

Del ser al deber ser. La ética ontológica de Antonio Rosmini¹

Ramón Caro Plaza²

Recibido: 2 de septiembre de 2020 / Aceptado: 26 de mayo de 2021

Resumen. El ensayo expone críticamente la fundamentación ontológica de la ética en Antonio Rosmini. Al mismo tiempo, propone una solución al problema de Hume sobre la deducción de proposiciones normativas a partir de las descriptivas. Rosmini parte del análisis del conocimiento. Desde aquí consigue acreditar el paso del pensamiento al ser, distinguiendo tres modos: ser real, ideal y moral. El filósofo identifica el tercero con una estructura agradable en todo lo naturalmente existente. Catalogar esta dimensión ontológica le permite definir el bien universal como el orden amable del ser, y así conectar modernamente con la filosofía antigua. Mediante la contemplación del bien intrínseco de todo ente natural, del orden particular de su esencia, Rosmini puede validar también el salto del ser al deber ser. En efecto, pues del bien propio de cada realidad se desprende una necesidad objetiva, que a su vez aterriza en la constitución intelectual y volitiva de la persona como necesidad subjetiva. El bien moral consistirá precisamente en el reconocimiento del sujeto de ese bien necesario

Palabras clave: Rosmini; Hume; bien; ser; deber; ética; metafísica; ontología; *Teosofía*.

[en] From Being to Ought to Be. The Ontological Ethics of Antonio Rosmini

Abstract. The aim of this essay is to provide a critical exposition of the ontological foundation of Antonio Rosmini's ethics. At the same time, a solution is proposed to Hume's problem on the deduction of normative propositions from descriptive ones. The author starts from the analysis of knowledge. There, he crosses the gap from thought to being, distinguishing three ways of being: real, ideal, and moral. Unfolding the third one, he identifies a pleasant structure in everything that naturally exists. This allows him to define universal good as the lovable order of being, and thus to connect modernly with ancient philosophy. By contemplating the intrinsic good of any natural entity, the particular order of its essence, Rosmini can also explain the second step from being to ought. An objective necessity derives, indeed, from the intrinsic good of each reality, which in turn lands as a subjective necessity in the person's intellectual and volitive constitution. Moral good is precisely the recognition of that necessary good by the subject.

Keywords: Rosmini; Hume; good; being; ought; ethics; metaphysics; ontology; *Theosophy*.

Sumario: 1. Introducción; 2. Del conocer al ser; 3. Definición ontológica del bien; 3.1. Virtualidad y orden en el ser; 3.2. El bien como orden; 3.3. Grados de actualidad del bien; 4. Perspectivas del bien; 4.1. Bien intrínseco de cada ente: identidad y perfección; 4.2. Bien comparativo de los entes: excelencia; 5. Del ser al deber ser; 5.1. Exigencia objetiva; 5.2. Necesidad moral; 6. Referencias bibliográficas.

¹ Este trabajo reelabora algunos capítulos de mi tesis doctoral: *El orden del ser. Aproximaciones al bien y a la ley natural en Rosmini y Kant*; defendida en 2014, bajo la dirección del profesor Juan José García Norro, en la Universidad Complutense de Madrid. Cf. Referencias bibliográficas.

² Instituto de Bioética
Universidad Francisco de Vitoria
rcaro@everestschool.es

Cómo citar: Caro Plaza, R. (2021) “Del ser al deber ser. La ética ontológica de Antonio Rosmini”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (2), 447-469.

1. Introducción

Corría el año 1739 cuando David Hume lanzaba una enmienda a la totalidad de las teorías morales objetivas basadas en la razón. El pensador inglés desafiaba así a los partidarios de esas teorías a justificar la deducción de proposiciones normativas (“debe”, “no debe”) desde proposiciones descriptivas (“es”, “no es”)³. A lo largo de su contribución intelectual, Antonio Rosmini (Rovereto, 1797 - Stresa, 1855) da una respuesta a este problema central. Examinó en este artículo las bases epistemológicas y ontológicas de la ética rosminiana, mostrando su viabilidad para abordar dicho problema⁴. El ensayo se desarrollará siguiendo el hilo conductor de los escritos originales del autor y acometiendo una revisión bibliográfica completa⁵.

La propuesta teórica de Rosmini avanza por la vía antropológica de la modernidad. En su vasta obra filosófica, podemos contemplar un pensamiento metafísico y personalista. Este pensamiento no se reduce a una mera inquietud, apoyado en una relectura de textos antiguos o en la descripción de aspectos puntuales de la relación interpersonal. Mediante una exploración de la subjetividad humana, una terminología renovada y una metodología que anticipa la fenomenológica, Rosmini suministra un completo sistema conceptual que gira en torno a la singularidad ontológica de la persona. Este audaz proyecto cuestiona seriamente los esquemas inmanentistas y fragmentarios de nuestra época contemporánea⁶.

A propósito de la ética, la reflexión rosminiana culmina adecuando el bien con el ser: “*ser y bien son, pues, lo mismo; salvo que el bien es el ser considerado en su orden*” (PSCM 83)⁷. Con esta equiparación, el autor se suma a una larga tradición que se remonta a los orígenes de la filosofía y que se va matizando durante la época medieval. Lo afirma el mismo Rosmini en el desenlace de su estudio sobre el bien: “de manera que se puede concluir con razón con la sentencia de toda la antigüedad de que *toda cosa es buena en cuanto es y en cuanto no es, es mala*” (PSCM 82). Podríamos inspeccionar los estrechos lazos que vinculan al pensador italiano con sus predecesores: Platón, Boecio, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino⁸. Pero nuestra investigación no será histórica, aquí nos interesa poner a prueba la tesis misma. Queremos indagar si ella puede distinguirse, y hasta qué punto, de un mito o una invención: ¿qué tipo de identidad tiene eso que se denomina “ser”? ¿se trata de un artificio ideológico?, ¿qué sentido tiene equipararlo con el bien?, ¿no implica esto caer en la falacia denunciada por Hume?

³ Véase Hume (1992, III, I, 1, pp. 633-634).

⁴ En confrontación al pensamiento rosminiano, el problema es planteado por Attisani (1970, pp. 128-135), Mathieu (1995, p. 27), Venturini (1992, pp. 54-55), Nebuloni (1994, p. 259), Muscolino (2003, pp. 96-97), Nocerino (2007, pp. 167-168).

⁵ Agradezco al Centro Internazionale di Studi Rosminiani su apoyo en la recopilación exhaustiva de literatura, hoy difícil de asumir en otras instituciones. Tengo también un deber de gratitud con la biblioteca de la Università di Roma “La Sapienza”.

⁶ Véase para una síntesis actual de la vida, pensamiento y recepción de Rosmini la obra de Franck (2006a).

⁷ Para las abreviaciones y ediciones de las obras de Rosmini, véase la lista de referencias al final del artículo.

⁸ Véase PSCM 85. También Mathieu (1995, p. 25).

Cabe advertir en primer lugar que las mencionadas confluencias de Rosmini con el pensamiento clásico surgen únicamente *a posteriori*, después de un itinerario genuinamente moderno. El italiano acepta sin reservas las cautelas introducidas por la filosofía de su tiempo: sólo tras asegurarnos de aquello que podemos *conocer* estaremos en disposición de pronunciarnos acerca de lo que *es* y, sólo después, acerca de lo que *debe ser*. Hay que garantizar, por tanto, una plataforma epistemológica que legitime el tránsito a la *ontología*⁹ y en general a cualquier otra rama del saber¹⁰. El presente trabajo también tomará este sentido de la marcha. Comenzará por la epistemología o, como Rosmini llama, ideología; de ahí enlazará con la ontología; para finalmente desembocar en la ciencia aplicada de la ética.

2. Del conocer al ser

Siguiendo el programa moderno antes aludido, Rosmini se ocupa inicialmente del análisis de la racionalidad humana, de sus límites y su alcance. El filósofo italiano observa que esta facultad evoluciona conforme a una dinámica natural de la que no podemos desmarcarnos: “ésta posee, digámoslo así, su mecanismo propio. Las leyes de este mecanismo son fijas, inalterables, y la mente no puede moverse sino dando esos pasos y recorriendo esa vía que está determinada por las leyes dadas” (L 755). Por eso, el autor define la metodología primordial, sustrato de cualquier otra metodología concreta, como el arte [*industria*] de reconducir la mente por su cauce natural hacia “la finalidad [*intento*] por la cual opera”. Y esto “haciéndole hacer primero las operaciones que naturalmente preceden y poseer los conocimientos que ella puede dar” (L 762). De ahí que una de las más obstinadas pretensiones de la filosofía rosminiana sea describir los hechos esenciales del conocimiento, los actos primitivos que constituyen a la razón y configuran toda ciencia posible¹¹. Esta tarea es desarrollada en su gran obra epistemológica: *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas*. Con el fin de respetar la línea argumental del proyecto rosminiano, exponemos a continuación una breve síntesis de su teoría del conocimiento, convergente con la ontología¹².

En primer lugar, Rosmini constata dos hechos mentales básicos: *sentimos* [1] y albergamos *conceptos universales* [2], recibimos datos concretos por los sentidos y consideramos las cosas en sí mismas. El filósofo muestra que estos dos hechos se fundan en unos actos originarios correspondientes. Cada sensación concreta [1] es vivida por el sujeto como modificación de un sentimiento de sí, que es constante y único. A esta experiencia permanente de uno mismo Rosmini la llama *sentimiento fundamental*, acto primero que instaura la capacidad de sentir. Por otra parte, el término de la sensación es una acción que recibe el sujeto en función de unas leyes

⁹ Rosmini critica el idealismo alemán posterior a Kant por haber tomado un sentido contrario al que se había impuesto oportunamente: “en el tiempo de Kant ya se sabía que a toda ontología conviene anteponer el examen del *razonamiento*” de manera tal que “el *orden de los conocimientos* y de las ideas precede al *orden de los objetos reales*. Conviene arrancar, pues, del problema de la validez de los conocimientos antes de razonar sobre cualquier objeto real” (NS 1407). Véase también T 73-74, 1144; y los estudios de Schiavone (1962, pp. 6-14), Bozzetti (1963, pp. 9-10), Grandis (1987, p. 137).

¹⁰ Véase NS 1461-1472; R 216-17; T 17, 1174, 1180.

¹¹ Para una caracterización general de la distinción entre actos *primeros* y actos *segundos*, véase NS 1008, 1021; L 323, 435, 1108; T 769, 1226, 1891-92.

¹² Para una exposición más detenida, remito a mi investigación: Caro (2014, pp. 172-210).

determinadas que quedan fuera de su control. Aunque se percibe conectada a uno mismo, esa acción es, sin embargo, diversa e independiente de la propia subjetividad. De este modo, el término de la sensación, en cuanto diverso e independiente del sujeto, permite al filósofo registrar la primera salida hacia un ámbito *extrasubjetivo*, hacia lo real¹³.

Además de sentir, es un hecho de la experiencia que el sujeto humano cuenta con representaciones generales de las cosas [2]. En el *Nuevo ensayo*, Rosmini pone a prueba los posibles orígenes de nuestras ideas o conceptos universales, defendidos a lo largo de la historia de la filosofía: las sensaciones, la autoconciencia, la reflexión (lockeana) o la (kantiana) espontaneidad subjetiva de la mente. El autor exhibe la incongruencia lógica que supone tratar de extraer el carácter universal del conocimiento de cada una de esas fuentes. Declara entonces como última alternativa que el elemento universal nos viene innato, captándose por intuición intelectual (véase NS 413-472). Con este elemento, la inteligencia queda habilitada para intuir ideas universales a partir del material de los sentidos. En la medida en que nos transmite la existencia posible de esa información sensible, Rosmini lo denomina *idea del ser*, entroncando e interpretando la *veritas* de Agustín de Hipona y el *esse* de la tradición medieval¹⁴.

Así pues, los actos primeros del sentimiento fundamental y de la intuición del ser no quedan absorbidos en el sujeto sino que se proyectan más allá, hacia dos dimensiones fundamentales: lo sentido y la idea del ser, ambos “elementos primigenios de todo el saber humano” (AM 16). Estas conclusiones autorizan el salto desde la epistemología a la ontología. Si la sensación nos anunciaba un ámbito *extrasubjetivo*, la idea de ser nos señala un aspecto presente a la mente, no producido por ella, y por tanto *objetivo*. De manera que estamos legitimados para hablar de lo que *es*, para hablar de lo *extrasubjetivo* y de lo *objetivo* como “ser real” y como “ser ideal” respectivamente.

Pero aún falta una tercera evidencia: *conocemos* [3], generamos los conceptos universalizando los datos de los sentidos. Igual que antes, Rosmini busca la causa de este fenómeno en un acto que designa *percepción intelectual* y que se produce con la fusión de los dos actos anteriores. Aplicando el ser a la acción recibida sensiblemente nos formamos el concepto del cuerpo externo, captando así su *esencia objetiva*. Además de la idea o concepto, la percepción intelectual nos transmite una persuasión con la que afirmamos la *subsistencia* o *existencia real* de esa fuerza que opera sobre nuestros sentidos¹⁵; de esta manera, la categorizamos como ente o sujeto real (véase NS 644-645, T 1242). Sin embargo, la percepción intelectual se aplica en primer lugar al sentimiento de uno mismo, al propio yo, en un tercer acto primordial al que Rosmini se refiere como *percepción fundamental*. Se trata de un acto, también permanente e inadvertido, que soporta el resto de los actos perceptivos de la razón. A través de él, el sujeto racional reconoce inmediatamente la misma unión o relación entre el sentimiento y la idea de ser, entre lo real y lo ideal; unión que introduce otro “hecho perteneciente a la ideología [epistemología]”, una “cosa bella y hecha por la naturaleza” (R 112).

¹³ Rosmini describe la facultad de sentir en: NS 417, 667n, 691, 740-743, 831-836, 878-80, 1026, 1142, 1203-1208

¹⁴ Para una visión comparativa puede consultarse: Caro (2020, pp. 131-149); un estudio a fondo en: Pons (1997).

¹⁵ Véase NS 402-07, 494-98, 530-33.

Puesto que la unión de dos elementos diversos al sujeto es ella misma diversa al sujeto, el filósofo puede otorgarle un carácter ontológico propio calificándola como “ser moral”. ¿Cuál es el rasgo específico de esta tercera forma de ser? De acuerdo con su condición unitiva de lo real y lo ideal, la respuesta aparece combinando las cualidades peculiares de estos dos últimos. Lo sensible produce placer, lo ideal universaliza. La unión entre ambos, el placer conocido, abriga una identidad propia que Rosmini llama *amabilidad*: “el ser moral es el ser amable y amado” (T 739). Este nuevo aspecto del ser mueve una potencia específica que es la *voluntad*. Por eso, el filósofo define también amabilidad como la “idoneidad para ser querido” (T 880)¹⁶. Tal como veremos más adelante, de esta forma moral de ser participa constitutivamente el ente finito sensible e inteligente, y por tanto volitivo; aunque ya participa de ella relativamente cualquier ente finito¹⁷.

Hemos sintetizado el recorrido rosminiano que va de la teoría del conocimiento hacia la ontología, desde los modos de nuestra experiencia a los modos del ser¹⁸. Así como lo primero que se *piensa* brota de tres raíces distintas, aunque vinculadas, también lo primero que *es* presenta tres “formas primitivas” (L 335) o “categóricas” (L 337). Con ellas clasificamos inicialmente todo ente particular.

3. Definición ontológica del bien

La propuesta filosófica de Rosmini se distingue sustancialmente de otros planteamientos por su ontología triádica. Como afirma Schiavone, aporta una novedosa “concepción del ser, según la cual la moralidad entra con título de categoría ontológica” (1962, p. 5). De manera explícita y sistemática, el pensador italiano es el primero “en haberla hecho surgir como elemento esencial del ser, en haberla elevado al nivel de forma del ser” (Bergamaschi, 1982, p. 36). Entre los rendimientos que derivan del modo moral de ser sobresale su papel esencial en la explicación del origen de las ideas, lo hemos comprobado al tratar la percepción intelectual. Pero el ser moral ocupa también un lugar central en la ontología, con respecto a la cuestión de conciliar la unidad de ser con la pluralidad de todo lo que existe. En su última obra *Teosofía*, Rosmini resuelve esta dicotomía mediante una suerte de movimiento pendular que oscila entre la multiplicidad y la unidad, con fluctuaciones cada vez más amplias¹⁹.

3.1. Virtualidad y orden en el ser

El primer periodo de este movimiento es de ascenso, desde la multiplicidad hacia la

¹⁶ “El sentimiento y la vida poseen esta propiedad esencial de ser agradable y, por tanto, una vez conocido, de ser amable” (T 748). Véase también T 967, 1927/3°.

¹⁷ “Puesto que el ente finito posee una unión íntima con el ser, sin el cual no sería, así también posee una unión íntima con las otras dos formas del ser (la objetiva y la moral) y, en cuanto estas dos formas se refieren a él y él participa de ellas, en esa medida se dice que son también ellas sus formas” (T 331). Véase también: Caro (2014, pp. 267-269, 363-364)

¹⁸ Véase R 600; T 148, 177n.

¹⁹ Encontramos sinopsis del autor sobre el planteamiento global de su *Teosofía* en: T 103-106, 190-202, 313-320, 729-730, 1255, 1501, 1717-23, 2681. Para una explicación transversal de la obra, véase también: Calza y Perez (1879, pp. 2-93), Prini (1953), Bozzetti (1963), Raschini (1967, 1998), Ottonello (1989), Giannini (1997), Tadini (2011), Muratore (2015).

unidad, y vuelta a la multiplicidad. Se desarrolla en los libros I-II, dividiéndose en dos etapas principales. La primera ya la hemos recorrido brevemente desde su raíz epistemológica. En ella el filósofo reduce toda la multiplicidad global a una primera y originaria diversidad de *tres formas categóricas*, que a su vez comparten el ser. En efecto, pues, tal como hemos mostrado, las tres formas ideal, real y moral “se consuman en la unidad del ser, el cual subsiste idéntico en cada una de ellas” (T 155). La segunda etapa, en el libro II, se eleva hacia una unidad de ser aún más abarcante, la que denomina Rosmini *unidad dialéctica*. Aquí el término ser lo aplicamos no sólo a sus tres formas sino a todas y cada una de las entidades concretas. En este sentido, el autor se plantea cómo definir el ser de manera que aglutine las diversas manifestaciones del ente: “si la esencia del ser es una, ¿cómo es que los seres son muchos [più]?” (T 1715). La clave de la respuesta gira en torno a la característica del ser como *virtual e inicial*.

Rosmini nos habla de un “íntimo nexo” (T 361) entre el ser y todos los entes. Este nexo permite concebir los últimos como manifestaciones singulares o “términos” del ser. Por otra parte, permite considerar el mismo “ser, ciertamente, separado de sus términos, pero a la vez en relación con ellos” (T 267). El pensador describe el vínculo del ser con los entes en perspectiva de inclusión y prioridad: “él [el ser] puede ser considerado por la mente en dos relaciones diversas: o como aquello que contiene *virtualmente* sus términos, y lo llamamos *ser virtual*, o como inicio y actualidad primera de los términos mismos, antecedente a ellos, y lo llamamos *ser inicial*” (T 268)²⁰. La virtualidad del ser, su referencialidad o susceptibilidad a concretarse, deriva de la tercera forma de ser, constituye su impronta ideal²¹. Lo hemos contemplado en el análisis del conocimiento, donde entraban en contacto el ser ideal y la realidad. Recordemos el resultado de ese contacto durante la percepción intelectual: el ser queda determinado en una multiplicidad de ideas, y afirmado en una multiplicidad de términos reales.

El segundo periodo oscilatorio de la ontología viene recogido en los libros III-VI. Avanza en sentido contrario, descendiendo progresivamente desde la unidad triforme del ser hacia la multiplicidad de los entes reales, para retornar de nuevo a la unidad (triforme). Al comienzo se exponen los primeros tipos de multiplicidad generados por las tres formas de ser: la *relación*, el *orden* y la *perfección*. Estos elementos serán cruciales en nuestro estudio, pues nos van a trasladar desde la ontología hasta la ética.

En la sección IV del libro III, el filósofo caracteriza cualquier *relación* como la unión entre dos entidades: “la palabra ‘relación’ significa ‘aquella entidad que la mente ve mediante la confrontación de otras dos entidades y que no podría ver en una sola de ella dejada la otra enteramente aparte’” (T 904). Toda relación está sustentada en el ser moral. Si se establecen vínculos objetivos en la multiplicidad de

²⁰ Véase Bettini (1959, p. 57). La virtualidad como susceptibilidad es explicada por Ricci (2005, p. 206), en relación con el acto creativo divino.

²¹ El ser moral, unión de lo ideal y lo real, no debe confundirse con el ser virtual, huella del ser moral en el ser ideal, en el objeto del conocimiento (véase T 1943). A esa huella, Rosmini la llama “objeto moral” (T 879), constituyendo para el ser humano la “razón moral suprema”, aunque todavía “en un modo negativo y virtual” (L 1165; véase Bergamaschi, 1982, p. 87). Tampoco debe confundirse el ser moral con la facultad moral en la persona, correspondiente a su voluntad real, la cual “participa de la forma moral” de ser al dirigirse hacia aquel objeto moral (T 720). Véase para el fundamento moral y personal del ser inicial-virtual: Caro (2014, pp. 217-221).

lo real, esto se debe a que entre ambos, entre lo objetivo y lo real, hay una sintonía. Rosmini lo afirma explícitamente: en la primera “relación categórica del ser real con el ideal [...] se fundan todas las demás” (T 1946). Pero al ser moral, y a las diversas relaciones derivadas, tenemos acceso virtualmente: “la forma objetiva del ser en cuanto continente máximo es el principio y la fuente de las relaciones” (T 904).

En los capítulos 7-8 de la sección, Rosmini también presenta la conexión entre lo ideal y lo real como soporte de todo *orden* y de toda *perfección* (véase T 962). De hecho, el *orden* no es otra cosa según el autor que una relación. Rosmini lo define en general como la “conurrencia [*cospirazione*] de diversas [*più*] entidades en la unidad”. Y afirma: puesto que “toda pluralidad concurre [*coospira*] en la unidad por las relaciones con las cuales las entidades se ligan, por eso el orden nace de las relaciones” (T 969). Así pues, no nos extrañará que buscando la razón y el fundamento del orden volvamos a encontrarnos con la forma moral de ser²²; y con el ser virtual²³, es decir, con el ser ideal en cuanto contiene y unifica las realidades concretas.

El paralelismo del concepto de *perfección* con el de orden es patente. Para el pensador italiano la perfección es una especie de orden: un orden “entero y por todas partes conforme a su razón” (T 985). El orden y la perfección representan, pues, dos enfoques opuestos de lo mismo: “se refieren a la misma cosa, pero considerada desde un lado contrario. El *orden* se define como ‘la concurrencia de lo diverso [*i più*] en la unidad’; lo *perfecto* se define como ‘la unidad que resulta de lo diverso [*i più*]’”. Esto explica que la perfección nos remita también al ser moral como base: “todo aquello que hemos dicho de la *razón del orden* debe aplicarse igualmente al *uno perfecto*” (T 996)²⁴.

3.2. El bien como orden

Con la tercera forma del ser y el orden que conlleva se nos abre el horizonte del bien. Tocamos así el núcleo de esta investigación: la “fundamentación racional de la ética”, con palabras de Nebuloni (1994, p. 250)²⁵. Antes de entrar en dicho núcleo, debemos remontarnos a la primera obra ética de Rosmini *Principios de la ciencia moral*. Allí el autor se propone partir de una noción intuitiva del bien. Para ello,

²² En su *Lógica* Rosmini equipara *ser moral* y *orden del ser*, haciéndolos derivar ambos de la relación entre lo ideal y lo real, como “la conclusión” de un “silogismo subsistente” (L 823). En la *Teosofía* pretende desarrollar esta confluencia, lo que se refleja ya en los esquemas de la obra. Los obtenidos por Francesco Paoli, secretario de Rosmini (véase Gray, 1938, xxviii), muestran un claro vínculo entre el libro de “Lo Moral” y el de “El orden del ser”, proyectándose incluso éste último como parte del primero: “C. Lo moral [...] II. Como orden y perfección del ser” (T 2681). Véase también L 1165; T 330, 977, 1946, 2025.

²³ Para las referencias al *ser virtual* en cuanto continente de todo *orden*, véase CE 30; L 1087, 1165; T 879, 977, 983-84, 990, 993, 1684, 1870-71, 1924, 1946, 2053-55.

²⁴ Véase también como síntesis de la correlatividad del *ser moral* con el *orden* y la *perfección*: SF 170, comentado por Buganza (2016, pp. 76-78).

²⁵ Prini habla de la “fundamentación metafísica de la moral” (1953, pp. 60-61); véase también: Cantillo (2002, pp. 156-57). Algunos estudios exponen una visión general de la ética de Rosmini apoyándose principalmente en sus primeras obras. Por eso, aunque a veces aluden a las bases epistemológicas y ontológicas del bien, no llegan a desarrollarlas, distanciándose así del propósito de este ensayo. Los cito aquí para completar la revisión de autores, diferenciando aquellos que no siguen una línea fundamental sobre el tema, a saber: Gray (1924, pp. 39-63), Esposito (1954, pp. 114-115), Rossi (1957), Schiavone (1962, pp. 109-144), Verondini (1964), Attisani (1970, pp. 119-141), Battaglia (1973, pp. 57-60), Muratore (1986, pp. 483-486), Darós (1989, 1991), Manferdini (1991), Venturini (1992, pp. 53-87), Marcolungo (1992), Cantillo (1999, pp. 25-30; 2002; 2003, pp. 166-67 y 174-79), Franck (2006b, pp. 173-183), Buganza (2010a, 2010b, 2013).

explora unas cualidades mínimas inscritas en el uso compartido del término²⁶:

Arranquemos de algún punto indudable: tomemos la definición de bien que nos da el sentido común y en la cual todos los hombres que usan el lenguaje concuerdan. Y haciendo el análisis con precisión, busquemos qué elementos contiene (PSCM 66).

A continuación, formula su tesis:

Es indudablemente verdadero que los hombres suelen llamar “bien” a “lo que se apetece”. Ciertamente, ninguna cosa puede llamarse “bien” en cuanto ella sea más detestable que apetecida. [...] Creo que en esta proposición concuerdan todos, y que el absurdo de lo contrario no necesita demostración (66).

Surgen de esta observación las claves para describir la esencia del bien. Por una parte, la sensibilidad y el placer [1], implicados en el acto de apetecer. En efecto, pues apetecer el bien y la perfección conlleva sentirlo y gozar de él: “la palabra *apetecer* la entiendo como la facultad de tender a ciertas cosas para gozar de ellas, facultad que supone la de sentir placer de las perfecciones de las naturalezas y con ella se confunde” (68). Por otra parte, la inteligencia [2] también se inmiscuye en la noción de bien y perfección. Esta segunda condición nos viene directamente sugerida por el hecho de que juzgamos buenas las *cosas*: hablamos de “*un bien*”, de “*algo perfecto*”. Únicamente la inteligencia puede distinguir, tratar la realidad como una cosa diferenciada, en sí misma. En este sentido afirma Rosmini que las perfecciones de las cosas aun poseyendo una relación con el placer “suelen considerarse por el entendimiento estando por sí mismas, despojadas de aquella relación” (76-77).

Pero el entendimiento todavía “va más allá”. Descubre que la apetecibilidad de la cosa se corresponde “con una cierta disposición de partes, con un cierto orden en la medida, en la forma, en el número, en la conjunción y acción mutua de esas partes” (78) de la naturaleza observada, sea humana, animal o inanimada. Esta disposición y orden nos permite formar el concepto de “bien” o “perfección” de esa naturaleza (véase 78). Con todo, Rosmini nos recuerda que en el concepto de la perfección de las cosas no desaparece nunca la relación con el apetito sensible. De hecho, “la actitud para producir [...] un constante sentimiento placentero” constituye “originalmente la base, la regla y el principio de aquel orden” propio de la perfección de la cosa (79).

Con esta descripción fenomenológica inicial, los *Principios* colocan en el orden la base intelectual del gozo que producen las cosas. En este sentido, aun sin desplegar plenamente su ontología, el autor iguala el bien universal con el *orden propio del ser*, orden percibido por la inteligencia en contacto con la realidad sensible. Así lo explica él mismo:

Ser y bien son lo mismo, salvo que el bien es el ser considerado en su orden, el cual es conocido por la inteligencia y, al conocerlo, obtiene deleite. El bien, en una palabra, “es el ser sentido en relación con la inteligencia”, en cuanto que ésta ve lo que toda naturaleza requiere para sí misma, aquello a lo que tiende con sus fuerzas (PSCM 83; véase 85).

A la luz de la teoría rosminiana sobre el conocimiento y el ser resaltan con mayor

²⁶ En su obra *Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral* (SC), Rosmini ofrece un planteamiento diverso, aunque comienza también por analizar algo elemental como es la *acción humana*.

claridad los matices de este pasaje. El texto asocia el bien con la unión entre “lo sentido” y “la inteligencia”, entre lo real y lo ideal. Lo asocia, por tanto, con el *ser moral*. Esta conclusión es coherente con el marco ontológico expuesto anteriormente: si el ser moral fundamenta todo orden, y el bien lo atribuimos comúnmente a ese orden, entonces el ser moral también tiene que estar en el fundamento del bien. Rosmini lo afirmará literalmente: “la forma moral suministra a la mente la tercera relación abstracta, que se llama *bondad*” (T 1030)²⁷. Pero podemos preguntarnos si existe entre ser moral y bien algo más que una asociación fundante. ¿Llegan a identificarse? En el pasaje hay dos cláusulas restrictivas que impiden realizar esa identificación: “considerado” y “en cuanto”. La segunda la comentaremos más adelante. Ahora simplemente destacamos que la diferencia entre ser moral y bien recae en el acento, en la perspectiva. En efecto, tal como venimos diciendo, el modo moral de ser estriba en la *unión* del modo ideal y el modo real de ser (que genera un orden). Por su parte, el bien remarca el mismo *orden, armonía o tendencia* del ser (generado por aquella unión).

3.3. Grados de actualidad del bien

Hemos visto que en Rosmini las tres formas de ser superan las facultades psicológicas, revelando una dimensión en sí. Por otra parte, también hemos visto que cada una de estas formas lleva detrás un sujeto, un principio que lo capta. Esto no significa que sean subjetivas, si con “sujeto” nos referimos al sujeto humano. Nosotros las percibimos ligadas a nuestras potencias subjetivas, pero, al mismo tiempo, las desbordan en su extrasubjetividad y objetividad. En cuanto que emanan de la forma moral de ser, el orden y el bien también se nos manifiestan en sí mismos, independientes de nosotros, y a la vez reclaman una voluntad. Este último requerimiento se cumple en diversos grados de explicitación, correspondiéndose con tres niveles de materialización del ser moral y del bien. A estos niveles los denominaremos *virtual, actual primero y actual segundo*:

1) Tal como se ha explicado, el orden se contempla ya *virtualmente en el ser ideal*. Por eso, el bien queda caracterizado en general por su *capacidad* para ser sentido y entendido, para ser sentido inteligentemente. No dejará, pues, de apuntar al placer sensible en relación con la inteligencia. La dirección hacia esta especie de placer intelectual la hemos designado *amabilidad*. Pietro Prini (2005, pp. 239-242) enfatiza esta característica para distinguir el acto cognitivo y el acto moral, contestando así a la interpretación intelectualista que hace Giovanni Gentile de la ética rosminiana. No asumiendo la tercera forma del ser como relación, Gentile unifica aquellos dos actos para evitar considerar el primero como un “objeto sin sujeto” (1937, p. 31). Sin embargo, según Rosmini en ambos actos está siempre presente el sujeto. Lo que

²⁷ Véase AM 617; NS 1451; también Bergamaschi (1982, p. 87). En esta línea se resuelve definitivamente la contraposición entre bien objetivo y bien subjetivo, criticada por Venturini y otros en base a las primeras obras de Rosmini (véase 1994, pp. 65-87). Ambos tipos de bien se refieren al “contagio” en uno de los dos polos que provoca una dimensión propiamente conectiva y unitiva. Chiavacci enuncia con agudeza esta singular solución rosminiana que incorpora una “correlatividad ontológica del orden ideal con el orden real”. Aunque la rechaza desde su propia filosofía actualista, que no reconoce la realidad sensible y, como consecuencia, tampoco ubica el bien en la unión misma del ser “en sí” y el “apetito” sensible (1921, pp. 111-112; véase también 113-120). En el fondo, el intérprete considera que “en la noción absoluta de bien lo sentido no es el criterio”, sino una mera consecuencia, debiéndose establecer una “distinción entre el orden real y el orden ideal” (p. 125; véase 127-128); en esto sigue a su maestro Gentile (pp. 133-134)

les diferencia no es el sujeto sino el término: en el acto cognitivo el término es el ser ideal (que se irá concretando en su contacto con lo real), y en el acto moral es el orden agradable de la realidad (captado ya virtualmente en el ser ideal)²⁸.

2) Con respecto a la persona humana, el requerimiento de una voluntad en el bien se satisface ya antes de adquirir consciencia. En efecto, en cuanto continente del orden de la realidad, el “ser intuido [ideal] manifiesta” a la persona desde su misma constitución “la amabilidad esencial” del ser (T 1037), convirtiéndose en el primer bien apetecido. Rosmini señala un acto originario de *volición esencial* que ejecuta una síntesis integradora, captando la referencialidad del ser hacia todo lo real y uniéndose a él mediante el deseo. El ser ideal, universal pero “frío” en sí, es contrapuesto espontáneamente a la primera experiencia “cálida” de uno mismo, del sentimiento del propio cuerpo, revelando así su proyección hacia la agradable realidad²⁹. Podríamos decir que la virtualidad ontológica del ser se nos comunica cronológicamente en el acto inicial de percepción del propio cuerpo³⁰. Esto apoyaría en cierta medida la lectura de Gentile cuando afirma que en Rosmini “conocer posee su valor moral” (1937, p. 24), aunque tal concordancia no descansa en los actos conscientes y libres (véase pp. 24-25, 31-33), sino en los actos necesarios de la percepción fundamental de sí mismo y de la volición esencial³¹. Actos primeros que no son delineados oportunamente por aquel intérprete (véase De Lucia, 1999, pp. 71-72).

3) El tercer grado alude a una unión consciente y libre de la persona con el bien concreto, llevada a cabo mediante *actos sucesivos de voluntad*. Con estos actos el sujeto puede reconocer y estimar el orden en todo lo que existe, deleitarse en esta valoración y efectuar acciones con el fin de desarrollarlo hacia su perfección. En contra de Gentile, la aparición de la consciencia y la libertad marca una distancia específica entre el acto de percepción intelectual y el de reconocimiento moral, entre

²⁸ La distinción entre los términos del acto cognitivo y moral se indica claramente en Leocata (2006, pp. 462, 465, 471). La invoca también Bettini, aunque desde otra perspectiva: subrayando para el término del acto moral no la amabilidad sino la *dinámica* intrínseca al ser, requerida ya en el mismo ser ideal (1959, p. 62). Con dicha distinción puede entenderse también que “no hay identidad” entre la idea del ser y la ley moral, a pesar de que ésta última “deriva” de la primera en cuanto “exigencia” suya (Attisani, 1970, p. 131).

²⁹ Sobre las alusiones de Rosmini a la volición esencial del bien universal, del orden amable del ser, véase la magnífica síntesis y recopilación de Bergamaschi (1963, pp. 112-114 y 1982, pp. 81-89). En su acercamiento progresivo a la *Teosofía* de Rosmini y, con ello, a los fundamentos ontológicos de su ética, Nebuloni incorpora en su reflexión ética el aspecto de la amabilidad intrínseca del ser (1990b, p. 630n), cuestionado inicialmente (véase 1990a, pp. 151), y también el primer acto de bondad moral en el sujeto humano (véase 1994, pp. 159-165). Véase también Chiavacci (1921, pp. 135-136).

³⁰ Esta importante matización entre virtualidad cronológica y ontológica me ha sido sugerida por Pons (1990, pp. 187-190, 203, 205). El ser ideal en sí mismo está vacío de toda realidad, por eso es puente hacia lo real, pero también es frontera. Tal planteamiento evita una interpretación de la virtualidad del ser de carácter enigmático, al estilo del idealismo alemán; o ya prefijado, al modo platónico-leibniziano (véase Muscolino, 2003, pp. 99-102). En este sentido, habría que corregir a Bonafede, admitiendo su objeción a que “el ser sea entendido como un objeto de percepción”; pero no a lo que exactamente refiere Rosmini: “el ser en su orden”, que sí es percibido de manera incoada en la percepción fundamental de uno mismo (1953, p. 243). También en esta dirección podría clarificarse la tesis de Evain: el valor existe como tal “en la medida en que [el sujeto] actualiza en él la absolutez de la dinámica del ser”, sin necesidad de que esa actualización se efectúe “libremente” (1974, p. 187).

³¹ Rosmini describe al sujeto y sus facultades en una línea de continuidad. Esto se aplica a los principios intelectual y volitivo, integrados ambos dentro del principio intelectual en un sentido amplio (véase Caro, 2014, pp. 374-376). Véase DPO 78; P 1006-1010; T 363, 736, 741, 1323 y 1331-32. Una clara exposición sobre la percepción fundamental y génesis del sujeto personal en: Tubaldo (1953), Bonafede (1955, pp. 223-224), y especialmente en De Lucia (1999, pp. 69-80).

la estima especulativa y la práctica³². Esta distancia radica siempre, tal como se ha precisado, en los términos propios de esos actos.

Una cita de Rosmini en su *Teosofía* nos ayuda a recapitular estos tres niveles de actualidad en el ser moral y el bien:

Puesto que la esencia del ser *exige* que haya un sentimiento y éste inteligente, se deriva como consecuencia de esto que el ser subjetivo, sentimiento (afecto) e inteligencia, pueda *amar* el ser real –a sí mismo u otro– en cuanto es conocido, es decir, percibido en el ser ideal u objetivo; y esto es el acto moral (T 174, énfasis añadido).

Si nos fijamos, el texto recoge la doble dimensión virtual y actual que acabamos de presentar. La primera pareja de expresiones enfatiza el vínculo entre lo real y lo ideal dentro del ser mismo, otorgándole la *exigencia o potencialidad* para ser querido por una voluntad. La segunda pareja apunta al *acto* propiamente moral, consistente en una voluntad subjetiva que se dirige hacia el orden objetivo de la realidad.

Algunas observaciones finales. Retomando el primer nivel virtual del bien, cabe señalar que su manifestación como apto para ser querido, pero a la vez independiente de nuestra voluntad limitada, remite lógicamente a una condición absoluta. Nos conduce a estipular una *volición* y, por tanto, una *persona anterior* a la humana que lo haya querido, otorgándole esa aptitud que lo define.

El análisis de los grados de actualidad del bien introduce una diferencia ética capital: bien *en general* y bien *moral*, planteada ya por Rosmini en sus *Principios de la ciencia moral* (véase PSCM 100). Ya hemos definido el *bien en general o universal* como el orden agradable originado por la relación de lo real con lo ideal. Este bien no incluye explícitamente la referencia a un acto voluntario humano. El *bien moral*, sin embargo, designa el mismo bien en general en cuanto querido y realizado por una voluntad humana. Aunque diferenciables, en última instancia bien en general y bien moral convergen. Por un lado, la exigencia del *bien en general* a ser querido y a la vez su independencia de una voluntad finita nos ha proyectado hacia una voluntad absoluta, lo que le concede un carácter de bien moral. Por otro lado, en cuanto relación entre una voluntad real y el ser ideal virtual, el *bien moral* representa siempre un caso concreto de orden, de bien en general³³.

4. Perspectivas del bien

Hemos estudiado cómo la forma moral de ser nos anuncia el bien, orden natural virtualmente contenido en nuestra idea de ser y realmente efectuado en las cosas que sentimos. El bien se muestra, por tanto, mediante un orden ontológico que opera como “objeto y criterio de aprecio” (Bozzetti, 1953, p. 1365). Sin embargo, esta imagen del bien resulta todavía muy abstracta, aún no comunica su total idoneidad

³² No hallamos la diferenciación entre actos primeros y segundos de la voluntad en Sciacca, el cual trata de delimitar el bien respecto a la verdad por su relación con una voluntad libre, omitiendo su raíz última (véase 1999, pp. 127-130, 182-186). Tampoco recurre a esta diferencia Prini cuando argumenta contra la interpretación de Gentile (1953, pp. 56-61; 1995, pp. 238-242). Sí que la encontramos en otros comentarios: Gray (1924, p. 56), Bozzetti (1953, p. 1365; 1963, p. 18); Tubaldo (1953, pp. 319-32), Esposito (1954, p. 121, también con ciertas imprecisiones en p. 131), Sapienza (1985, pp. 114-115), De Lucia (1999, p. 80).

³³ Véase SC 182.

para juzgar moralmente nuestras acciones particulares. Necesitamos enfocar a menor distancia, intentándolo contemplar en la realidad singular. ¿Dónde se encuentra determinado el orden del ser?, ¿qué mensaje preciso nos transmite?

Apreciamos en la obra del filósofo dos perspectivas desde las cuales se concreta el orden: perspectiva intrínseca y perspectiva comparativa (véase CE 30n10). Esta interpretación es confirmada por algunos estudiosos como Nebuloni, que distingue entre un “orden interior del ente” y un “orden jerárquico de los entes” (1992, p. 136)³⁴; o Leocata, que habla de la perfección “de un ente” y en “relación con otros entes” (2006, p. 464). Estas perspectivas permiten discriminar una participación de todo ente en el orden por su esencia y una participación exclusiva del ente intelectual por su constitución moral. Además, permite discernir entre la noción absoluta de bien y la de bien absoluto. Chiavacci detecta ambas perspectivas en su investigación sobre Rosmini (véase 1921, pp. 126-127); sin embargo, bajo la mirada del actualismo idealista tiende a confundirlas (y a rechazar la primera) cuando niega que “todos los seres” participen “de la noción de bien absoluto que les da dignidad y los vuelve respetables” (p. 119; véase pp. 127-128). Detengámonos ahora en cada una de las perspectivas.

4.1. Bien intrínseco de cada ente: identidad y perfección

Por un lado, Rosmini plantea un orden *intrínseco* [OI] en cada realidad particular, en cada ente individual. Aunque ya en los *Principios* hay una aproximación al problema de la concreción del bien³⁵, debemos acudir a la *Teosofía* para encontrar el desarrollo más completo. Continuando en la sección IV del libro III, el filósofo describe durante los capítulos 9-10 las *relaciones supremas* originadas por las tres formas del ser: esencia, verdad, bien y belleza. En coherencia con lo expuesto previamente, todas ellas surgen del vínculo moral entre lo real y lo ideal, diferenciándose por el sentido de dicho vínculo: partiendo del polo real como fundamento (esencia, bien) o del polo ideal (verdad, belleza). En el capítulo 10, sobre la belleza, el autor explica la unidad resultante de la pluralidad que está en la base de los conceptos afines de orden, perfección, bien y belleza³⁶:

Conviene que llevemos más adelante nuestras investigaciones. Conviene que determinemos la naturaleza de esa *unidad* de la que se está tratando, la naturaleza de *lo diverso* [*i più*], la naturaleza de su *conciliación* (T 1097, énfasis añadido).

³⁴ Con esta distinción se evita la confusión entre lo que Esposito llama el “orden, que es finito, de los entes sensiblemente subsistentes” y el “orden, que es infinito, de los entes objetivamente” (1955, pp. 114-115); una confusión que el mismo autor no termina de resolver al dejar el orden intrínseco absorbido dentro del jerárquico. Nebuloni desarrolla la segunda perspectiva en base a la *Teosofía* (1994, pp. 133-140); véase también Schiavone (1962, pp. 113, 123).

³⁵ Véase PSCM 76-83. Un buen resumen en PSCM 85.

³⁶ Rosmini caracteriza la *belleza* como la capacidad propia de un objeto para suscitar la aprobación, elogio o aplauso de la mente (véase T 1068); esta capacidad reside en su lucidez, unidad e integridad. Los dos segundos aspectos revelan la afinidad entre *belleza* y *perfección*; consistiendo ambas en una unidad plural que genera una totalidad a la que no falta de nada, una unidad perfecta y completa (véase T 1067). Si matizamos, la *belleza* confluye más con la *perfección* que con el *orden*, en la medida en que la perfección se define desde la unidad y el orden desde la pluralidad (véase T 1079). Por otra parte, *bien* y *belleza* se distinguen en el polo de la relación moral (ideal-real) sobre la cual se sustentan: el fundamento de la *belleza* es el objeto o forma ideal, mientras que el del *bien* es el sujeto o forma real (véase T 1064, 1079).

Rosmini aclara, en primer lugar, dónde estriba la *unidad* en las cosas: “¿cuál es esa unidad que la mente ve en una entidad cualquiera?”. Vimos anteriormente, con la teoría de la unidad dialéctica, que todo tipo de diversidad queda subsumido en el ser virtual captado mentalmente. Además, estudiando la percepción intelectual concluíamos que cada cosa participa del ser a través de su idea y esencia concreta. En esta línea va la respuesta rosminiana: la unidad de cada entidad aparece ya en su esencia más general, “es siempre la *esencia abstracta* de esa entidad. La esencia abstracta es perfectamente simple y una, no se puede confundir con ninguna otra, en cualquier entidad sólo hay una” (T 1097). Con respecto a la *multiplicidad*, vimos también que la esencia se concreta mediante los datos sensibles, mediante la dimensión real de la cosa. Esta dimensión real y sensible es la fuente que aporta lo múltiple y particular de una entidad, la cual va desplegándose a lo largo del tiempo hasta su plenitud (véase T 729, 1097).

Queda por explicar la *conciliación*: ¿cómo se compenentran la unidad y lo múltiple? En la percepción intelectual se descubre una sintonía entre la multiplicidad dinámica que nos llega a los sentidos y la unidad de la esencia. Esa sintonía entre la idea y su realización manifiesta a la mente la belleza y el bien de cada entidad: “a la vista del arquetipo, o de su realización externa, enseguida experimentará un sentimiento de grata sorpresa y aplaudirá al ver tan perfectamente ejecutado [*eseguito*] el tema que tenía en la esencia”. A partir de aquí, Rosmini puede definir la belleza (y el bien) como “la ejecución perfecta de un tema mental, o sea, de una esencia abstracta” (T 1097).

Nos interesa subrayar un resultado importante para la ética. La sintonía entre la esencia y su realización es progresiva, se constata tanto en las primeras fases de evolución como en las últimas. Por eso, la conciliación entre unidad y multiplicidad en los entes se evalúa con arreglo a dos variables. Por un lado, el *orden esencial o necesario* [a], unidad elemental que posee el ente para poder ser y concebirse como tal. Por otro lado, el *orden accidental o perfección* [b], desarrollo completo de esa unidad necesaria del ente (véase T 994-1000). De hecho, el mismo orden necesario muestra ya una primera perfección constitutiva. En este sentido, Rosmini propone un significado de *perfección parcial*, que mira el ente desde el *grado de realización* de su unidad: “pero si la diversidad [*i piú*] no formase la unidad completamente, no se podría decir que la formase simplemente: en parte la formaría y en parte no; por tanto, esta unidad no sería simplemente *perfecta* y sólo se podría llamar perfecta parcialmente” (T 995, véase también 1001, 1070).

Ambas variables -necesaria y accidental- figuran en el pasaje de los *Principios* que hemos citado anteriormente. Allí se afirma que el *bien* es el ser sentido en relación con la inteligencia “en cuanto que ésta ve lo que toda naturaleza requiere para sí misma, aquello a lo que tiende con sus fuerzas” (PSCM 83). El fragmento diferencia entre un orden inicial que subyace a “toda naturaleza” o esencia [a], y un orden final “al que tiende” cada una de esas naturalezas [b]. Según Rosmini, por tanto, el bien muestra un carácter básico y otro dinámico. Aquellas variables se traducen ahora en clave de atracción o volición para dar lugar a dos tipos de bondad en el ente: *bien de existencia* [a] y *bien de perfección* [b]. El bien de existencia consiste en una “tendencia a la propia conservación”, el bien de perfección en la “tendencia al propio desarrollo y perfeccionamiento” (PSCM 91, énfasis eliminado).

También pueden expresarse las mismas variables en términos esenciales: *esencia abstracta* [a] y *esencia terminada, completa o arquetípica* [b]. Desde esta óptica

ontológica, el bien de perfección [b] se define entonces como la realización de la esencia abstracta en la esencia arquetípica. Con palabras del filósofo:

En la *esencia abstracta* está todo el ente virtualmente, sus múltiples determinaciones están contenidas sólo virtualmente. La mente piensa, pues, el ente en dos modos: virtualmente en la *esencia abstracta*, y desplegado [spiegatamente] en la *esencia actualmente provista de sus términos*. La *esencia abstracta* es lo que aporta el concepto de *tema*, la *esencia terminada* es lo que aporta el concepto de *ejecución* [esecuzione]. En la primera está la unidad, y la multiplicidad está en ella escondida, porque contenida sólo virtualmente; en la segunda está la multiplicidad explicitada [esplicata] en la unidad misma (T 1097)³⁷.

Pero ¿cómo se capta la esencia abstracta y completa de una cosa? Responder a esta importante cuestión requeriría un estudio aparte. Aquí podemos sólo sintetizarlo aludiendo a la “facultad integradora del entendimiento”. Según Rosmini, con esta capacidad intelectual vamos reconociendo e incorporando gradualmente cualidades a la esencia abstracta (véase T 1070)³⁸. A su vez, esta última se identifica mediante la observación directa de las características que son necesarias para la integridad del ente (véase NS 649) y que producen un agrado sensible (véase PSCM 79). Acierta en este sentido Mathieu (véase 1995, pp. 28-31) cuando afirma que detectar la plenitud del ente exige una cierta interpretación por parte del sujeto cognoscente.

4.2. Bien comparativo de los entes: excelencia

Hemos concretado el orden del ser en las esencias. Este primer acercamiento se ha realizado desde un prisma intrínseco y singular [OI]. Existe un segundo punto de vista para llegar al bien concreto que podemos llamar *comparativo* [OC], caracterizado por operar relativamente. En referencia a los dos parámetros anteriores, este punto de vista depende del orden esencial de los entes [OIa]. El concepto principal manejado ahora es el de *excelencia*, que compara los diversos entes entre sí con arreglo a su constitución propia³⁹.

En el capítulo 8, dedicado a las nociones de orden y perfección, Rosmini ofrece una definición general de *perfección* en estricta correspondencia con las de bien, orden y belleza ya presentadas: “si la diversidad [*i più*] forma una unidad

³⁷ También en los *Principios* Rosmini relaciona las dos variables con el bien y la esencia (véase PSCM 80-82). La base epistemológica en NS 649-650.

³⁸ Véase también NS 509n, 652; L 688-690; T 984, 1069-1072, 1098.

³⁹ Podemos también mirar desde un enfoque de comparación el orden de perfección de cada ente [Olb], fijándonos en los grados de su evolución individual. En la obra rosmينية encontramos diversos paralelismos terminológicos de los dos enfoques comparativos. En relación con el *bien*: por un lado, “excelencia mayor o menor del orden necesario – *cantidad absoluta de bien*” [OCa], que es el orden necesario de un ente en comparación al del resto de entes; por otro lado, “*bien realizado*” [OCb], que es el orden accidental desarrollado progresivamente en el ente particular (T 1004, énfasis modificado). Con respecto a la *verdad*: por un lado, “*cantidad de verdad ética*” [OCa], que es la cantidad de *verdad (metafísica)* de los entes, depende de “cuánto tienen de realidad y, por tanto, de ser” y se calcula confrontando los diversos arquetipos entre sí; por otro lado, la “*cantidad de verdad telética*” [OCb], que es el grado de adecuación eventual de cada ente con su arquetipo específico, consistiendo en “el tanto de verdad que la especie contiene del arquetipo” (T 1019-1021), en su “*verdad ontológica*” (T 2540 y 2553-2557). La descripción del bien particular en Nocerino (2007, pp. 170-72) sigue esta última línea de la verdad ontológica.

simplemente, esta unidad [uno] es perfecta simplemente” (T 995). Después distingue perfección respecto a *excelencia*. Esta última atañe a la *cantidad de ser*: “una cosa es el concepto de perfecto [...] y otro el de excelente. Tanto más excelente es una unidad [uno] cuanto más rica es en entidad” (T 995, énfasis eliminado). Nos dice Rosmini que en la excelencia reside la razón del *valor de las cosas*: “el valor o precio [*pregio*] de los órdenes es mayor o menor según sea más o menos excelente aquella *unidad [uno]* que forman” (T 985).

No podemos ocuparnos aquí de la teoría rosminiana sobre la excelencia, detonante en la *Teosofía* de toda una axiología con fundamento ontológico. Tan sólo remarcamos que en dicha axiología sobresale el ser humano por su dignidad absoluta. Esta dignidad deriva de la proyección hacia el infinito que le otorga el elemento constitutivo de la idea del ser, deriva de su tendencia al orden global, ya virtualmente contenido en esa idea⁴⁰. De hecho, la posición preeminente de la persona la convierte en el fin de todo el conjunto de entes, ontológicamente incompletos y relativos a ella⁴¹.

Finalizamos este apartado planteando otra cuestión que dejamos sin desarrollar: la del modo de acceder al orden intrínseco y comparativo de los entes, y más exactamente sobre su rango de inmediatez. Únicamente indicaremos las diversas posturas. Por un lado, Nebuloni sugiere que se extrae de una deliberación inductiva posterior (véase 1992, pp. 251-52). En la misma línea, Gomarasca remite a un escrito juvenil del autor para decantarse por un carácter histórico en la apreciación de ese orden (véase 1998, p. 113). La otra postura alega que, aun admitiéndose un progreso temporal, ya “el momento de la percepción de lo real [...] lleva en sí la valoración, la apreciación, el reconocimiento del valor” de eso real (Nocerino, 2007, p. 171, énfasis eliminado)⁴².

5. Del ser al deber ser

Hasta ahora nos hemos ocupado del fundamento objetivo de la ética. La reflexión sobre el bien en general nos permite juzgar lo que es bueno. Pero *saber* o *decir* justificadamente lo que está bien no equivale a *querer* o *actuar* conforme a él. Ya vimos que la intervención del sujeto inaugura la dimensión ética, el bien moral⁴³. En este último apartado nos centraremos en esta relación del bien con nosotros mismos, con nuestra acción. ¿Qué hay objetivamente en el bien que me interpela a actuar, y qué hay realmente en mí que se siente interpelado por el bien? En coherencia a su esquema ontológico ternario, Rosmini presenta el deber moral desde los dos polos sobre los que se proyecta: deber objetivo y deber subjetivo, o con términos del autor: “exigencia objetiva” y “necesidad moral” (T 1076).

⁴⁰ Véase Nebuloni (1994, p. 50); Franck (2005); Nocerino (2007, pp. 168-170).

⁴¹ De este modo, uno de los rendimientos de la *Teosofía* consiste en la demostración del principio persona: “aquello que es, pero no es persona, no puede estar sin que exista una persona” (L 362). Véase Bergamaschi (1982, pp. 118-121)

⁴² Véase PSCM 37; FD 95. Subrayan también la inmediatez de la ley: Gray (1924, p. 59), Venturini (1992, pp. 56, 64), Cantillo (1999, p. 26-27, 30; 2003, p. 169), Muscolino (2003, p. 88)

⁴³ Véase Nebuloni (1990a, p. 151; 1994, pp. 253-254).

5.1. Exigencia objetiva

Comenzamos por el sentido *objetivo* del deber. Recuperando la línea del pensamiento clásico, Rosmini defiende que el acto de conocer implica un desconocimiento inicial de la cosa y a la vez un cierto conocimiento de la misma. Sólo con esta doble condición es posible aprender algo nuevo y simultáneamente identificarlo como verdadero. Esta aparente antinomia queda resuelta por el autor a través de un nivel intermedio entre el desconocer y el conocer absolutos, basado en un saber innato, inconsciente y virtual. Ya hemos visto que, siguiendo el esquema agustiniano, Rosmini simplifica la propuesta platónica a un solo elemento, el ser ideal (véase NS 229-230). La intuición de cada esencia se expresa mediante un juicio en el cual una realidad sensible se reconoce universalmente, como ya contenida en el ser ideal universalísimo. Para el filósofo italiano, este juicio epistemológico y ontológico (lo que son específicamente las cosas) nos conduce hacia el juicio deontológico (lo que deben ser las cosas). Rosmini explica esta transición en la *Teosofía*, concretamente en el apartado sobre la belleza, al que ya nos hemos referido⁴⁴. Allí distingue dos tipos de necesidad.

Hay una necesidad en el orden intrínseco de cada ente natural [OI]. Por un lado, este orden intrínseco descansa en su propia identidad necesaria [OIa], manifestada en la *esencia abstracta*. El autor denomina a esta necesidad “necesidad de existencia” y “necesidad ontológica” (SF 199). Se trata de una “necesidad de hecho” (T 1073), del “hecho ideal” (T 1075, véase 1076), que abarca también las perfecciones contenidas virtualmente en la misma esencia básica. Su exigencia yace en la necesidad inherente al ser: el ser captado por nuestra inteligencia es, y no podemos hacer que no sea. Rosmini cita el principio de contradicción: “el ser no puede no ser”, y es necesariamente “en tres formas categóricas” (T 172, 426). Y lo aplica a los modos limitados de ser: cada ente natural conocido también es lo que es, en el orden propio que lo constituye. En efecto, pues si cambia en lo que es, en su esencia, se distorsionaría su orden propio particular, y con ello el orden global⁴⁵; ni siquiera existiría ya aquella cosa, sino una diversa⁴⁶. En cuanto base de toda necesidad ulterior, la necesidad de existencia implica ella misma un componente moral de conservación. Tal como afirma Nebuloni, puede considerarse como “la obligación moral primera” (1990a, p. 148). En ella se soportaría cualquier prescripción de carácter ecológico o sostenible, en el sentido más originario y amplio de los términos.

Por otro lado, Rosmini alude a una necesidad del orden accidental o de perfección [OIB]. La llama “necesidad de perfección”. La califica como “necesidad de deuda [*debito*]” o “necesidad deontológica”. Este tipo de necesidad es el que recoge el aspecto dinámico de la ontología. En la *Teosofía*, se describe a partir de la comparación entre el *ser arquetipo* de la cosa y su *ser actual* percibido:

⁴⁴ El desarrollo completo lo encontramos en T 1069-1076. Véase también T 1943.

⁴⁵ Rosmini demuestra que el ser ideal-virtual es necesario (véase NS 375n, 378-80, 1374; R 145; T 173, 177n), y que las esencias participan de su necesidad (véase NS 307n, 1105-06, 1158; R 33, 52-53, 108-14, 124-27, 441-447, 510-13, 525; L 688, 694-95; T 337, 427, 430/4°, 757).

⁴⁶ Cuando abstraemos o añadimos algún elemento esencial a la cosa, ésta pierde su propia entidad. Entonces cambia la idea y objeto del que hablamos (véase R 512-13, 525; T 1075, 1293), cambia su significado (véase NS 1217n), cambia su definición (véase T 1180) y debe cambiar el nombre para designarlo (véase T 1965). Esta doctrina sobre la identidad del ente es enunciada mediante un principio, que reza: “cada vez que la esencia de un ente sufre un cambio ya no es aquel ente sino otro” (T 1281; véase T 1341).

Éste es el análisis de aquello que hace la mente humana en todos los juicios deontológicos con los que pronuncia cómo deben ser las cosas para que sean perfectas: ella conoce primero la *esencia* de la cosa; a partir de ésta, como de una única regla determinante, saca cuál es el *orden* propio de la cosa contingente; deduce entonces que ella debe realizar este orden para ser perfecta; hecho este juicio, lo aplica para verificar y reconocer si y cuánto lo realiza la cosa contingente (T 999).

Así pues, las diversas cosas contingentes en su estado actual son una realización de la esencia abstracta, pero sin completar, sin llegar a la esencia perfecta. Constatamos de nuevo una antinomia, esta vez a nivel práctico: las cosas realizan la esencia y no la realizan, están logradas y no lo están. Enunciado con proposiciones lógicas: “la cosa real *a* es una realización de la esencia *A*” / “la cosa real *a* no es una realización de la esencia *A*”. Esta antinomia vuelve a resolverse mediante una tercera vía, mediante una realización intermedia: “la cosa real *a* realiza la esencia *A* en cuanto ella se piensa abstracta y no la realiza en cuanto ella se piensa plenamente” (T 1074)⁴⁷.

Recordemos cuál era el proceso de formación de la esencia (completa) de las cosas: a partir de la *primera esencia* percibida se separa la *esencia abstracta* y, a partir de la abstracta, se reconstruye por integración la *esencia completa, perfecta* o *arquetipo*. Ahora, comparando la esencia completa con la esencia primera de la cosa nos damos cuenta de un desajuste, señalándonos un deber de conducir esa cosa hacia su esencia completa. Podemos concluir, de acuerdo con estos dos aspectos de necesidad intrínseca del ente, que la necesidad moral es racional antes que una mera inclinación natural del sujeto (véase Muscolino, 2003, pp. 91-92).

Hasta aquí el primer tipo de necesidad, que explica el deber objetivo vinculado al orden de un ente individual y concreto. Existe un segundo tipo de necesidad resultante del orden comparativo de los entes conforme a su excelencia [OC]. El planteamiento funciona paralelamente a la necesidad de perfección: hay una jerarquía de valor en los entes que la inteligencia intuye, pero que al mismo tiempo no percibe totalmente respetada en la historia. Este deber comparativo es crucial para afrontar problemas éticos que sólo se resuelven bajo un ángulo de proporcionalidad.

5.2. Necesidad moral

El nivel *subjetivo* del deber consiste en una aplicación de la necesidad intrínseca [OI] sobre el ente humano. Hemos visto que Rosmini explica el acto de conocer como el descubrimiento de algo novedoso que sorprende nuestros sentidos pero que a la vez está ya latente en la idea. La persona descubre en esa idea un orden y una verdad esencial que, por otra parte, contempla inacabada en las realidades concretas. Ese desajuste le provoca el deseo de conservar, respetar y desarrollar efectivamente ese orden. De este modo, el orden ideal presente a la inteligencia humana comunica e implanta su necesidad a la voluntad cuando entra en contacto con el mundo. El filósofo utiliza diversos términos para referirse a esta exigencia subjetiva del deber. La designa en general “necesidad moral”. También la llama “necesidad deontológica” (T 1943) o “inclinación objetiva” (NS 604), en cuanto efecto subjetivo de una necesidad propiamente objetiva. Finalmente, la asocia con el

⁴⁷ Se esclarece así el dilema planteado por Bonafede (1953, p. 246), sobre el carácter renovador de la ética y el modo de pasar de una realidad que no existe a una realidad renovada en valores. Véase Morra (1974, p. 61).

concepto de “deber moral” y de “obligación moral” (SC 324)⁴⁸.

Es importante remarcar que la necesidad subjetiva está *radicada en la estructura* intelectual y volitiva del ser humano, impulsándolo hacia su plenitud. De ahí que, obedeciendo a la ley, la persona “obedece a su más profundo sí mismo y es, en este sentido, autónoma” (Attisani, 1970, p. 126)⁴⁹. Encontramos en la *Teosofía* un texto que describe con precisión esta necesidad subjetiva: “el sujeto y el objeto son uno para el otro, poseen una conveniencia recíproca. Éste se manifiesta a aquel, y la naturaleza de aquel es la de acoger la manifestación que lo perfecciona e informa”. El sujeto intelectual existe, pues, con “una necesidad moral de reconocer y estar en paz con el ser”. La aceptación y concordia con cada esencia concreta revierte a favor suyo: es sólo “al reconocer plena y voluntariamente la verdad del objeto” cuando “el sujeto está en pleno acuerdo y paz consigo” (T 1076)⁵⁰. Esta necesidad constitutiva del ser humano se remonta al acto primero de voluntad esencial. Ya se explicó cómo en este primer acto “la síntesis cognitiva” de la percepción fundamental entraña una “síntesis moral”, empleando las expresiones de Prini. Por eso, ya sosteníamos antes que la diferencia entre las dos síntesis se da secundariamente, a nivel consciente y libre. Y, por tanto, hay que matizar la crítica del autor, pues al tratar de rechazar con actos libres nuestra voluntad esencial, todavía “somos morales, contradictoriamente, aun a pesar nuestro” (1953, p. 58)

Nebuloni subraya este aspecto sensible y subjetivo de la obligación moral en Rosmini, al mismo tiempo que lo cuestiona y trata de superar apelando al sentido o vocación de todo sujeto humano en el amor (véase 1992, pp. 144-157; 1994, pp. 250-259). Esta superación es apreciada por dicho intérprete como la vía privilegiada para resolver el problema de Hume: considerar la necesidad subjetiva no como respuesta a una tendencia natural hacia el orden y amabilidad del ser, sino como la señal objetiva de una plenitud inscrita en esa tendencia, y hacia la cual debe dirigirse nuestra acción libre (véase 1994, p. 259). Sin embargo, acogiéndonos al discurso rosminiano, podemos contestar a Nebuloni haciendo notar que esa plenitud humana está ya incorporada en el orden objetivo del ser, en el destino dinámico de cada ente hacia su perfección⁵¹. Como hemos visto, en este punto convergen el nivel objetivo y el nivel subjetivo del deber. Por otra parte, para Rosmini la objetividad y amabilidad del ser no se nos imponen al modo de una “férrea ley de naturaleza” o una “ciega fatalidad” (R 238). En efecto, la ley ética avanza del ser al deber precisamente cuando se sitúa en el horizonte del individuo al modo de una promesa, cuya realización depende de su libre acogida⁵². El acto de aceptar la ley es incondicionado, no está controlado desde ninguna instancia externa al sujeto. Si el ser, en sus tres formas, se nos dona por pura gratuidad, también debemos acogerlo gratuitamente.

⁴⁸ Véase Rossi (1957, p. 167); Venturini (1992, pp. 54-55).

⁴⁹ Véase también Sciacca (1960, pp. 178-79); Leocata (2006, p. 464); Krienke (2009, p. 157)

⁵⁰ Véase también NS 562; T 1027, 1068. En relación con la doctrina de los fines, Rosmini alude al *bien como fin del hombre* en cuanto “aquello a favor de lo cual *debe* actuar, porque a ello está ordenado, es decir, porque aquel bien, una vez obtenido, es una perfección suya” (T 1391). Consiguiendo este fin, el hombre adquiere su *plena existencia ontológica*, la participación en la existencia absoluta. El filósofo denomina al sentimiento de la necesidad de esta plena existencia “fuerza verdaderamente ontológica de la obligación” (T 2029).

⁵¹ Véase Schiavone (1962, p. 117); Bergamaschi (1963, pp. 115, 122-123); Leocata (2006, p. 473).

⁵² Estudiando el asentimiento en el libro de la *Lógica*, Rosmini pone de manifiesto que la aceptación subjetiva de la verdad de un juicio no está condicionada: “entre *dar el asentimiento* y *no darlo* no hay nada entre medias. Pues el *asentimiento* es por sí mismo absoluto e incondicionado [...] se pronuncia con un simple ‘ES’ o con un simple ‘SÍ’” (L 141-142). Véase Attisani (1970, pp. 128-129)

Para concluir, retomemos el problema nuclear del artículo, el paso del ser al bien: ¿por qué debemos mantener y fomentar cada esencia en su orden?, ¿por qué conformarnos con el ser tal como se nos da?, ¿por qué no es correcto modificarlo a nuestro antojo? Una primera respuesta la hemos encontrado atendiendo al carácter dinámico de la realidad natural (incluyendo la realidad humana) que marca la finalidad a la que apuntan los entes, y que involucra también la iniciativa y creatividad del sujeto humano. No se trata de que todo lo que es debe *ser*, sino que todo lo que es debe *ser básicamente*, y debe *ser perfecto*. Y, lo mismo para el carácter jerárquico de la realidad: no todo lo que es debe *ser*, sino que debe *ser preferido* proporcionalmente⁵³. Con todo, aún se nos podría reclamar el motivo que obliga a seguir esa tendencia hacia la perfección inscrita en la esencia abstracta de la cosa, y el motivo que obliga a respetar jerárquicamente los entes en el orden en el que se nos presentan. La solución de Rosmini remite en último término a la propia estructura del ser, que no es uniforme, y que posee una dimensión moral (ordenadamente amable) que existe en sí misma⁵⁴. En otras palabras, según el autor el problema de Hume comienza a esclarecerse desde un tercer modo de ser, desde los vínculos dinámicos y axiológicos encontrados en lo real mediante el ser ideal. Esto demostraría, tal como afirma Mathieu, que “la ética consiste esencialmente en nexos, [...] ella no puede depender de una realidad de experiencia” sensible (1995, p. 27)⁵⁵. Citando a Attisani, podemos resumir la réplica rosminiana a la crítica de Hume con una pregunta: “¿qué otra cosa sería la moralidad fuera del deber de cooperar a mantener y perfeccionar el orden del mundo?” (1970, p. 133).

6. Referencias bibliográficas

Obras de Rosmini

Las citas de las obras de Rosmini indican normalmente al número de párrafo. En el caso de PSCM y R, las citas incluyen el número de página. Empleo las siguientes abreviaciones y ediciones:

AM: *Antropologia in servizio della scienza morale*, Roma, Città Nuova, 1981 (1831-32, primera edición 1838).

CE: *Compendio di etica*, Roma, Città Nuova, 1998 (1845-1846, primera edición 1907).

DPO: *Dottrina del peccato originale*, en *Opuscoli morali* (Vol. 1), Padova, Cedam, 1965 (primera edición 1841)

FD: *Filosofia del diritto* (Vol. 1-2), Intra, Bertolotti, 1865 (primera edición 1841-1845)

L: *Logica*, Roma, Città Nuova, 1998 (1850-51, primera edición 1853).

NS: *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Roma, Città Nuova, 2003 (primera edición 1830).

P: *Psicologia*, Roma, Città Nuova, 1988-1989 (1843-46, primera edición 1850).

PSCM: *Principi della scienza morale*, en *Principi della scienza morale*, Roma, Città Nuova,

⁵³ Véase Attisani (1970, pp. 134-35).

⁵⁴ Véase T 172. En esta misma línea: Muscolino (2003, pp. 96-97). También Nocerino (2007), que plantea esta solución en el diálogo de Rosmini con la modernidad; y Morra (1974), desde una perspectiva histórica más amplia.

⁵⁵ Véase también Esposito (1954, pp. 114-115) y Rossi (1957, pp. 168-169).

1990 (primera edición 1831)

R: *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Roma, Città Nuova, 2007 (primera edición 1836)

SC: *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, en *Principi della scienza morale*, Roma, Città Nuova, 1990 (primera edición 1837).

SF: *Sistema filosofico*, en *Introduzione alla filosofia*, Roma, Città Nuova, 1979 (primera edición 1844).

SSF: *La società ed il suo fine*, en *Filosofia della politica*, Roma, Città Nuova, 1997 (primera edición 1838).

T: *Teosofia*, Roma, Città Nuova, 1998 (1846-48 y 1851-55, edición póstuma).

Otras obras

Attisani, A.: “Aspetti di modernità dell’etica rosminiana”, en *Saggi di etica e di filosofia del diritto*, Milano, Giannini, 1970, pp. 119-141.

Battaglia, F.: *Rosmini tra l’essere e i valori*, Napoli, Guida, 1973

Bergamaschi, C.: “Finalismo morale nel pensiero filosofico e teologico di Antonio Rosmini (I)”, *Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura*, 57, 1963, pp. 98-124.

Bergamaschi, C.: *L’essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Genova, La Quercia, 1982.

Bettini, R.: “Il sistema morale di Antonio Rosmini”, *Teoresi*, 14, 1959, pp. 55-87.

Bonafede G.: “Osservazioni alla dottrina morale de A. Rosmini”, en *L’essere ideale e morale en Antonio Rosmini*, Domodossola/Milano, Sodalitas, 1953, pp. 238-246.

Bonafede G.: *La percezione intellettuale in Rosmini*, Palermo, Boccone del Povero, 1955.

Bozzetti G.: “Rosmini Serbati, Antonio”, en *Enciclopedia Cattolica* (vol. 10), Città del Vaticano, Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1953.

Bozzetti G.: “Introduzione”, en G. Rossi (ed.), *Antologia rosminiana*, Torino, SEI, 1963, pp. 7-27.

Brunello B.: “Razionalismo e legge morale in Rosmini”, *Atti delle “Giornate rosminiane” di Cerro Veronese 29-30 luglio 1967 - Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura*, 62, 1968, pp. 196-200.

Brunello B.: “Ontologia, Assiologia e Rosmini”, en *Ontologia e Assiologia, Atti del XXVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari - Gallarate 1973*, Brescia, Morcelliana, 1974.

Buganza, J.: “La ética de Antonio Rosmini a partir del ‘Sistema filosófico’”, *En-claves del pensamiento*, 8, 2010a, pp. 107-122. doi: 10.46530/ecdp.v0i8.98

Buganza, J.: *El ser y el bien: Una lectura escolástica de los “Principi della scienza morale” de Antonio Rosmini*, Stresa, Sodalitas, 2010b.

Buganza, J.: *Nomología y Eudemonología. La relación entre la ley moral y la felicidad a partir del pensamiento de Rosmini*, Stresa, Edizioni Rosminiane, 2013.

Buganza, J.: *Rosmini y la ética fenomenológica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2016. doi: 10.25009/uv.366.726

Calza, G. y Perez, P.: *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo ch’ella tiene fra l’antica scuola e la nuova* (vol. 2), Intra, Bertolotti, 1879.

Cantillo, G.: *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Luciano, Napoli, 1999.

Caro, R.: *El orden del ser: aproximaciones al bien y a la ley natural en Rosmini y Kant*, E-Prints Complutense, Madrid, 2014, disponible en <https://eprints.ucm.es/27507/1/>

- T35527.pdf [última consulta: 13/03/2021]
- Caro, R.: *Guía del autoestopista filosófico*, Madrid, Encuentro, 2020.
- Cantillo, G.: *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Napoli, Luciano, 1999.
- Cantillo, G.: “Brevi riflessioni sulla fondazione razionale dell’etica”, en P. Stanzone (ed.), *Convegno Antonio Rosmini, teologo, giurista, filosofo, educatore*, Salerno, Università degli Studi di Salerno-Unione Giuristi Cattolici Italiani, 2002.
- Cantillo, G.: “Antonio Rosmini: i principi della morale”, en G. Beschin y L. Cristellon (eds.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 165-183.
- Chiavacci, G.: *Il valore morale nel Rosmini*, Firenze, Vallecchi, 1921.
- Darós, W.: “Requerimientos de la moral en el sujeto según Rosmini”, *Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura*, 83, 13-20, 1989.
- Darós, W.: “Sentido general de la filosofía moral según Rosmini”, *Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura*, 85, 1991, pp. 171-177
- De Lucia, P.: *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell’antropologia ontologica*, Pavia, Bonomi, 1999.
- Esposito, G.: “Il criterio di moralità in Rosmini”, en G. Lunghi (ed.), *Conferenze rosminiane tenute a Milano nel centenario della morte di Antonio Rosmini 1855-1955* (pp. 111-134), Milano, Centro di Cultura Religiosa, 1955.
- Evain, F.: “Itinéraire de l’être au devoir-être dans le personnalisme d’A. Rosmini”, en *Ontologia e Assiologia. Atti del XXVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari - Gallarate 1973* (pp. 184-187), Brescia, Morcelliana, 1974.
- Franck, J. F.: *La fuente de la dignidad de la persona en Rosmini*, en “Sapientia”, 218, 2005, pp. 349-362.
- Franck, J. F.: *From the nature of the mind to personal dignity. The significance of Rosmini’s philosophy*, Washington, The Catholic University of America Press, 2006a.
- Franck, J. F.: “El problema del innatismo en Antonio Rosmini (parte I)”, *Sapientia*, 219/220, 2006b, pp. 187-209, disponible en <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3778> [última consulta: 13/03/2021]
- Gentile, G.: “Introduzione”, en *I fondamenti della filosofia del diritto* (3a ed., text rev.), Firenze, Sansoni, 1961, pp. 16-33.
- Giannini, G.: “La metafísica de Rosmini”, *Rivista rosminiana di Filosofia e Cultura*, 91, 1997, pp. 5-88.
- Gomarasca, P.: *Rosmini e la forma morale dell’essere. La “poiesi” del bene come destino della metafísica*, Milano, Franco Angeli, 1988.
- Grandis, G.: “Principio e bene in Antonio Rosmini”, *Il Nuovo Areopago*, 21, 1987, pp. 132-150.
- Gray, C.: *Il diritto come idea-forza*, Torino, Fratelli Bocca, 1924.
- Gray, C.: “Introduzione”, en A. Rosmini, *Teosofía*, Roma, Edizioni Roma, 1938.
- Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana* [trad. De F. Duque], Madrid, Tecnos, 1992.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura* [trad. de M. Caimi], Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Krienke, M.: “‘Ama gli esseri tutti’. Il problema della fondazione dell’etica in Antonio Rosmini”, *Rivista Teologica di Lugano*, 14, 2009, pp. 151-176.
- Leocata, F.: “Persona y ser moral en Rosmini. La búsqueda de un nuevo humanismo”, *Sapientia*, 218, 2006, pp. 461-475, disponible en <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3906> [última consulta: 13/03/2021]
- Manferdini, T.: “Il riconoscimento dell’essere nell’etica e nella politica di Rosmini”, en P. Pellegrino (ed.), *Etica e politica: filosofia pratica o filosofia della pratica?: Atti del XXVI*

- Corso della "Cattedra Rosmini"*, Stresa/Milazzo, Sodalitas/Spes, 1991, pp. 109-132.
- Marcolungo, F. L.: "Valore e fondazione della norma in A. Rosmini", en *Progresso del mezzogiorno: Atti del Convegno Nazionale su "storia e valori" - Napoli 1990*, Napoli, Loffredo, 2006, pp. 95-115.
- Mathieu, V.: "Essere e morale", en U. Muratore (ed.), *La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo: Atti del XXVIII Corso della "Cattedra Rosmini"*, Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1995, pp. 25-31.
- Morra, G.: "L'essere del dover-essere", en *Ontologia e Assiologia: Atti del XXVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari - Gallarate 1973*, Brescia, Morcelliana, 1974, pp. 57-80.
- Muratore, U.: "El pensamiento ético de Antonio Rosmini", *Moralia*, 31-32, 1986, pp. 477-492.
- Muratore, U.: *La Teosofia di Rosmini: Sunto organico elementare con brevi commenti*, Stresa, Edizione rosminiane, 2015.
- Muscolino, S.: *Il problema della legge naturale in San Tommaso e Rosmini*, Palermo, Ila palma, 2003.
- Nebuloni, R.: "Kant, Rosmini e la fondazione dell'etica", *Humanitas*, 45, 1990a, pp. 137-153.
- Nebuloni, R.: "L'oggettivismo etico rosminiano", *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 82, 1990b, pp. 623-630.
- Nebuloni, R.: *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Roma, Borla, 1992.
- Nebuloni, R.: *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Milano, Vita e Pensiero, 1994.
- Nocerino, G.: *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini*, Stresa, Sodalitas, 2004.
- Nocerino, G.: "I fondamenti ontologici della morale", *Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura*, 100, 2006, pp. 285-297.
- Nocerino, G.: "La tensione ontologica della morale nella Teosofia di Rosmini", en M. Dossi y M. (eds.), *Antonio Rosmini tra modernità e universalità. Omaggio ad Antonio Rosmini nel 150° della morte*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 155-178.
- Ottonello, P. P.: *L'ontologia di Rosmini*, L'Aquila/Roma, Japadre, 1989.
- Pons, J.: *Persona. Estudio filosófico-teológico de la antropología rosminiana* (tesis doctoral no publicada), Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1990.
- Pons, J.: *Verdad, ser y persona. El personalismo metafísico de la gnoseología de Agustín, Tomás y Rosmini* (tesis doctoral no publicada), Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1997.
- Prini, P.: *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, Domodossola, Sodalitas, 1953.
- Prini, P.: "Rosmini e l'esperienza morale come svelamento e compimento dell'essere", en U. Muratore (ed.), *La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo: Atti del XXVIII Corso della "Cattedra Rosmini"*, Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1995, pp. 237-242.
- Raschini, M. A.: "Introduzione", en M. A. Raschini (ed.), *Teosofia: Riduzione organica con introduzione e note*, Milano, Marzorati, 1967.
- Raschini, M. A.: "Introduzione", en A. Rosmini, *Teosofia*, Roma, Città Nuova, 1998.
- Ricci, N.: *In trasparenza*, Roma, Città Nuova, 2005.
- Rossi, G.: "Concetto di valore. Valori ontologici e valori deontologici", en *Il problema del valore: Atti del XII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari - Gallarate 1956*, Brescia, Morcelliana, 1957, pp. 163-169.
- Sapienza, P.: "La norma morale nell'etica dialogica di Antonio Rosmini". *Synaxis*, 3, 1985, pp. 101-127

- Sciacca, M. F.: *La filosofia morale di Antonio Rosmini* (4a ed.), Milano, Marzotti, 1999.
- Schiavone, M.: *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica*, Milano, Marzorati, 1962.
- Tadini, S.: "Introduzione", en A. Rosmini, *Teosofia*, Milano, Bompiani, 2011.
- Tilliet, X.: *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2001.
- Tubaldo I.: "L'essere morale nella costituzione della persona humana", en *L'essere ideale e morale en Antonio Rosmini*, Domodossola/Milano, Sodalitas, 1953, pp. 319-332.
- Venturini, N.: *Problemi della concezione etica di Antonio Rosmini*, Roma, Nuova Coletti, 1992.
- Verondini, E.: *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Bologna, Cappelli Editore, 1967.