



Dodicesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:  
*«Felicità e cultura dell'anima»*  
 Stresa, Colle Rosmini, 24-27 Agosto 2011

## La felicità secondo Rosmini

Paolo Pagani



### 1. Ontologia e felicità.

In Rosmini il tema della felicità è considerato in chiave esplicitamente ontologica. In sintesi, si può dire che, per il nostro autore, l'Essere sostantivo sia in sé felicità; e l'essere iniziale sia inizio di felicità, cioè introduzione a essa.

#### 1.1. La felicità originaria.

La felicità è la vita propria dell'Essere originario, ed è – analogicamente – la vita destinale dell'ente finito completo. «Il subietto, che conoscendo nell'obietto [...] l'essere, si compiace dell'essere, giugne con quest'atto al termine della sua perfezione, che è la perfetta unione con l'essere, e qui giace la virtù e la felicità»<sup>1</sup>. Questa indicazione ontologica del nostro autore vale per l'istanziamento originaria dell'essere – ovvero per l'Essere teologico –, così come, analogicamente, vale per l'ente finito completo, cioè per l'essere umano.

Infatti, la felicità è qui intesa come perfetta unione tra la soggettività reale e l'obiettività ideale, cioè è intesa come “moralità”, ovvero come “perfezione”. Concetto – quest'ultimo – che implica l'articolazione delle forme ontologiche, quale Rosmini compiutamente presenta nel Libro III della *Teosofia*: una ontologia univocistica, che omettesse l'articolazione e l'adeguazione interna tra le forme dell'essere, non potrebbe accogliere il concetto di perfezione, e quindi di felicità<sup>2</sup>; che infatti prevede una idealità (o esemplarità), cui il reale possa essere più o meno felicemente relato.

1. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M. A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998-2002, Libro III, n. 967. D'ora in poi, l'opera verrà citata con la sigla T, seguita dall'indicazione dei Libri (in numero romano) e dei paragrafi (in numero arabo).

2. «Dall'obietto come da causa formale viene la prima perfezione del subietto. E già da questo solo è chiaro che nel sistema degli *unitari* non si può trovare, volendo essere coerenti, il concetto di *perfezione*. Questo concetto procede unicamente dalla trinità delle forme». Così prosegue il brano: «Poiché il concetto di perfezione involge necessariamente una dualità: è uopo che ci sia un subietto, e la perfezione del subietto. Se dunque nell'essere primo non ci fosse niuna dualità, non ci potrebbe essere niuna perfezione» (T, III, 962).

La forma morale dell'essere, è – per Rosmini – l'essere che, in quanto amante, e in quanto disponibile a sé come amabile<sup>3</sup>, è felicità per se stesso: felicità compiuta *in divinis*, e incipiente *in humanis*.

Nell'originario, la sussistenza assoluta dell'Essere implica la sua compiuta realtà; ma la realtà è tale in tanto in quanto è un sentire: il sentimento è infatti la stoffa dell'essere reale. Così si può dire che l'Essere sussistente è «sentimento massimo»; e quindi massima vita e massimo piacere. Più precisamente, è la vita e il piacere per come possono essere propri di una intelligenza assoluta (dove “intelligenza” è una soggettività avente a oggetto l'essere)<sup>4</sup>.

Il sentimento è inteso da Rosmini come una figura articolata, non relegabile a semplice funzione della percezione sensibile, che è propria dell'uomo: anche l'intelletto – in quanto tale - è proteso a “sentire” il proprio oggetto<sup>5</sup>. Ora, il sentimento intellettuale, nella sua «massima possibile perfezione», è “beatitudine”, cioè è sentimento istanziantesi in una intelligenza pienamente, e non solo formalmente, adeguata all'essere<sup>6</sup>. La beatitudine – o “felicità eterna”<sup>7</sup> – è un sentire che ha la stessa portata dell'*intelligere*: e può avere quella portata solo se gli è offerto un oggetto reale che adegui l'*intelligere* stesso. In quel caso particolarissimo, l'immedesimazione propria del sentimento (il suo stare nel sentito), si concilierebbe perfettamente con l'obiettività dell'intelligenza: il termine dell'immedesimazione non sarebbe cioè in nulla assimilabile dal senziente, ma resterebbe nella sua piena obiettività, come termine stabile di fruizione.

È chiaro, poi che il possesso del “soggetto” amante sull'“oggetto” amato, per essere completo, dovrà comprendere il soggetto stesso quanto alla sua obiettività<sup>8</sup>.

Originariamente la beatitudine nasce dall'auto-rapportarsi dell'Essere come intelligenza e intelligibilità (subiettività e obiettività): un auto-rapportarsi che non è simmetrico, bensì dissimmetrico. Se tale auto-rapportarsi fosse simmetrico, si ridurrebbe a un gioco di specchi, farebbe pensare a una sorta di narcisismo reduplicato.

È opportuno richiamare, in questo contesto, che l'inizialità rosminiana è, appunto, articolazione dissimmetrica di idealità e realtà. Tale dissimmetria (dinamicamente intesa) è detta “moralità”. Il termine “dissimmetria”, che abbiamo scelto di usare, dice che le due forme – ideale e reale – non hanno un pari grado di esistenza astratta; infatti, l'ideale è archetipo dell'atto e regola dell'azione; in ogni caso, centro di

3. «L'essere amato [...] è contenuto nel subietto amante ed è perfettivo di questo. Esso però non è contenuto immediatamente nel subietto come vi è contenuto immediatamente l'oggetto, ma vi è contenuto in quanto esso è contenuto nell'oggetto e questo è nel subietto: di maniera che l'oggetto è il mediatore della contenenza. L'essere amato può ancora del pari considerarsi come contenente il subietto, se il subietto è l'essere (com'è in fatti in Dio) perché allora l'amato è il subietto stesso. Ma l'amato contiene il subietto in quant'è inteso (poiché solo in quant'è inteso è amabile), e però lo contiene nell'oggetto, di maniera che l'oggetto è ancora il mediatore della contenenza» (T, III, 967).
4. «Già altrove abbiamo mostrato, che nel sentimento consiste l'essenza della vita (*Antropologia* 45 def. 7) e che quest'essenza è essenza di piacere, di maniera che il dolore non è altro che la lotta della vita o del sentimento contro le cause che contendono per farlo cessare» (cfr. T, III, 1032). In altre parole, il piacere è la stoffa stessa del vivere, e il dolore è privazione di piacere: non l'inverso, come si intendeva invece nell'epicureismo leopardiano.
5. A questo riguardo si veda preliminarmente: A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, vol. 24 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1981, Libro III, nn. 525, 535; ID., *Psicologia*, a cura di V. Sala, voll. 9, 9/A, 10, 10/A della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1988-1989, Parte I, Libro II, nn. 137-139. (D'ora in poi, quest'ultima opera verrà citata con la sigla P, seguita dall'indicazione della Parte [in numero romano], del Libro [in numero romano] e dei paragrafi [in numero arabo]).
6. «Quando dunque si concepisce un subietto reale infinito sentimento a cui convengono le denominazioni di Vita e di Beatitudine sussistente non si può concepire questo subietto se non come già intelligente se stesso. Perché infatti la Vita sarebbe imperfetta se non fosse intellettuale, e perirebbe il concetto di Beatitudine, che racchiude un diletto d'ogni parte infinito, se mancasse il massimo diletto, quello della contemplazione del proprio bene. Il subietto intelligente dunque è Vita e Beatitudine e quest'atto di Vita e di Beatitudine è lo stesso atto intellettuale col quale contempla la bellezza e perfezione della propria natura» (T, III, 1032).
7. Cfr. A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. 22 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1977, Libro III, n. 681. D'ora in poi, l'opera verrà citata con la sigla TEO, seguita dall'indicazione dei Libri (in numero romano) e dei paragrafi (in numero arabo).
8. «Come poi l'Essere intelligente e affermate col suo atto d'intelligenza e d'affermazione (atto che è lui stesso, l'essere stesso) penetra perfettamente tutto se stesso, onde rimane se stesso inteso e affermato: così l'Essere affermate e l'Essere affermato, che hanno un identico atto amoroso subiettivo con questo penetrano tutto il proprio unico Essere, il quale tutto perciò è amato. Ma l'amante non potrebbe essere in un atto infinito se non fosse tutto amato: né sarebbe tutto amato, se nell'amato non ci fosse il subietto amante come amato. L'amato stesso dunque dee essere subietto, l'identico subietto amante, ma in altra forma o modo di essere cioè come amato. Negli atti imperfetti d'amore che cadono nell'esperienza dell'uomo si ravvisa uno sforzo che fa l'amante di trasformarsi nell'amato» (T, III, 1032).

gravitazione della sussistenza per ogni modo che questa può assumere. L'essere – stante questa interna gravitazione – non è dunque duale, ma triadico: lo è inizialmente, originariamente (e anche destinalmente).

## 1.2. Felicità e Trinità.

Nell'Essere, la felicità-beatitudine è la relazione tra le forme ontologiche, istanziate originariamente nelle persone trinitarie<sup>9</sup>. Di qui la collocazione del tema nel Libro III della *Teosofia*, dedicato al carattere trino dell'essere. Pare infatti a Rosmini che la perfezione di una relazione richieda una piena sussistenza dei termini relati, ma anche – sia pur diversamente – del fondamento stesso della relazione: la relazione originaria si istanzia infatti come unitrinitarietà<sup>10</sup>. La relazione intratrinitaria è descrivibile, in termini esplicitamente teologici, come “carità”, cioè come la forma compiuta della più generica “moralità”. La carità considerata nella persona del Padre è “beneficenza”, nella persona del Figlio è “riconoscenza”, nella persona dello Spirito è “unione”<sup>11</sup>. La Beatitudine è il “bene perfettissimo”. Infatti, in essa «1° l'oggetto appetito ha una massima perfezione, perché è infinito, 2° il subietto appetente ha una massima forza d'appetire, perché è infinito, 3° l'unione dell'appetente coll'appetito è massima, perché è identificazione dell'essere coll'essere stesso per via d'appetito». La cosa rilevante, è che i caratteri della Beatitudine (beneficenza, riconoscenza, unione amorosa tra beneficente e riconoscente) coincidono con le tre categorie in cui si articolano le virtù che interessano la vita morale dell'ente finito<sup>12</sup>.

Se, *in divinis*, virtù è Beatitudine, questo non vale *in humanis*<sup>13</sup>. Ovvero, chi fosse beato, sarebbe anche virtuoso; ma non necessariamente chi fosse virtuoso sarebbe beato, bensì meritevole della beatitudine (e chi fosse virtuoso in modo perfetto, cioè santo, sarebbe certamente beato, ma non in forza della sola santità). La virtù è allora condizione necessaria ma non sufficiente per la beatitudine.

## 1.3. La felicità umana.

Per l'ente finito completo la felicità è la realizzazione piena della sua forma: cioè è la fruizione dell'Essere originario.

Ogni soggetto reale finito tende all'essere come al principio senza del quale sarebbe nulla: la “tendenza” (in ogni sua forma, consapevole o no) è una relazione che ha un fondamento ontologico radicale (cioè riguardante l'essere in quanto tale); fondamento che è a sua volta una relazione: quella tra la forma reale e l'essere iniziale cui tale forma appartiene come sua dimensione. Quando il reale è intelligente (e quindi è un “subietto” – come dice Rosmini –, cioè un reale completo), esso ha relazione di tendenza con l'essere come tale, inteso senza limiti. Tale relazione non può essere intellettuale in senso esclusivo: *intelligere* infatti – come già abbiamo visto – è anche sentire, cioè tendere a terminare nell'oggetto proprio dell'intelligenza. Rosmini, appunto, parla al riguardo di un «vitale sentimento» che «si porta verso l'essere» *quo talis*<sup>14</sup>. Questa è la tendenza che inclina l'uomo alla felicità. Del resto, la felicità coincide ultimamente con la “santità”, ovvero con la compiuta moralità, o adeguazione reciproca delle forme ontologiche<sup>15</sup>.

---

9. «Un tale conato proprio della natura dell'amore, pel quale l'Amante tende a uscire spiritualmente e dividersi da sé per divenire e identificarsi coll'amato, in un Essere infinito in cui anche l'amore non può (non) concepirsi perfettissimo, non può essere mai imperfetto, ma avere sempre ottenuto tutto il suo effetto. L'atto amoroso dee dunque essere sfavillante ma ultimato e quieto nel fine ottenuto. L'amante dunque dee aver presa la forma di Amato. Se dunque l'Amante è oggimai l'amato, il subietto medesimo dee sussistere come per sé Amato, che è l'ultima attualità concepibile, e perfetta quiete, dell'essere» (T, III, 1032).

10. Cfr. T, III, 1317.

11. «Trattasi d'unione del subietto infinito intelligente col subietto stesso infinito inteso per via d'infinito compiacimento che è l'unione stessa amorosa nell'ultimo atto. [...] In quest'unione non c'è solamente il bene morale sussistente, ma questo è divenuto, per così dire, bene eudemonologico: s'è a questo identificato: è la virtù sussistente come Beatitudine» (cfr. T, III, 1034).

12. Cfr. T, III, 1034.

13. Scrive Rosmini in proposito: «La santità e la beatitudine effettiva in atto nell'Essere assoluto non differiscono dunque né pure di concetto; ma nell'uomo la santità differisce dalla beatitudine di concetto e d'effetto, la beatitudine poi dalla santità non d'effetto, ma di concetto» (T, III, 1035).

14. «Tali enti intellettivi, essendo viventi, giacché lo stesso intuire l'essere è sentire e vivere, questa tendenza è un vitale sentimento che si porta verso l'essere. È dunque questa una tendenza morale perché viene dall'essere e va all'essere: viene dall'essere intuito, che manifesta l'amabilità essenziale, e va all'essere reale, a cui aspira di raggiungerci più che mai la forma reale finita cioè il subietto finito intelligente» (T, III, 1037).

15. «L'inclinazione naturale dell'uomo al bene in universale [...] dicesi anche amore naturale, benché la natura non lo dia all'uomo che

Tendenza ad altro e felicità (cioè compimento di sé) si conciliano nel momento in cui si considera che questo “altro” è – nel suo determinarsi concreto o sostantivo – la fonte di ogni perfezione ontologica. Dunque, «il tendere incessantemente in quest’altro (abbandonato se stesso) è tendere nel fonte di se stesso» e del proprio perfezionamento integrale (intellettuale, reale e morale). Del resto l’uomo è l’ente contingente consapevole di sé, e di sé come contingente, cioè di sé come quell’ente la cui natura è quella di “un continuo ricevere”: ricevere sé e ogni propria perfezione. L’“adesione” intellettuale e affettiva all’essere è dunque, da parte del contingente, affermazione di sé<sup>16</sup>. L’uomo consapevole del proprio statuto ontologico sa che conoscerà e amerà pienamente se stesso solo quando, in certo modo, avrà l’avvertenza di sé come scaturiente – per dir così – dalle mani del creatore.

#### 1.4 Sul concetto di “merito”.

La felicità – per come Rosmini ce la presenta – non è un tema filosoficamente periferico, ma piuttosto esprime il cuore stesso dell’ontologia: l’essere è felicità; partecipare dell’essere è partecipare della felicità. L’infelicità è la sottrazione che l’uomo fa di sé all’essere. Solo volendolo si può essere irrimediabilmente infelici<sup>17</sup>. Rosmini osserva che «l’uomo ha il potere di rendersi infelice, e non ha quello di rendersi da se stesso felice»<sup>18</sup>: infatti, una realtà finita non può produrre per sé una realtà infinita, come quella che è condizione della felicità.

Meglio, se essere organici all’essere è essere felici, tale organicità dipende da noi solo per un aspetto: la virtù<sup>19</sup>, il cui esercizio dà competenza affettiva rispetto alla organicità in questione. È questo il concetto di “merito”, che va distinto da quello di semplice titolarità a una “mercede” (o ricompensa). Ci si può essere guadagnata una ricompensa, ovvero aver acquisito diritto a una mercede, anche solo sulla base di un contratto: in tal caso, il rapporto tra la prestazione offerta e la mercede guadagnata può essere anche del tutto estrinseco (appunto, pattizio). Invece, meritare è essere intrinsecamente degni di (competenti a) un bene che non ci è fisicamente dovuto: meritare, dunque, è istituire una necessità morale.

La virtù, intesa nei termini di una moralità naturale, è una forma iniziale della virtù completa (o soprannaturale): la prima è una sorta di inizialità della seconda, ma neppure la seconda istituisce di per sé l’uomo nello stato di beatitudine. Se infatti la prima è semplicemente la fruizione di una inizialità di Dio, la seconda è sì una fruizione di Dio stesso, ma di Dio ancora “tenuissimamente percepito”. «Il gran disegno dunque che concepì ed effettuò il Creatore circa l’umanità, fu di esigere dall’uomo la virtù e questa compiuta nella sua specie cioè soprannaturale, come merito della beatitudine, dandogli poi questa come mercede di quella»<sup>20</sup>.

È in funzione della corretta calibrazione del concetto di “merito” che può trovare risposta una domanda come quella che Rosmini formula nella *Teodicea*: «Se Iddio ha fatto tutto pel fine dell’universo, e se questo fine consiste nella visione beatifica, non potea egli ammettere le intelligenze create immediatamente a questa visione, lasciando tutto il resto?»<sup>21</sup>. Si può dire che questo “resto” è proprio ciò che educa l’uomo a comprendere e apprezzare competentemente ciò cui la visione dà adito. Si può dire, più in generale, che la creazione del mondo (cioè dello stato di *via*) sia condizione di possibilità della stessa visione

---

nella condizione di abito, come inclinazione iniziale, senza oggetto determinato, che costituisce la volontà. Se dunque il soggetto uomo è un puro reale, e la tendenza morale è verso l’essere che non è lui, tutto ciò che è morale nell’uomo dee avere il carattere e la proprietà di un movimento in un altro, d’un abbandono, e d’una negazione continua di se stesso» (T, III, 1037).

16. «In quest’atto puramente di ricevere consiste tutto ciò che egli è. Tendere nell’essere non è altro che acconciarsi a ricevere dall’essere» (T, III, 1037).
17. «Supposto che non esista in una creatura peccato alcuno, l’istinto irresistibile del Padre, esige che ella sia a pieno felice. Questo è il fondamento ontologico e teologico dell’unione del bene morale col bene eudemonologico e involge la conseguenza che l’innocente non deva soffrire male alcuno». Quanto invece a coloro che hanno peccato, questi si sono procurati da sé l’infelicità (cfr. T, III, 1059). Su questo tema, cfr. anche: A. ROSMINI, *La società e il suo fine*, Libro IV, cap. 30, in ID., *Filosofia della politica*, a cura di M. D’Addio, vol. 33 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1997. (D’ora in poi il saggio *La società e il suo fine* sarà citato con la sigla SF, seguita dall’indicazione dei Libri [in numero romano] e dei capitoli [in numero arabo]).
18. Cfr. SF, IV, 5.
19. «Ma se l’intendimento pratico dell’uomo non può produrre la beatitudine dell’uomo, può nulladimeno, in qualche modo, produrgli la perfezione morale, la qual consiste nell’usare delle potenze che sono in sua balia, prima delle quali è l’intelletto, in modo da non opporsi alla totalità dell’essere, ma a questa, per quanto la conosce consentire» (T, III, 1355).
20. T, III, 1355.
21. Cfr. TEO, III, 677.

beatifica<sup>22</sup>. Il fine del creato è proprio l'istituirsi della visione beatifica, nella quale le creature stesse – nella loro determinatezza – diventano la chiave di accesso alla essenza divina nella sua pienezza reale: la beatitudine è infatti vedere e considerare i “vestigi” di quell'essenza, nella loro stessa fonte<sup>23</sup>.

Sempre in funzione del “merito” vanno intese quelle leggi – “dell'esclusa eguaglianza”<sup>24</sup>, “della gradazione” e “della varietà”<sup>25</sup> – con cui Rosmini correda la propria *Teodicea*<sup>26</sup>.

### 1.5. Sulla visione beatifica.

Volendo precisare i contenuti della beatitudine umana, Rosmini – nella *Teodicea* – ipotizza che essa debba consistere nella contemplazione del *propter quid* della creazione<sup>27</sup>. In tale contemplazione il beato in qualche modo vede la perfezione ontologica delle creature (anche le più infime), nel loro esemplare unico ed eterno; «di maniera che niun fuscello del creato si va smarrito ne' secoli eterni, di niuno piccolo avvenimento si perde memoria, scolpito com'egli è nell'esser divino, niuno accidente ch'ebbe il suo luogo nel succeder de' tempi è allora inutile ovvero superfluo alla beatitudine de' comprensori celesti». Considerando il senso imperituro di ogni dettaglio creato, i beati danno gloria al Creatore, e in questo – appunto – sono beati<sup>28</sup>.

Per Rosmini, ogni ente è eterno, ma in quanto eminentemente ricompreso nell'atto creatore, e non – ovviamente – come termine di esso (né tanto meno in forza di se stesso)<sup>29</sup>.

## 2. Felicità e intelligenza.

### 2.1. Intelligenza e possesso.

L'intelligenza è *conditio sine qua non* della felicità. Lo è, anzitutto, in quanto è apprensione, cioè possesso. Paradossalmente, solo l'intelligenza possiede, perché solo l'intelligenza riconosce e lascia essere il proprio oggetto (non si può possedere ciò che si consuma nella assimilazione). Il piacere sensuale, lasciato a se stesso, è invece incapace di possesso; è, al più, sperdutezza, che non possiede né l'altro né sé (traducendosi così in un *cupio dissolvi* o in un *cupio dissolvere*).

Non è casuale che Aristotele abbia identificato l'*eudaimonia* con l'attività intellettuale (sia in Dio che nell'uomo), e che Tommaso abbia ribadito la cosa parlando della beatitudine<sup>30</sup>. Per quanto lo stesso Aristotele abbia poi dovuto ammettere «che quella beatitudine che si trova naturalmente nella contemplazione della verità è piuttosto cosa divina, che umana»<sup>31</sup>, va comunque riconosciuto che quelle classiche indi-

---

22. Cfr. TEO, III, 677.

23. Così prosegue il brano: «Dunque niente perisce di ciò che nell'universo trapassa; e i mali permessi da Dio per trarne de' beni, e i gradi inferiori degli enti creati, e le imperfezioni che in ciascun grado si svolgono con tutte le possibili varietà, sono tutte cose ordinate a fare risultare un tutto disposto con infinita sapienza e bontà, che il beato vede in Dio, e che in Dio è Dio, e che perciò costituisce il modo nel quale il beato vede Iddio, e nel qual solo può vedere l'originale potenza, sapienza e bontà, che è Dio» (TEO, III, 678).

24. Ogni beato è “unico nella sua specie”. Anche la “superiorità” «può essere giusta e buona, se da Dio stesso viene distribuita secondo il merito». Infatti, «se un uomo o altro essere intelligente possiede una data eccellenza, egli è giusto che ne goda, ed anzi ne tragga tutto il diletto ch'ella gliene può dare» (cfr. TEO, III, 684).

25. Gradazione e varietà degli enti del creato, che diventano altrettante opportunità – per la visione beatifica – di considerare la gloria di Dio, scandendola secondo le sue vestigia ontiche.

26. Cfr. TEO, III, 680-81.

27. «Nella visione beatificante ciò che farà conoscere alle intelligenti creature e lodare Iddio, sarà ancora l'opera del mondo, la cui tela vedranno in lui spiegata, e nell'immenso complesso chiarissimamente splendente d'infinita sapienza e bontà; perocché quell'opera divina, nell'esemplare, e nel decreto eterno che lo disegna creandolo, altro non è che Dio stesso, la stessa divina faccia» (TEO, III, 672).

28. Cfr. TEO, III, 674. Su questo si veda anche TEO, III, 698: «L'universo, e tutto ciò che in esso avviene, tutti i suoi stati successivi, rimangono permanenti nell'atto della divina essenza che n'è la causa prima, e formano un tutto solo sapientissimo ed ottimo, che si rivela, secondo certi gradi, alle beate intelligenze, e formano il sempiterno argomento delle lodi che quelle innalzano al lor Creatore, e il compimento di loro felicità».

29. La distinzione rosminiana tra idealità (o presenza) e realtà (o presente/i) è rilevante per prevenire gli equivoci del neoparmenidismo. Essa evita alla radice il cortocircuito che predica del reale *quo talis* ciò che è proprio invece dell'ideale, nonché di quel reale che è adeguato all'ideale.

30. «Così Aristotele osserva, che la suprema scienza è puramente speculativa e teoretica, di modo che ella si cerca per se stessa [...]. I teologi con S. Tommaso vanno ancora più oltre e dicono che la beatitudine stessa consiste “in un atto d'intelletto” (S. Th., I, 27, 3)» (T, III, 1352).

31. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, X,7; citato da Rosmini, *Teosofia*, n. 1532.

cazioni contengono una verità indiscutibile: senza attività intellettuale non c'è beatitudine possibile. Infatti la sussistenza perfetta – come la metafisica rosminiana, e in generale classica, attesta – è vita perfettamente consapevole di sé (cioè, è sentimento intellettuale compiuto); e, se la beatitudine è la qualità di una sussistenza perfetta, essa implica l'intelligenza in atto: questo, nell'originario; ma, per analogia, anche nell'ente contingente completo<sup>32</sup>.

Infatti, se la beatitudine è «l'atto completo della vita», la vita, a sua volta, non è vita completa se non è consapevole di sé; e la consapevolezza di sé si ha solo con l'intelligenza, che è unione formale con l'essere. Si può anche dire che la beatitudine richiede una unione con l'essere completa, che ha come sua condizione un atto dell'intelletto<sup>33</sup>.

Perché ci sia genericamente godimento occorre che ci sia un soggetto; ma perché il godimento venga «dalla luce e dal bene delle cose intese», occorre che il soggetto sia intellettuale. Se, da una parte, il godimento è immanente al soggetto, dall'altra l'intelligenza consente al soggetto stesso di trascendersi; il godimento intelligente è allora un modo di trascendersi immanendo in sé (cioè, senza alienarsi): è dunque possesso<sup>34</sup>. Dove, il possesso va inteso come un'implementazione della propria attuale realizzazione ontologica.

All'intelletto umano, però, è data un'unione coll'essere iniziale, e quindi un'unione solo iniziale con l'essere. Per completare tale unione occorrerebbe che l'uomo attualizzasse tutte le proprie potenzialità. Se non che un tale lavoro, per quanto necessario, non sarebbe sufficiente allo scopo. E ciò, per due ragioni.

La prima è strutturale, e quindi inevitabile: i reali che l'intelligenza umana ha presenti sono tutti legati alla sensibilità, alla sintesi percettiva, e sono quindi finiti. Certo, l'essere ideale che è implicato nella loro conoscenza è infinito, ma non lo è secondo realtà: non è cioè il termine beatificante cui l'intelletto tende – pur consentendo una presa speculativa sull'oggetto in questione<sup>35</sup>. (Al riguardo, già Tommaso – da Rosmini citato in proposito – osservava nella *Prima Secundae* della grande *Summa*, che nelle scienze speculative c'è un qualche anticipo di beatitudine, in tanto in quanto c'è in esse una qualche competente fruizione – astratta fin che si voglia – dell'oggetto beatifico)<sup>36</sup>.

La seconda ragione di insufficienza è invece posta di fatto dalla libertà umana, e consiste nella sua proclività a fare il male, e quindi a porre le condizioni della propria disorganicità rispetto all'essere, e con ciò della propria infelicità<sup>37</sup>.

---

32. «Se [la Prima e perfetta Causa] è un Intelletto e se questo deve esser beato, conviene che in un atto intellettuale consista la perfetta beatitudine che egli gode. Che se l'altre intellettuali nature esistono per un atto di quel Primo intelletto, come da prima e totale causa, la loro beatitudine del pari deve essere analoga alla beatitudine della loro Causa creatrice: poiché l'intelletto creatore non poteva avere altro concetto di beatitudine che la propria, poiché un'altra non ce ne poteva essere. Se dunque le nature intellettive finite dovevano essere ordinate alla beatitudine, conveniva che partecipassero dell'essenza unica della beatitudine, che nel Primo Intelletto si trova» (T, III, 1352).

33. Cfr. T, III, 1353.

34. Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, 6 voll., a cura di R. Orecchia, CEDAM, Padova 1967-69, vol. I, *Della natura del diritto e della sua relazione col dovere*, cap. I. D'ora in poi l'opera verrà citata con la sigla FD seguita dalla indicazione del Libro (in numero romano) e da ulteriori specificazioni.

35. «Non potendo egli per natura conoscere altri enti reali che i finiti, non può congiungersi completamente all'essere reale, che è infinito, e che non può essere raggiunto col suo intelletto percipiente. Pure, osserva S. Tommaso, che anche nelle cognizioni de' finiti c'è qualche cosa d'infinito, il lume intelligibile, ed è per questo, che “nella considerazione delle scienze speculative c'è qualche partecipazione della beatitudine” (S. Th., I-II<sup>oe</sup>, 3,6). Tale partecipazione però non è punto la beatitudine, perché in tali scienze, dell'essere, non si intuisce mai altro che la forma ideale, e però non tutto l'essere nell'altre sue due forme. Ma poiché l'essere anche ideale è qualche cosa di divino, però si ha in quella speculazione un cotale indizio della vera beatitudine: e ci si sente qualche cosa che unisce ed è d'altra natura di tutti i sensibili dilette» (T, III, 1353).

36. «In cognitione sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. [...] Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. [...] Unde relinquatur quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II<sup>oe</sup>, q. 3, a. 6).

37. Cfr. T, III, 1353.

## 2.2. L'intelligenza come sentimento intelligente.

L'intelligenza – anche quella umana – è sentimento intelligente. Se il sentimento è, genericamente, immedesimazione col proprio termine, il sentimento proprio di un soggetto intelligente è immedesimazione con l'altro in quanto tale: è immedesimazione consapevole con l'altro da sé. Quando poi l'altro in questione è l'Essere sostantivo, allora l'immedesimazione consapevole assume l'aspetto del dantesco “indiarsi”<sup>38</sup>.

L'intelligenza è una facoltà architettonica, che ha un oggetto che «abbraccia tutto, tutte le forme, e le apparenze stesse, abbraccia i reali sensibili, in quanto queste cose sono contenute nell'essere, di maniera, che l'attività razionale dell'uomo contiene, in una maniera eminente, anche l'attività sensitiva (*Psicologia*, 249-264; *Logica*, 3 07). Se dunque l'atto intellettuale contiene un oggetto che abbraccia tutto, ben s'intenda come in quell'atto l'uomo si possa unire a tutto l'essere, e in quell'atto perfetto avente l'oggetto perfetto, deva trovarsi la beatitudine d'ogni ente intellettuale»<sup>39</sup>.

Il riferimento alla *Psicologia* è rilevante. Nel giro di paragrafi di quest'opera sopra indicato, Rosmini presenta l'anima razionale dell'uomo come un principio senziente di qualità intellettuale, contenente virtualmente ogni capacità inerente a un qualunque principio senziente. In altre parole, appartiene alla natura dell'“intendimento” di intendere sentendo. E al sentire – o meglio a un certo esercizio del sentire – va in carico la limitazione dell'intendere; in quanto, se è vero che il percepito non è come tale alterato, è vero anche che il sentire, in quanto limitato da una certa corporeità, è da parte sua un modificare e un comporre<sup>40</sup>.

Ma il sentire esercitato in condizioni limitanti (legate, ad esempio, a una certa fisiologia) non è esauritivo delle possibilità del sentire in quanto tale. Quindi, «se si desse un sentimento che apprendesse tutta intera l'entità reale delle cose, e non una parte, non una speciale attività; in tal caso, la cosa sarebbe presentata all'intendimento da percepire senza limitazione o fazione alcuna, e se n'avrebbe un sapere del tutto assoluto». In altre parole, se l'intendimento potesse valersi di un sentimento ad esso adeguato, avrebbe una presa non limitata sui propri oggetti.

Ma, nel caso in cui fosse l'Essere sussistente a comunicarsi direttamente all'uomo, allora l'intendimento umano sarebbe pienamente attivato anche nella sua capacità sensitiva, e l'articolazione tra intelletto e sentimento si comporrebbe – di fronte al termine ontologicamente perfetto – nella sua sintesi destinale. Infatti, l'Essere sussistente, «essendo egli semplicissimo ed immutabile, non può comunicarsi che come essere; e quindi in tal caso il principio sensitivo che lo percepisce dee esser tale che possa percepire l'entità stessa; la quale è l'oggetto dell'intelletto». In tal caso, l'intelletto come senso intellettuale sentirebbe l'entità come reale, e l'intelletto stesso, come intelletto, avvertirebbe la stessa entità come ideale: a un unico ente, reale-ideale, corrisponderebbe un'unica potenza, capace di unire «in se stessa [le] due operazioni per altro divise del senso e dell'intelletto»<sup>41</sup>.

## 2.3. L'intelligenza come volontà intelligente.

L'intelligenza è volontà intelligente. In Dio lo è in senso pieno, in quanto Egli è intelligenza e volere compiuti: Dio è volontà di ciò che contempla come immediatamente presente, e presenza immediata di ciò che vuole<sup>42</sup>.

---

38. Cfr. DANTE, *Paradiso*, IV, 28.

39. Così prosegue il passo: «Questa conclusione si deduce a priori dal concetto dell'intelletto e del primo ed essenziale intelletto. La dottrina del Cristianesimo non solo consuona ad essa, ma la completa e sublima, ponendo “nella visione di Dio” l'umana beatitudine» (T, III, 1354).

40. Cfr. P., I, III, 255-261.

41. «Si può avere anche un sapere assoluto delle cose contingenti, quando si percepissero come sono in Dio nell'atto creatore» (P, I, III, 262-63).

42. «La volontà perfeziona col suo atto l'intendimento, dandogli virtù d'unirsi al bene in modo da conoscerlo sperimentandolo. Qui l'unirsi è conoscere, e il conoscere è unirsi. Da questo s'inferisce che se ci ha un Intelletto perfetto, egli deve essere ad un tempo volontà, cioè avere l'energia della volontà, poiché deve avere in se stesso tutto ciò che appartiene alla perfezione del suo atto conoscitivo, e non riceverlo dal di fuori. Tale sarebbe un Intelletto che fosse egli stesso subietto sussistente. Poiché in tal caso l'energia reale del subietto, sarebbe energia dell'Intelletto stesso. Questo Intelletto dunque tutto ciò che volesse, o che operasse, lo vorrebbe e lo opererebbe teorizzando: teorizzare dunque sarebbe ad un tempo il solo suo atto, senza distinzione, atto onnipotente, e in esso consisterebbe anche la sua beatitudine» (T, III, 1354).

Anche nell'uomo l'intelligenza confermata dalla volontà è condizione necessaria della felicità<sup>43</sup>. Ma, nell'uomo, l'intelligenza deve essere "aperta" dalla volontà. Grazie alla rivelazione cristiana, la volontà ha potuto persuadersi della bontà dell'oggetto beatifico promesso, e ha fatto aprire su di esso e tenere fissi «gli occhi contemplanti dell'intelletto». La volontà ha dovuto vincere, in proposito, una difficoltà: quella dovuta al fatto che il bene proposto dal Cristianesimo è sproporzionato rispetto a tutti quelli concepiti in precedenza, e costituisce dunque una costante provocazione, per l'intelligenza, a pensare oltre ogni possibile limite dell'immaginazione. Osserva in proposito Rosmini che «nessun [altro bene] è cagione tanto possente dell'intellettuale sviluppo»<sup>44</sup>.

#### 2.4. Impotenza dell'essere umano a realizzare la felicità.

Se la beatitudine è intrinseca a Dio, cioè ne è la vita, nell'uomo essa è – analogicamente intesa – il termine di una tendenza; ma, se la tendenza è strutturale, non così il conseguimento del suo termine<sup>45</sup>. Infatti, l'intendimento (cioè l'intelletto desiderante) divino termina originariamente nel proprio oggetto adeguato, che è Dio stesso<sup>46</sup>; mentre l'intendimento umano può solo aver presente idealmente (cioè regolativamente) un oggetto a sé adeguato, e attendere che questo gli venga donato in termini reali<sup>47</sup>. L'idealità dell'essere è di per sé vuota del contenuto reale che le competerebbe, e l'intendimento umano non ha potenza realizzativa sul proprio oggetto ideale, ma può solo riferirlo a reali finiti che non lo adeguano e ad astrazioni formali che su quelli possono esser compiute. Per questo, l'uomo può porre una aspirazione appropriata alla beatitudine (virtù morale), ma non può darsi la beatitudine da sé<sup>48</sup>.

L'intelletto umano ha presa intuitiva sull'ideale, ma non sul reale (finito o infinito che sia). Sul primo esso ha una presa, un dominio teorico, anche se non una potenza efficace; sul secondo non solo non ha potenza efficace, ma anche è incapace di coglierne le ragioni: non ha dunque neppure un pieno dominio teorico<sup>49</sup>. Certo, in quanto esso stesso istanziato come soggetto reale (e quindi come intendimento), ha capacità di modificare il reale in cui si imbatte; ma tale incontro – non essendo il soggetto umano potente in senso intellettuale sul reale (ovvero, non avendo efficacia realizzativa sui possibili) – ha sempre caratteri accidentali, quando non incidentali<sup>50</sup>. Più precisamente, la parziale potenza del soggetto intelligente sui reali gli è propria in quanto soggetto reale, e non in quanto soggetto intelligente; e, anche se il soggetto è in grado di dominare i propri atti secondo libertà, la libertà poi non è in grado di disporre del reale, ma solo di disporsi in relazione ad esso e alle sue leggi<sup>51</sup>.

---

43. «Dall'atto dell'intendimento reso forte dall'energia volontaria dipende l'ordine e il bene morale di tutto l'uomo, perché a quest'atto come ad atto dominante seconda e ubbidisce tutto ciò che c'è nell'uomo di personale, anche le sue potenze inferiori in quanto pendono dalla persona. Ma se da un solo atto d'intendimento pratico dipende la dignità e la perfezione morale dell'uomo, è da considerarsi di più che anche la felicità non si mette in essere coll'uomo se non con un atto d'intendimento col quale l'uomo si chiami con verità appagato e felice (cfr. *La società e il suo fine* II, c. I. sgg)» (T, III, 1354).

44. Infatti, «l'oggetto della volontà esige un uso più grande d'intelligenza più ch'egli è spirituale. [...] Or la beatitudine proposta dal Cristianesimo è principalmente spirituale, e l'oggetto suo è spiritualmente invisibile. Per volgersi ad essa coll'affetto, gli uomini doveano necessariamente fare grand'uso della pura intelligenza» (cfr. SF, III, 15).

45. Cfr. T, III, 1355.

46. Il che non significa affatto che Dio sia *causa sui*: figura che sottintende *in divinis* una dicotomia astratta, foriera di contraddizioni, tra *intelligens* e *intellectum* (cfr. P, I, III, 255-261).

47. «All'uomo è dato l'oggetto del suo intendimento: se dunque la perfezione di quest'oggetto e dell'atto pratico dell'intendimento che costituisce la sua beatitudine, questa l'uomo non l'ha per sé, ma gli deve essere data (TEO. 85 sgg). L'intelletto essenziale all'incontro ha per se stesso quest'oggetto, e quest'oggetto è lui stesso» (cfr. T, III, 1355).

48. «Alla natura umana null'altro è dato, che l'essere ideale, oggetto vòto di realtà, e una potenza colla quale può arricchirlo di realtà finite e sensibili, e certe notizie astratte, che da queste si cavano. Laonde nell'ordine della natura umana non ci può essere una perfetta beatitudine, ma solo (tutt'al più) una perfezione morale naturale, e un appagamento morale» (T, III, 1355).

49. Ciò vale anche per il proprio stesso carattere di realtà: l'intelletto umano, infatti, deve riguadagnare se stesso sinteticamente come soggetto intelligente, e non è dato intuitivamente a se stesso come intelligenza.

50. «Essendo dato all'uomo per natura un oggetto ideale, il suo intendimento naturale non possiede la realtà, né manco la realtà finita, e però non può dominarla. La realtà finita dunque può essere conosciuta imperfettamente, parzialmente e accidentalmente; ma non può essere dominata dal puro principio intellettuale umano. Perciò fuori del principio intellettuale umano rimane una realtà tanto infinita, quanto finita; può dunque tra l'uomo subietto reale e la realtà diversa da lui, e che non è punto in sua balia, non è in balia della sua potenza razionale, esistere una collisione, e una lotta; onde il dolore, in senso generalissimo» (T, III, 1355).

51. «Questo potere non è potere dell'intelletto stesso che finisce nell'intuizione, ma del principio subiettivo reale che usa dell'intelletto. Di che risulta quella differenza che passa tra le due facoltà della volontà e dell'intelletto [...], per la qual differenza l'intelletto umano non è per sé pratico, ma è pratica cioè operativa la volontà, o più generalmente il principio subiettivo, che s'unisce all'intelletto, e questa



Se nei confronti della realtà infinita l'incidentalità può essere dovuta solo alle mosse decettive della libertà umana, nei confronti della realtà mondana essa può esser causata anche semplicemente dalla legalità interna alla natura, dal momento che l'“intendimento umano” non ha la capacità di evitare in assoluto le frustrazioni che all'uomo possono venire dalla interazione con le forze naturali che obbediscono alle loro leggi<sup>52</sup>.

Naturalmente l'atto di piena intellesione che è la beatitudine non va confuso con gli atti speculativi condotti *in via*, i quali non hanno un oggetto ontologicamente pieno. L'aver fatto confusione – attribuendo all'intelletto *in via* caratteri che non gli competono –, ha condotto alcuni filosofi (tipicamente Aristotele) all'equivoco di identificare beatitudine e attività teoretica<sup>53</sup>. Ciò nonostante, Rosmini riconosce che la “contemplazione” – possibile già *in via* – è un atto insieme speculativo e pratico che, non solo realizza al massimo grado l'ordine morale, ma anche anticipa la beatitudine (in modo solo incipiente, per altro, sia perché Dio non si dà totalmente alla contemplazione, sia perché l'atto contemplativo è discontinuo e potenzialmente distratto da altri beni rispetto a quello suo proprio)<sup>54</sup>.

A differenza che nella beatitudine divina, nella beatitudine umana l'intelletto resta di fronte al proprio oggetto felicitante come a un che di “altro”<sup>55</sup>; non fruisce cioè di sé, ma di altro (di Dio che rimane altro da lui): un altro che però gli è ora presente secondo realtà (potremmo dire, in carne e ossa), come fonte di una “vita compiuta”, «nella quale già ogn'altra inferiore è compresa e, per l'eminenza, assorbita»<sup>56</sup>.

## 2.5. La forma oggettiva dell'essere umano (o il platonismo di Rosmini).

Intelligenza è relazione intuitiva alla infinità oggettuale. Questa tesi è classica. Tesi originale di Rosmini è però che l'essere per sé manifesto, in quanto è indeterminato (cioè iniziale, e quindi inizio degli enti finiti) è la “forma dell'uomo,” cioè dell'ente razionale integralmente inteso<sup>57</sup>. Aggiunge il nostro autore che, «come questo è il fondamento della natura umana, così conviene che sia anche il tema del suo sviluppo e del suo perfezionamento»<sup>58</sup>.

È proprio questa singolare “forma”, che indica all'uomo il destino di uno sviluppo culminante in niente di meno che nella fruizione beatifica dell'Essere, inteso nella sua pienezza reale<sup>59</sup>.

---

forza che all'intelletto s'aggiunge è poi ciò che costituisce l'intendimento pratico» (T, III, 1355).

52. Cfr. T, III, 1355.

53. «Pure acutamente osserva S. Tommaso, che si può dire che “gli atti speculativi che noi facciamo abbiano una maggior similitudine col l'atto della beatitudine che non sieno gli atti dell'intelletto pratico”, quantunque questi possano avere un maggior valore, se sono virtuosi, come quelli che dispongono e conducono all'atto della beatitudine, che Iddio darà loro in mercede (*De Virt.* I, 7)» (T, III, 1355).

54. «Col manifestarsi dunque l'Essere oggetto dell'intelletto nella sua realtà avviene che gli atti dell'intendimento speculativo acquistino anche la virtù pratica se l'uomo vuole, e quando questo avviene nella vita presente (nella quale non può avvenire che per una manifestazione graziosa dell'Essere stesso, cioè di Dio) allora incomincia l'umana beatitudine, colla contemplazione affettuosa di Dio stesso: solo nell'altra vita poi questa beatitudine si compie colla piena vista intellettuale di quell'Intelletto che è Prima Causa» (T, III, 1355).

55. «Nel Primo Intelletto all'incontro la realtà completa è per natura sua nel suo oggetto, il qual oggetto è se stesso. Onde quel Primo Intelletto è ad un tempo, senza differenza alcuna speculativo e pratico, ed è un atto solo che domina e fruisce di tutta la realtà, nella quale fruizione completa sta la sua beatitudine» (T, III, 1355).

56. Solo nello stato di beatitudine, l'intelletto pratico umano si adegua allo speculativo, perché in quel caso «l'oggetto stesso dell'intelletto speculativo è realissimo, è la realtà assoluta, e allora avendolo congiunto in un modo immobile, quasi sua forma, simile al modo con cui ha naturalmente l'essere ideale, col solo intuire tale oggetto possiede tutta la realtà e nella visione di questo ha dove esaurire tutte le sue forze il principio subiettivo, reso così libero e indipendente da ogni altra realtà separata e finita» (cfr. T, III, 1355).

57. «La forma dell'uomo ossia dell'ente razionale è l'essere per sé manifesto in quanto è indeterminato. L'essere senza i suoi termini è l'inizio di ogni ente ma non è ancora nessun ente: contiene dunque la possibilità degli enti. E però in universale la possibilità si può definire l'inizio degli enti» (T, IV, 1561).

58. Cfr. T, IV, 1561. Al riguardo, Rosmini precisa che l'inizialità è effettivamente tale rispetto agli enti finiti; mentre, rispetto all'infinito, l'inizialità è tale solo in relazione a una limitazione del punto di vista umano (cfr. T, IV, 1561).

59. «Questo fine dell'umana natura risponde al suo principio. Il principio che costituisce l'umana natura è la possibilità [non la possibilitazione] degli enti finiti la quale possibilità è nell'Essere eterno. Il fine è l'Essere eterno non più solo come contenente quella possibilità, essere ideale, ma come attualmente creante tutto il finito con un atto che è la sua propria essenza» (cfr. T, IV, 1564). Ma già nella *Filosofia della politica* troviamo: «L'intendimento attigge più o meno di verità, e però partecipa più o meno di luce; la volontà aderisce più o meno all'essere illimitato, e però più o meno acquista di merito e di virtù; ma a malgrado di queste limitazioni, se l'intelletto non è in nulla avverso al vero, a nessun vero; se la volontà non è in nulla avversa all'entità, a nessuna entità, l'uomo è diritto di mente e di cuore, possiede il vero e il bene, e gode di quella felicità, di natura sua eterna e immutabile, che dal vero e dal bene vien rifiuta ineffabilmente nell'animo umano. Questa felicità non ha prezzo al quale si possa adeguare. Egli è dunque certo, che nella natura dell'uomo dee esservi

Nella *Teodicea* troviamo che la comunicazione dell'essenza divina alla creatura deve avvenire – pena la contraddizione – rispettando le facoltà naturali di quest'ultima. Ora, la “qualità” dell'intelletto umano «si conosce dalla sua forma, che è l'essere universale e indeterminato». Se non che, l'intuizione dell'essere iniziale non dà contatto con le realtà; alle quali ha invece accesso il “sentimento” che, nella sua accezione generale, è «la facoltà di percepire ogni realtà che agisca nella realtà dell'uomo» o comunque del soggetto in questione<sup>60</sup>. Dunque, quando la inizialità si riempisse del suo termine sostantivo appropriato, il sentimento relativo all'essere si riempirebbe anch'esso di realtà: così il soggetto – che è costitutivamente sentimento – si realizzerebbe completamente di fronte alla realtà piena di ciò di cui, in quanto intellettuale, è già da sempre capace<sup>61</sup>.

Notevolissima è l'affermazione della *Teodicea* secondo cui, nella visione beatifica, è Dio stesso nella sua piena attualità ad essere “forma” dell'intelletto dei beati, e quindi piena attualizzazione delle loro potenzialità (così che è la *visio Dei* a rivelare pienamente l'uomo all'uomo)<sup>62</sup>: «l'essenza divina si adatta alla limitazione o soggettività umana, e così solamente ella può adempire tutte le potenze umane, e tutte di sé bearle»<sup>63</sup>. L'affermazione della *Teodicea* è già presente nella *Filosofia della politica*, dove leggiamo che «l'oggetto di quella beatitudine [proposta dalla rivelazione cristiana] è la congiunzione dell'uomo con Dio; la qual si fa essenzialmente per mezzo dell'intelletto, il qual rimane pienissimo dell'Essere infinito che diviene sua luce e la sua forma». Se dunque la beatitudine cristiana è «sovranamente intellettuale», non è però intellettualistica, in quanto l'intelletto è informato – per ipotesi – da una forma reale, di cui può partecipare in modo infinitamente progressivo<sup>64</sup>. Si noti dunque che la “forma” dell'uomo – che da iniziale si fa compiuta – non è proprietà dell'uomo: per l'uomo, essere se stesso non è quieta immanenza in sé, in quanto Dio è più intimo a lui di lui stesso.

Nella tesi per cui la forma dell'essere umano non è qualcosa a lui fisicamente immanente, consiste – ci pare – il cuore del platonismo rosminiano.

## 2.6. L'intelletto e l'infinito.

La felicità è fruizione di un bene infinito. Dunque, essa implica intelligenza, anche perché solo l'intelligenza ha come riferimento formale l'infinito. L'alternativa, per il soggetto intellettuale, è tra il perseguire un oggetto che sia adeguato attualmente all'Essere infinito, che ne è forma; e il procedere all'infinito nel concentrarsi su beni, magari “chimerici o fantastici”, comunque finiti<sup>65</sup>.

Che tipo di infinità pertiene alla capacità dell'intelligenza? Distinguiamo preliminarmente tre tipi di infinito: “potenziale” (indeterminato e incrementabile), “trans-finito” (determinato e incrementabile) e “attuale” (determinato e non incrementabile)<sup>66</sup>. Tale scansione non è però esaustiva: non lo era per Tommaso, non lo è per Rosmini.

In *Summa Contra Gentiles*, leggiamo: «Il nostro intelletto nel comprendere si estende all'infinito: ne è segno il fatto che, di una qualunque quantità finita che gli sia data, il nostro intelletto ne può escogitare una maggiore. Ma un tale orientamento dell'intelletto all'infinito sarebbe vano, se non vi fosse una qualche realtà intelligibile infinita»<sup>67</sup>.

---

una volontà naturale e intima che abbia per oggetto o almeno per iscopo questo bene assoluto» (:SF, IV, 6).

60. Rosmini distingue tra “sentimento animale”, “sentimento spirituale” e “sentimento misto”: quello dell'uomo. (Cfr. TEO, III, 695).

61. «È il soggetto che sente la presenza dell'oggetto, il quale oggetto se non è la pura essenza ideale dell'essere, ma le s'aggiunge la sua propria realtà, egli aumenta il sentimento fondamentale del soggetto, e quindi il soggetto stesso. Di qui potremo dedurre come l'uomo possa percepire la realtà di Dio. La realtà di Dio è quella che corrisponde e che adegua l'essere ideale ed universale, che è la forma dell'umano intelletto» (cfr. TEO, III, 695).

62. «Sebbene Iddio, senza mezzo alcuno, sia oggetto della visione beatificatrice e forma dell'intelletto de' beati, tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere *ad extra*» (TEO, III, 672).

63. Cfr. TEO, III, 695. L'ipotesi che Dio si faccia presente all'uomo senza la mediazione della creazione è l'ipotesi di una rivelazione soprannaturale, nella quale però il reale che è in Dio resta come implicito per l'intelletto umano, che sa in tal modo della realtà di Dio, ma non la avverte distintamente (TEO, III, 696).

64. «Essendo infinito, l'intelletto può prenderne più e più [dell'oggetto beatifico], senza comprenderlo in sé al tutto giammai» (SF, III, 15).

65. Cfr. SF, IV, 7.

66. Cfr. M. HALLETT, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press, Oxford 1984.

67. «*Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita*» (cfr. TOMMASO D' AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, I, 43).

Del resto, se non vi fosse una tale “realtà intelligibile infinita” (che è poi l’orizzonte dell’essere), l’intelletto starebbe aperto su niente. Al riguardo, occorre introdurre un quarto tipo di infinito: quello, appunto, “trascendentale” o rosminianamente “iniziale” (indeterminato e non-incrementabile).

La realtà in questione (ovvero ciò su cui l’intelletto è aperto) non è un mero “infinito potenziale”; e neppure un “trans-finito”. Piuttosto è un infinito attuale, ma attuale non come infinito di perfezione, bensì come orizzonte, cioè nell’ordine dell’esistenza, e non della realtà sostanziale o sussistente. Correlativamente, l’apertura dell’intelletto non è una apertura solo potenzialmente infinita (cioè, non è una infinità potenziale d’apertura); essa è piuttosto una apertura attualmente infinita (come apertura): è una infinita capacità (virtualità) intenzionale, cioè una infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura (ma all’interno di un’apertura già data). Per questo, l’intelletto è anche capace di concepire infinità potenziali (ad esempio, serie numeriche), imbrigliandole, ad esempio, nelle trame del trans-finito.

## 2.7. A proposito del piacere.

Certo, anche il piacere – se è il piacere di un essere razionale – implica l’esperienza di un qualche infinito; ma di un infinito potenziale. Il tema è quello del *Filebo* platonico; e anche Rosmini, a suo modo, lo frequenta. Nella *Filosofia della politica* – come meglio vedremo – esso è presente là dove il nostro autore insiste sulla crescita smisurata (cioè priva di “misura”) dei desideri “inesplebili”, cioè sul continuo rilancio che il godimento sensuale fa di se stesso.

Nel *Filebo* la sequenza delle “diagonali effabili”<sup>68</sup>, che descrive la natura dell’*ápeiron* (la *ghénesis eis ousian*), è riferita in linea principale al piacere. Leggiamo infatti in *Filebo*, 31a, dalla bocca di Socrate, che «il piacere di per sé è infinito [*hedoné de ápeirós te auté*] e appartiene pertanto a un genere che non ha né avrà mai in se stesso e da se stesso né principio, né mezzo, né fine [*mete archén mete mesa mete telos échontos*]». Il che non esclude – osserviamo noi – che esso possa avere un principio regolatore al di fuori di sé<sup>69</sup>.

Qual è il *telos* (o l’*arché*) in questione? Il bene. In Platone il bene è ciò che ci compie; ma ci compie perché è altro da noi. Nessuna realtà finita – men che meno l’essere umano – si compie da sé. Il bene di cui un essere umano è in cerca, non è semplicemente la buona realizzazione delle proprie facoltà (come sarà in Aristotele), ma è piuttosto l’incontro con qualcosa d’altro, che è più intimo a noi di noi stessi, cui “simbolicamente”<sup>70</sup> siamo orientati, e che attendiamo anche senza esserne consapevoli. Questo qualcosa d’altro non coincide con l’attivazione delle nostre facoltà, ma piuttosto è tale da attivarle: infatti, esse sono – per così dire – “facoltà” di questo altro, ovvero altrettante capacità di avere a che fare con lui.

In tale prospettiva, il piacere sta al bene, come la *ghénesis eis ousian* sta all’*ousia*. Il piacere tende a qualcosa che non conosce; perciò, quando esso si compie, anche viene meno, perché non giunge – come piacere – alla meta, e quindi il suo esito culminante è anche frustrante. Il piacere non è fruitivo; o meglio, lo è solo quando è (platonicamente) “puro”, cioè partecipa del *nous*, ovvero contemplativo, e quindi non consumativo del proprio oggetto.

Occorre che il *telos* si mostri, perché il piacere possa abbracciarlo. Il piacere, di suo, non sa individuarlo né conosce la via per raggiungerlo: non ponendo competentemente la domanda sulla propria meta, neppure può riconoscere i termini appropriati della risposta.

Nel linguaggio del *Filebo*, il bene è il *metron*, la misura che sa orientare il piacere verso il punto giusto. Infatti, come il divenire non giunge di suo all’essere pieno, così il piacere non giunge di suo al bene: lo cerca, ma non lo sa raggiungere. Deve perciò essere in qualche modo salvato da parte del bene, che segretamente lo attrae.

Il piacere non ha in se stesso la propria misura: eppure ha in sé la destinalità ad approssimarsi a un *telos*, che sembra perseguire per eccessi e per difetti. In *Filebo* 25d-e Socrate dice che occorre armonizza-

68. Ciò delle approssimazioni razionali al valore irrazionale della diagonale del quadrato di lato razionale.

69. È quanto accade ai piaceri “veri”, e non a quelli “falsi”, ovvero ai piaceri sfrenati. I piaceri veri appartengono al genere del *koinón*, ovvero del “comune”, cioè del *miktón*; perché essi sono dominabili da un *telos* produttore di “medietà” (*mésa*), cioè di termini “medi” (il plurale allude ai valori che, stando a una metafora matematica tipica dell’Accademia, sono quelli della sequenza delle “diagonali effabili”). Quei valori diventano *mésa* orientati al bene: non più semplici fenomeni autoreferenziali, bensì simboli di un orientamento teleologico: piaceri che sono anticipazione della fruizione di un bene non ancora raggiunto.

70. Nel senso che la natura umana è “simbolo” del bene.

re gli opposti ponendo tra loro un *arithmós* che esprima la misura che domina il processo; ma questo è la mente a farlo.

Se la felicità è fruizione del bene, e il bene è non-misurabile (misurante ma non misurabile), il piacere sembra essere la via adeguata alla felicità. E questo, perché il piacere sembra essere una certa esperienza dell'infinito, nel preciso senso che il piacere è del genere dell'*ápeiron*, e quindi porta l'uomo oltre se stesso: oltre la padronanza di sé, oltre il dominio del misurabile, oltre il controllabile.

Ma, se si assume la sperimentazione del piacere quale criterio di vita (come vorrebbe Protagora nell'omonimo dialogo platonico), si sarà tutt'altro che felici. Si verrà, anzi, continuamente sballottati tra eccessi e difetti (tra un più e un meno di eccitazione), senza equilibrio possibile. Infatti, al piacere come criterio di vita manca il centro (il senso): esso può solo alludervi negativamente.

Del piacere, Platone sembra cogliere l'elemento della sperdutezza; ma anche quello della "irrazionalità" (nel senso tecnico dell'espressione). Il piacere ha sì, nella sua essenza, una certa infinità, ma solo di tipo potenziale, che si traduce esistenzialmente in una cattiva infinità: di cui gli edonismi sono altrettanti dispositivi di controllo. Se vale l'accostamento del piacere a uno sviluppo matematico irrazionale, ogni edonismo si propone di essere un algoritmo capace di governare la sequenza irrazionale, producendone i valori. Questi non saranno più, in tale prospettiva, dei *mesa*, bensì coincideranno essi stessi col *telos*: più precisamente, con una disseminazione del *telos* stesso.

Aristotele nel X Libro dell'*Etica Nicomachea* valorizza il piacere come qualcosa di laterale rispetto al conseguimento del bene, riprendendo in tal modo l'intuizione platonica del *Filebo*. Il criterio per vivere è perseguire il bene: il piacere ne conseguirà come una opportuna fioritura<sup>71</sup>.

### 3. Felicità e speranza, ovvero la felicità *in via*.

#### 3.1. Diletto, appagamento, felicità.

Cerchiamo ora di determinare reciprocamente i concetti di "diletto", "appagamento ordinato" e "felicità".

Il "diletto" senza "approvazione morale" non dà "appagamento" all'uomo, tanto meno "felicità". Infatti il diletto (ovvero il piacere particolare) è soddisfazione di una "facoltà" particolare, mentre l'appagamento è soddisfazione dell'"intera natura" umana, cioè non di suoi "appetiti particolari", bensì del suo "appetito totale": va inteso, per questo, come il conseguimento del "bene umano". Molti possono essere i piaceri; uno solo l'appagamento. Differenti beni (*bona utilia*) procurano differenti piaceri (*bona delectabilia*); il bene propriamente umano (*bonum honestum*) procura invece l'appagamento<sup>72</sup>. Altrove Rosmini dice che, se «lo stato piacevole appartiene alla natura; l'appagamento è proprio della persona»<sup>73</sup>. Esso ha «per sua materia non un atto, ma uno stato piacevole»; del resto, il piacere istantaneo sta al piacere inteso come *status*, come un infinitesimo sta a una quantità finita: c'è una distanza infinita tra i due. È dunque preferibile – anche solo per la coscienza eudemonologica – una condizione più perfetta delle proprie facoltà, che una piacevole sensazione istantanea<sup>74</sup>. Che piaceri e appagamento siano "cose diverse" lo si evince anche dal fatto che gli uni possono stare senza l'altro; e viceversa. (Mentre non può esserci appagamento senza virtù)<sup>75</sup>.

«L'appagamento, qualsiasi cosa l'uomo adoperi ad acquistarlo, foss'anco la più crassa e materiale, è sempre intellettuale», perché è umano, e nell'uomo ogni facoltà è subordinata all'intelletto<sup>76</sup>. E il giudizio

71. Scrive Aristotele al riguardo: «il piacere perfeziona l'attività non come la perfeziona la disposizione [*hexis*] immanente, ma come una sorta di fine che viene ad aggiungersi in sovrappiù, come ad esempio a coloro che sono nel fiore dell'età, si aggiunge la bellezza» (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 1174 b 32ss.).

72. Cfr. SF, II, 2-3. Qui Rosmini introduce una considerazione relativa ai sistemi democratici, invocando anche l'*auctoritas* di uno dei padri costituenti degli USA (Alexander Hamilton): le decisioni dei popoli, risultanti contrarie al bene umano, vanno corrette dalle autorità politiche che hanno il compito di rappresentare il popolo; infatti, il popolo non le può volere veramente (cfr. SF, II, 3).

73. Cfr. SF, IV, 2.

74. Cfr. SF, IV, 4.

75. Infatti, alla virtù «è essenziale d'escludere ogni desiderio impossibile a appagarsi, le è essenziale ancora il limitare proporzionatamente i desideri per sé possibili agli oggetti che può conseguire» (SF, IV, 30).

76. Cfr. SF, IV, 2.

d'appagamento, essendo diretto, cioè esercitato immediatamente sullo stato eudemonologico del nostro sentimento, non può ingannarci<sup>77</sup>.

Diletto e approvazione morale sono fattori non riducibili l'uno all'altro, in nessuno dei due sensi. Il diletto non comporta di per sé l'approvazione morale, né viceversa. In fondo le due pretese contrapposte dell'epicureismo e dello stoicismo sono entrambe errate, nel momento in cui l'epicureismo azzerava la specificità dell'approvazione morale, riconducendo quest'ultima al diletto; e lo stoicismo commette l'errore opposto, in quanto azzerava la specificità del diletto, riconducendo quest'ultimo all'approvazione morale<sup>78</sup>. Alla visione stoica fa difetto – secondo Rosmini – l'elemento reale della felicità<sup>79</sup>, a quella epicurea fanno difetto gli elementi ideale e morale<sup>80</sup>.

Comunque, agli Stoici va riconosciuto di aver compreso che «la felicità umana consiste nell'appagamento, e non ne' piaceri»; e che «l'appagamento esige sempre, come sua condizione, un atto della sua volontà, col quale l'uomo chiami e giudichi se stesso felice». Del resto, gli stessi edonisti sono tali in quanto giudicano di poter essere “appagati” dal piacere<sup>81</sup>.

L'errore stoico sta invece nella pretesa che l'appagamento dipenda unicamente dalla volontà, e quindi dalla virtù; e che «la volontà possa sempre pronunciare quel giudizio col quale l'uomo si chiama e si rende appagato e felice». Il che, naturalmente, non è vero<sup>82</sup>. Del resto, l'appagamento può essere conseguito solo “obbedendo” alle leggi di natura, pena un'inesorabile frustrazione<sup>83</sup>.

Se fosse vero che basta la volontà del singolo per essere felici – osserva Rosmini –, ogni uomo sarebbe effettivamente “autarchico”, e così non ci sarebbe bisogno di alcuna società. Visto che, invece, l'esercizio virtuoso della volontà è condizione necessaria ma non sufficiente per il perseguimento (e tanto più per il conseguimento) della felicità, ecco che occorre che qualche forma di società ne integri le mosse, favorendolo nel perseguimento dei beni reali che concorrono all'appagamento<sup>84</sup>. Ogni società ha come fine “remoto” l'appagamento integrale dei singoli, e come fine “prossimo” il perseguimento di quei “beni e

---

77. Cfr. SF, IV, 3.

78. «Gli Epicurei negavano alla volontà ogni potere sul produrre la felicità, o per dir meglio trascuravano al tutto di osservare l'influenza che la volontà esercita sul render l'uomo felice. Gli Stoici all'incontro davano alla volontà tutto il potere di produrre all'uomo la felicità» (SF, II, 4).

79. Già nel *Saggio sulla speranza* Rosmini citava criticamente la teoria stoica della felicità, che finiva per ridurre quest'ultima al rango di una “opinione” (cfr. A. ROSMINI, *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, Libro I, cap. 2, in Id., *Sulla felicità*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 54 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2011. Il saggio sulla speranza d'ora in poi sarà citato con la sigla SPE, seguita dall'indicazione del Libro [in numero romano] e da quella del capitolo [in numero arabo]). Il Saggio in questione era comparso – Rosmini vivente – in differenti versioni: come *Saggio sopra la felicità* (Rovereto 1822; Firenze 1823) e come *Saggio sulla speranza. Contro alcune idee di U. Foscolo*, in *Opuscoli filosofici*, Milano 1828; infine, come *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, in *Apologetica*, Milano 1840 (testo cui si riferisce la recente edizione curata da Ottonello). Secondo Luigi Bulferetti, la variazione del titolo sarebbe dovuta alla consapevolezza, da Rosmini maturata alla fine degli anni Venti, della insufficiente prospettiva in cui il Saggio giovanile si collocava: esso era ancora estraneo alla visione ontologica e metafisica che l'autore avrebbe maturato in seguito, e quindi si rivelava in grado di reggere sì una polemica libellistica su temi circoscritti e verso interlocutori determinati (il Foscolo, appunto); ma non di rappresentare un compiuto pensiero filosofico circa la felicità umana (cfr. L. BULFERETTI, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942, pp. 84 ss.). Di diverso avviso è Pietro Piovani, secondo cui il Saggio del '22 anticiperebbe coerentemente temi da Rosmini poi sviluppati proprio in chiave metafisica, ad esempio nella sua *Teodicea* (cfr. P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, CEDAM, Padova 1958, pp. 8-9). Per una comparazione sinottica delle differenti versioni del Saggio rosmينiano – quella del '22, del '28 e del '40 – si veda: G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Gregorian University Press – Morcelliana, Roma – Brescia 1988, pp. 301 ss.).

80. Cfr. SF, IV, 22.

81. Cfr. SF, IV, 22.

82. Così continua Rosmini: «Ma qui ci ha un'intrinseca contraddizione. Perciò se l'uomo dee giudicare che sta bene, forz'è ch'egli abbia una materia su cui formare il suo giudizio, la qual materia non può essere che uno stato realmente soddisfacente che dia fondamento al giudizio che l'uomo fa di se stesso quando egli dice di star bene. Altrimenti il giudizio sarebbe in aria, sarebbe una proposizione falsa» (cfr. SF, II, 4).

83. «L'appagamento dell'animo non è l'opera dell'uomo solo; egli vi concorre con quegli atti del suo intendimento e della sua volontà, che li rendono consapevole del proprio ben essere, e prima ancora con quella determinazione della sua ragion pratica che dirige i suoi desideri ai beni reali, anziché ai beni chimerici: vi concorre finalmente con gli sforzi ch'egli fa di pervenire al possesso di questi beni. Ma dopo di ciò, è alla natura delle cose, come a sua generosa benefattrice, ch'egli dee chiedere questi beni reali: egli è obbligato a riceverli tali quali sono dalle mani di questa sua madre, dee sottomettersi alle leggi ontologiche, che li legano colla costituzione umana, e ad esse dee ubbidir fedelmente, pena di straziare se medesimo e di rendersi disperatamente infelice» (cfr. SF, IV, 5).

84. Cfr. SF, II, 5.

piaceri” particolari che a quell’appagamento sono funzionali<sup>85</sup>. Il secondo è logicamente subordinato dunque al primo; non viceversa<sup>86</sup>.

Si noti che – secondo il nostro autore – tutte le società, che non siano associazioni private, hanno fini non particolari, bensì coincidenti ultimamente col conseguimento del “bene umano”, quindi con l’appagamento e, ultimamente, con la felicità (che esse devono perseguire, naturalmente, coi soli mezzi che «sono lor propri e di loro giurisdizione»). Nel Libro II de *La società e il suo fine*, trattando della società civile e di quella domestica, Rosmini afferma, appunto, che esse hanno di mira – nei loro rispettivi limiti – l’appagamento (che, dunque, non è un fine extra-sociale)<sup>87</sup>. Il diritto al proprio appagamento e alla propria felicità (meglio sarebbe dire al perseguimento di essa) è nell’uomo inalienabile, cioè fondato nella sua natura; ed è “il formale” di tutti i diritti, i quali poi si declinano secondo le differenti materie che vanno a investire<sup>88</sup>.

Su questo tema, Rosmini ritorna nel Libro IV dell’opera, escludendo che la società civile possa avere un fine parziale, quale una presunta “felicità pubblica” consistente nell’accumulo e nella distribuzione di “beni esteriori”. Il fine ultimo della società civile è invece la felicità *tout court*<sup>89</sup>. Occorre però considerare che, se i beni “assoluti” o “moralì” (tipicamente le “virtù”) contribuiscono infallibilmente all’appagamento, di cui sono come l’intelaiatura, i beni “relativi” (fisici, psicologici, intellettuali) vi contribuiscono solo a condizione di trovare già in azione i primi. Dunque questi secondi non sono né beni né mali *tout court*, bensì sono beni ontologici di cui occorrerà disporre opportunamente in senso morale<sup>90</sup>.

Rosmini distingue anche nematicamente tra “appagamento” e “felicità”: «La felicità è più del semplice appagamento: felicità vuol dire un appagamento il più perfetto, nel quale la contentezza che prova l’uomo, e di cui egli è consapevole, proviene dal possesso di un sommo e compiuto bene. Sicché l’appagamento consiste nella consapevolezza di uno stato soddisfacente; ma la felicità consiste nella consapevolezza di una perfetta soddisfazione, e inammissibile quiete di tutti i desideri. [...] Dunque gli stati di appagamento nell’uomo variano di specie e di grado. Ma non così può dirsi dello stato di felicità. Semplice com’egli è, può variare di ampiezza e di grado, ma non di natura e di oggetto, il quale è sempre il bene assoluto»<sup>91</sup>. Con ciò, Rosmini ammette che il bene assoluto può rendere comunque felici, anche se fruito secondo diversi gradi di intensità (diverso quello di Dio, degli angeli, degli uomini, e di ciascun uomo): purché la fruizione sia adeguata all’ampiezza del desiderio del soggetto in questione.

Va da sé che chi cerca di dimostrare che l’uomo non è libero – e anzi condiziona la felicità all’as-

---

85. Cfr. SF, II, 6.

86. Cfr. SF, II, 7. La subordinazione inversa è invece frequente. Ma, chi crede di appagare il popolo accrescendone i piaceri, non fa che renderlo più inquieto e scontento (cfr. SF, II, 8).

87. Cfr. SF, II, 8.

88. Cfr. SF, II, 11. Al riguardo Rosmini osserva che, non essendo la questione dell’appagamento unicamente volontaria, ma essendo questione legata anche al perseguimento di beni esterni (mezzi), si pone il problema delle “possibili collisioni fra i diritti” dei singoli nell’accesso a tali beni. Ora, mentre una collisione non è possibile quanto al diritto di ciascuno alla felicità (la natura, infatti, non è in sé contraddittoria), non è inconsistente l’ipotesi di un conflitto quanto all’accesso ai mezzi che propiziano tale felicità. Ma, anche qui, un conflitto quanto ai mezzi “assolutamente necessari” equivarrebbe a un conflitto quanto al diritto (e sarebbe anch’esso improponibile); mentre è possibile che si prospetti un conflitto quanto ai mezzi semplicemente “utili” (ma non indispensabili) alla felicità. Rispetto a questi si pone il seguente problema: «fino a qual segno gl’individui componenti la società civile ritengano il diritto ai mezzi influente alla loro perfezione morale e felicità, e fino a che limite il governo possa disporre di questi mezzi». Rosmini risponde che il limite degli individui è segnato dal diritto che ciascuno ha alla “proprietà”. Quanto al limite del governo, è segnato dai tre “supremi doveri” cui esso è tenuto: (1) di non mettere ostacoli al conseguimento del bene umano da parte degli individui; (2) di togliere il più possibile gli ostacoli a tale conseguimento; (3) di cooperare positivamente a tale conseguimento (in un senso che oggi diremmo “sussidiario”). E, a questo riguardo, conviene osservare che «la felicità individuale non è già propriamente l’opera sua [del governo] ma ella è, e non può esser altro che l’opera degli stessi individui» (cfr. SF, II, 10; 12). Un caso classico di violazione dei limiti imposti al governo civile dai suoi doveri supremi sono le leggi di abolizione delle congregazioni religiose contemplative. Infatti, se il fine della società civile è l’appagamento dell’animo degli individui che la compongono, allora non si deve proibire la felicità attuale di alcuni, in nome di una presunta e solo potenziale felicità di tutti (cfr. SF, II, 13).

89. SF, IV, Premessa.

90. Cfr. SF, IV, 11. L’epicureismo ne faceva beni assoluti; altri sistemi ne facevano mali assoluti. Sono corretti invece i sistemi che li considerano per quello che realmente sono: componenti dell’appagamento, non primarie ma neppure prescindibili (cfr. SF, IV, 11, nota 51).

91. Cfr. SF, IV, 1. Se non ci può essere felicità senza appagamento, è anche vero che un parziale inappagamento non rende di per sé infelici: infatti, in quel caso, «l’inquietezza, la pena che [l’uomo] soffre è limitata, come è limitata la capacità a cui si riferisce» (cfr. SF, IV, 32).

senza di libertà –, non sta realmente parlando di felicità e neppure di appagamento, bensì di un benessere di tipo semplicemente animale, che all'uomo non potrebbe appartenere<sup>92</sup>.

### 3.2. Desiderio e felicità.

Nell'uomo, il desiderio del bene assoluto assorbe tutti gli altri desideri; poiché il suo oggetto contiene quanto di buono hanno tutti i beni relativi. «Fino a tanto che nel cuore degli uomini si sollevano solamente desideri di beni relativi, soddisfatti questi, nasce l'appagamento, e per quell'istante s'acquieta il desiderio del cuore; ma non vi ha tuttavia felicità»<sup>93</sup>. Ad esempio, l'«istinto sensuale», per quanto allargabile all'infinito, non adegua minimamente l'infinita capacità del desiderio. Ogni apertura parziale verte su un'estensione illimitata (angolare), ma è inadeguata rispetto all'angolo giro della capacità umana<sup>94</sup>. Se non che, l'infinità potenziale del numero dei «desideri» e della estensione delle rispettive aperture resta radicata nella apertura originaria del desiderio *tout court*, resa possibile da un oggetto attualmente – ancorché astrattamente – infinito: l'essere iniziale<sup>95</sup>.

L'appagamento può soddisfare il desiderio in un suo stato attuale d'esercizio; la felicità soddisfa invece «la stessa potenza di desiderare»<sup>96</sup>.

Il desiderio è definito da Rosmini alla maniera tommasiana: come «appetito razionale», orientato a tutto ciò che l'uomo possa «apprendere sotto specie di bene»<sup>97</sup>.

Rosmini – come già accennavamo – parla anche di «desideri» al plurale; e, in tale accezione, egli intende «atti d'ordine intellettuale, che si formano mediante il giudizio che afferma che sarebbe bene l'avere una data cosa». I desideri spesso si esercitano su beni immaginari (che dilatano quelli empirici): in tal caso, però, essi «tendono nel vano, nel nulla». Ora, «se l'uomo non avesse altri oggetti dei suoi desideri che quelli che fabbrica a se stesso, sarebb'egli necessariamente infelice: ché l'illusione e l'inganno non formerà giammai la sua felicità». Naturalmente esistono anche i beni di natura che corrispondono ai desideri naturali dell'uomo; il quale, da parte sua, non è potente né sui primi né sui secondi, ma può solo aderire o meno alla struttura naturale cui si trova consegnato<sup>98</sup>.

Rosmini accenna anche a una psicologia del desiderio. Se esso è «infinito» come «capacità», non sempre esercita in atto tale infinità intenzionale: per essere attivato secondo la capacità che gli compete, deve trovare dei beni che gli corrispondano e che perciò lo stimolino adeguatamente<sup>99</sup>; infatti, il desiderio, come la volontà, implica il «conoscere»<sup>100</sup>.

La superiorità del desiderio rispetto alla immaginazione è conseguente alla sua superiorità rispetto all'esperienza. Leggiamo nel *Saggio sulla speranza*: «se non v'è niente di simile a questo [cioè all'oggetto felicitante] nel mondo, [esso] non può né pur essere oggetto immaginario, perché ogni immaginazione si forma e compone delle cose del mondo»<sup>101</sup>.

Il desiderio prende possesso del suo territorio mano a mano che è provocato a farlo<sup>102</sup>. In particolare,

---

92. Cfr. SPE, II, 11.

93. Cfr. SF, IV, 1.

94. «La capacità umana estendesi a tutti quegli oggetti o veri o chimerici, che l'intendimento può concepire per beni. Ora questi beni sono infiniti. L'umana capacità dunque può aumentarsi all'infinito; perciò le diverse ampiezze di essa capacità possono essere infinite di numero» (cfr. SF, IV, 14).

95. I «sensisti» (e quindi gli utilitaristi) non considerano la differenza tra «bisogni fisici» e «desiderio» (cfr. SF, IV, 14).

96. Cfr. SF, IV, 1.

97. Cfr. SF, IV, 4.

98. Cfr. SF, IV, 5.

99. «Il desiderio nell'uomo è infinito; ma al cominciamento si trova in stato di mera potenza; perciò non dà all'uomo alcuno stimolo molesto: noi crediamo bensì che l'animo si trovi fino da' primi istanti in una cotale tensione; ma questa compressa, per così dire, immediatamente da tutte le parti: non ha un'uscita aperta, mancandogli la cognizione degli oggetti: il desiderio teso, ma compresso, costituisce la tranquillità de' primi istanti della vita: quella tensione è uno stato naturale dell'attività umana, e niuno degli stati naturali è molesto. [...] La capacità dell'animo umano è dunque la facoltà del desiderio in quanto essa è passata dallo stato di mera potenzialità allo stato di effettiva attività. In questo stato il desiderio non tace, ma continuamente sollecita e fruga l'uomo per esserne soddisfatto» (cfr. SF, IV, 12).

100. Cfr. SF, IV, 12. Quando il desiderio consegue i suoi oggetti, dà «appagamento»; altrimenti genera «inquietudine» (cfr. SF, IV, 13).

101. Cfr. SPE, III, 8.

102. «Quando l'uomo conosce i beni particolari, allora solo può volerli; e se non gli ha, ed assolutamente li vuole, è nato in lui il desiderio: la capacità di questo desiderio adunque si sviluppa di mano in mano colla cognizione e coll'esperienza dei beni» (cfr. SF, IV, 22).

«mediante la cognizione e l'esperienza delle cose divine, la capacità dell'umano desiderio si stende all'infinito», e non può più sopportare "confini". Il Cristianesimo ha fatto da catalizzatore (o da "motore") a tale conoscenza ed estensione, per altro potenzialmente naturali. Di fatto – e quindi storicamente –, l'«immensità di desiderio è il carattere visibilissimo delle nazioni cristiane»<sup>103</sup>. Infatti, nessuna delle metafisiche precristiane aveva saputo adeguatamente individuare la natura del "sommo bene", che comprende ontologicamente la perfetta bontà reale, intellettuale e morale, cristianamente istanziate nell'unitrinità delle persone divine. Nessuna teoria religiosa aveva saputo dar voce all'istanza ontologica come avrebbe fatto il Cristianesimo; e nessuna morale aveva saputo rappresentare in modo pieno, come il Cristianesimo, la configurazione della beatitudine divina e della felicità umana<sup>104</sup>. Questa è, tra l'altro, la causa della capacità – caratteristica delle civiltà cristiane – di relativizzare infinitamente il mondo e di farlo progredire attivamente<sup>105</sup>.

Solo la rivelazione cristiana offre una istanziazione reale dell'oggetto felicitante, lo colloca al di là della vicenda terrena (quindi toglie ogni esca a illusioni infelicitanti), dà ragione di questa dislocazione, e soprattutto dà una idea non contraddittoria dei beni "eterni e puri" (fatti di "amore" e di "godimento", anziché di "desiderio" e di "speranza") che l'uomo attende, chiarificandoli a lui stesso, e liberandoli dalle sovrapposizioni equivocate dell'antropomorfismo<sup>106</sup>.

Il Tradizionalismo obietterebbe che, per potersi aprire al sommo bene della rivelazione cristiana, il desiderio doveva già da sempre essere aperto su di un oggetto a sé adeguato. E Rosmini ammette che, in effetti, il desiderio da sempre è stimolato, oltre che da beni finiti, anche da una qualche rappresentazione di Dio come bene protettivo, formatasi però in forza di astrazione dai beni reali empirici. «Mediante la formazione di oggetti ideali ed astratti, la capacità dell'animo si allarga smisuratamente»; e così la possibilità di disillusione, almeno se l'uomo chiede ai reali particolari la soddisfazione del desiderio orientato dalle astrazioni. È evidente, poi, che quelle astrazioni non sono l'oggetto infinito che è in grado di portare all'atto l'intera capacità desiderativa umana. Gli ideali astratti non sono adeguati all'essere ideale: infatti, «l'ideale del bene che si compongono gli uomini non è sempre ugualmente perfetto, ma più o meno, secondo che le facoltà intellettive si sono più o meno svolte, e secondo i materiali che hanno più o meno acconci a comporsi quell'ideale»; e lo stesso può dirsi dell'ideale di "felicità" che, diversamente, gli uomini si formano.

Se «è vero [...] che ogni idea astratta ha in sé qualche cosa d'illimitato; [...] questo non prova che l'idea astratta della felicità che giunsero gli antichi a formarsi fosse a pieno vera, perfetta». È vero, d'altra parte, che una qualche forma di religione ha sempre, più o meno appropriatamente, attivato il desiderio umano. La stessa idolatria formalmente implica una qualche idea di Dio, e costituisce quindi una flessione di quella attivazione. Lo stesso ateismo (o "empietà"), in tanto in quanto tende a divinizzare le invenzioni o le realizzazioni umane, può essere inteso come una variante dell'aspirazione religiosa. Il che dimostra

---

**103.** «Gli uomini delle nazioni precedute al Cristo non ebbero mai un concetto così pieno ed assoluto della felicità, come è quello che porse al mondo la dottrina evangelica. La loro felicità era un composto, un accozzamento di beni terreni: solo qualche filosofo avvedesi, che alla vera felicità richiedevasi anche la contemplazione della verità e la pratica della virtù» (cfr. SF, IV, 22).

**104.** «Quanto all'elemento reale, come poteva l'umana mente comporlosi? Non avea ella altri materiali, co' quali fabbricarlosi, che i beni della presente vita» (cfr. SF, IV, 22).

**105.** Cfr. SF, IV, 23.

**106.** Cfr. SPE, III, 2. «Una tal religione non si palesa, solo per questo evidentemente vera e divina? Quale religione fuori di quella di Gesù Cristo, soddisfa tanto a tutte le somme necessità, alle necessità più intime che l'uomo il più perspicace del mondo appena scopre? Può essere questa invenzione d'altri fuori che di colui che fece l'umana natura [...]?» (SPE, III, 2). E ancora: «Non può essere invenzione d'uomo quella religione che propone un fine e richiede un operare sovraumano: in modo che dimanda un sacrificio di tutto l'uomo per beatificar l'uomo. Se l'uomo creasse una religione, porrebbe a fine naturalmente se stesso, e non tenderebbe mai a sacrificare sé stesso. Non è adunque uomo quegli che fece tal religione; la quale è così spirituale, che l'uomo, per attaccarvisi veramente, dee abbandonar tutto col cuore. Poiché se questo bene spirituale fosse niente, è assurdo che un uomo avesse inventato di privarsi d'ogni suo bene per un niente; e se egli non è un niente, dee anche esser cosa maggiore di tutto il mondo, perché a tutto il mondo la anteponga» (SPE, III, 8). E ancora: «L'oggetto adunque che propone la religione, anche colla ragione sola, intende poter essere l'unico che felicità l'uomo, e che s'adegua alla tendenza della felicità, la quale essendo generale, dimanda un oggetto generale, come è Dio che [...] può essere goduto per l'amore in equal modo, e con certezza, senza che ad alcuno manchi. Così la religione di Gesù Cristo supplisce sola al bisogno massimo dell'uomo, che è quello della felicità: bisogno che tutti i bisogni tiene in sé, e che hanno tutti virtualmente quelli che hanno la stessa natura umana: e così questa religione sola lascia libero parimente il diritto sacrosanto che a questa felicità hanno tutti, e a tutti dà solo d'esercitarlo: diritto che viene leso da tutti coloro che in qualche altro oggetto fuori che in Dio, fanno consistere il sommo bene» (SPE, III, 9).



che, se «nel cuore umano fu dalla prima origine aperta quella capacità di desiderio che aspira alle cose divine; [...] quella capacità, rimasta priva del suo oggetto [appropriato], rende l'uomo inquieto, infelice, in continuo movimento per cercare ciò che non ritrova giammai». Inoltre, nelle civiltà pre-cristiane non si arrivò a capire che Dio – che è il solo bene adatto al desiderio – dona se stesso all'uomo come oggetto felicitante, e non solo gli dona beni particolari. Questa assoluta gratuità, infatti, trascende l'immaginazione umana<sup>107</sup>.

Quanto ora detto non significa che chi rinnega la religione cristiana si ritrovi ad avere esperienza del desiderio in misura ridotta. Se infatti è vero che «non si può concepire un desiderio senza un oggetto», è anche vero che l'oggetto può essere dato al desiderio in vari sensi. Nel caso del “desiderio” in senso intensivo, l'oggetto può darsi come “il bene in generale” o come la “felicità in generale”<sup>108</sup>, cioè come il frutto di una astrazione universalizzante; ma può anche darsi come una figura negata, dopo essere stata rivelata e accettata (e quindi concepita). In entrambi i casi, «si desidera immensamente, e tuttavia non si potrebbe con precisione pronunciare l'oggetto che si desidera; l'affetto, o più tosto l'affettuosità dell'anima rimane in atto; la capacità del cuore è aperta alla guisa d'una gran voragine, che si tenta di chiudere gittando in essa diversi materiali, ma senza effetto, ignorandosi, direi quasi, qual debba essere l'eroe che, precipitandosi in essa, ottenga che si rinserra». E questa situazione di inquietudine può propagarsi a una società intera, e perpetuarsi nel tempo<sup>109</sup>.

La “facoltà d'astrarre” non può dunque sostituire la “facoltà di pensare”, cioè non può fornire, di suoi oggetti reali corrispondenti alle proprie concettualizzazioni. Ma un'indebita azione della facoltà d'astrarre su quella di pensare fa sì che oggetti reali inadeguati vengano investiti dei caratteri del bene in quanto tale, e quindi sovradeterminati idolatricamente. Questo è il più comune degli errori commessi dalla “ragion pratica” circa il bene, ed è la causa di ogni infelicità<sup>110</sup>. Tale errore è indotto dal fatto che un “desiderio senza misura” – come quello umano – si trova ad essere “privo d'oggetto”, pur esigendone uno. Così le diverse “passioni” si offrono di fornirglielo col proprio oggetto specifico. Ora, l'urgenza del desiderio di felicità fa sì che l'uomo scommetta – in funzione felicitante – sulla passione che trova più conveniente alle sue propensioni e, a partire da quella, incominci a «fare i suoi esperimenti»<sup>111</sup>.

Qui l'“astrarre” è prevalentemente il distinguere e l'isolare idealmente (*abstractio formalis*). La facoltà astraente è in grado di isolare, in un oggetto reale fornitole dalla “facoltà di pensare”, gli aspetti buoni, trascurando i lati difettivi; e quindi è in grado di fornire una idea di quell'oggetto tale da indurre all'idolatria. Occorre invece che la facoltà d'astrarre proceda da quella di pensare, senza prevaricarla; in modo che sia sempre in evidenza la coabitazione – nell'oggetto considerato – di positività e difettività, così da prevenire possibili idolatrie<sup>112</sup>.

Gli esperimenti di cui si diceva portano l'uomo all'“infelicità”, cioè alla scelta di vie per le quali è impossibile appagare una “capacità infinita” come il desiderio. Tanti possono essere gli esperimenti d'infelicità, quante sono le passioni. I casi più classici sono però i seguenti.

- (a) Ritenere felicitante il godimento sensuale, finendo così per sovra-determinarlo, come se fosse sufficiente a rendere felice lo spirito. In effetti, chi cerca la felicità in questo godimento non vi cerca ciò che esso può realmente dargli, bensì vi cerca la felicità stessa<sup>113</sup>. E, non trovandola, entra nelle spire della cattiva infinità che moltiplica e accresce la sperimentazione del finito, per surrogare l'infinito:

---

107. Neppure gli antichi Ebrei ebbero una concezione piena e sicura della beatitudine (cfr. SF, IV, 23).

108. «Ora questa felicità concepita astrattamente, serve appunto d'oggetto all'infinita e indeterminata capacità di cui noi parliamo, per la quale l'uomo sente di voler un bene senza limiti; ma ignora poi che cosa sia questo bene; non lo percepisce, non ne ha la positiva concezione» (cfr. SF, IV, 24).

109. Cfr. SF, IV, 24.

110. Cfr. SF, IV, 25.

111. Cfr. SF, IV, 26.

112. Cfr. SF, IV, 34. Il Medio Evo è l'epoca in cui domina la “facoltà di pensare”; l'età moderna è invece dominata dalla “facoltà d'astrarre” (cfr. SF, IV, 35).

113. L'uomo che ha per fine la “dilettazione sensuale” «non cerca in essa la cosa reale, ma l'astratta che immagina di poter trovarvi, poiché essendo la volontà razionale e personale quella che dimanda d'essere soddisfatta (né ella può soddisfarsi con niuna cosa limitata, ma solamente con quel bene illimitato che risponde all'idea generale di felicità che le serve di regola), va l'uom cercando nel corporeo diletto qualche cosa d'infinito che non vi può essere, e che perciò mai non vi trova» (cfr. SF, IV, 26).

- di qui la “sfrenatezza”, che l’animale bruto, cioè non intellettuale, non può conoscere<sup>114</sup>.
- (b) Ritenere felicitante la ricchezza è un modo per illudersi che la relativa stabilità dei beni esteriori (rispetto ai piaceri) garantisca un qualche accrescimento dell’uomo. Anche qui, ciò che conta non è la ricchezza come bene reale, bensì le astrazioni operate su di essa dallo “spirito di intelligenza” (subordinato in questo caso allo “spirito di senso”): astrazioni poi proiettate immaginificamente sulla ricchezza effettuale<sup>115</sup>.
- (c) Ritenere felicitante il “dominio” significa proiettare su di esso la chimera di una “potenza illimitata”: «si vuol la potenza non in questa o in quella misura, ma la potenza in genere, che vale a dire la potenza senza fine», frutto di una astrazione<sup>116</sup>.
- (d) Si può identificare poi la felicità con la “gloria”: anch’essa ultimamente connessa con le precedenti illusioni<sup>117</sup>.
- (e) Infine, si può identificarla con la “scienza”, intesa come frutto di una “curiosità” indiscriminata<sup>118</sup>.

Si tratta di altrettanti tentativi di «trovare l’infinito nel finito, cioè di render possibile ciò che è intrinsecamente impossibile». Tentativi “inesplebili” – insiste Rosmini –, cioè strutturalmente non soddisfacibili, incalmabili, senza fondo.

Se tanti sono i modi d’essere infelici<sup>119</sup>, che dire dell’essere felici? «Lo stato di felicità ha qualche cosa di unico e di assoluto, quantunque anch’egli sia infinitamente variabile rispetto alla quantità della dilettazione»<sup>120</sup>. Si potrebbe dire al riguardo che ci sono tanti tipi di felicità quante sono le personalità umane e i loro diversi modi di affacciarsi alla finestra che dà sull’infinito. Ci sono infiniti modi – e per Rosmini infiniti gradi possibili – di fruire dell’infinito reale.

Tra i modi dell’infelicità ce n’è comunque uno estremo<sup>121</sup>: quello di chi, considerata la vanità dei tentativi sopra accennati, ne conclude che la felicità può consistere solo nel perpetuo e vano tentare di essere felici. Questa posizione è giustificata dal «tristissimo sofisma» per cui, nel movimento starebbe la vita e nella quiete la morte. Intendere la felicità come sequenza di illusioni è la posizione di Ugo Foscolo, già da Rosmini criticata nel saggio giovanile *Sulla felicità*<sup>122</sup>. Chi sostiene questa posizione, spesso invoca una pretesa conoscenza della natura nelle sue leggi fondamentali, che non prevedrebbero per l’uomo alcuna destinazione felicitante. In realtà la scienza modernamente intesa – quella sperimentale, che di occupa d’“effetti” e non di “cause” occulte – si vieta illusioni di questo genere<sup>123</sup>.

Occorre però considerare che ciascuno dei cinque elementi di equivoco sopra indicati corrisponde a un fattore (a un’“idea astratta”) che fa da effettiva componente della idea astrattissima della felicità vera<sup>124</sup>: idea astrattissima che è per noi come “uno schema vuoto”. Uno schema che – dato l’interesse sommo che ha per noi l’oggetto corrispondente – tendiamo a riempire frettolosamente con qualcuna delle sue componenti astratte, istanziata a sua volta da oggetti di cui abbiamo o possiamo avere esperienza.

Più precisamente: (a) la felicità non può non essere un “attuale godimento”. Se il piacere sensibile è una forma di godimento attuale – quella di cui l’uomo ha più facile esperienza –, ecco che all’uomo viene la tentazione di confondere l’idea astratta di “piacere” con quella generale di “felicità”, riducendo la seconda alla prima. (b) Il godimento felicitante – stante la limitatezza e l’impotenza della natura umana –

114. Rosmini – platonicamente – indica anche il legame che c’è tra sfrenatezza libidinosa, omicidio e tirannide (cfr. SF, IV, 26).

115. Cfr. SF, IV, 26.

116. «Ma perché vuoi realizzare questo astratto di potenza? Per conseguire e per realizzare un altro essere pure astratto, la ricchezza. [...] Perché essa pure si faccia mezzo ad un altro essere chimerico, cioè a dire al piacere». Quando questo gioco di illusori cerchi concentrici non ha più la possibilità di espandersi, il desiderio si volge centripetamente all’affermazione di sé con l’arbitrio cieco e l’omicidio. (Cfr. SF, IV, 26).

117. Cfr. SF, IV, 26.

118. Cfr. SF, IV, 26.

119. Rosmini complessifica il resoconto calcolandone centoventotto sotto-tipi.

120. «Mi si permetta di gittar qui questa affermazione senza prova, rimettendola alla meditazione dei lettori». (cfr. SF, IV, 27).

121. Il centoventinovesimo, nella enumerazione rosminiana.

122. «L’uomo, venuto a questo, è passato dall’errore ad una vera morale demenza; [...] crede di poter felicitare se stesso col solo atto della sua volontà, crede di poter credere alla propria felicità, che sa che è nulla» (SF, IV, 27).

123. Cfr. SPE, II, 7-9.

124. Cioè l’idea della fruizione di una realtà che sia autenticamente adeguata all’essere ideale.

non potrà che venire dal “possesso di un oggetto” diverso dall’uomo. E di qui viene lo spunto per il secondo tipo di illusione infelicitante. (c) L’oggetto posseduto deve “ingrandire la natura umana”, rendendola più potente. Di qui viene l’illusione che il potere sia esso stesso la felicità. (d) Il potenziamento felicitante deve riguardare l’uomo nella sua specificità spirituale: di qui l’illusione che la felicità stia nella scienza, che è specifico *habitus* dell’anima intellettiva. (e) Se non che, nessuna grandezza – soprattutto spirituale – è veramente tale se non è nota a nessuno: ora, tale notizia è la “gloria”. Di qui l’illusione che raggiungere in qualunque modo una qualche parvenza di gloria sia conseguire la felicità stessa<sup>125</sup>.

### 3.3. La felicità *in via*, ovvero la speranza.

Se *in via* può darsi solo qualche forma di appagamento, che non è beatitudine, parlare di “felicità” prima della beatitudine è comunque possibile, in senso analogico; ma a condizione che sia attiva la speranza. Rosmini annota che i desideri che hanno un oggetto reale, non chimerico, però non immediatamente conseguibile, «vanno accompagnati da una speranza, che nel tempo stesso che accresce la forza e l’attività dell’uomo, gli fa ancora pregustare il bene sperato, senza spargere alcuna amarezza o scontento nel suo animo»: questo è possibile se la speranza del conseguimento è certa, e se l’animo è virtuoso, cioè disposto a obbedire all’ordine e alle condizioni dell’essere – che prevedono appunto il differimento in questione. «Tali desideri sono morali e felici: muovono l’uomo alle cose migliori, dandogli un’attività efficacissima e tranquillissima a un tempo. [...] Il movimento che ne procede è più d’ogni altro secondo la natura razionale e morale»: è quel movimento – d’appagamento in appagamento – che dà luogo al “moto” in funzione di una “quiete” progressiva. La speranza riposta in oggetti reali “finiti”, è invece precaria, incerta, perché non esprime una tendenza strutturale; e non può dare ovviamente gli stessi effetti della speranza ben riposta<sup>126</sup>.

Sostenere però che “tutta la felicità possibile all’uomo” si riduca alla speranza (secondo la posizione di Foscolo), significherebbe incorrere nell’ultima delle posizioni infelicitanti sopra richiamate: posizione facile ad assumersi nelle società in certo modo post-cristiane<sup>127</sup>. La felicità, in questo caso, viene contraddittoriamente identificata con la ricerca di essa.

### 3.4. Tendenza alla felicità, e velleità.

Nel *Saggio sulla speranza* leggiamo che «l’uomo è recato dalla propria natura alla felicità». Questa tendenza «è un’inclinazione stupenda, collocata in noi dall’autore delle cose come sostanziale e però insuperabile; ella è la suprema di tutte le umane necessità, in cui sono comprese tutte l’altre, e a cui però tutte l’altre inclinazioni inferiori servono, e che non serve a veruna. Ella è quell’una forza, che piegata a varie direzioni ne’ vari individui, fa tutto l’uman genere muovere ed operare sì diversamente, e anche in modi sì opposti. [...] E basta esser uomo per sentire questo desiderio di stato felice. Di modo che sarebbe vanissimo fermarsi a dimostrarlo»<sup>128</sup>.

Quanto al contenuto semantico di “felicità”, non essendo disponibile il referente appropriato, occorre riferirsi al polo intenzionale del desiderio: felicità è ciò che «sommamente si desidera ed appetisce», pur variamente identificandolo e perseguendolo da parte dei singoli o di un medesimo singolo<sup>129</sup>. «Perché a

---

125. «Finalmente il quinto carattere ed elemento di felicità si è, che riflettendo l’uomo sopra di sé, vegga o possa vedere e chiamare se stesso felice; che egli n’abbia la coscienza di questo suo stato, una coscienza certa e vivace, la qual gli sia autenticata e confermata o da qualche infallibile testimonio, o almeno da un numero di testimoni il maggiore possibile: e brama di più che queste testimonianze in favore del suo stato di grandezza e di felicità, se non durano eternamente, gli sieno almeno ripetute le più volte che far si possa, e colla maggiore efficacia e vivezza, sicché a lui ne venga la massima convinzione di tal sua grandezza, ed anco la più attuale appercezione della medesima. E questo fa la gloria» (SF, IV, 28).

126. Cfr. SF, IV, 33.

127. Come Rosmini sembra accennare nella breve premessa al suo *Saggio sulla speranza*.

128. Cfr. SPE, I, 1.

129. Bellissima è l’immagine che Rosmini ci offre di questa uni-varietà: «Fattomi in una grande città, ecco il discorrimento de’ cittadini, l’andare e il venire, nelle vie, nelle piazze, dentro e fuori dalle case, quale in crocchio, quale a piè, qual carpone e fino strisciante per terra, ciascuno della sua, nessuno curante dell’altrui via. [...] Ma se ne la riflessione m’inoltro; se considero la relazione che hanno fra sé queste faccende, questi fini; se cerco che cosa abbiano di comune, che debba produrre in tutti un effetto simile, quello del muoversi e dello aggirarsi di qua e di là; qual meraviglia mi prende allorché vengo a scoprire, che, benché ciascuno muova per gli propri affari, e sia tirato dalle proprie occupazioni a’ vari luoghi, tuttavia altra non è mai sempre che una forza sola ed universale quella che in tutti adopera, un interesse solo che tira me ad un termine, come qualsiasi altro più da me lontano d’inclinazioni, di età, di sesso e di grado, e di tutto ciò che differenzia gli uomini tra loro, una sola la cura che tutti insieme ci sprona senz’avvedercene?» (SPE, I, 1).

ciascuno di noi son care le sue occupazioni? Perché hanno virtù di muoverci? Non già perché s'aminano per sé, ma perché qualche cosa contengono, o almeno qualche cosa noi in esse veggiamo, che riputiamo bene [...]: il bene [...] sperato»<sup>130</sup>.

Quella alla felicità – tendenza sintetica della natura umana, e quindi della natura *simpliciter* – non può essere una tendenza vana (“inesplebile”, direbbe altrove l'autore). Non è dunque una *velleitas*, almeno in senso assoluto; lo è però, e ovviamente, in senso relativo: non tende, infatti, a un impossibile assoluto, bensì a un impossibile pratico<sup>131</sup>. Rosmini dedica qualche attenzione alla “velleità”, considerata come intenzione che mira a oggetti impossibili in senso pratico; o almeno ritenuti tali dal soggetto agente<sup>132</sup>.

Se la felicità fosse un impossibile assoluto, avremmo «una tendenza senza scopo [...]: cosa opposta non meno al fermo ordine della natura, che alla sapienza e bontà del suo autore. Poiché se il germe tende a svolgersi e produrre il frutto, egli ha pur anche ricevute le forze e gli aiuti da ciò; altrimenti si ravviserebbe una specie di contraddizione nella natura delle cose; e nella nozione stessa di tendenza si racchiude una forza, che allo sviluppo conduce»<sup>133</sup>. Forza che nel caso del frutto è fisica, nel caso della felicità è morale: una “necessità morale”, appunto. La natura umana è una natura “razionale”; ed è curioso – per Rosmini – che, da parte di molti, natura e ragione vengano contrapposti<sup>134</sup>. La felicità è precisamente il *telos* della ragione come natura<sup>135</sup>. Del resto, come non ci potrebbe essere conoscenza senza oggetto conoscibile, così non ci potrebbe essere libertà senza un oggetto adeguato su cui stia aperto il volere<sup>136</sup>.

Che l'oggetto felicitante ci sia, è per Rosmini una verità “necessaria”, e quindi innegabile – benché, nel determinare tale oggetto, i filosofi e in generale gli uomini abbiano preso i più grandi abbagli<sup>137</sup>, fino all'estremo di essi: la teoria contraddittoria per cui «l'esser felici debba risolversi non in altro che in un continuo sperare di conseguire felicità»<sup>138</sup>. La felicità starebbe – seguendo tale errore – nel “moto” che cerca di conseguirla (non nella “quiete” del conseguimento): il moto equivarrebbe così alla vita, la quiete alla morte. In tale prospettiva, raggiungere la verità toglierebbe la ricerca, quindi mortificherebbe la vita e impedirebbe la felicità. Secondo Rosmini, già Tommaso aveva contestato questa posizione, quando aveva escluso che l'agire umano potesse coerentemente assumere una “successione interminabile di fini”<sup>139</sup>.

È vero, piuttosto, che si rifugge la quiete in tanto in quanto la si identifica con un definitivo accontentarsi del finito; il moto, allora, non è cercato come fine a se stesso, bensì – a ben vedere – come via ad una quiete davvero soddisfacente che attraverso quello si spera di conseguire<sup>140</sup>. L'equivoco di chi identifica la felicità col movimento che tende a raggiungerla nasce dal confondere l'atto con l'azione<sup>141</sup>, e dall'assegnare a questa la ricchezza ontologica propria di quello: così, se l'atto è vita in senso pieno, è l'azione che viene vista come vita in senso pieno. La differenza è che l'azione è, in realtà, atto diveniente, segnato dalla potenzialità, e quindi difettivo rispetto alla pienezza della attualità vera e propria.

La risposta al desiderio non può consistere in un'illusione: se è reale in noi il sentimento desiderante, reale deve essere anche l'oggetto che lo possa adeguare<sup>142</sup>. Se non che, i teorici dell'illusione implicita-

---

130. SPE, I, 1.

131. Per una più precisa calibrazione del concetto di *velleitas*, rinviamo a: P. PAGANI, *Tommaso: libertas differentiae*, in ID., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 89-91.

132. «Il desiderio è un'attività volontaria [...]. Né pur tutti gli atti della volontà entrano a formare la capacità di cui parliamo: altri sono condizionati, altri assoluti. Se ne' primi la condizione si rende o si conosce impossibile, essi ricevono acconciamente il nome di velleità» (SF, IV, 12).

133. Cfr. SPE, I, 2.

134. Non così da parte degli Stoici.

135. «Perocché un desiderio essenziale alla nostra natura, che oggetto alcuno possibile non avesse, l'accuserebbe di crudeltà e di stoltezza: ché [...] avremmo tutti una natura stolta, perché bramerebbe eternamente l'impossibile». «Parliamo di impossibilità assoluta» - precisa Rosmini -, «come sarebbe se mancasse l'oggetto che ci potesse render felici» (cfr. SPE, I, 2).

136. Cfr. SPE, I, 2.

137. Identificandolo col piacere (Epicurei), o con la virtù (Stoici), oppure con la contemplazione delle essenze (Platone); o ancora con l'insieme di queste cose (Aristotele). (Cfr. SPE, I, 3).

138. Cfr. SPE, I, 3.

139. Cfr. TOMMASO D' AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II<sup>ae</sup>, I, 4.

140. Cfr. SPE, III, 1.

141. L'*incipit* del *Faust* göthiano – «*im Anfang war die Tat*» – resta la divisa dell'inversione romantica del classico principio del primato dell'atto.

142. «E come può saziare un affamato un cibo immaginario? Come può saldare una ferita un immaginario rimedio? Se è dunque reale il sen-

mente dichiarano “menzognero” tale sentimento (e con esso la natura e il Creatore)<sup>143</sup>. Ma in tal modo prefigurano come illusorio anche l’impegno per la felicità propria e altrui<sup>144</sup>. Per fortuna, coloro che teorizzano l’empietà, poi si contraddicono praticamente, e in qualche modo praticano quella virtù che escludono in teoria<sup>145</sup>. Se fossero perfettamente coerenti coi loro principi, i teorici dell’illusione dovrebbero abbandonare le tensioni a elevarsi e a godere, sostituendole con le loro rispettive contraffazioni (o corruzioni idealizzanti): l’”orgoglio” e la “libidine”<sup>146</sup>. Ma, visto che «nel desiderio di elevarsi e nel desiderio di godere consiste tutta la natura operativa dell’uomo» (essi sono come l’asse delle ascisse e quello delle ordinate della crescita umana<sup>147</sup>), chi «non si curasse niente della propria altezza e del proprio godimento, non sarebbe già uomo, ma tronco». L’evocazione elenctica è qui inevitabile: come sempre, quando si prospetta la lotta dell’uomo contro la propria natura<sup>148</sup>.

Gli uomini “volgari” hanno un vantaggio rispetto a quelli più colti, ma dottrinalmente sviati: ripongono la loro speranza di felicità nel godimento di beni materiali, e quindi di beni reali; in tal senso, essi sono meno lontani di quanto si pensi dalla autentica religione, che propone, come oggetto felicitante, proprio il bene più reale di tutti<sup>149</sup>. Le cose vanno diversamente dove prevalgono “orgoglio” e “libidine”, i cui oggetti intenzionali non sono più reali. Ora, «tutto ciò che è ideale [compresi i referenti di orgoglio e libidine], non sazia l’appetito reale; e perciò l’amore materiale, quand’è cangiato dall’immaginazione dell’uomo in qualche cosa d’ideale, e però d’infinito, affatica e strazia veramente l’uomo, ma nol sazia giammai». Di qui, tra l’altro, deriva facilmente l’idea che la felicità sia il contenuto di un’illusione<sup>150</sup>.

### 3.5. Una misteriosa referenzialità.

Si tratta anche di capire come possa il desiderio aprirsi effettivamente su di un oggetto che presente, almeno in termini reali, non è. È un problema che Rosmini si pone nel Libro IV de *La società e il suo fine*. Qui egli fa appello alla distinzione tra forma reale e forma ideale dell’essere, cui corrisponde in campo pratico la distinzione tra realtà e idealità del bene: dunque il desiderio sta originariamente aperto sull’idealità del bene, ma la disegualità tra idealità e realtà lo tiene permanentemente in tensione rispetto al proprio appagamento<sup>151</sup>.

La tensione suddetta – tipicamente, il cammino ascetico di una autentica esperienza religiosa –, quando è orientata ad un termine che sia in grado di impegnarla regolativamente, ovvero di introdurla al suo obiettivo adeguato, diventa fattore costruttivo per il singolo e per la società; quando invece abbandona un tale termine, per vagare a caso tra beni qualunque, si rivela fattore permanente di infelicità e di disordine<sup>152</sup>.

Tale tensione è detta da Rosmini “sentimento religioso”. E in proposito il nostro autore si riferisce alla dottrina di Benjamin Constant, che fa del sentimento religioso – «che osservasi ugualmente in tutti i

---

timento che nell’anima nostra dimanda felicità una felicità reale si richiede per satollarlo» (SPE, I, 14).

143. Cfr. SPE, I, 15.

144. Cfr. SPE, I, 15.

145. Cfr. SPE, I, 16.

146. «L’orgoglio gode di una grandezza immaginata: e così quell’amore gode non solo della sensazione corporea attuale, ma d’infiniti idoli di bellezza, di lusinghe tenacissime, di desideri e speranze petulantissime. [...] Di guisa che, quel piacere che goduto è come uno, sperato e idoleggiato diviene come cento e come mille» (SPE, I, 19).

147. Cfr. SPE, I, 18.

148. «Quindi l’error di questi pugna proprio colla natura, e mette in ribellione l’uomo con sé medesimo implacabilmente». Qui Rosmini evoca l’*elenchos* pratico di *Metafisica* IV (1008b 14-17 e dintorni). (Cfr. SPE, I, 18).

149. Cfr. SPE, I, 17.

150. Cfr. SPE, I, 19.

151. «Semplicemente parlando, è certo che non si può concepire un desiderio senza un oggetto. Ma ove si consideri che l’oggetto del desiderio ci vien presentato dalla cognizione in diverse maniere, [...] si vedrà che a queste diverse maniere di conoscer l’oggetto, rispondono altrettante maniere di desiderarlo [...]. La cognizione più indeterminata di tutte, la qual tuttavia può servir d’appoggio all’affetto del desiderio, si è quella che presenta il bene in generale. Un’altra cognizione che presenta l’oggetto un grado meno indeterminatamente, si è quella che dà la felicità concepita in generale. Questa è una concezione astratta, perocché nell’idea di felicità non viene espresso il proprio oggetto che la forma e la realizza; il qual rimane a cercarsi dalla libertà dell’uomo. Ora questa felicità concepita astrattamente, serve appunto d’oggetto all’infinita e indeterminata capacità di cui noi parliamo, per la quale l’uomo sente di voler un bene senza limiti, ma ignora poi che cosa sia questo bene; non lo percepisce, non ne ha la positiva concezione» (cfr. SF, IV, 24).

152. Cfr. SF, IV, 24.

popoli e in tutti i tempi» – l’origine di tutte le religioni. Ora, oltre che dell’esito indifferentistico<sup>153</sup>153, la teoria constantiana è ulteriormente accusata di operare un’indebita inversione: un sentimento religioso allo stato puro, cioè non impegnato con alcuna determinata espressione religiosa (sia pure idolatrica), non si dà mai – osserva Rosmini –; esso sarebbe, infatti, una figura auto-contraddittoria, come in generale lo è una potenzialità che si pretenda in atto come pura potenzialità: senza che si esprima in alcun esercizio determinato. Dunque, la religione in senso positivo non è mai in realtà preceduta (né tanto meno prodotta) da un puro sentimento religioso in atto: non potendosi tale “sentimento” esercitare, se non in relazione a una proposta positiva, che sarà appunto quella offertagli da una determinata religione (o da qualche realtà ad essa omologa)<sup>154</sup> – pena l’inversione del principio del primato dell’atto sulla potenza.

In realtà, «vi fu sempre un sentimento religioso nell’umanità, purché si conceda che egli vi fu suscitato dalla cognizione e dalla esperienza della divinità comunicata a’ primi uomini. È vero altresì che questo sentimento, venendo meno la religione, trovatosi senza oggetto, fu uno di que’ bisogni vaghi, di que’ desideri indeterminati», ai quali l’uomo cerca poi di associare oggetti che gli possano essere adeguati – senza per altro riuscirci con le proprie sole risorse<sup>155</sup>.

### 3.6. Felicità e diritto.

La felicità è indicata da Rosmini come uno dei tre beni comuni su cui si fonda la società umana universale: quella che egli chiama “teocratica”, in quanto mette capo a Dio stesso, anziché a un’autorità umana. Ogni società si fonda su qualche bene, comune ai suoi soci, che sono tali proprio in quanto si propongono di goderne. Nel caso della società “teocratica” i beni in questione sono tre: “verità”, “virtù” e “felicità”. Tale società è universale in quanto questi tre beni sono universalmente disponibili e fruibili, senza limitazioni<sup>156</sup>. Annotava Rosmini nella *Filosofia del diritto* che un oggetto può essere proprietà esclusiva di qualcuno, quando il goderne appieno implica l’esclusione di altri dal suo godimento; il che non può valere per i beni morali<sup>157</sup>. In particolare, i tre beni in questione sono più indivisibili e inesauribili di quanto lo siano l’aria e la luce<sup>158</sup>. Più precisamente, verità, virtù e felicità sono (1) “imminuibili”; (2) “indivisibili” (cioè fruibili solo secondo totalità, e non in parte; anche se la loro totalità può essere goduta più o meno dai singoli); (3) “identici”, perché sono gli stessi a esser goduti da ogni individuo indefinitamente<sup>159</sup>. La triade è giustificata dall’evidenza che non si dà felicità, se non all’interno della virtù, e non ci può essere virtù se non nella verità<sup>160</sup>.

---

153. Cfr. SF, IV, 24.

154. L’errore «consiste nel supporre falsamente, che il sentimento religioso abbia preceduto le religioni, e che egli le abbia prodotte da sé per bisogno di manifestarsi con forme determinate. La psicologia all’incontro dimostra, che sebbene nella stessa natura umana giaccia il germe del sentimento religioso, tuttavia questo non si sarebbe giammai svolto e cangiato in un vero sentimento, e in un bisogno attuale di qualche religione, se la comunicazione esterna operata mediante la parola, non avesse dato all’uomo la cognizione della divinità. La storia d’accordo colla psicologia dimostra anch’essa che la religione precedette il sentimento religioso dell’umanità, e non viceversa» (Cfr. SF, IV, 24).

155. Cfr. SF, IV, 24.

156. «Né questi tre beni possono mai essere di ragione privata ed esclusiva, perocché non sono esauribili, né circoscritti da tempo e da spazio, e però sono d’indole essenzialmente comune» (FD IV, n. 641).

157. Cfr. FD, II, nn. 390-91.

158. Che sono, in un modo o nell’altro, circoscrivibili.

159. «I tre beni indicati sono proprj della natura umana. La verità aderisce all’uomo, e lo informa; la virtù è la perfezione della persona umana; la felicità è quello stato perfetto a cui tende incessantemente il sentimento essenziale dell’uomo, cioè la natura dell’uomo, perché l’uomo è un sentimento-sostanza, e lo stato perfetto del sentimento non si può trovare fuori della virtù, perfezione della persona» (FD, IV, nn. 642-43). Qui Rosmini fa riferimento a SF, IV, 6.

160. Cfr. FD, IV, n. 647. «Quando un essere reale qualsiasi, per esempio l’uomo, intuisce l’essere ideale, dicesi partecipe della verità; quando egli prende l’essere ideale per norma dei suoi sentimenti e delle sue azioni, in quanto da sé dipendono, egli dicesi fornito di virtù; in quanto poi, condotto dalla norma dell’essere ideale preso nella sua universalità, egli giunge ad amare e a godere della pienezza dell’essere, egli dicesi beato. Verità, virtù, beatitudine sono adunque i tre termini dell’umana persona, o più tosto della persona in generale, ed i fonti purissimi da cui a lei scaturisce la sua eccellenza, la sua dignità e la sua supremazia» (FD, I, n. 99). «Di poi, se la felicità consiste nell’amore e nel godimento del bene, e se il bene è l’ente; non può esser felice colui che non ama i suoi simili, perocché così esclude dall’amor suo quella parte di ente e però di bene che in loro si trova, privandosi da sé stesso colpevolmente d’una parte del bene: la qual privazione maligna e volontaria costituisce il male». Oltretutto, condividere i beni di cui si gode – se si tratta di beni “imminuibili” – è esso stesso motivo di godimento. In proposito Rosmini ricorda che Cicerone scriveva, ripetendo un’antica sentenza di Archita di Taranto: «se taluno fosse salito solo in cielo, e di là veduta la natura del mondo e la bellezza delle stelle, gli sarebbe quella meraviglia insoave, la qual pure gli si farebbe soavissima avendo a cui raccontarla». Certo – osserva Rosmini –, il bene assoluto si potrebbe «possedere

I tre beni in questione sono “i legami delle intelligenze”, che fanno di queste una società (si pensi qui al kantiano “regno dei fini”)<sup>161</sup>. Ostacolare il conseguimento di tali beni significa «offendere il genere umano nei suoi supremi ed essenziali diritti»<sup>162</sup>; anzi, l’intento delle società particolari è proprio quello di favorire il conseguimento della virtù e della felicità, cioè del bene umano, che è a sua volta il fine proprio della società universale (o “teocratica”)<sup>163</sup>. Già nel primo volume della *Filosofia del diritto* leggiamo: «Ogni attentato volto a spogliare l’uomo della verità, o della virtù, o della felicità, è una lesione del diritto formale, che è la persona»<sup>164</sup>. Normalmente il tentativo di privare l’uomo dell’appagamento e della felicità passa attraverso l’allontanamento suo dalla verità e dalla virtù: il che può avvenire anche turbando la libertà giuridica dei suoi atti. L’odio può talvolta spingere l’uomo fino al tentativo di privare qualcuno della felicità ultraterrena: questa è la violenza più grave che si possa tentare contro il diritto personale<sup>165</sup>.

Fin dal *Saggio sulla speranza* Rosmini annotava che il perseguimento della felicità «è anche il più forte e il più generale diritto, e quello a cui tutti gli altri si inclinano, e nel quale tutti gli altri come nel maggior genere si contengono»<sup>166</sup>. Occorre però distinguere la felicità qui in oggetto da quella evocata all’inizio della *Filosofia del diritto*, quando Rosmini – passando in rassegna le differenti proposte principali inerenti l’agire umano e i fondamenti della società – evoca anche i “principi del piacere, dell’utilità, della felicità”. Qui, con ogni evidenza, la “felicità” evocata è il benessere di cui si vorrebbero fare garanti i sistemi utilitaristici<sup>167</sup>. Una simile felicità è una *Glückseligkeit* perseguita prescindendo dalle esigenze della virtù: perseguire il bene senza assumere come criterio la giustizia significa in realtà perseguire il “bene nostro”, il “bene eudemonologico” (il piacere)<sup>168</sup>, senza sapere se coincida anche con il “bene in se stesso”<sup>169</sup>.

Se si tiene come criterio il perseguimento di una felicità non meglio precisata – non subordinata cioè alla giustizia –, si può arrivare a giustificare quello che oggi chiameremmo “conseguenzialismo”. La felicità non meglio precisata (cioè il godimento) potrebbe essere seguita come criterio d’azione, solo se si avesse una “scienza completa” degli avvenimenti presenti e futuri: cosa che non è<sup>170</sup>. In tanto in quanto, invece, si segue il criterio della giustizia (e quindi della verità), si prepara con sicurezza la felicità, nel senso che si giunge quanto meno a meritarsela.

## 4. Felicità e limite.

### 4.1. Limite e miseria.

La felicità può essere conseguita anche da un soggetto limitato, che nel conseguirla resti tale. Questo è un paradosso importante; che costringe a distinguere tra “limite” e “miseria”; ma, più in generale, tra limite e privazione.

---

con pienissimo gaudio da un solo individuo, ma non però da un individuo che in tale possesso, escludendo gli altri, volesse esser solo» (cfr. FD, IV, n. 648).

161. Cfr. FD, IV, n. 650. Qui Rosmini fa riferimento a SF, II, 13-14.

162. Cfr. FD, IV, n. 659.

163. Questa, dunque, «è come il rudimento di tutte l’altre società, che stringono in fra loro legittimamente gli uomini» (cfr. FD, IV, n. 663).

164. FD, I, n. 100.

165. Cfr. FD, I, nn. 125-27.

166. SPE, I, 1.

167. L’equivoco utilitaristico è quello di ridurre il bene comune al “bene pubblico”; a proposito del quale Rosmini osserva: «Il popolo non giunge a comprender mai, che i mezzi idonei a produrre il ben pubblico, i quali si trovano a disposizione del governo, sieno così limitati nella loro efficacia, da non poter arrecare la massima somma di bene senza le indicate dure limitazioni; il popolo e gli autori delle dottrine popolari credono che coi mezzi del governo si possa ottenere qualsiasi quantità di bene, di guisa che tutti, nessuno escluso, n’abbia d’avanzo» (SF, IV, 10).

168. Il bene eudemonologico, «quando è protetto dalla legge veniente dall’oggetto [= legge morale], costituisce il diritto» (cfr. FD, I, Della natura del diritto e della sua relazione col dovere, cap. I).

169. Lo stesso Leibniz non andrebbe esente – per Rosmini – da tale equivoco. Nella *Teodicea* Leibniz parla della “sapienza” come della “scienza della felicità”. Ma di quale felicità? – si chiede Rosmini. (Cfr. FD, I, Sistema Morale, Sez. II, VII).

170. Nello stesso contesto, Rosmini discute anche del “Principio del perfezionamento di se stesso in generale”. Qui la virtù è presa in considerazione come “mezzo” per il perfezionamento e la felicità. Con ciò si ammette che quello di “virtù” è un concetto diverso da quello dell’“utile” e della “felicità”. Resta però da chiedersi in che cosa consista la specificità di un tale concetto, e quale sia la sua relazione appropriata con gli altri due (cfr. FD, I, Sistema Morale, Sez. II, II).

Pascal – che pure ha molti meriti agli occhi di Rosmini, quanto al tema qui trattato<sup>171</sup> –, riguardo al desiderio fa confusione, riconducendolo a espressione della “misericordia”; come se la miseria fosse equivalente alla “limitazione”. Invece, «nello spargersi che l’uomo fa al di fuori di sé, noi dobbiamo distinguere due fatti, che per essere insieme, senza molta diligenza ed attenzione non si discernono. 1°. L’uno di questi fatti è il non potere in sé medesimo trattenersi e di sé bearsi; e questo non prova che l’umana limitazione. 2°. L’altro è lo spargersi che egli fa al di fuori nelle creature per modo, che egli vi cerca e spera rinvenire in quelle il bene che appieno lo appaghi; il che apporta all’uomo un interminabile inganno, e dimostra l’eccesso della sua miseria. Questa miseria dell’uomo [...] non può essere che l’effetto di un disordine originale e primitivo. Ma quel bisogno di uscire da sé, d’averne un altro oggetto in cui trasfondersi, doveva esser proprio di lui anche supponendolo in uno stato perfetto ed intero»<sup>172</sup>.

Ora, mentre l’illusione idolatrica indica un disordine insinuatosi secondariamente nella natura umana (“misericordia”), il “limite” che si esprime nel bisogno, e che spinge l’uomo oltre sé, è invece un fattore primariamente costitutivo della creatura umana, ed è fonte di ordine, in tanto in quanto di tale limite questa diviene consapevole. L’uomo è consapevole del limite, proprio perché è intenzionalmente orientato all’infinito: tale sbilanciamento antropologico è, del resto, ciò che dà luogo anche alla capacità umana di progredire in ordine alle cose mondane. Di per sé, il limite è dunque paradossale indice di grandezza; infatti, esso è tale da aprire il soggetto su di un oggetto ideale infinito, cui nessun progetto umano può corrispondere, stante il legame che c’è tra progettare e immaginare, e quello che c’è tra immaginazione e finitudine.

Dio – afferma Rosmini – è l’“oggetto richiesto” dal cuore umano, perché è «quel solo che può [...] compiere l’umana natura, e toglierle, unendosi ad essa, quella limitazione necessaria, che la rende scontenta di sé medesima»<sup>173</sup>. Si noti quell’“unendosi, toglierle la limitazione”, che non vuol dire infinitizzare la natura umana (che anche nella condizione beatifica resta finita, cioè non divina), ma vuol dire renderla partecipe oggettivamente e realmente dell’infinità divina. Sono errori tra loro contrari il credere che la felicità stia nel “moto” o che stia nella “quiete”, se moto e quiete hanno entrambi come referente il finito. I due errori ne generano poi un terzo, a noi già noto: che la felicità debba ridursi a “illusione”<sup>174</sup>; infatti, se la “legge della natura” esige la felicità, e l’“evidenza della ragione” ne decreta l’irraggiungibilità nel finito; si finisce per identificare la felicità stessa – da Hobbes (*Leviathan*) a Foscolo (*I sepolcri*) – con una moltiplicazione sterminata del finito nella forma della ricerca o dell’illusione<sup>175</sup>. A meno che, l’inquietudine inappagata dal finito (è l’esperienza quotidiana di tutti<sup>176</sup>) non porti alla conclusione appropriata: che l’oggetto felicitante debba essere infinito<sup>177</sup>.

Anche la strategia di moderare i desideri per non incorrere nelle delusioni, fino a identificare epicu-

---

171. Come quello di aver individuato e criticato la posizione fallace che identifica la felicità con la speranza, riprendendo - nei *Pensieri* - opportuni luoghi ciceroniani (cfr. SPE, I, 6).

172. «La differenza non consisteva se non in ciò, che nello stato di naturale integrità ed innocenza egli si poteva trasfondere in un essere maggiore di lui e perfettamente eccellente, capace di beatificarlo; mentre nello stato di disordine e di corruzione, perduta la traccia che a quest’essere perfetto lo conduceva, egli si rovescia naturalmente nelle cose materiali, di lui minori, ed in esse vanamente cerca la felicità che non può giammai ritrovare. Il riversarsi e smarrirsi al di fuori di sé nel mondo visibile, negli esseri limitati, è il fonte de’ suoi errori come de’ suoi affanni: giacché è portato a ciò da una fatale speranza ch’essa stessa è un errore e che viene continuamente frustrata [...]. Ma l’aver bisogno d’un essere fuori di sé che lo beatifichi, nel tempo che lo mostra limitato, che lo fa vedere incapace di supplire e di soddisfare a sé stesso, è altresì il segno ed il germe di sua grandezza: egli appalesa con ciò l’immensità dei suoi voti, la nobiltà della sua destinazione: l’uomo, o dirò più tosto qualunque creatura intelligente, non è grande se non perché ha un grande oggetto fuori di sé a cui intende incessantemente, e nel quale si slancia co’ suoi desideri. Se qualche cosa dentro di noi potesse appagarci, se a noi bastasse quel poco onde la natura si compone; le nostre facoltà non avrebbero alcuno sviluppo; noi saremmo infinitamente più limitati, più poveri che non siamo [...] L’uomo adunque non ha né pure ad inorgoglire di sua grandezza, se questa dee trovarla fin tutta fuori della sua natura, s’ella si fonda nella sua limitazione: non ha egli una natura eccellente se non perché essa non basta a sé medesima, e verso un altro grand’essere migliore si spinge: l’uomo non è grande se non perché egli è bisognoso» (SPE, I, 8).

173. Cfr. SPE, I, 8.

174. Cfr. SPE, I, 9.

175. Cfr. SPE, I, 10.

176. «S’immagina chi non ha beni di fortuna, che avendo ricchezze, troverebbe in quelle un perfetto appagamento. Le ottenga. Allora si mette in capo che, avendo quel dato posto, niente più bramerebbe. Conseguo anche quel posto. Tantosto quegli pensa a qualche cosa altro, e di cosa in cosa va ideandosi la felicità colla mente, non la ritrova mai in nessuna delle ottenute, ma la vede e la vagheggia in quelle che ancor gli mancano. Tutto questo è facilissimo ad osservare nella vita» (SPE, I, 10).

177. Cfr. SPE, I, 10.



reamente la felicità con l'assenza di dolore o di turbamento, non può essere accettata. Già Seneca<sup>178</sup> capiva che un simile ideale è contrario alla natura del cuore umano<sup>179</sup>.

#### 4.2. La polemica contro il nuovismo.

Nella *Filosofia della politica*, Rosmini contrappone – come due contrari entrambi falsi – il “sistema politico del movimento” e quello della “resistenza”. Il sistema del “movimento” propone di accrescere continuamente i bisogni dei popoli, inducendo in essi “nuovi gusti”; come se questo fosse sufficiente a garantire i mezzi per il loro soddisfacimento, e quindi a generare progresso.

In realtà: (1) il nuovo bisogno indotto, non necessariamente suscita il mezzo per soddisfarlo; (2) spesso i nuovi bisogni svegliano passioni che ottendono l'intelletto, anziché attivarlo in funzione del soddisfacimento<sup>180</sup>; (3) l'estensione indeterminata dei nuovi bisogni può generare, per molti, l'impossibilità del soddisfacimento, e quindi un diffuso scontento: infatti i bisogni indotti o “fattizi”<sup>181</sup>, che i ricchi possono soddisfare col superfluo, i poveri potrebbero soddisfarli solo rinunciando al necessario. Tutto ciò è tragicamente documentato nei suoi effetti da Tocqueville, quanto agli Indiani d'America<sup>182</sup>.

In generale, occorre che la politica di un governo civile non sia fondata su una erronea concezione della felicità. Per esempio, occorre che essa non identifichi i fattori felicitanti con gli oggetti che l'ingegno umano produce in funzione della felicità: piaceri, ricchezze, potere, notorietà, conoscenze (ma anche la costante tensione a produrne); e che non identifichi i fattori infelicitanti nella carenza dei medesimi oggetti. L'errore peggiore, al riguardo, è quello di impedire un appagamento – sia pure parziale – corrispondente a uno stile di vita parco e onesto. «Come può aver requie e pace una società della quale il movimento, il mero movimento è divenuto il supremo bisogno? Questo bisogno è una di quelle segrete ragioni colle quali solo si possono spiegare certe rivoluzioni sociali, che altrimenti rimarrebbero de' misteri»<sup>183</sup>.

Il sistema politico della “resistenza” – cioè il reazionismo – è pure errato, perché pretende di bloccare nella società anche quel «movimento naturale e legittimo che le è proprio», e che tende costantemente all'appagamento<sup>184</sup>. Tale movimento naturale è quello che porta da un appagamento minore a un appagamento maggiore<sup>185</sup>; non da un godimento minore a uno maggiore: perché, quando il godimento è perseguito come un fine autonomo, e quindi accresciuto anche a discapito dell'appagamento, rende l'uomo infelice<sup>186</sup>.

Tra i due errori, ed ugualmente distante da essi, sta la posizione vera: il moto nella speranza, e quindi nell'appagamento, che tende a generare un progresso umano integrale<sup>187</sup>.

---

178. «Magna et generosa res est animus humanus: nullos sibi poni, nisi communes cum Deo, terminos patitur» (cfr. SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, XVII, 102, 21).

179. Cfr. SPE, I, 13.

180. Anche qualora l'esigenza dei nuovi soddisfacimenti generasse lo spostamento di energie sociali verso nuove attività progettuali e produttive, queste potrebbero dare frutto solo molto tempo dopo che si sia generata la nuova esigenza (cfr. SF, IV, 20).

181. L'espressione “bisogni fattizi” – traducibile in “necessità artificiali” – suona a Rosmini come un ossimoro. Del resto, quanto più crescono nell'uomo i “bisogni immaginari”, tanto più diminuisce in lui la capacità di soddisfare i bisogni naturali, ottenendone appagamento (cfr. SF, IV, 21).

182. Cfr. SF, IV, 20.

183. Il sistema politico del “movimento” è, del resto, il frutto degli stili di vita che abbracciano come fine il tentato soddisfacimento dei desideri “inesplebili”. Da questi stili di vita nasce la presunzione che tutto stia nel potere degli uomini (e quindi dei governi); e la pretesa che ogni desiderio particolare corrisponda a un diritto, cui altri (e tipicamente il governo civile) dovrebbe dare soddisfazione (cfr. SF, IV, 29).

184. Cfr. SF, IV, 31.

185. «Chi desidera venti ed ha venti, è appagato; e chi desidera cento, ed ha cento, è pure appagato» (SF, IV, 32).

186. È quello che – paradigmaticamente – è accaduto con gli Indiani d'America (cfr. SF, IV, 32).

187. La polemica verso il nuovismo segna già la II Parte del *Saggio sulla speranza*. Qui si dice che l'avidità verso qualunque sistema “scientifico” si presenti come nuovo, nasce dalla speranza di trovare in esso qualche giustificazione dei nuovi sofismi e qualche “condanna del vecchio vero”. Da questa tentazione si astengono i “cattolici veri”, molto ponderati riguardo alle novità, che spesso nascono l'“assurdo” sotto vesti “seducentissime”. Del resto, chi è “appagato e contento del proprio sistema” non va in cerca della qualunque novità, né si sente in dovere di disprezzare la tradizione filosofica. «Pertanto il mutare ogni giorno dogmi filosofici, è una confessione quotidiana che [i nuovisti] fanno dell'ignoranza e dello scontento che loro apportano sempre le proprie opinioni» (SPE, II, 3). Non bisogna adattare la filosofia alle proprie mutevoli esigenze; semmai fare l'inverso (cfr. SPE, II, 7).