Puede tocar la línea, pero no mirar al otro lado. El ser objetivo «es la [razón] donde acaba mi conocimiento» (NS, 1060) y, por tanto, donde acaba toda certeza humana (cf. NS, 1059-1060). A partir de aquí el escepticismo siempre se fundará en un «abuso de abstracción», en razonamientos que manejan una «noción vaga y abstracta» de verdad (NS, 1064)<sup>784</sup>. Alargar el discurso pretendiendo ir «más allá de la verdad», juzgar que la última razón de la verdad está «desprovista de toda autoridad y de todo valor», constituirá un razonamiento «demasiado alto» (NS, 1063). Imposible desprenderse de una luz concreada con nosotros mismos (cf. NS, 1063n23), «salir del mar del ser» (T, 96), destruir un pensamiento «inamoviblemente presente» (T, 673)<sup>785</sup>. En un sentido estricto, el mismo concepto de “límite” o “confín” de lo inteligible resulta inadecuado, tal sólo se refiere a una «mente humana que puede *opinar* traspasarlo» (T, 404/A).

Mostrando la necesaria objetividad del conocimiento Rosmini considera justificada la legitimidad de su principio epistemológico y ético: «su valor aparece intrínseco y efectivo, y no puramente convencional o falso» (NS, 1041). Sin embargo, nos damos cuenta que la propuesta de Rosmini no puede erradicar absolutamente toda sospecha. Precisamente debido a la limitación de nuestro conocimiento. El filósofo ha criticado a Kant por haber subjetivado aquel principio colocándose en la cadena de pensadores que «hacen provenir los primeros conocimientos de una fuente oscura, de un instinto ciego, de una ley de la naturaleza humana» (NS, 1037)<sup>786</sup>. Pero, fijémonos que Rosmini sostiene que el ser ideal objetivo,

---

<sup>784</sup> Cf. también L, 1142, 1184; T, 1180.

<sup>785</sup> Cf. también T, 2042-43. En relación a la crítica de la filosofía trascendental de Kant NS, 1049n7, 1083-1089.

<sup>786</sup> Según el autor, el subjetivismo de *Kant* conduce a esta fatalidad y escepticismo (cf. NS, 325-330; R, 318/314; SC, VI, 272/226c-227a. En Kant cf. KrV, A 78/B 103). Aunque intenta una vía media (POI, 2) acaba reduciendo la ontología a la psicología: nos aporta sólo «una *objetividad subjetiva*», una necesidad «que aparece objetiva al espíritu, el cual en tal modo necesariamente la ve» y, por tanto, una necesidad que en realidad «no es objetiva» (NS, 599; cf. también 601 y 606n).

primerísima fuente del conocimiento, lo captamos también como un *hecho*, lo intuimos de manera *instintiva*, nos viene con la *naturaleza*<sup>787</sup>. ¿Quién nos dice que es un hecho con sentido?, ¿en qué nos apoyamos para fiarnos de ese instinto objetivo?, ¿cómo asegurar que la naturaleza nos trae luz y alegría? Rosmini juzga el medio a partir del objeto<sup>788</sup>, los subjetivistas sospechan del objeto en base al medio. La suspicacia siempre puede llevarse a niveles superiores. Siempre existirán «nuevos escépticos» que «intenten poner en duda la fuerza del mismo razonamiento» (NS, 672). Siempre nos encontraremos con los que no dignifican aquella fuente «con una honorable acogida, y en vez de rendirse y someterse a ella, la dejan atrás para ir más allá, y buscar algo mejor y más digno de ellos que la verdad» (NS, 1062), «otra cosa que pueda satisfacerles más» (NS, 1217). Rosmini sabe que la verdad no coacciona la facultad reflexiva, ni el bien a la voluntad. Somos capaces de negar lo absolutamente objetivo y amable.

Queda, pues, un margen expuesto a nuestra mirada, a nuestra experiencia y a nuestra libertad personal. El mismo argumento rosminiano no puede deshacerse de un deje deontológico y exhortativo, testimonial: «es verdad que [el ser ideal, la idea] no se puede definir, pero se puede analizar y decir de ella aquello que experimentamos: que es la LUZ del espíritu. ¿Qué

---

Esta posición kantiana hunde sus raíces en la epistemología de *Reid* (NS, 122, 322-325, 452-453, 1048; R, 317/313) y, antes, en la de la *Escolástica* (NS, 1036-37) y la de *Aristóteles* (NS, 234n10, 255; R, 314-15/310-11, 338/334; T, 428n, 499, 1336, 1345).

<sup>787</sup> «El engaño exige dos elementos: una *apariencia* y una *realidad*, donde uno de ellos, el segundo, no responde al primero. / Ahora bien, esta condición falta en el pensamiento del ser en universal. Esta idea es perfectamente simple, es una pura intuición intelectual, privada de todo juicio. Por tanto en ella no puede darse engaño» (NS, 1069-70). «Yo he demostrado que la intuición del ser es un hecho innegable, inmune de toda posibilidad de engaño, que constituye nuestra facultad de conocer lo diverso, independiente de nosotros» (NS, 1158). Cf. también inicio del capítulo *El ser moral*/172, y los apartados *Intelecto, intuición, vida espiritual, Razón, percepción intelectual y reflexión, Yo*/337 y *Natural frente a libremente adquirido*/424.

<sup>788</sup> Cf. nota 515.

puede haber más claro que la luz? Apagada esta luz no se encuentran más que tinieblas» (NS, 556)<sup>789</sup>.

---

<sup>789</sup> «Si la producción de la certeza en nosotros viene de una *razón* que nos convence y conduce a dar nuestro asentimiento a una proposición, ella no puede ser nunca *ciega*, nunca un puro *hecho*, nunca un sometimiento puramente *instintivo*» (NS, 1048)

## 2. LA OPCIÓN DE NO OPTAR

### a) Voluntad de autonomía

En el momento que asientes a favor de una proposición, te decantas por una opción. Recordemos que la libertad era en sí misma una condición absoluta, un acto totalmente gratuito. Si el bien objetivo coincide con el propio bien, no notamos ningún problema. Pero, en la coyuntura de la libertad, cuando tenemos que decidir entre uno de los dos ¿quién no siente el temblor y la angustia? No es de extrañar que el miedo a dar el primer paso nos paralice. Probablemente optemos por suspender el asentimiento y dejar pasar el tiempo. Quizá así se clarifique el asunto y podamos elegir con más seguridad.

Aunque la indecisión no siempre procede del temor a comprometerse. A veces puede funcionar como mecanismo de tapadera de una elección ya realizada en contra de la verdad, para aplacar los posibles efectos negativos<sup>790</sup>. Otras veces está auténticamente fundada en un estado de perplejidad o de debilidad ante la ley. Al abordar la fuerza de la ley moral, señalábamos dos limitaciones y obstáculos principales. En primer lugar la *dificultad intelectual* para reconocer la verdad y el bien ideal-virtual. Dificultad que nos exigía un esfuerzo de meditación y de crítica sobre nuestros propios prejuicios. En segundo lugar la *dificultad de la voluntad* para habituarnos a admitir y amar algo diverso de nosotros mismos. Superar este obstáculo requería ejercitar nuestra fuerza práctica mediante la adquisición de hábitos favorables a la ley.

---

<sup>790</sup> Rosmini habla en este caso de una «mala voluntad» que «odia una verdad y ama el error contrario [a esa verdad]» (NS, 1329). El autor acentúa la gran eficacia de la fuerza práctica de la voluntad, capaz de autoconvencerse a favor del error: ella «genera y crea en la cosa conocida defectos que no existen, si ella quiere odiarla, y crea y pone en la cosa conocida valores que no existen, si ella quiere indebidamente amarla». Y afirma: «esta eficacia de la voluntad es un hecho de suma importancia, nunca suficientemente considerado» (PSCM, V, 3, 130/97b). Cf. apartados *La volición valorativa subjetiva, lenguaje y conciencia*/388 y *Conclusión: la perfección moral de la persona*/413.

Podemos recoger las diversas razones por las cuales el sujeto vacila para decidirse por la ley dentro del concepto de “autonomía”. Este concepto transmite la ambigüedad fundamental de la ética. En efecto, pues decir “ley propia” no aclara si se trata de una ley que invento o que encuentro, que pongo o que me impongo. Hemos visto manifestarse la ambigüedad en el estudio de Kant. La autonomía kantiana se nos mostraba con una indiscutible referencialidad a una ley independiente del instinto pero, al mismo tiempo, con una falta de claridad en su verdad y carácter obligante.

Kant representaría intelectualmente la segunda opción de suspender el juicio moral, de nadar entre dos aguas. Por un lado, no acabando de renunciar a la objetividad que presenta el conocimiento y la ética. Por otro, rechazando todo objeto condicionante. De esta ambigüedad se desprendía una incapacidad de justificar cómo la ley afecta a nuestra voluntad, cómo se vuelve verdaderamente moral. La conclusión final del filósofo de Königsberg revela contundentemente esta situación sin salida. Kant acaba su *Fundamentación* declarando la imposibilidad de fundamentación:

La razón humana es totalmente impotente para explicar *cómo* ella, sin otros resortes, vengan de donde vinieren, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo *el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes* (que sería desde luego la forma de una razón pura práctica), sin materia alguna (objeto) de la voluntad en la cual pudiera de antemano tomarse algún interés, pueda dar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamaría *moral*, o, dicho de otro modo: *cómo la razón pura pueda ser práctica*. Todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar explicación de esto será perdido (GMS, III, 109-110/Ak, IV, 461, 25-35).

## b) ¿Una condición incondicionada?

No es factible mantenerse ininterrumpidamente en el medio, caminar en negativo. Vivir equivale a actuar y la acción implica optar. La existencia se presenta llena de signos a interpretar y de provocaciones a las que responder. Por eso, la vía de la mera indecisión y de la mera autonomía carece de estabilidad, está muerta. Ni siquiera puede considerarse vía.

El esfuerzo por encontrar una ley incondicionada revela, en el fondo, la voluntad de avanzar en sentidos contrarios. Condición, pero sin condición. Al final, acabará por decantarse hacia uno de los lados. Rosmini considera que a menudo la inclinación tira hacia el error. Dice en el *Nuevo Ensayo*:

La suspensión afectada del propio asentimiento o la excesiva pusilanimidad producida por un desmesurado temor a errar vuelca a menudo en el error mismo; pues da tiempo a la mente para confundirse, y a la reflexión, con el movimiento de la imaginación y de las ideas, a desconcertarse (NS, 1330).

En la revisión de la ética kantiana palpábamos la tensión hacia una libertad absoluta que acaba por afirmarse subjetivamente. Una libertad que se pone por encima de la razón, de toda representación ideal. Kant elimina de un estacazo la intuición intelectual, luego rechaza el concepto de perfección. De este modo, ya desde el comienzo, cierra las puertas al idealismo, a un ámbito ideal que sirva de contrapunto para el propio sujeto empírico. Desde esta perspectiva, podríamos afirmar que el filósofo alemán inaugura en la época moderna el camino de la voluntad ilimitada, del voluntarismo.

### 3. OPTAR POR SÍ MISMO

#### a) Voluntad de poder

Nietzsche reduce el hombre al plano animal, a un mero juego de instintos. En analogía al hombre define el mundo como un organismo global:

Es inevitable: se tienen que captar todos los movimientos, todos los “fenómenos”, todas las “leyes” sólo como síntomas de un acontecer interior y servirse al final de la analogía con el hombre. En el animal es posible derivar de la voluntad de poder todos sus instintos [*Triebe*]: asimismo todas las funciones de la vida orgánica a partir de esta única fuente (NF, junio-julio de 1885, 36[31]).

Con el mismo nombre, “voluntad de poder”, denomina Nietzsche al principio ontológico de su concepción del mundo. Un principio de desorden general, de sin-sentido para el hombre:

[...] éste es mi mundo *dionisiaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse-a-sí-mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y del mal, sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo, — ¿queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas?, ¿una *luz* también para vosotros, los más escondidos, fuertes, intrépidos, sombríos? — *Este mundo es la voluntad de poder — ¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder — ¡y nada más! (NF, junio-julio de 1885, 38 [12]).

Estamos clarísimamente en las antípodas de la concepción idealista rosminiana:

[...] sabemos que el mundo en que vivimos no es moral, ni divino, ni humano —durante demasiado tiempo lo hemos interpretado en el sentido de nuestra veneración. El mundo no

tiene el valor que nosotros hemos creído (NF, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [197]).

Como queda patente en los textos la exposición del planteamiento nietzscheano no es pacífico. Opera con gesto reactivo. Al partido que afirma el “algo más” ideal, el pensador alemán contrapone un “nada más” que lo real.

Desde su propio enfoque, Rosmini resume en dos las actitudes fundamentales. Nos habla en la *Teosofía* de un doble ámbito: el «orden del ser objetivo» y el «orden subjetivo y artificial [*fattizjo*]». Y de dos tendencias subjetivas nacidas de cada ámbito, tendencia moral y tendencia sentimental: «la dualidad que existe en la naturaleza humana trae consigo dos tendencias, ambas subjetivas. Una le viene del ser mismo intuido por naturaleza, y le inclina a la unión con el ser; la otra le viene de la naturaleza del sujeto real y le inclina al engrandecimiento del sujeto mismo, que es sentimiento por esencia»<sup>791</sup>

Describe Rosmini la situación generada cuando «estas dos tendencias» entran «momentáneamente en colisión». A la tendencia sentimental a exaltar la propia realidad finita le incomoda la otra tendencia hacia la objetividad bondadosa del ser. Por eso actúa: «emplea su actividad libre para alzarse frente al conocimiento del ser, que le ocasiona aquella molestia». Y lo hace asumiendo dos actitudes: «1º con la ignorancia voluntaria; y 2º con la falsificación [*contrafazzone*] de la verdad, o sea, el error». Matiza la segunda: «negación del orden del ser y, por ello mismo, del ser» (T, 1043).

Las dos maniobras de las que se sirve la postura subjetivista para afirmarse contra todo orden objetivo son, por tanto, ignorancia y falsificación. ¿En qué consisten?, ¿cómo operan exactamente? Por una parte la falsificación. Consistirá en la disolución del carácter ontológico de la objetividad. Hay que intentar eliminar la diferencia, mostrar que la moneda posee una única cara. El ámbito objetivo debe quedar recluido a una

---

<sup>791</sup> Cf. también T, 740, y los apartados *La volición afectiva, percepción del bien/386* y *Aparición del orden objetivo, diálogo y libertad/393*.

dimensión aparente y engañosa. O reducido a otros ámbitos: el lenguaje, la cultura, una especie singular de materia o subjetividad. Ámbitos que a su vez permanecerán oscuros y vaporosos para el mismo planteamiento subjetivista. Las pretensiones sistemáticas de esta postura se convierten en esfuerzos descomunadamente fatigosos por imponer un monismo ontológico. Cuando no posee aquellas pretensiones, fácilmente desemboca en un dogmatismo incomprensible o en un ingenioso juego de metáforas<sup>792</sup>.

Por otra parte tenemos la falsificación. Estriba en sostener que la posición idealista rechaza la vida, la plenitud del sentimiento. Esta maniobra falla cuando ignora que la concepción de la vida difiere radicalmente para cada una de las posturas fundamentales. En Rosmini la vida humana tiene caracteres específicos, es una vida *personal*, una «vida intelectual y moralmente poderosa [*possente*]» (AM, 742). Para Nietzsche, en cambio, la vida humana no se diferencia cualitativamente de la vida *animal*, y de ahí que ensalce el hombre que «siente inmensamente la animalidad» (AM, 742).

Aunque no hemos desarrollado con detalle el tema de la felicidad en Rosmini, no nos supondrá gran esfuerzo prever que la idea de ser rosminiana funciona no sólo como principio moral sino también como principio eudemonológico<sup>793</sup>. Y de igual modo que ambos principios convergen al final del recorrido moral de la persona en la unión con el ser<sup>794</sup>.

---

<sup>792</sup> Nietzsche parece colocarse en línea con sus compatriotas idealistas, los cuales intentaron solucionar el problema ontológico de la unión entre lo real y lo ideal desde el sujeto humano. Una solución que apela a la voluntad por encima de la razón: «*stat pro ratione voluntas*». Pero que no tiene éxito: «recurrieron a querer identificar el sujeto y el objeto, y hacer de ellos una sola cosa. Y digo “a querer” porque de hecho, en sus esfuerzos no hay otra cosa que buena voluntad, reduciéndose lo demás a una aseveración gratuita y contraria al hecho patente» que nos dice que «permanece siempre la dualidad de sujeto y objeto» (T, 1346). Cf. notas 48, 297 y 321.

Nietzsche acepta la lógica dialéctica de Hegel derivada de este planteamiento ontológico (FW, 357). Rosmini, sin embargo, la critica (L, 39-53, 763, 1179-84; T, 8-10, 1342-46, 1734-40).

<sup>793</sup> Cf. PSCM III.

<sup>794</sup> Mediante el acto moral, siempre desde un enfoque natural, el hombre tiende a la felicidad plena. Ésta consiste en una especie de fusión universal y ordenada con cada ente: «él se une *motu proprio* a todos los entes, a la fuente de los entes. Los ama a todos y de todos recauda amor; se transfunde en todos y todos se transfunden en él. Ensancha entonces sus propios límites, completa su naturaleza angosta y deficiente; no disfruta ya sólo consigo, minúscula partícula del ser, sino que disfruta de toda las entidades y, en el mar del ser esencial, encuentra y recibe la propia felicidad, una felicidad moral a la que no puede ya renunciar [*disvolere*], un bien que no puede perder. Éste es el fin del hombre, el altísimo fin de la *persona*, y, consecuentemente, de la naturaleza humana. Y esta

¿Cuál es la propuesta de felicidad nietzscheana?, ¿de dónde intenta extraer el valor?, ¿dónde coloca el sentido de la acción? El filósofo halla una superioridad en el mismo acto de la libertad que se impone a sí misma. En el placer de sustraerse de todo límite y condición externa, convirtiéndose ella misma en condición absoluta. En un texto de la *Antropología* Rosmini nos describe el atractivo de esta actitud despótica. Para poder cotejarlo adecuadamente con el pensamiento nietzscheano, es conveniente interpretar los términos “Dios” y “Creador” como meramente lo divino, como el ser ideal rosminiano. Conviene también despojar las categorías empleadas por Rosmini de connotaciones teológicas, que no tienen en nuestro contexto especial relevancia:

Es verdad que hay una especie de bien en el mismo mal, un bien digno del demonio. Me refiero a esa especie de gusto infernal que el espíritu inteligente encuentra en el uso de la propia libertad, en el poder hacer uso de ella a despecho de cualquier *obstáculo*, a despecho de la naturaleza de las cosas, a despecho de la ley, a despecho del Creador. El espíritu inteligente puede encontrar en una rebelión de tal suerte contra el ser, contra el bien objetivo, un sentimiento de actividad orgullosa, una confianza loca y crédula de desafiar todo, de envalentonarse contra el mismo infinito, de elevarse sobre todo poder, sobre Dios. Hay también en este miserable ejercicio de la propia libertad un cierto sentimiento humano de poder, una forma monstruosa de grandeza. Experimentar esta especie de tripudio mortífero del alma es, pues, un cierto bien (AM, 869)<sup>795</sup>.

Llama la atención, en primer lugar, el término “tripudio” usado por Rosmini. Nos evocará, sin duda, los bellos episodios del *Así habló Zaratrustra*. Al inicio, cuando el profeta baja transformado de la montaña: «¿no viene hacia acá como un bailarín? / Zaratrustra está transformado, Zaratrustra se ha

---

comunicación, esta sociedad mutua de los entes con el ser [*ente*] de los entes y entre sí, es el fin del universo» (AM, 906). Cf. también AM, 894; SSF, IV, 1; FD, 99; L, 1129; T, 967, 1037 y también el apartado *Una jerarquía del placer*/ 313.

<sup>795</sup> La catalogación de esta postura como bien se asocia al bien propio del instinto de grandeza (cf. nota 504)

convertido en un niño, Zaratustra es un despierto» (ASZ, 2). Y más adelante, en uno de sus discursos: «ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila por medio de mí» (ASZ, *Del leer y escribir*)<sup>796</sup>.

Encaja también con el pasaje rosminiano otro de la *Genealogía de la moral*. En él, con un agudo olfato histórico, Nietzsche saca conclusiones parecidas a las que ha extraído Rosmini. Nos habla del hombre moral que resulta del proceso histórico intelectual tras la filosofía kantiana. Para Nietzsche este resultado es positivo. Se trata del hombre que promete, que hace justicia. Siempre entendiendo “promesa” y “justicia” en un sentido muy distinto al de Rosmini:

Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues “autónomo” y “ético” se excluyen). En una palabra, encontramos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le es *lícito hacer promesas* —y, en él,

---

<sup>796</sup> El mismo término, “tripudio”, es empleada por Rosmini para caracterizar el atrevimiento y entusiasmo falaz de los idealistas alemanes (cf. NS, 1393 y 1414n).

En este sentido, también la solución nietzscheana podría considerarse prolongación del idealismo kantiano y postkantiano. En efecto, ¿de qué forma superar el nihilismo al que conduce el subjetivismo? Tan sólo hay que cogerlo «del otro mango, por así decirlo», dice Rosmini. Si se quiere «salvar de algún modo la naturaleza divina de la verdad, manteniendo al mismo tiempo que ella es un modo del alma, no se ve más que un remedio». Y lo describe: en vez de «dar a la verdad las cualidades del hombre, se podría hacer lo contrario: dar al hombre la cualidad de la verdad». Para ello habrá que suponer un «admirable *Yo*, sujeto oculto» al que otorgar la «inmutabilidad, eternidad, necesidad, universalidad, etc.» que no encontramos en lo fenoménico (R, 417/413). Lo que conducirá fácilmente hacia un *panteísmo psicológico* (cf. R, 434/430; T, 829, 1768). En el terreno moral, Nietzsche hace descender esta solución al *individuo* (cf. JGB, 211)

Rosmini considera que sólo un *sujeto absoluto* puede identificarse con un *objeto absoluto*. Desde una perspectiva teológica, esto es precisamente lo que ocurre en el Verbo trinitario: «El Ser absoluto, teniendo que ser ente completo también en la forma objetiva, es necesario que también en esta forma exista en sí, es decir, subjetivamente, y sea, por eso, un sujeto por esencia objeto» (T, 461). Cf. también T, 472n26, 490, 602, 773n, 986, 1022, 1031, 1180, 1258, 1313, 1335.

una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal (GM, II, 2, 78).

## b) ¿Delirios de grandeza?

¿Posee la postura subjetivista desventajas? Rosmini considera que sí. A nivel teórico, el intento de ultrapasar los límites del ser objetivo conducirá a resultados extravagantes e inverosímiles. Negar, por ejemplo, que estamos ciertos de lo que las cosas son gracias a la percepción y, de este modo, «recolocar el principio supremo de la certeza en algún instinto ciego, en una necesidad irresistible de creer, en una sugestión natural, en una mera autoridad» (NS, 1153). Negar que yo soy el mismo y que tú estás ahí y, por tanto, «dudar de la propia existencia, de la existencia de todas las cosas» (NS, 1153). Negar que cada uno formamos una unidad consciente, pensando que estamos escindidos en un «doble sujeto» (R, 282/280). Negar que conocemos el ser de las cosas, sus características propias, su esencia específica, «[la cual es, sin embargo, lo único que [el hombre] conoce]» (NS, 1217). Negar la posibilidad de la existencia de Dios desestimando el conocimiento negativo que tenemos de él, «una necesidad esencial, profunda, la primera necesidad de la naturaleza humana, [que] nos solicita continuamente con el deseo a tener una idea positiva y plena de Dios, a tener su percepción, su visión directa» (NS, 1238). Esto último lleva a disuadirse de poder encontrarlo «abusando de la palabra “un ser incomprendible”» (NS, 1241) o a persuadirse de poseerlo completamente mediante la «intemperancia de la especulación» que se salta las reglas de la lógica (L, 1179)<sup>797</sup>.

La continuación del texto de la *Antropología* de Rosmini que citábamos antes termina con una crítica radical, un diagnóstico negativo de

---

<sup>797</sup> Siguiendo a Agustín de Hipona, Rosmini cita dos tipos de «error solemne» al que conduce una voluntad torcida. Por un lado, la *idolatría* surgida en el conocimiento popular, «error capital y universal» que llega hasta el extremo de exaltar incluso las criaturas «más deformes, estimando por divinidad lo que está lejísimos de tener con la divinidad ni siquiera una aparente semejanza de perfección» (NS, 1321). Por otro, al de una *incredulidad* nacida del «deseo de una libertad desenfrenada», que en la práctica termina igualmente por idolatrar el placer, el poder o la diversión (NS, 1322, énfasis eliminado).

En otras obras Rosmini vuelve a mencionar los excesos que se derivan de intentar superar el conocimiento negativo de Dios: antropomorfismo, idolatría, ateísmo y predestinación (L, 714-715; T, 884-885).

sus efectos. Esa libertad y creatividad absoluta, que se nos presenta como un bien, acaba volviéndose contra el mismo hombre:

No es, por cierto, menos verdad que él es, con todo, un bien que no compensa el infinito mal que lo acompaña; no es menos verdad que la persona no se hace buena con ese bien de la naturaleza, sino oscuramente rea. [...] Esta libertad informe de la naturaleza humana es finalmente la esclavitud más opresora de la persona humana (AM, 869)<sup>798</sup>.

Rosmini considera que la invención subjetiva del valor conduce al hombre a una engañosa exaltación de sí mismo: «si se exagera en una cierta medida [*segno*] la bondad o la belleza de los entes y se vuelve familiar esta exageración, se manifiesta en él el fenómeno del *falso entusiasmo*, el cual parece que crezca las fuerzas intelectuales y morales, pero suele ser un aumento ficticio y febril» (L, 1131). La invención también puede darse por defecto, lo que produce una decadencia de la misma humanidad: «si el hombre disminuye a sí mismo la bondad y belleza de los entes, y se habitúa a ello en un cierto grado y con cierta universalidad, su carácter se debilita, se entristece, y desciende fácilmente a las pasiones misantrópicas y materiales» (L, 1131)<sup>799</sup>.

---

<sup>798</sup> Rosmini considera que la actitud subjetivante en relación a la verdad y la ley objetiva no podrá evitar el final de un nihilismo moral y antropológico: «odio de una naturaleza desnaturalizada, y un solo deseo de destruirse, de sepultarse y, si fuera posible, de aniquilarse» (R, 397/393; cf. todo el párrafo).

Nietzsche llegó de hecho a esta conclusión: «el hombre es algo que debe ser superado» (ASZ, 3). La filosofía contemporánea la ratifica cuando habla del paso de la etapa kantiana, caracterizada por una «teologización del hombre, retorno de Dios, que ha convertido al hombre del siglo XIX en la teologización de sí mismo [...] hombre divinizado con el que cesó de soñar el siglo XIX» (*Foucault responde a Sartre*, pp. 42), hacia la disolución del hombre mismo: «actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido» (*Las palabras y las cosas*, p. 332-33; hemos encontrado las citas de Foucault en RODRIGO CASTRO, 76). Cf. también T, 1049-1050.

<sup>799</sup> Se trata de un pensar y sentir que «se desacopla del sentido común» en una línea negativa: «careciendo del *orden* que en su pensar y sentir conserva la mayoría de los hombres, resulta *desordenado* y, por ello, deforme, y entonces es la *locura* y el *furor malo*» (T, 1138). En contra del verdaderamente bueno, artístico y divino (cf. apartado *Voluntad de reconocimiento*/480)

Escuchemos una vez más las palabras de Nebuloni, al final del artículo que venimos citando: «diversas tendencias [*indirizzzzz*] del pensamiento contemporáneo (en particular el existencial

## 4. IT'S UP TO YOU

¿No peca de simplista la dicotomía que hemos esbozado?, ¿no reduce demasiado la existencia? La objeción es completamente acertada. Nuestras teorías no pueden agotar la realidad. Nuestros juicios siempre se quedan cortos ante la riqueza de elementos que influyen en una posición vital. Por eso, las teorías y los juicios humanos son siempre traidores e injustos. Y a pesar de ello no podemos evitarlos. Necesitamos teorizar y juzgar para orientarnos a nosotros mismos en la acción.

El carácter totalmente abstracto y general de la división que hemos propuesto posee, pues, una desventaja y una ventaja. La desventaja, que se sitúa a una distancia muy alejada respecto a nuestras circunstancias concretas. La ventaja que funciona como foco principal que ilumina durante todo nuestro recorrido. ¿Quién se atrevería a emprender un viaje nocturno sin ni siquiera contar con el reflejo de la luna? «Una teoría de los casos más simples», dice Rosmini, nos permite «apreciar [*fare stima*] los casos compuestos» (T, 1045).

Nuestra vida se juega, pues en una alternativa, en una opción fundamental. O bien «reconocer y amar el ser», o bien emplear «la propia fuerza para desconocer el ser y negar el orden, sustituyendo un orden de lo real en oposición al orden del ser» (T, 1043). No podemos evitar que despunten los extremos. Para Rosmini, la lectura del mundo y la acción desde el poder destruye la vida del hombre, mientras que la del reconocimiento promete plenitud. Justo al contrario, Nietzsche ve la disolución de la vida en la postura del reconocer, mientras que vislumbra en la suya un horizonte positivo de oportunidad y novedad. Rosmini exhorta a reflexionar y ordenar nuestra acción, Nietzsche a darle rienda suelta. Por un lado, la realidad muestra a la inteligencia una ley y un orden al cual ajustar

---

y el nietzscheano) han puesto en el centro de sus reflexiones éticas, no por casualidad, la libertad y la creatividad subjetivas; pero les ha faltado la finalidad cuando han absolutizado el ex-sistir mismo (como si él pusiera por sí o crease por sí la propia ley, el propio sentido), perdiendo de vista de tal modo el otro polo del discurso y, con ello, el carácter de objetividad racional propio del dictado ético» (NEBULONI, 1990a, 153). Cf. notas 597 y 689.

nuestra libertad, por otro nuestra voluntad siente la seducción de una libertad ilimitada que descarta toda organización externa. Parece que todas las razones se quedan cortas, ninguna se impone absolutamente. ¿Qué camino tomar?, ¿cómo interpretar la necesidad de nuestras circunstancias?, ¿dónde reside el auténtico entusiasmo de la vida?

Rosmini halla la observación y la sensibilidad en la base de la formación de las esencias. Nos dice que estas dos operaciones, mirar y sentir con la inteligencia, nos permiten captar el orden de lo real. El último apoyo se asienta sobre nuestras «observaciones y experiencias indudables» (L, 817). También Nietzsche nos coloca la mirada y la vivencia como preámbulo de su propuesta vital: «él mismo [el verdadero filósofo] tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico y dogmático e historiador y, además, poeta y coleccionista y viajero y adivinador de enigmas y moralista y vidente y “espíritu libre” y casi todas las cosas, a fin de recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimientos valorativos del hombre y a fin de *poder* mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda amplitud». Respecto a las «condiciones previas», los dos pensadores están de acuerdo (JGB, 211).

También el afán une a Rosmini y Nietzsche. Ambos parten de una misma nostalgia por lo divino. Un mismo deseo de llenar el hueco infinito del ser, de dar un rostro concreto a ese «abismo profundo en el cual está todo y a través de cuya sombría [*cupa*] oscuridad nada se ve» (T, 881)<sup>800</sup>. Una misma ansia por alcanzar una voluntad superior, expandir al máximo el amor y engrandecer el instinto humano<sup>801</sup>. ¿Confluirán en algún punto sus caminos?, ¿habrá alguna senda que los comunique? Quizá. Habrá que verlo en cada caso concreto.

En cualquier caso, el peso de la elección no lo podemos eludir. Cae en nuestras propias manos. Los pensadores sólo pueden señalar el inicio de la

---

<sup>800</sup> Cf. nota 140. También Kant representa un pensamiento que constata el carácter meramente ideal y vacío de lo divino en el hombre (cf. PAOLINI, 159-60).

<sup>801</sup> Cf. nota 504.

marcha, algunas pistas que nos puedan servir. Nunca podrán reemplazar nuestros pasos, ni adivinar nuestro destino concreto. Después de hacer todos los preparativos y de tomar conciencia de nuestra situación, empieza la parte práctica. Ya sólo queda caminar. Quizá no te guste la imagen del camino. No importa. Si prefieres toma la del juego. Lo importante es saber a qué juegas. Algunos se decantan por el juego del ser, otros por el de las conchas multicolores<sup>802</sup>. Conforme vayamos avanzando, en función de nuestra experiencia, iremos reajustando nuestra estrategia. Puede incluso que cambiemos radicalmente de juego. Al final, todo dependerá de dos factores. Sin duda, del acierto de nuestras apuestas. También de lo que nos acontezca.

«Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que se me privaría de la seguridad del juego.

En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos?»<sup>803</sup>

---

<sup>802</sup> Cf. ASZ, *De los virtuosos*.

<sup>803</sup> Wittgenstein, *Sobre la certeza*, 617, énfasis eliminado.

# EPILOGO

A modo de epílogo indico algunas conclusiones finales que tienen que ver con mi recepción del pensamiento de Rosmini. Un pensamiento cuyo conocimiento ha sido para mí un verdadero foco luminoso.

La primera conclusión a nivel global ha sido, sin duda, la de haber detectado el puesto preeminente que ostenta la moral en el sistema del filósofo. Al inicio de esta investigación no era consciente de los resultados a los que me conduciría. Con el tiempo, sin embargo, he descubierto que la ética no posee una presencia parcial en el contexto de la enciclopedia rosminiana, al contrario, ella es el corazón palpitante, una forma de ser que invade todo los rincones de la realidad impregnándolo de orden, de unión, un horizonte que empuja todo hacia su propia finalidad y perfección.

Valorando el resultado de mi itinerario de investigación en el marco de la ética kantiana y rosminiana me he encontrado delante de algo semejante a un manual de fundamentación ética. Si se mira con profundidad, uno se da cuenta que se trata sólo de un intento abierto, susceptible de ulteriores profundizaciones. Las raíces dejan siempre pasar todo aquello que puede llevar alimento. En este sentido, el pensamiento rosminiano progresa en paralelo a la vida, se abre a todas las relaciones teóricas y prácticas del ser humano. Rosmini no permite el cierre en una perspectiva hermética. Manualística y sistematicidad en Rosmini son siempre sólo el efecto de su anhelo de conocer y de amar, de ver siempre más luz y tocar más de cerca los confines de la vida.

A través de mi contacto con el filósofo, una sensación de claridad y de fluidez se ha mantenido constante. A menudo, observaciones de la realidad y desarrollos de las verdades más ciertas para mí han sido confirmadas con simplicidad y naturalidad en los textos explícitos encontrados más tarde. Esto ha provocado que, a veces, mi progreso se haya

realizado en un sentido contrario al normal. Partiendo de algunas pistas del autor, llegaba a sostener conclusiones coherentes con una perspectiva global de la realidad que después, de repente y por causalidad, encontraba justificadas perfectamente en las declaraciones explícitas del autor. Así, por ejemplo, en tesis importantes como el dinamismo del ser moral, la raíz de la personalidad, su relación con la moral o la razón “porque sí” de la ley.

Desde el inicio he decidido afrontar directamente las fuentes, con una perspectiva totalmente desvinculada de las otras visiones. En un momento posterior, me he acercado a los textos de la bibliografía secundaria. Por eso, muchas de las referencias y de los añadidos procedentes de la bibliografía crítica han sido incluidos después de haber hecho una versión completa de la primera redacción. Esta insólita metodología, no carente de desventajas, tiene virtudes muy importantes. En primer lugar, ha posibilitado convertir mi investigación en un experimento de verdad. En segundo lugar, le ha proporcionado una personalidad propia. Después de la confrontación con la bibliografía crítica, he podido apuntalar mi interpretación de los textos con un criterio más objetivo, comprobar las mismas problemáticas en otros autores, matizar mi exposición y, finalmente, reafirmar mis posiciones más fuertes.

Al final del recorrido, durante la estancia en Stresa en busca de bibliografía, he hecho algunos descubrimientos significativos. He encontrado una cierta afinidad con dos autores a los cuales dirijo mi estima. Uno de ellos, todavía vivo, ha sido Cirillo Bergamaschi. He encontrado en su actitud investigadora concordancias en el tema, planteamiento, conclusiones y metodología. El otro, que ya nos ha dejado, es Roberto Nebuloni. En él he hallado plena afinidad en la perspectiva existencial. De hecho, esta convergencia no debe resultar extraña a nadie, y aún menos a aquellos que están ya habituados a explorar los caminos del pensamiento. Todos estamos hechos del mismo barro, y atravesados por un espíritu común que nos une en las mismas inquietudes. A medida que se coje familiaridad con el universo humano la visión se unifica y, al mismo tiempo, se extiende sin límites en un abismo de profundidad y sutilezas.

No podemos concluir esta investigación sin manifestar nuestra alabanza y, también, gratitud a Rosmini por su capacidad sintética. Rosmini

posee una actitud conciliadora. Examina todas las propuestas para buscar en ellas lo que corresponde mejor con su experiencia del mundo. Esta capacidad transmite un impulso de verdad y una mirada optimista hacia la historia del pensamiento y hacia la búsqueda humana del sentido. Un empuje y una mirada que hacen vivir al filósofo.

Stresa, 5 de marzo de 2014



# BIBLIOGRAFÍA

## a) Fuentes principales

Para las citas de las obras de Kant se indica la sección y página en la traducción castellana, después la referencia canónica de la Academia de Berlín, volumen y página. En general, nos hemos permitido la licencia de modificar las traducciones castellanas buscando una mayor fidelidad al original o a nuestra interpretación de los textos. Las referencias a las notas van precedidas por una ‘n’ y a las variantes con una ‘v’.

KANT, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften* (Druck and Verlag von Georg Reimer), Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1911. [Ak]

—*Crítica de la razón pura* (traducción, notas e introducción de Mario Caimi), Colihue, Buenos Aires, 2007. [KrV] (1781/1787)

—*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de Manuel García Morente), Encuentro, Madrid, 2009. [GMS] (1785)

—*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Ariel, Barcelona, 1996.

—*Crítica de la razón práctica* (traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente), Sígueme, Salamanca, 2006<sup>6</sup>. [KpV] (1788)

—*La metafísica de las costumbres* (estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, 2008<sup>4</sup>. [MS] (1797)

Contamos con dos ediciones de las obras completas de Antonio Rosmini. La Edizione Critica, promovida por Michele Federico Sciacca, y la Edizione Nazionale, promovida por Enrico Castelli.

ROSMINI, Antonio, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Salviucci, Roma, 1830 (1830). [primera edición de la obra]

—*Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (a cura di Gaetano Messina), vol. 3-5, Città Nuova, Roma, 2003. [NS]

—*Principi della scienza morale* (a cura di Umberto Muratore), vol. 23, Città Nuova, Roma, 1990.

[incluye dos obras: *Principi della scienza morale* (1831) y *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (1837). Para las citas empleamos las siglas PSCM y SC respectivamente]

—*Filosofia morale* (a cura di Dante Morando), Fratelli Bocca, Milano, 1941.

[Edizione Nazionale de PSCM y SC. Se indica también en las referencias con la sigla EN, la página y la letra a, b o c según se encuentre el párrafo correspondiente al inicio, en el medio o al final de la página.]

—*Antropologia in servizio della scienza morale* (a cura di François Evain), vol. 24, Città Nuova, Roma, 1981 (1831-32/1838).

[solemos referirnos a ella abreviando el título: *Antropología moral*]

—*Il rinnovamento della filosofia in Italia* (a cura di Gaetano Messina), vol. 6-7, Città Nuova, Roma, 2007 (1836).

—*La società ed il suo fine*, in *Filosofia della politica* (a cura di Mario d'Addio), vol. 33, pp. 119-514, Città Nuova, Roma, 1997 (1838).

—*Compendio di etica* (a cura di Maria Manganelli, con annotazioni di Giovanni Battista Pagani), vol. 29, Città Nuova, Roma, 1998.

[incluye dos obras: *Storia dell'etica* (1843) y *Compendio di etica* (1846-47) Para las citas empleamos las siglas SE y CE]

—*Antropologia soprannaturale* (a cura di Umberto Muratore), vol. 39-40, Città Nuova, Roma, 1983 (1832-36). [AS, citamos libro y página]

- Trattato della coscienza morale* (a cura di Umberto Muratore e Samuele Francesco Tadini), vol. 25, Città Nuova, Roma, 2012 (1837).
- Filosofia del diritto* (a cura de Rinaldo Orecchia), vv. XXXV-XL, CEDAM, Padova, 1967-1969 (1841-43). [FD]
- Teodicea* (a cura di Umberto Muratore), vol. 22, Città Nuova, Roma, 1977 (I-II/1825-25, III/1844-45). [TD]
- Del metodo filosofico in Pedagogia e metodica*, t. 2 degli *Scritti vari di metodo e di pedagogia di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, Unione Tipografico-Editrice, Torino, 1883 (1845) [MF]
- Saggio Storico Critico sulle Categorie* (a cura di Pier Paolo Ottonello), vol. 19, Città Nuova, Roma, 1997 (1846). [SSCC]
- Vincenzo Gioberti e il panteismo* (a cura di Pier Paolo Ottonello), vol. 21, Città Nuova, Roma, 2005 (1846). [VGP]
- Logica* (a cura di Vincenzo Sala), vol. 8, Città Nuova, Roma, 1998 (1851).
- Del divino nella natura* (a cura di Pier Paolo Ottonello), Città Nuova, Roma, 1991 (1851-52).
- Teosofia* (a cura di Maria Adelaide Raschini e Pier Paolo Ottonello), vol. 12-17, Città Nuova, Roma, 1998. (1846-48, 1851-55) [T]
- Introduzione alla filosofia* (a cura di Pier Paolo Ottonello), vol. 2, Città Nuova, Roma, 1979.
- [inlude la obra *Come si possano condurre gli studi della filosofia*, con sigla CSF]
- Constituzioni dell'Istituto della Carità* (a cura di Dino Sartori), vol. 50, Città Nuova, Roma, 1996. [CSC]
- Epistolario completo*, 13 vol., Casale Monferrato, 1887-1894. [EC]
- Epistolario completo* (a cura di Virgilio Missori), 2 vol., Marzorati, Milano, 1967. [CTR]

Las obras de Nietzsche empleadas:

NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter & Co., Berlin-New York, 1972. [KGW]

—*La ciencia jovial (La gaya scienza)* (introducción, traducción y notas de Germán Cano), Biblioteca Nueva, Madrid, 2001 (1882). [FW]

—*Así habló Zaratrustra*, (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1999<sup>23</sup> (1883-1885). [ASZ]

—*Más allá del bien y del mal* (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1997<sup>17</sup> (1886). [JGB]

—*La genealogía de la moral* (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1997<sup>21</sup> (1887). [GM]

—*El crepúsculo de los ídolos* (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1996<sup>14</sup> (1889). [GD]

—*Fragmentos póstumos*, vol. III (traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill), Tecnos, Madrid, 2010 (1882-1885). [NF]

—*Fragmentos póstumos*, vol. IV (traducción, introducción y notas de Juan Luis Verma y Juan B. Llinares), Tecnos, Madrid, 2006 (1885-1889).

—*Correspondencia IV* (introducción, traducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani), Trotta, Madrid, 2010. [SB]

## b) Otras fuentes principales

FOUCAULT, Michel (1985), *Foucault responde a Sartre en Saber y verdad*, La Piqueta, 1985.

—(1999), *Las palabras y las cosas*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1999<sup>28</sup>.

HEIDEGGER, Martin (2000a), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (traducción y prólogo de Juan José García Norro), Trotta, Madrid, 2000.

—(2000b), *Nietzsche* (traducción de Juan Luis Vermal), Destino, Barcelona, 2000.

—(2001), *Introducción a la filosofía* (traducción de Manuel Jiménez Redondo), Cátedra, Madrid, 2001.

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana* (edición preparada por Félix Duque), Tecnos, Madrid, 1992<sup>2</sup>.

HUSSERL, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas* (traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas), Crítica, Barcelona, 1991.

MADIERI, Marisa, *Verde acqua* (introduzione di Ermanno Paccagnini, postfazione di Claudio Magris), Einaudi, Torino, 2006<sup>4</sup>.

PLATÓN, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández, Emilio Lledó), Gredos, Madrid, 1988<sup>2</sup>.

—*Diálogos IV. República* (introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan), Gredos, Madrid, 2003<sup>4</sup>.

—*La República* (traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988.

## c) Fuentes secundarias

### §1 Bibliografía sobre Rosmini y Kant

Presentamos una selección de autores que tratan en algunas de sus obras el tema de epistemología y ética en Rosmini y Kant.

AUTORI VARI, *L'etica dell'idealismo. La filosofia morale italiana tra neobegelismo, attualismo e spiritualimo*, "Itinerari filosofici", Milano, 1999.

BATTAGLIA, F., *Antonio Rosmini e il "soggettivismo" kantiano*, in *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei* (a cura di Giuseppe Beschin e L. Cristellon), Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 211-219.

BENVENUTI, Sergio, *Saggi critici sulla filosofia di A. Rosmini*, Trento, Temi, 1957.

BOYER, Charles, *La refutation de Kant per Rosmini*, in *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini — 1955* (a cura di Michele Federico Sciacca), Sansoni, Firenze, 1957, pp. 461-466.

BRUNELLO Bruno, *Etica e Eudemonologia*, "Teor.", 1958, 3, pp. 397-404.

CARABELLESE, Pantaleo, *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini. Saggio critico*, Alighieri, Bari, 1907.

CASOTTI, Mario, *Antonio Rosmini e la sua teoria della conoscenza*, "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 27(1935), 3, pp. 225-244; 4, pp. 357-368; 5-6, pp. 500-512.

CAVIGLIONE, Carlo (1903), *Il rimorso. Saggio di psicologia e metafisica*, Baravalle e Falconieri, Torino, 1903.

—(1906), *Qual è il vero Rosmini?*, "La Critica", 4 (1906), 4, pp. 328-331.

—(1912), *Il Rosmini vero. Saggio di interpretazione*, estr. della 2ª ediz., Officina d'Arti Grafiche, Voghera, 1912.

—(1914), *Morale e filosofia*, Zanoletti, Novi Ligure, 1914.

CHEULA, Pietro (1934), *Rapporti fra Kant e Rosmini*, Callardi, Milano, 1934.

- (1957), *Il noumeno kantiano e l'idea dell'essere rosminiana*, in *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini — 1955* (a cura di Michele Federico Sciacca), Sansoni, Firenze, 1957, pp. 531-534.
- CHIESA – MICHELI, *Rosmini e Kant*, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 26 (1932), 1, pp. 1-11.
- DARÓS, William R., *Crítica rosminiana a la ética kantiana* in “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, Stresa, 84 (1990), 1, pp. 41-46.
- DE ANNA, Gabriele, *Rosmini als Interpret Kants und der Deutsche Idealismus*, in “Jahrbuch für Religionsphilosophie”, 6 (2007), S. 209-215.
- DE LUCIA, Paolo (1995), *Uomo ed economia in Rosmini*, “Rivista di Filosofia neo-scolastica”, 87 (1995), 2, pp. 219-248.
- (1998), *Antropologia e metafisica negli studi rosminiani degli ultimi cinquant'anni*, “Rivista di Filosofia neo-scolastica”, 90 (1998), 1-2, pp. 215-231.
- (1999), *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia, 1999.
- (2000), *Bertrando Spaventa interprete di Rosmini in Elogio della filosofia* (a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi), Sodalitas, Stresa, 2000, pp. 216-227.
- (2005), *Donato Jaja e il significato teoretico e storico della filosofia rosminiana*, in “Filosofia oggi”, 25 (2002), pp. 339-373.
- (2005), *Rilevanza e attualità della “linea ontologica” del rosminianesimo*, “Rivista rosminiana di Filosofia e di Cultura”, 99 (2005), 4, pp. 438-444.
- (2006), “Rivista rosminiana di Filosofia e di Cultura”. *Dall'apologia alla teoresi*, in *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste: 1945-2000. Atti del Convegno di Studi – Palermo, 10-12 Novembre 2005* (a cura di P. Di Giovanni), Franco Angeli, Milano, 2006, pp. 215-227.
- EDERLE, Elena, *Il principio gnoseologico ed etico di Antonio Rosmini*, “Studium”, Roma, 28 (1932), agosto, pp. 405-415.

- EVANGELISTI, Luigi, *Il giudizio sintetico apriori nella gnoseologia di Antonio Rosmini* / Saggio della tesi di laurea, Pontificio Ateneo Urbaniano, Roma, 1948.
- FRANCK, Juan Francisco (2006a), *La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini*, “Sapientia”, 60 (2006), 21, pp. 349-362.
- (2006b), *From the nature of the mind to personal dignity. The significance of Rosmini’s philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2006.
- (2006c), *El problema del innatismo en Antonio Rosmini (parte I)*, “Sapientia”, 61 (2006), 219/220, pp. 187-209.
- (2007), *El problema del innatismo en Antonio Rosmini (parte II)*, “Sapientia”, 62 (2007), 221/222, pp. 53-76.
- (2008), *La morale rosminiana fra autonomia ed eteronomia. Kant critico di se stesso*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (a cura di Markus Krienke), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 343-58.
- GADDI, Alessandro, *La teoria del soggetto nell’integrazione reciproca delle dottrine di Kant e Rosmini*, Appendice a *Il carattere pedagogico-mistico della filosofia di S. Bonaventura*, Centro Studi Bonaventuriani, Bagnoregio 1958, pp. 111-152.
- GALLI, G., *Kant nel giudizio di Rosmini* in ID., *Studi rosminiani*, CEDAM, Padova, 1957, 165-189.
- GENTILE, Giovanni (1898), *Rosmini e Gioberti*, in *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, vol. XIII, Estr., Tip. Successori Fratelli Nistri, Pisa, 1898 [hay cuatro ediciones revisadas].
- (1923), *Il principio della morale e Antonio Rosmini*, in Appendice a *I fondamenti della filosofia del diritto ed altri scritti*, 2ª ed. riveduta, De Alberti (Tip. Agostiniana), Roma, 1923, pp. 109-151.
- (1961), *I fondamenti della filosofia del diritto*, 3º ediz. Riveduta e accresciuta, Sansoni, Firenze, 1961.
- GIACON, Carlo, *Rosmini fra trascendentale e metafisica*, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 71 (1977), 1, pp. 1-16.

JAJA, Donato, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di Antonio Rosmini*, Estr.: Regia Tipografia, Bologna, 1878. Ripr. in *Saggi filosofici*, Morano, Napoli, 1886.

JOLIVET, Regis, *Morale et eudémonologie selon Rosmini et Kant*, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 53 (1959), 1, pp. 63-73.

KRIENKE, Markus, (2002), *Ri-fondazione dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini in L'oggettività nella filosofia e nella scienza* (a cura di G. L. Brena), CLEUP, Padova, 2002, pp. 129-147.

—(2007), *La Denkform rosminiana come alternativa moderna alla modernità in Antonio Rosmini tra modernità e universalità. Omaggio ad Antonio Rosmini nel 150° della morte* (a cura di Michele Dossi e Michele Nicoletti), Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 95-125.

—(2008a), *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 2008.

—(2008b), *Essere-conoscere-agire. I presupposti teoretici dell'antropologia rosminiana*, in *La persona in Antonio Rosmini tra etica, diritto e teologia. Atti del Convegno — Padova, 10-11 dicembre 2008* (a cura di Valerio Bortolin e Franco Todescan), “Studia Patavina”, 56 (2009), 3, pp. 577-596.

Citamos las páginas de la versión on-line:

<http://www.rosmini.it/Resource/CentroStudi/2009%2012%2001%20Krienke%20Studia%20Patavina.pdf>

—(2008c), *Rosmini e la filosofia tedesca. Stato della ricerca e prospettive*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (a cura di Markus Krienke), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 31-108.

—(2009), “*Ama gli esseri tutti*”. *Il problema della fondazione dell'etica in Antonio Rosmini*, “Rivista Teologica di Lugano”, 14 (2009), 1, pp. 151-176.

—(2012), *Love as Recognition in Antonio Rosmini's Theory of Action*, in *Willing the Good: Empirical Challenges to the Explanation of Human Behavior* (edited by Gabriele De Anna), Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2012.

LOPEZ-RIOBÓO, Blanca, *La crítica de Rosmini a la gnoseología de Kant*, SM, Madrid, 1977.

MANCIZI, Italo, *La Critica della ragione pura nella formazione di Antonio Rosmini in La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo* (a cura di Alfeo Valle), Morcelliana, Brescia, 1988, pp. 131-204.

MERLO, Silvio Paolini, *Sulle moderne origini del problema normativo. Questioni di deontologia trascendentale in Kant e Rosmini*, “Idee”, Lecce, 40-41 (1999), gennaio-agosto, pp. 155-187.

MESINA, Gaetano, *La definizione dei giudizi analitici e sintetici nella Critica della ragione pura di Kant e nel Nuovo Saggio di Rosmini*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (a cura di Markus Krienke), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 127-171.

MORANDO, Dante, *La categoria e le categorie*, 1938, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 1938, 4, pp. 243-256; 1939, 1, pp. 31-39; 2, pp. 103-116; 3, pp. 181-186; 4, pp. 243-250; 1940, 1, pp. 3-10; 2, pp. 80-84.

MORETTO, Antonio, *La critica rosminiana a Kant e la tradizione empiristica* in “Rivista di Storia della Filosofia”, 61/suppl. (2006), pp. 85-102.

MURATORE, Umberto (1986), *El pensamiento ético de Antonio Romini*, “Moralia”, Madrid, vol. VIII, 31-32 (1986), 3-4, pp. 477-492.

—(1995), *Introduzione a L'essere morale in Antonio Rosmini*, in *La forma moral dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo. Atti del XXVIII Corso della “Cattedra Rosmini”* (a cura di Umberto Muratore), Sodalitas, Stresa, 1995, pp. 11-23.

—(2008), *L'influsso di Kant sulla filosofia morale rosminiana*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (a cura di Markus Krienke), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 173-192.

MUSCOLINO, Salvatore (2001), *Osservazioni rosminiane alla concezione giuridica di Kant*, “Rassegna Siciliana di storia e cultura”, 5 (2001), pp. 143-163.

—(2002), *Antropologia, etica e politica in Rosmini e Kant*, “Rassegna Siciliana di storia e cultura”, 6 (2002), pp. 105-128.

NEBULONI, Roberto (1990a), *Kant, Rosmini e la fondazione dell’etica*, “Humanitas”, 45 (1990), 2, pp. 137-153.

—(1990b), *L’oggettivismo etico rosminiano* in “Rivista di Filosofia neoscolastica”, 82 (1990), 4, pp. 623-630, 1990.

—(1992), *Amore e morale. Idee per la fondazione dell’etica*, Borla, Roma, 1992.

[Los anexos incluyen los dos artículos anteriores revisados]

—(1994), *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano, 1994.

OTTONELLO, Pier Paolo (1989), *L’ontologia di Rosmini*, Japadre, L’Aquila-Roma, 1989.

—(1995), *Il mito di Rosmini “Kant italiano”*, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 89 (1995), 3, pp. 229-240.

[citamos la reedición en *Rosmini. L’ideale e il reale*, Marsilio, Venezia, 1998, pp. 247-285]

—(2013a), *L’ontologia di Rosmini*, Marsilio, Venezia, 2013.

—(2013b), *Ideario filosofico*, Marsilio, Venezia, 2013.

PECCORINI, Francisco L. (1987), *Rosminism versus Kantism?*, in “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, Stresa, 81 (1987), 1, pp. 1-31.

PEDERZOLLI, Dante, *Correnti del pensiero filosofico italiano. Antonio Rosmini critico di Kant*, “Segni dei Tempi”, Reggio Emilia, 1 (1934), 1-2, pp. 75-83; 3-4, pp. 166-174.

PIEMONTESE, Filippo (1955), *Il problema critico in Rosmini e in Kant*, “Giornale di Metafisica”, 6167 (1955), 739-793.

—(1957), *Di alcune obiezioni rosminiane al criticismo kantiano*, in *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini — 1955* (a cura di Michele Federico Sciacca), Sansoni, Firenze, pp. 995-1003.

PIGNOLINI, Emilio (1959), *Appercezione pura di Kant e sintesi originaria di A. Romini*, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 53 (1959), 3, 161-172.

—(1961), *Rosmini e il gnoseologismo moderno*, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 55 (1961), pp. 205-211.

RASCHINI, Maria Adelaide (1968), *Validità e limiti dell'interpretazione spaventiana del Rosmini e del Gioberti* in “Giornale di Metafisica”, 21 (1966), pp. 265-269.

—(1968), *Riflessioni su filosofia e cultura (Kant, Hegel, Rosmini, Gentile)*, Marzorati, Milano, 1968.

—(1985), *Studi sulla Teosofia rosminiana*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1985.

—(1989), *La critica di Rosmini alla morale kantiana*, en “Antonianum”, 64 (1989), pp. 98-120, 1989.

—(1995), *L'essere morale in Antonio Rosmini*, in *La forma moral dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo. Atti del XXVIII Corso della “Cattedra Rosmini”* (a cura di Umberto Muratore), Sodalitas, Stresa, 1995, pp. 33-58.

[reeditado en *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia, 1999, pp. 247-285]

REDANÒ, Ugo, *Il problema del conoscere in Kant e in Rosmini*, in *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini — 1955* (a cura di Michele Federico Sciacca), Sansoni, Firenze, pp. 1011-1022.

RICKEN, Friedo, *Freiheit und Gesetz. Rosminis Kritik an Kants Moralphilosophie*, in *Rosmini und die deutsche Philosophie — Rosmini e la filosofia tedesca*

(herausgegeben von Markus Krienke), Duncker & Humblot, Berlin, 2007, pp. 279-289.

[Version italiana: *Libertà e legge. La critica di Rosmini alla filosofia morale de Kant in Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (a cura di Markus Krienke), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 329-42]

SALA, Giovanni B., *Rosmini critico della teoria della conoscenza di Kant in Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (a cura di Markus Krienke), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 303-327.

SALANDINI, Paolo - LOLLI, Roberto, *La critica di Rosmini a Kant e agli idealisti tedeschi*, in *Filosofie del tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale* (a cura di Paolo Salandini e Roberto Lolli), Spazio Tre, Roma, 2007, pp. 11-15.

SCIACCA, Michele Federico (1941), *La filosofia italiana*, Milano, Bocca, 1941.

—(1950), *Filosofia e metafisica*, Morcelliana, Brescia, 1950.

—(1955), *Rosmini et Kant: le problème de la métaphysique*, in “*Tijdschrift voor Philosophie*”, 17 (1955), pp. 306-318.

—(1960), *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzotti, Milano, 1960<sup>4</sup>.

[Hay traducción castellana: *Metafísica, gnoseología y moral: el pensamiento de Rosmini*, Gredos, Madrid, 1963].

—(1963), *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano, 1963<sup>2</sup>.

SOTO BADILLA, José Alberto, *Antonio Rosmini. Crítico del idealismo trascendental (Kant-Fichte-Schelling-Hegel)*, Ed. Univ. Estatal a Distancia, San José, 1982.

SPAVENTA, Bertrando, *La filosofia di Kant nella sua relazione con la filosofia italiana*, Unione Tipografico-Editrice, Torino, 1860.

TILLIETTE, Xavier (1997), *Antonio Rosmini e l'idealismo tedesco*, in *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?. Atti del II Corso straordinario della “Cattedra Rosmini”* (a cura di Umberto Muratore), Sodalitas, Stresa, 1997, pp. 113-126.

—(2001), *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia, 2001.

ZAMBELLONI, F., *Le origini del kantismo in Italia*, Marzorati, Milano, 1971.

## §2 Bibliografía sobre moral en Rosmini

Presentamos una selección de autores que tratan la moral en Rosmini.

ANTONELLI, Maria Teresa, *Assolutezza e insufficienza di una morale meramente razionale in A. Rosmini*, “Humanitas”, 10 (1955), 9-10, pp. 909-930.

BERGAMASCHI, Cirillo (1963a), *Finalismo morale nel pensiero filosofico e teologico di Antonio Rosmini (I)*, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 57 (1963), 2, pp. 98-124.

—(1963b), *Finalismo morale nel pensiero filosofico e teologico di Antonio Rosmini (II)*, “Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura”, 57 (1963), 3, pp. 161-179.

—(1982), *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Genova, 1982.

BUGANZA, Jacob (2010), *El ser y el bien: Una lectura escolástica de los “Principi della scienza morale” de Antonio Rosmini*, Sodalitas, Stresa, 2010.

—(2013a), *Nomología y Eudemonología. La relación entre la ley moral y la felicidad a partir del pensamiento de Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa, 2013.

—(2013b), *Rosmini y Von Hildebrand*, Verbum Mentis, Córdoba, 2013.

CANTILLO, Giuseppe (1999a), *Persona e società nella filosofia morale di Rosmini in Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita* (a cura de Giuseppe Beschin, Alfeo Valle e Silvano Zucal), Morcelliana, Brescia, 1999.

—(1999b), *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Luciano, Napoli, 1999.

—(2002), *Brevi riflessioni sulla fondazione razionale dell'etica*, in *Convegno Antonio Rosmini, teologo, giurista, filosofo, educatore* (a cura de Pasquale Stanzone), Università degli Studi di Salerno/Unione Giuristi Cattolici Italiani, Salerno, 2002

—(2003), *Antonio Rosmini: i principi della morale*, in *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei* (a cura di Giuseppe Beschin e Luca Cristellon), Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 165-183.

CHIAVACCI, Gaetano, *Il valore morale del Rosmini*, Vallecchi, Firenze, 1921.

GOMARASCA, Paolo, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica* (a cura de Giovanni Chimirri), Franco Angeli, Milano, 1998.

LEOCATA, Francisco, *Persona y ser moral en Rosmini. La búsqueda de un nuevo humanismo* en "Sapientia", 218 (2006), 60, pp. 461-475.

[citamos las páginas de la comunicación del autor en *La filosofía Cristiana de Antonio Rosmini. Actas del Congreso Internacional de Filosofía — Buenos Aires, 1-3 de junio de 2005*, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 23-42]

NOCERINO, Giulio (2004), *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Sodalitas, Stresa, 2004.

—(2006), *I fondamenti ontologici della morale*, "Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura", 100 (2006), 3, pp. 285-297.

—(2007), *La tensione ontologica della morale nella Teosofia di Rosmini*, in *Antonio Rosmini tra modernità e universalità. Omaggio ad Antonio Rosmini nel 150° della morte* (a cura di Michele Dossi e Michele Nicoletti), Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 155-178.

—(2001), *Oggettività e inoggettivazione nella filosofia morale di A. Rosmini*, in *Libertà e responsabilità del vivere* (a cura di Mario Signore e Gian Luigi Brena), Padova Messaggero de Sant'Antonio, 2011, pp. 257-69.

PONS, Jaume (1990), *Persona. Estudio filosófico-teológico de la antropología rosmíniana*, Barcelona, 1990 (tesis doctoral manuscrita).

—(1997), *Verdad, ser y persona. El personalismo metafísico de la gnoseología de Agustín, Tomás y Rosmini*, Les Borges Blanques, 1997 (tesis doctoral manuscrita).

### §3 Bibliografía exhaustiva sobre Rosmini

Para una visión completa de la bibliografía rosminiana puede consultarse:

BERGAMASCHI, Cirillo, *Bibliografía rosminiana - Scritti su Rosmini*, 11 voll, Marzorati, Milano / La Quercia, / CISR, Stresa, 1967-2011.

—*Bibliografía degli scritti editi di Antonio Rosmini Serbati*, 6 voll, Marzorati, Milano / Sodalitas, Stresa, 1970-

—*Bibliografía rosminiana, Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati*, Genova, 5 voll., La Quercia, Genova / Pantograf, Genova, 1980-1992.

#### §4 Bibliografía específica sobre Kant

Nuestra lectura de Kant es en parte deudora de los estudios realizados por el profesor Juan Miguel Palacios. Nos ha servido de gran ayuda el seminario impartido por él acerca de la Filosofía de los valores en el curso 2010-2011 con el título: “El concepto de bueno en la filosofía práctica de Kant”. Para poder seguir la interpretación de este profesor remitimos al lector a algunas de sus trabajos:

PALACIOS, Juan Miguel (2003), *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós, Madrid, 2003.

—(2007), *Kant: ética material y ética empírica*, “Diálogo Filosófico”, 67 (2007), pp. 79-86.

Hemos consultado algunas obras esenciales de bibliografía específica sobre Kant:

GUYER, Paul, *Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations*, in *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide* (edited by Jens Timmermann), Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

QUARFOOD, Marcel, *The Circle and the Two Standpoints (GMS III,3)*, in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (edited by Christoph Horn and Dieter Schönecker), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 285-300.

NORRO, Juan José García, *Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético*, en “Revista de Filosofía”, 7 (1994), 11, pp. 305-315.

SCHÖNECKER, Dieter, *How is a Categorical Imperative Possible? Kant's Deduction of the Categorical Imperative in Groundwork of the Metaphysics of Morals* (edited by Christoph Horn and Dieter Schönecker), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 301-24.

ROVIRA, Rogelio, *Teología ética*, Encuentro, Madrid, 1986.

## §5 Bibliografía complementaria

CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2005), *La frase de Foucault: “el hombre ha muerto”*, “Alpha”, 21 (2005), diciembre, pp. 225-233.

—(2008), *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Lom, Santiago de Chile, 2008.

## d) Siglas

### §1 Obras de Kant

GMS	<i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>
KrV	<i>Crítica de la razón pura</i>
KpV	<i>Crítica de la razón práctica</i>
MS	<i>Metafísica de las costumbres</i>

### §2 Obras de Rosmini

AM	<i>Antropologia in servizio della scienza morale</i>
AS	<i>Antropologia soprannaturale</i>
CSC	<i>Costituzioni dell'Istituto della Carità</i>
DSTA	<i>Degli studi dell'autore</i>
EC	<i>Epistolario completo</i>
CE	<i>Compendio di etica</i>
CSF	<i>Come si possano condurre gli studi della filosofia</i>
FD	<i>Filosofia del diritto</i>
FP	<i>Filosofia della politica</i>
IF	<i>Introduzione alla filosofia</i>
L	<i>Logica</i>
MF	<i>Metodo filosofico</i>
NS	<i>Nuovo saggio sull'origine delle idee</i>
P	<i>Psicologia</i>
POI	<i>Preliminare alle opere ideologiche</i>
PSCM	<i>Principi della scienza morale</i>

R	<i>Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal Conte Terenzio Mamiani della Rovere</i>
SC	<i>Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale</i>
SF	<i>Sistema filosofico</i>
SSCC	<i>Saggio Storico Critico sulle Categorie</i>
SSF	<i>La società e il suo fine</i>
T	<i>Teosofia</i>
TCM	<i>Trattato della coscienza morale</i>
TD	<i>Teodicea</i>
VGP	<i>Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche</i>

### **§3 Obras de Nietzsche**

ASZ	<i>Así habló Zaratrustra</i>
FW	<i>La ciencia jovial</i>
GD	<i>El crepúsculo de los ídolos</i>
GM	<i>La genealogía de la moral</i>
JGB	<i>Más allá del bien y del mal</i>
NF	<i>Fragmentos póstumos</i>
SB	<i>Correspondencia</i>

# ANEXOS



# RESUMEN

Esta investigación consiste en un viaje a lo largo de dos grandes vías que se dirigen a la fundación de la ética: Kant y Rosmini.

Hemos avanzado en estrecha conexión a los textos originales con el fin de dejar hablar y razonar a los autores mismos, dialogar en persona con ellos y reflexionar en sus palabras. Hemos revisado también una bibliografía seleccionada que nos ha ayudado a examinar y matizar nuestra comprensión de los dos pensadores.

A propósito de la interpretación, predomina una no puntual (qué dicen los autores) o estructural (cómo se articula eso que dicen) sino estructural (dónde se encuentran las bases de sus tesis). Los filósofos modernos descubrieron que saber “lo que debe ser” implica saber antes “lo que podemos conocer” y, luego, “lo que es”. Por eso, ir hacia las fuentes del bien exige adentrarse en la epistemología y la ontología.

La primera de las vías recorre la frontera entre objetividad y subjetividad. Kant busca una regla independiente de los intereses sensibles individuales, una ley universal y necesaria que pueda servir como pauta del comportamiento subjetivo y de la sociedad. ¿Cómo argumenta? El filósofo parte de la autonomía del hombre como presupuesto inamovible. En su exposición del imperativo categórico se ve ya una pseudo-deducción de la ley desde la autonomía. Después, en la sección dedicada explícitamente a la deducción, Kant postula un espacio nouménico donde situar la libertad respecto a toda condición física.

Finalmente, la solución kantiana se vuelve insatisfactoria: no demuestra la existencia de una ley que mande la autonomía (tercer

imperativo), sino sólo su posibilidad. Tampoco demuestra una ley que mande el respeto universal a la persona (primer y segundo imperativo). Kant se empeña en obtener una ley objetiva, pero no consigue fundarla. ¿Por qué? Porque su empirismo tácito y su defensa a ultranza de la autonomía le impiden señalar con claridad el objeto ideal en el que reposa toda objetividad.

La segunda vía desemboca en el orden del ser. La filosofía rosminiana sostiene que todo está atravesado por un orden objetivo. Orden, pues, ontológico, del ser. ¿De dónde procede este orden? La argumentación inicia del conocimiento. A partir de la observación podemos clasificar toda nuestra información sobre el mundo en tres grandes departamentos: lo real, lo ideal y lo moral. Lo *real* es aquello que se siente y se goza. Las *ideas* se constituyen con los datos de los sentidos y el añadido de una idea primitiva que Rosmini llama “idea del ser”, lo *moral* es justo la unión de aquellos dos elementos. Los tres departamentos pueden ser demostrados como dimensiones no subjetivas: lo real como causa extrasubjetiva de nuestras sensaciones, la idea del ser como objeto presente a nuestra intuición intelectual, el ser moral como la unión descubierta entre los anteriores. Esto nos autoriza a dar el paso hacia la ontología y hablar de la división triforme del ser mismo: real, ideal y moral.

Nos centramos en la tercera forma de ser. El ser moral es la unión que genera el orden propio de las cosas, su *bondad*, su perfección y belleza. Esta unión y orden están contenidos en la idea del ser. De hecho, la idea del ser nos permite conocer precisamente por su potencialidad, porque ella misma es capaz de la realidad, porque custodia virtualmente todo el orden de lo real. De este modo tenemos en esta ideal primordial una regla del bien que nos servirá como *ley* moral para nuestras acciones.

Nuestro recorrido sobre la vía de Rosmini continúa descendiendo hasta la antropología. También en la persona humana se

detecta el orden del ser moral, orden plasmado en su estructura y en su dinámica hacia el bien. Acaba el recorrido rosminiano con un desarrollo de la ley moral, de su formulación explícita y de su fuerza.

Kant había dejado la situación de la ética en una posición inestable. Nietzsche será el pensador que saque la conclusión radical de la tendencia kantiana al subjetivismo y a la libertad incondicionada. En la conclusión de nuestro viaje intelectual acabamos en una encrucijada. Delante de un dilema. Para resolverlo ya no se puede razonar, hay que mirarlo de frente y elegir: orden o caos, reconocimiento o voluntad de poder, acogida de la amabilidad primigenia del ser o imposición del propio orden subjetivo. La experiencia y la historia personal deciden.

Como resultado final de nuestro trabajo nos hemos encontrado con un manual de ética fundamental. Manual que afronta la definición de bien, la descripción de la persona, la fenomenología de la acción moral y el estudio de la ley moral. Siempre desde una perspectiva abierta a la crítica y al análisis de la existencia.



# SUMMARY

This research consists in a journey up two great roads that lead towards the foundations of ethics: Kant and Rosmini.

We have progressed in a close relationship with the original texts. With this we pursue the aim of leaving the authors themselves to speak and reason out, dialoguing personally with them and meditating on their words. We have also read over a selected bibliography. It has helped us to examine and enhance our understanding of the thinkers.

With regard to our interpretation, it is not predominately a punctual (what the authors say) or structural (how what the authors say is articulated) one but a fundamental one (where the bases of their thesis are founded). The modern philosophers have discovered that to know “that which ought to be” implies to know firstly “that which we can know” and, secondly, to know “that which is”. For this reason, going to the sources of good demands to entering deeply into epistemology and ontology.

The first road travels along the border between objectivity and subjectivity. Kant looks for a rule independent from the sensible and individual interests, a universal and necessary law than can work as a yardstick of the subjective and social behaviour. What is his argument? The philosopher starts from human autonomy as immovable principle. In his exposition of the categorical imperative a pseudo-deduction of law from autonomy is already seen. Afterwards, in the section that explicitly deals with the deduction of law, Kant posits a noumenal world in order to position freedom in relation to all physical condition.

Finally, the Kantian solution becomes unsatisfactory: it does not prove the existence of a law that commands the autonomy (third

imperative), but only its possibility. Neither does that solution prove a law that commands a universal law for every person (first and second imperative). Kant strives to find an objective law, but he does not manage to base it. Why? Because his tacit empiricism and staunch defence of autonomy prevent him from pointing clearly at the ideal object in which all objectivity lies.

The second road leads to the order of being. The Rosminian philosophy holds that everything is spanned by an objective order. An order, therefore, which is ontological, of being. But where does this order come from? The thread of the argument begins with cognition. From observation we can classify all information we have about the world in three great departments: the real, the ideal and the moral one. The *reality* is that which is felt and enjoyed. The *ideas* are constituted by the sensory data and the addition of a primitive idea that Rosmini calls “idea of being”. The *moral form* is the union of both previous elements. All three departments can be proved as non-subjective dimensions: reality as an extrasubjective cause of our sensations, idea of being as an object presented to the intellectual intuition, moral form as the found union between them both. This authorizes us to take the step towards ontology and speak on the three-form being: real, ideal and moral.

We focus on the third form of being. The moral being is the union between ideas and reality that generates the order of all things, their *goodness*, their perfection and beauty. This union and order is contained in our idea of being. In fact, the idea of being permits us to know precisely because of its potentiality, because it is capable of all reality, because it hides virtually all the real order. In this way, we have in this primordial idea a rule of good that will serve us as *moral law* for our actions.

The route along Rosmini’s way goes on descending to anthropology. The human person also shows the order of moral being, order embodied in his structure and his dynamics towards good. That

route finishes with a development of moral law, of its explicit formulation and its strength.

Kant had left the situation of ethics in an unstable position. Nietzsche will be the thinker that draws the radical conclusion from the Kantian tendency to subjectivism and unconditional freedom. At the end of our trip we are at a crossroads. We are in front of a dilemma. To resolve it we cannot argue, we must look at it head-on and choose: order or chaos, recognition or will to power, reception of the original kindness of being or imposition of the own subjective order. Experience and personal history will decide.

As a result of our work, we have found ourselves with a manual of fundamental ethics. This manual tackles the definition of good, the description of person, the phenomenology of the moral action and the study of moral law; always from a perspective open to criticism and analysis of existence.

# INTRODUZIONE/EPILOGO/ RIASSUNTO

## 1. INTRODUZIONE

### LA STRUTTURA

Questo lavoro è organizzato in tre *blocchi*. Ognuno di essi ha le sue *parti* corrispondenti (numeri romani). Ogni parte, a sua volta, si divide in *sezioni* (numeri arabi), *capitoli* (lettere maiuscole), *articoli* (lettere minuscole), *commi* (segno §) e *paragrafi* (senza alcun segno).

Il primo blocco vuol mettere alla prova l'*impostazione etica kantiana*. Cerca di indagare se Kant è in grado di risolvere l'aporia tra l'autonomia del soggetto e la legge universale che emerge dalla sua opera. A questo scopo realizza un'esplorazione dei fondamenti e ne analizza lo stato. Si serve come sostegno della critica di Antonio Rosmini. Il filosofo italiano non ha scritto un'opera specifica dedicata ad esporre e rivedere esaustivamente l'opera di Kant, tuttavia lungo il suo pensiero troviamo un dialogo diretto e sincero con quest'ultimo. Qui, si vuole cogliere questo dialogo da una prospettiva principalmente etica e seguendo la linea della *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant.

Il secondo blocco affronta l'*etica rosminiana* ovvero studia il modo in cui Rosmini mostra in maniera sistematica l'esistenza e la natura del bene e della legge morale. Rinuncia, in ogni caso, ad offrire uno sviluppo completo degli elementi dell'etica per mettere a fuoco nuovamente le fondamenta e il basamento dell'edificio. Il saggio, quindi, non tratta argomenti specifici dell'etica come la coscienza morale e l'esposizione di leggi etiche concrete. Si inserisce, tuttavia, nel

rapporto di quella con le prime scienze filosofiche: l'epistemologia, l'ontologia e l'antropologia.

Il terzo e ultimo blocco ha la pretesa di dedurre le conseguenze esistenziali dalle riflessioni di entrambi i pensatori. La filosofia non deve mai limitarsi a elucubrazioni vacue e sterili. Deve toccare i limiti. Deve calarsi nella vita stessa e nelle radici che la impulsano. Porsi le grandi questioni della vita è un tratto essenziale del pensiero universale che, per altro, contraddistingue l'atteggiamento filosofico spagnolo.

Lo scopo ultimo di questa ricerca è unirsi all'esodo che l'umanità realizza in maniera ininterrotta. Un'esodo a ritroso, verso le origini, per cercare il proprio fine.

## IL METODO

Come si affronta l'etica kantiana? La prima parte di questo scritto ha una *prospettiva critica*. Pur tuttavia, questa critica non deve essere interpretata come una mera diatriba contro Kant. L'obiettivo non è privare di autorità il pensiero etico di quest'autore ma, al contrario, trovarne i punti deboli con l'aiuto di Rosmini, allo scopo di un suo chiarimento e perfezionamento.

Si parte da una *convinzione* ispirata da Rosmini: l'opera kantiana soffre una confusione nella definizione ed uso della nozione di "ragione pura pratica". Una confusione che pecca in senso duplice. Da una parte, per difetto: non essendo sufficientemente pura, la ragione pura pratica kantiana non ci mette davanti agli occhi —ma piuttosto cela— un oggetto puro che possa costituirla e solo dal quale potrà scaturire una vera oggettività nella conoscenza e nell'etica. Dall'altra, per eccesso: essendo troppo pura, Kant non sembra avvertire che il principio della ragione pratica ha un rapporto essenziale con gli oggetti empirici.

Rosmini scrive un'opera dedicata a riesaminare tutte le posizioni etiche fino ai suoi tempi: la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. In essa assegna una delle parti ad analizzare la proposta kantiana. Rosmini ci regala con quest'analisi una serie di profondi e acuti commenti critici. Li includeremo nei paragrafi che si occupano di discutere l'esposizione e deduzione kantiana della legge morale. Siccome si trovano dispersi li indicheremo mediante la sigla "Oss" (da "osservazione") insieme al numero del commento, tra parentesi quadre.

Tanto Kant quanto Rosmini ci hanno lasciato un sistema completo di pensiero. Un esame rigoroso di un sistema deve cominciare dal rivedere le fondamenta e i primi concetti in cui si poggia. Questo si può fare solamente *osservando* come è la realtà e qual è l'idoneità di quelle fondamenta e i concetti per descriverla. L'osservazione è un compito individuale. La filosofia Professionale può solo —e questa è proprio la sua missione— spingere l'individuo ad osservare, segnalargli le "cose" che ha davanti agli occhi. L'indole espositiva di questa ricerca ha questa finalità radicale: mostrare il percorso che hanno seguito Kant e Rosmini nella loro indagine del bene e della legge. Eliminare la sterpaglia per sgombrare il cammino. Comunque, l'esposizione delle teorie nasconde una spiccata interpretazione delle opere che proviene da una meditazione personale sugli argomenti.

Regna in questo lavoro una specie di ossessione per i testi. Per i testi originali. Conscienti del rischio che si correva, si sono affrontate le questioni prescindendo inizialmente dalla bibliografia secondaria. L'intenzione di questa metodologia ha un doppio risvolto. Da un lato, la ricerca dell'oggettività e autenticità. Lasciar parlare e ragionare gli autori stessi. Dialogare direttamente con loro, senza intromissioni. Dall'altro, lo sforzo per ricostruire un'etica partendo da alcune fondamenta sparse nell'epistemologia e nell'ontologia degli autori principali. Soltanto in un secondo momento si ha aggiunto commenti e

precisazioni di altri autori che hanno realizzato lavori simili al nostro. Questo modo di procedere si riflette nella stesura, intimamente soggetta al lessico e all'argomentazione degli stessi pensatori. L'abbondanza di testi ed il carattere acutamente sintetico dello svolgimento di questo saggio ne renderà ardua la lettura. Allo stesso tempo, però, permetterà di avanzare più veloci, evitando deviazioni per sentieri che non conducono da nessuna parte. È probabile che, colui che riesca a raggiungere la meta otterrà il premio di una visione complessiva dei pensatori.

Rosmini è un filosofo proclive ad essere ignorato. Per diverse ragioni, una delle quali è l'ampiezza e densità della sua opera. Questo studio vuole ridurre questa difficoltà e, così, contribuire a divulgare il pensiero di questo autore nell'ambito della lingua spagnola. Si è preferito abbondare nelle note in calce allo scopo di facilitare l'arricchimento degli argomenti mediante una lettura diretta delle fonti. Vengono indicate, così, le parti concrete a cui si dovrebbe ricorrere, senza ingarbugliare troppo il corpo principale del saggio con l'intricata terminologia rosminiana. È assai consigliabile avviare le note in un primo approccio al testo affinché la lettura diventi fluida e comoda. Così come per offrire spunti di ampliamento alle questioni trattate, spesso citiamo in maniera sintetica frasi originali che ci rimandano ai testi base.

Oltre che filosofo, Rosmini è anche teologo. Soltanto allo scopo di illustrare e mostrare gli radicali delle sue tesi, a volte si fa allusione ad aspetti teologici. Questo, sempre, con previo avviso e con note in calce, per evitare l'intrecciarsi delle due discipline. Conviene relativizzare i nostri pregiudizi nella lettura dei grandi autori. Le convinzioni personali, di qualsiasi tipo esse siano, non devono necessariamente danneggiare il discorso razionale. Questo si applica all'autore che qui presentiamo. Infatti egli, se da una parte, si trova

immerso profondamente nella cosmovisione cristiana ed è partecipe delle sue attitudini più caratteristiche: coscienza di avere ricevuto nella fede un'illuminazione totale, brama per trasmetterla universalmente, entusiasmo nel percepirne conferma dalla ragione con il risultato di una filosofia profondamente concorde al sentimento cristiano, dall'altra, si sente spinto da una forte aspirazione a lasciarsi guidare esclusivamente dall'esperienza e la ragione, evitando con la massima cura l'interposizione di credenze ingiustificate.

L'onestà intellettuale esige di esaminare tutto con attenzione e senza prevenzioni iniziali. Solamente alla fine e dall'osservazione della realtà possiamo giudicare una filosofia.

## 2. EPILOGO

A modo di epilogo segnalo alcune conclusioni finali che riguardano la mia ricezione del pensiero del Rosmini, la cui conoscenza è stata per me un vero fuoco luminoso.

La prima conclusione a livello globale è stata, senza dubbio, quella di aver rilevato il posto preminente che detiene la morale nel sistema del filosofo. All'inizio di questa ricerca non ero ancora consapevole dei risultati cui mi avrebbe condotto. Con il tempo, però, ho scoperto che l'etica non ha soltanto una presenza parziale nel contesto dell'enciclopedia rosminiana, ma essa ne è il cuore palpitante, una forma di essere che pervade ogni angolo della realtà e impregnandolo di ordine ed unione, un orizzonte che spinge tutto verso la sua propria finalità e perfezione.

Valutando l'esito del mio itinerario di ricerca nel contesto dell'etica kantiana e rosminiana, mi sono trovato di fronte a qualcosa di simile a un manuale di fondazione dell'etica. Se lo si guarda con un po' di profondità, ci si accorge che si tratta soltanto di un tentativo aperto, passibile di ulteriori approfondimenti. Le radici lasciano sempre passare tutto quello che può portare nutrimento. In questo senso, il pensiero rosminiano progredisce al pari della vita, si apre a tutte le relazioni teoriche e pratiche dell'essere umano. Rosmini non permette la chiusura in una prospettiva ermetica. Manualistica e sistematicità in Rosmini sono sempre soltanto l'effetto della sua brama di conoscere ed amare, di vedere sempre più luce e toccare più da vicino i confini della vita.

Attraverso il mio contatto con il filosofo, una sensazione di chiarezza e fluidità è stata costante. Spesso, osservazioni della realtà e sviluppi delle verità più certe per me, sono state confermate con semplicità e naturalità nei testi espliciti poi trovati. Questo ha provocato che, a volte, il mio progresso si sia realizzato in senso contrario a quello normale. Partendo da alcune piste dell'autore, arrivavo a sostenere conclusioni coerenti con una prospettiva

complessiva della realtà che dopo, all'improvviso e per puro caso, trovavo giustificate perfettamente con le dichiarazioni esplicite dell'autore. Così, ad esempio, nelle tesi importanti come il dinamismo dell'essere morale, la radice della personalità, il suo rapporto con la morale o la ragione "perché sì" della legge.

Dall'inizio ho deciso di affrontare direttamente le fonti, con una prospettiva totalmente incondizionata da altre visioni. Soltanto in un momento posteriore mi sono accostato ai testi della bibliografia secondaria. Quindi molti dei riferimenti e delle aggiunte precedenti dalla bibliografia critica sono stati inclusi dopo aver fatto una versione completa della prima stesura. Questa insolita metodologia, non carente di svantaggi, ha virtù assai importanti. In primo luogo, ha convertito la mia ricerca rosminiana in un esperimento di verità. In secondo luogo, le ha offerto una personalità propria. Dopo il confronto con la bibliografia critica, ho potuto sostenere la mia interpretazione dei testi con un criterio più oggettivo, comprovare le medesime problematiche in altri autori, rifinire la mia esposizione e, finalmente, riaffermare le mie posizioni più forti.

Alla fine del mio percorso, durante il mio soggiorno a Stresa in ricerca di bibliografia, ho fatto alcune scoperte significative. Ho trovato una certa consonanza con due autori a cui va la mia stima. Uno di loro, ancora vivente, è Cirillo Bergamaschi. Con il suo atteggiamento ricercatore ho provato concordanze, in argomento, impianto, conclusioni e metodologia. Un altro, mancato, è Roberto Nebuloni. In lui ho trovato piena affinità nella mia prospettiva esistenziale. Infatti, questa convergenza non dovrebbe apparire strana ad alcuno, e ancora di meno a quelli avvezzi a esplorare i cammini del pensiero. Tutti siamo fatti della stessa argilla, e attraversati da uno spirito comune che ci riunisce nelle stesse inquietudini. Man a mano che si prende familiarità con l'universo umano, la visione si unifica e, in una volta, si estende senza limiti in un abisso di profondità e sottigliezze.

Non possiamo concludere questa ricerca senza manifestare la nostra lode e, anche gratitudine, a Rosmini per la sua capacità sintetica. Rosmini ha un'attitudine conciliatrice. Esamina tutte le proposte per cercare in quelle ciò che corrisponde di più con la sua esperienza del mondo. Questa capacità trasmette una spinta di verità, uno sguardo ottimista verso la storia del

pensiero e la ricerca umana del senso. Una spinta ed uno sguardo che fanno vivere il filosofo.

Stresa, 5 marzo 2014

### 3. RIASSUNTO

Questa ricerca consiste in un viaggio lungo due grandi vie che s'indirizzano verso la fondazione dell'etica: Kant e Rosmini.

Abbiamo progredito in rapporto stretto con i testi originali allo scopo di lasciare parlare e ragionare gli autori stessi, dialogare con loro in persona, riflettere sulle loro parole. Abbiamo anche revisionato una bibliografia selezionata che ci ha aiutato ad esaminare e definire la nostra comprensione dei due pensatori.

A proposito della interpretazione, predomina una non puntuale (cosa dicono gli autori) oppure strutturale (come si articola quello che dicono) ma una fondamentale (dove si trovano le basi delle loro tesi). I filosofi moderni hanno scoperto che sapere "quello che deve essere" coinvolge sapere prima "quello che possiamo conoscere" e, poi, "quello che c'è". Perciò, andare verso le fonti del bene esige addentrarsi nell'epistemologia e nell'ontologia.

La prima via percorre la frontiera tra oggettività e soggettività. Kant cerca una regola indipendente dagli interessi sensibili individuali, una legge universale e necessaria che possa servire come base del comportamento soggettivo e della società. Come argomenta? Il filosofo parte dall'autonomia dell'uomo come presupposto inamovibile. Nella sua esposizione dell'imperativo categorico si vede già una pseudo-deduzione della legge dall'autonomia. Dopo, nella sezione dedicata esplicitamente alla deduzione, Kant postula uno spazio noumenico dove situare la libertà riguardo ad ogni condizione fisica.

Finalmente, la soluzione kantiana diventa insoddisfacente: non dimostra l'esistenza di una legge che comandi l'autonomia (terzo imperativo), ma soltanto la sua possibilità. Neanche dimostra una legge che comandi l'universale rispetto alla persona (primo e secondo imperativo). Kant si impegna per ottenere una legge oggettiva, ma non è riuscito a fondarla. Perché? Perché il suo empirismo tacito e la sua difesa ad oltranza dell'autonomia gli impediscono di segnalare con chiarezza l'oggetto ideale su cui riposa tutta l'oggettività.

La seconda via sbocca nell'ordine dell'essere. La filosofia rosminiana sostiene che tutto è attraversato da un ordine oggettivo. Ordine, quindi, ontologico, dell'essere. Ma da dove viene quest'ordine? La linea argomentativa inizia dalla conoscenza. Dall'osservazione possiamo classificare tutta la nostra cognizione del mondo in tre grandi dipartimenti: il reale, l'ideale ed il morale. Il *reale* è quello che si sente e di cui si gode. Le *idee* sono costituite dai dati sensibili e dall'aggiunta di un'idea primitiva che Rosmini chiama "idea dell'essere". Il *morale* è appunto l'unione di quei due elementi. Tutti e tre i dipartimenti possono essere provati come dimensioni non soggettive: il reale come causa extrasoggettiva delle nostre sensazioni, l'idea dell'essere come oggetto presente alla nostra intuizione intellettuale, l'essere morale come l'unione scoperta di entrambe. Questo ci permette di fare il passo verso l'ontologia e parlare della divisione triforme dell'essere stesso: reale, ideale e morale.

Puntiamo la nostra attenzione sulla terza forma dell'essere. L'essere morale è l'unione che genera l'ordine proprio delle cose, la sua *bontà*, la sua perfezione e bellezza. Quest'unione ed ordine sono contenuti nell'idea del essere. Infatti, l'idea dell'essere ci permette di conoscere proprio per la sua potenzialità, perchè lei stessa è capace della realtà, perchè custodisce virtualmente tutto l'ordine del reale. Così abbiamo in questa idea primordiale una regola del bene che ci servirà come *legge* morale per le nostre azioni.

Il nostro percorso sulla via di Rosmini continua discendendo fino all'antropologia. Anche nella persona umana si ravvisa l'ordine dell'essere morale, ordine plasmato nella sua struttura e nella sua dinamica verso il bene. Il percorso rosminiano termina con uno sviluppo della legge morale, della sua formulazione esplicita e della sua forza.

Kant aveva lasciato la situazione dell'etica in una posizione instabile. Nietzsche sarà il pensatore che trarrà la conclusione radicale della tendenza kantiana al soggettivismo e alla libertà incondizionata. Nella conclusione del nostro viaggio intellettuale ci troviamo al bivio. Siamo davanti a un dilemma. Per risolverlo non si può più ragionare, si deve guardarlo di fronte e scegliere: ordine o caos, riconoscenza o volontà di potere, accoglienza della

amabilità primigenia dell'essere o imposizione del proprio ordine soggettivo. L'esperienza e la storia personale decidono.

Come risultato finale del presente lavoro ci troviamo di fronte ad un manuale di etica fondamentale. Manuale che affronta la definizione di bene, la descrizione della persona, la fenomenologia dell'azione morale e lo studio della legge morale. Sempre da una prospettiva aperta alla critica e all'analisi dell'esistenza.

# ÍNDICE

<b>SUMARIO</b> .....	<b>9</b>
<b>PUNTO DE PARTIDA</b> .....	<b>15</b>
1. LA ESTRUCTURA.....	19
2. EL MÉTODO .....	21
<b>EL CAMINO CRÍTICO</b> .....	<b>27</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	
<b>METODOLOGÍA KANTIANA</b> .....	<b>31</b>
1. PREOCUPACIÓN POR LAS GRANDES PREGUNTAS .....	31
2. DEMOSTRAR DESDE LA RAZÓN.....	32
a) En busca de certeza .....	32
b) El tribunal de la razón.....	33
<b>I. ¿QUÉ ES EL BIEN?</b> .....	<b>35</b>
1. BIEN OBJETIVO: BIEN PRÁCTICO .....	35
a) Primer axioma kantiano: el bien objetivo es independiente de todo objeto.....	36
b) Primer hueco fundamental de Kant: la ley como un objeto que es forma .....	39
2. BIEN SENSIBLE: LO AGRADABLE.....	44
a) Segundo axioma kantiano: el bien objetivo no puede ser un objeto empírico .....	44
b) Segundo hueco fundamental de Kant: relación de la ley con lo real .....	47

## II. HACIA UNA LEY AUTÓNOMA ..... 51

1. FORMULACIÓN EXPLÍCITA: IMPERATIVO CATEGÓRICO .....	52
a) Investigación del contenido de la ley a partir del propio concepto .....	52
b) Las fórmulas del imperativo categórico .....	53
§1 Fórmula de la ley universal .....	54
§2 Fórmula de la persona como fin en sí mismo .....	57
§3 Fórmula de la autonomía .....	59
§4 Fórmula del reino de los fines .....	63
c) La autonomía: verdadera raíz del imperativo categórico .....	64
§1 Formas de una única ley .....	64
§2 La autonomía de la voluntad humana .....	65
d) Críticas rosminianas a la autonomía kantiana .....	69
§1 Un concepto equívoco .....	69
§2 Una libertad excesiva [Oss 2 y 6] .....	71
§3 Confusión entre mérito y condición del mérito [Oss 3] .....	75
§4 Imposibilidad de todo desinterés empírico [Oss 7 y 8] .....	76
e) Críticas rosminianas a las primeras formulaciones del imperativo categórico .....	80
§1 Incompetencia para legislar la persona como fin [Oss 4] .....	80
§2 Incompatibilidad de la universalidad con la autonomía .....	83
2. RAZÓN POR LA QUE NOS OBLIGA LA LEY .....	85
a) Problemática .....	85
§1 Deducción de la ley moral .....	85
§2 ¿Un método trascendental? .....	86
b) Respuestas implícitas: acción en sí e intuición .....	87
§1 “Porque las acciones son así” .....	87
§2 “Porque se nos muestra así” .....	89
c) Respuesta explícita: concepto positivo de libertad .....	92
§1 Voluntad y libertad negativa en Kant .....	93
§2 Buscando la ley para una libertad positiva .....	94

§3 Libertad en sentido práctico:	
una idea presupuesta.....	97
§4 Libertad nouménica .....	98
d) Críticas de Rosmini a la deducción kantiana	
de la ley .....	100
§1 Círculo vicioso entre ley y libertad [Oss 5].....	100
§2 Identificación libertad y ley [Oss 1 y 5] .....	102
§3 Atrapados en la ilusión de dos mundos	
separados [Oss 12] .....	106
§4 Una libertad ideal hace incognoscible el	
sentimiento moral .....	113
e) Veto a la posibilidad de resolver el problema	
de la ley moral .....	119
3. RECAPITULACIÓN .....	122
a) Kant: el escollo de una libertad desmesurada.....	122
b) Rosmini: aceptar nuestra libertad limitada .....	123

### **III. CONCLUSIONES: DESVELANDO LOS PRESUPUESTOS KANTIANOS ..... 125**

1. POTENCIALIDAD DE UN SISTEMA	
HEREDERO .....	126
a) Esfuerzos por alcanzar el mundo de las Ideas .....	126
b) Confluencia externa en el respeto de toda persona.	128
2. ESTERILIDAD DE UNOS SUPUESTOS	
EMPIRISTAS Y SUBJETIVISTAS .....	130
a) Un problema visual.....	130
§1 Olvido del ser.....	132
§2 Incapacidad de percibir la unión.....	134
b) Un prejuicio ilustrado: la autonomía .....	135
§1 La ética es autónoma respecto a la sensibilidad	135
§2 Es heterónoma respecto al ser .....	136
c) Intentos de rehabilitación .....	138
§1 Primer paso: una ley ideal.....	138
§2 Segundo paso: autoheteronomía .....	139

# LA VÍA DE LA OBSERVACIÓN..... 141

## INTRODUCCIÓN:

### METODOLOGÍA ROSMINIANA ..... 145

1. INTERÉS POR EL HOMBRE ..... 145
2. OBSERVAR SIN PREVENCIÓNES ..... 147
  - a) En busca de los hechos.....147
  - b) Dar razones .....149
3. COMENZAR CON OPTIMISMO ..... 151
  - a) Asumiendo que estamos cuerdos .....152
  - b) Partiendo de lo poco que tengamos .....153
4. RETROCEDER PARA PODER AVANZAR ..... 155
  - a) Filosofía regresiva - filosofía progresiva,  
reditus - exitus.....156
  - b) Método analítico - método sintético .....158
5. APLICAR EL MÉTODO AL ASUNTO ..... 160
  - a) Regresión-progresión ética .....160
  - b) Análisis-síntesis del bien .....161

### I. ¿QUÉ ES EL BIEN? ..... 162

1. REDITUS: DEL HOMBRE COGNOSCENTE AL BIEN CONOCIDO..... 165
  - A. EL HECHO MORAL: EL HOMBRE JUZGA ..... 165
    - a) Los juicios morales humanos .....165
    - b) Idea común del bien .....166
    - c) Hacia la definición filosófica .....168
  - B. EL SER MORAL ..... 172
    - a) Lo real .....175
      - §1 Experiencia más allá del sujeto: lo sensible  
extrasubjetivo .....175
      - §2 Lo real finito: acción, sentimiento, placer,  
vida, sujeto .....176
    - b) El ser ideal .....179
      - §1 Un plus en el conocimiento: la idea de ser .....180
      - §2 El paso hacia el ser: ser ideal, ser virtual,  
ser inicial .....185

c) La forma moral de ser.....	189
§1 Nexo en el juicio del conocimiento (ideología/origen de las ideas) .....	189
§2 Verdad de las cosas (ideología/criterio de certeza) .....	195
§3 ¿Idealismo o realismo?.....	197
§4 Unión del ser ideal y lo real (ontología/tres formas del ser) .....	202
§5 Término medio que toca los extremos (ontología/tres formas del ser) .....	206
§6 ¿Monismo o dualismo?.....	210
§7 Unidad en la multiplicidad (ontología/unidad del ser) .....	215
§8 Multiplicidad en la unidad (ontología/unidad del ser) .....	224
§9 ¿Unitarismo o pluralismo? .....	225
§10 Razón de toda relación, orden y perfección (ontología/orden del ser).....	226
C. ORDEN Y SINTESISISMO DEL SER.....	229
a) Orden del ser: ensayos de un atlas ontológico .....	229
§1 Desde la multiplicidad hacia la unidad.....	230
§2 Desde lo infinito hacia lo finito .....	235
b) Sintesisismo del ser: la ley fundamental de la ontología .....	241
§1 Sintesisismo entre la unidad y multiplicidad del ser .....	243
§2 Entre el ser uno y el ser trino de las formas del ser [A] .....	244
§3 Entre las tres formas del ser [C/c'] .....	244
§4 Entre el ser puro/inicial-virtual y las entidades en general [B/b'].....	247
§5 Entre el ser puro/inicial-virtual y los entes reales contingentes [B/b'].....	248
§6 Sintesisismos en el ente real finito [d].....	249
§7 Sintesisismos en el ente ideal finito [d'] .....	250

D. EL BIEN .....	252
a) El bien en general es el orden del ser .....	252
§1 Bien y ser moral .....	252
§2 Bien y belleza .....	256
b) El bien concreto está en el orden propio de los entes [d] .....	259
§1 Bien intrínseco de cada ente: orden necesario y perfección .....	259
§2 Desarrollo ontológico: el escenario de las esencias .....	263
§3 Bien relativo de los entes: excelencia y perfección parcial .....	270
§4 Desarrollo ontológico: una clasificación de los entes .....	274
El ser ideal .....	274
Nosotros mismos y los demás entes intelectivos ..	275
Entes meramente sensitivos .....	276
Cuerpos externos materiales .....	277
Ente divino .....	281
c) Fundamentación ontológica de los valores [d] .....	282
§1 La importancia del vínculo .....	283
§2 Origen de toda dignidad .....	284
§3 Medir la cantidad de ser real .....	285
§4 Comparación de naturaleza (excelencia) .....	289
Ente inteligente y ente animal .....	289
Entes externos materiales .....	297
Ente divino y ente finito .....	297
§5 Comparación de actualidad (perfección parcial) ..	299
§6 Síntesis: no hay valor sin bien radical .....	302
§7 Conclusión: el ser inteligente en la cumbre de los valores .....	303
d) El bien subjetivo/real: orden sensible que produce gusto .....	307
§1 El ente sensible: un bien para sí mismo .....	309
§2 Una jerarquía del placer .....	313
e) El bien objetivo/ideal: orden intelectual visto en la idea del ser .....	316
§1 La idea del ser: un orden escondido .....	317

§2 Gaudium de veritate .....	319
2. EXITUS: DEL BIEN CONOCIDO AL BIEN	
QUERIDO .....	321
A. EL HOMBRE, UN SER MORAL .....	323
a) El sujeto real: ser animal .....	326
§1 Sentimiento fundamental, vida [d1] .....	328
§2 Contacto con el mundo, vida material .....	329
b) El sujeto moral: ser inteligente, ser racional.....	333
§1 Intelecto, intuición, vida espiritual [d2].....	334
§2 Razón, percepción intelectual y reflexión,	
Yo [d3].....	337
§3 La razón como primera inobjetivación: un	
antecedente inmediato a la moral .....	345
c) El sujeto ideal: la idea de mi ser .....	347
B. BIEN MORAL Y PERSONA.....	348
a) El salto a la moral en acto .....	348
§1 Del ser al deber ser.....	349
§2 Del deber ser al bien moral .....	354
b) Dimensión constitutiva de la persona: el primer	
acto moral [d4] .....	357
§1 Volición esencial .....	360
§2 Voluntad libre como nexo subjetivo dinámico ..	367
§3 Voluntad como principio activo supremo .....	373
c) Dimensión perfectiva de la persona: los actos	
morales .....	383
§1 Impresiones e instinto sensible, inicio de la vida	
.....	384
§2 La volición afectiva, percepción del bien.....	386
§3 La volición valorativa subjetiva, lenguaje y	
conciencia .....	388
§4 Aparición del orden objetivo, diálogo	
y libertad.....	393
§5 La reflexión voluntaria, libertad y diálogo .....	396
§6 Estima o juicio práctico, la inobjetivación	
moral .....	398
§7 Afecto espiritual, el gozo de querer .....	402

§8 Acción interna, incremento de vida .....	405
§9 Acción externa, signo que transforma.....	407
§10 Síntesis: la dinámica del amor .....	410
§11 Conclusión: la perfección moral de la persona .....	413

## **II. UNA LEY POR DESPLEGAR..... 419**

1. EL CONTENIDO DE LA LEY .....	420
A. SEMÁNTICA: LEY MORAL NATURAL.....	420
a) Ley.....	420
b) Ley moral .....	421
§1 Deber .....	421
§2 Virtud.....	422
c) Ley natural.....	423
§1 Natural frente a artificial.....	423
§2 Natural frente a libremente adquirido.....	424
§3 Natural frente a sobrenatural.....	426
B. FORMULACIÓN EXPLÍCITA .....	427
a) Amor universal .....	428
b) Amor ordenado .....	430
c) Amor personal .....	432
d) Amor absoluto.....	436
2. LA FUERZA DE LA LEY .....	438
A. FORMA Y MATERIA .....	438
a) Una ley formal.....	438
§1 Con alcance material.....	439
b) La forma moral de la ley.....	443
§1 Forma de la moral .....	443
§2 Materia de la moral.....	444
B. LAS RAZONES.....	447
a) “Porque es así” .....	448
b) “Porque gusta más” .....	450
c) “Porque quiero” .....	451
C. LÍMITES Y OBSTÁCULOS .....	453
a) Atraídos por una luz tenue .....	454
§1 De naturaleza ideal .....	454
§2 Con contenido virtual.....	457

§3 En una posición exterior .....	458
b) Acogida por una mirada imperfecta .....	459
§1 Contemplar sin prisas .....	460
§2 Luchar contra los prejuicios .....	462
§3 Ejercicio de repetición.....	464

<b>III. CONCLUSIONES: PREMISAS DE LA OBSERVACIÓN ROSMINIANA .....</b>	<b>469</b>
1. UNA IDEA QUE GUÍA Y ATRAE .....	469
2. MIRADA POSITIVA DE LA REALIDAD .....	470
3. FECUNDIDAD DE UN PENSAMIENTO TRIÁDICO .....	470
4. APERTURA DE UN SISTEMA DINÁMICO .....	471

**EN LA ENCRUCIJADA ..... 475**

1. ESCOGER LA LUZ ..... 480  
    a) Voluntad de reconocimiento ..... 480  
    b) ¿Una veneración ingenua? ..... 483  
2. LA OPCIÓN DE NO OPTAR ..... 487  
    a) Voluntad de autonomía ..... 487  
    b) ¿Una condición incondicionada? ..... 489  
3. OPTAR POR SÍ MISMO ..... 490  
    a) Voluntad de poder ..... 490  
    b) ¿Delirios de grandeza? ..... 496  
4. IT'S UP TO YOU ..... 498

**EPILOGO ..... 501**

**BIBLIOGRAFÍA ..... 505**

a) Fuentes principales ..... 505  
b) Otras fuentes principales ..... 509  
c) Fuentes secundarias ..... 510  
    §1 Bibliografía sobre Rosmini y Kant ..... 510  
    §2 Bibliografía sobre moral en Rosmini ..... 518  
    §3 Bibliografía exhaustiva sobre Rosmini ..... 520  
    §4 Bibliografía específica sobre Kant ..... 521  
    §5 Bibliografía complementaria ..... 522  
d) Siglas ..... 523  
    §1 Obras de Kant ..... 523  
    §2 Obras de Rosmini ..... 523  
    §3 Obras de Nietzsche ..... 524

<b>ANEXOS</b> .....	<b>525</b>
<b>RESUMEN</b> .....	<b>527</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>531</b>
<b>INTRODUZIONE/EPILOGO/RIASSUNTO</b> .....	<b>534</b>
1. INTRODUZIONE .....	534
LA STRUTTURA .....	534
IL METODO .....	535
2. EPILOGO.....	539
3. RIASSUNTO.....	542