

La gran Enseñanza que ha dejado Plotino para las nuevas generaciones, es que de este estado de sabiduría deviene la certeza absoluta, de que todos los seres que conforman la "Vida" sobre nuestro planeta forman parte de esa Unidad, ya que en cada uno de ellos, está inscripta la huella de la divinidad. La presencia del Uno en el alma humana, permite que las limitaciones espaciales y temporales sean trascendidas y se produzca una verdadera universalización de la conciencia. El ser humano que logra la unión con el Uno, se relaciona con la totalidad de la existencia, a través de un estado de permanente contemplación. Pero para que este estado sea verdadero, debe constatarse y verificarse en los actos de la vida cotidiana. Plotino, al igual que todos los grandes místicos de la humanidad, enseña que esta transformación interior, esta verdadera clausura expansiva en la divinidad, debe evidenciarse y traducirse en una conducta coherente con todos y cada uno de los seres que le rodean. Pero para comprender este punto, quizás será mejor escuchar a Plotino y dejar que su sabiduría corrija las grandes incoherencias de nuestro mundo contemporáneo: "Sin la virtud verdadera, el Dios de que se habla no es más que una palabra"¹⁹.

19 II,9,15,40.

La actualidad de Rosmini, pensador tomista 'agustiniano'

Claudio Pierantoni
Pontificia Universidad Católica de Chile

Abstract

After a short historical-biographical presentation of Rosmini, this article shows that the fundamental basis of his thinking, which insists on the presence, innate to human intellect, of the "idea of indeterminate being", constitutes a brilliant and systematic development of the Augustinian doctrine of the lux intelligibilis, together with the Aristotelian and thomistic doctrine of the intellectus agens. The author tries to show how the rosminian reflection on platonic-aristotelian and cristian gnoseology, and its intimate relation with the fundamentation of methaphysics, which in the Italian philosopher constitutes a strong and consistent answer to German criticism and idealism, are as well still very valuable and helpful for a critical reading of contemporary philosophy: an example is carried through by a critical reading of a chapter of Heidegger's Being and Time.

Resumen

Después de una breve presentación histórico-biográfica de Rosmini, este artículo intenta mostrar como el eje fundamental de su pensamiento, que insiste sobre la presencia innata al intelecto humano de la "idea del ser indeterminado", constituye un brillante y sistemático desarrollo de la doctrina agustiniana de la luz inteligible, junto con la doctrina aristotélico-tomista del intelecto agente. El autor busca mostrar como la reflexión y la maduración rosminiana de la gnoseología platónico-aristotélica y cristiana, y de su íntima relación con la fundamentación de la metafísica, que en el filósofo italiano constituyen una respuesta sólida y coherente al criticismo y al idealismo alemán, son a la vez de gran actualidad para una lectura crítica de la filosofía contemporánea, ejemplificada aquí con la crítica a algunas páginas de Ser y tiempo Heidegger.

El pasado año 2005, se celebraron 150 años de la muerte del filósofo italiano Antonio Rosmini Serbati. Rosmini es sin duda una de las figuras más destacadas en el pensamiento filosófico y teológico europeo, considerando todo el arco de tiempo que va de la Revolución Francesa hasta nuestros días. El hecho que sea relativamente poco conocido y relativamente poco apreciado, se debe a un conjunto de diferentes factores: políticos, culturales, confesionales, personales.

Rosmini nació en Rovereto, en las montañas de la región de Trentino (Italia), en 1797: territorio, en ese entonces, momentáneamente conquistado por Napoleón y pronto cedido al Imperio Austro-Húngaro. Una región, por lo tanto, bastante marginal con respecto a las grandes corrientes culturales de la época, que pasaban por París, Londres, Berlín: es decir, por las dos grandes potencias nacionales de Francia e Inglaterra, más la emergente potencia de Prusia, dominadas las tres por el pensamiento ilustrado, y la tercera, Alemania, por el potente influjo, además, del Luteranismo. Italia, en cambio, era por ese entonces, todavía un rompecabezas de pequeños principados, divididos, fundamentalmente, entre la hegemonía de los antiguos imperios católicos de España y Austria, donde reinaba un clima política y culturalmente muy reaccionario y cerrado, sobre todo después de los dramáticos acontecimientos relacionados con la Revolución Francesa y el Imperio Napoleónico. Sin embargo, el corto dominio napoleónico en Italia había despertado los sentimientos nacionales, y la primera mitad del siglo XIX fue dominada por el tormentoso y a veces caótico proceso que llevó al País, en pocas décadas, a recuperar su unidad e identidad nacional. Rosmini, junto con muchos otros católicos, vivió en primera persona el drama de la fidelidad a la autoridad eclesiástica y al Papado, en contraste con la realidad política del poder temporal del Papa, psicológicamente muy difícil de liquidar después de catorce siglos de historia.

De familia aristocrática, el joven Rosmini estudió teología en la prestigiosa universidad de Padua, y en 1821 fue ordenado sacerdote; vivió después por un tiempo en Milán, y finalmente se estableció en el Piemonte, donde fundó en 1828 una congregación religiosa: el "Istituto della Carità".

Piemonte era en ese momento, aunque relativamente pequeño, el único estado italiano independiente y suficientemente fuerte para guiar la lucha por la unificación y la independencia. En 1848, año en que ocurrieron sublevaciones liberales e independentistas en muchas ciudades italianas, el rey de Piemonte, Carlo Alberto, envió Rosmini a Roma para tratar con el Papa Pío IX. Rosmini, que siempre fue favorable al movimiento independentista, era ya un pensador

conocido y un sacerdote estimado por su santidad de vida. La tratativa política no tuvo ningún efecto, pues Pío IX – que anteriormente había tenido sentimientos "liberales" – justamente en ese momento político, por obvios motivos, estaba cada vez más preocupado con el movimiento independentista. Y sin embargo, el Papa, apreciando a la persona de Rosmini más allá de sus ideas políticas, cada vez más alejadas, le pidió que se quedara en Roma, y hasta le ordenó disponerse a recibir la púrpura de cardenal. En la dramática lucha de los patriotas por la ciudad de Roma, lucha que fracasó por la intervención de tropas francesas invocadas por el mismo Pío IX, Rosmini siguió al Papa en su huida al Reino de Nápoles, tratando de convencerle de acercarse nuevamente a los liberales. Pero solo consiguió ser expulsado del reino por parte del reaccionario Rey de Nápoles. En esta situación tan conflictiva, se explica la aparente contradicción entre la estima y la admiración que, a la par de sus predecesores Pío VIII y Gregorio XVI, siempre le conservó Pío IX, y la implacable persecución contra Rosmini que empezó a concretarse en los ambientes políticos y eclesiásticos más conservadores. Se unió estrechamente, en la oposición a Rosmini, el elemento teológico y filosófico con el elemento político. En la fórmula de un contemporáneo, que resume perfectamente tal actitud, se le acusaba de ser: "liberal en política, panteísta en filosofía, jansenista en teología". Notemos enseguida que naturalmente, sí tenía fundamento la acusación de ser un liberal, que en la terminología de ese tiempo significaba sostenedor de un cambio de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional con reformas en sentido democrático y social. En cambio, las acusaciones en materia teológica y filosófica representaban una grave deformación de su verdadero pensamiento. Prueba de ello, el que un minucioso examen de sus numerosas obras por los censores de la Congregación del Índice, terminó, un año antes de su muerte, con una solemne sesión, que el Papa en persona quiso presidir, y que declaró: "*Dimittenda esse*". Otra prueba elocuente, es que el mismo Pío IX tomó en especial cuenta la opinión de Rosmini en el proceso de definición del dogma de la Inmaculada Concepción. Además, al prolongarse la polémica, siguieron las repetidas declaraciones de parte de la misma Congregación del Índice, que recordaba a los adversarios de Rosmini que no era lícito infligir ningún tipo de censura a las obras del mismo. Sin embargo, en esa época, los adversarios del sacerdote de Rovereto lograron ganar su batalla, y eligiendo cuidadosamente cuarenta proposiciones, en pequeña parte de entre sus obras ya examinadas, y en gran parte de las obras póstumas, obtuvieron que un decreto del Santo Oficio de 1887¹, bajo León XIII, las

¹ Decreto Post obitum, 14 diciembre 1887 (cf. Denzinger-Hünermann, Enchiridion, 3201-3241).

declarara "no en armonía con la fe católica". Tal decreto marcó el destino de Rosmini en las décadas siguientes. Ilustres estudiosos y prelados, pero sobre todo los escritores de *La Civiltà Cattolica*, la revista romana de la Compañía de Jesús, se empeñaron en ilustrar y combatir en su conjunto la doctrina del Roveretano, en nombre de una estricta fidelidad a la doctrina de S. Tomás. Su trabajo fue tan acucioso, que el prejuicio antirosminiano se arraigó en la Iglesia, y alcanzó a durar más de un siglo. Sin embargo, en la actualidad, una *Nota* del Santo Oficio firmada por el card. Ratzinger, ha reconocido que: "se pueden considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales, que llevaron a la promulgación del decreto *Post obitum* de condena de las «cuarenta proposiciones» tomadas de las obras de Antonio Rosmini. Y eso se debe a que el sentido de las proposiciones, como las entendió y condenó el mismo decreto, no corresponde en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras." Y, aun recordando que el decreto "conserva su validez objetiva en relación con el dictado de las proposiciones condenadas, para quien las lee, fuera del contexto del pensamiento rosminiano, desde una perspectiva idealista, ontologista y con un significado contrario a la fe y a la doctrina católica", la *Nota* ha afirmado que: "se debe reconocer que una difundida literatura científica, seria y rigurosa, sobre el pensamiento de Antonio Rosmini, expresada en el campo católico por teólogos y filósofos pertenecientes a varias escuelas de pensamiento, ha demostrado que esas interpretaciones contrarias a la fe y a la doctrina católica no corresponden en realidad a la auténtica posición de Rosmini"².

Después de esta breve introducción histórica, mi objetivo es ahora mostrar el elemento esencial de la doctrina de este pensador, tratando de evidenciar que su aporte es original y a la vez arraigado en una profunda fidelidad a la gran tradición filosófica cristiana. Estoy convencido de que su pensamiento puede representar un punto de referencia importante para la reflexión filosófica cristiana hoy.

Es importante observar desde el principio que Rosmini fue siempre, desde la juventud, lector atento y sistemático de S. Tomás, al que siempre llamó su *maestro*, y por el cual mostró siempre una altísima veneración. Efectivamente, estudios recientes han mostrado que la figura de Rosmini se inserta en el proceso que en las décadas siguientes llevó al Magisterio de la Iglesia a indicar justamente en la figura de Tomás un punto de referencia esencial

2 Cf. Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati (1 de julio de 2001).

para el pensamiento católico, lo que se concretizó en la encíclica *Aeterni Patris*, del año 1879. Y es una dolorosa ironía el que este mismo documento haya sido después tantas veces utilizado para combatir al mismo Rosmini. En la realidad, el sacerdote de Rovereto, siempre fue maestro de lo que después indicó la encíclica, al considerar a Tomás como su punto de referencia, sin esclavizarse con una conformidad literalista, y sobre todo apreciando en él un maestro no centrado en sí mismo, como lo eran los filósofos académicos del mundo contemporáneo. Al contrario, tal como lo hará la Encíclica, Rosmini elige a Tomás como guía, precisamente porque el Aquinate (son las palabras del card. Cayetano citadas por León XIII) *tiene en suma veneración a los antiguos sagrados doctores y alcanza en cierto modo el conocimiento de todos*.

Es por lo tanto una fidelidad a la tradición del pensar de la Iglesia como cuerpo, al cual los individuos no dan sino una pequeña y parcial contribución, aunque el ingenio singular de algunos, en momentos específicos de la Historia, logre compactar y sintetizar mejor los resultados.

En definitiva, se trata de fidelidad a la que podríamos llamar, con expresión muy usada hoy³, la *philosophia perennis*, o con la definición que Rosmini amaba, el *sistema abierto de la verdad* ("il sistema della verità")⁴. Las dos expresiones se iluminan mutuamente: se trata de un *sistema*, pues la mente humana aspira a una *visión ordenada* de un universo que tenga un sentido; sin embargo se trata a la vez de una *búsqueda*, nunca terminada en esta tierra, como lo indica el término griego '*filosofía*'. Se insiste en la *verdad*, pues la mente humana, al emprender la búsqueda, no puede no postular el ser capaz de conocer, con todos sus límites, algo *verdadero*, y algo verdadero es, por definición, *perenne*. Al mismo tiempo se habla de *sistema abierto*, pues siempre debe ser capaz de acoger revisiones y aportes nuevos, de cualquier parte que provengan, según la sentencia aprendida de los antiguos: *non a quo, sed quid dicatur*⁵. Aunque el sistema esté siempre sujeto a revisiones y aportes, sin embargo es de recalcar que se trata de una *philosophia perennis*, usando este término en el sentido de que sus fundamentos son realmente una *adquisición para siempre*, susceptible sí de ser aclarada, ampliada y profundizada, pero no *cambiada*.

Por lo tanto, es justamente este *principio básico* de la filosofía, el núcleo duro, lo que Rosmini persigue apasionadamente en su lectura, que por eso llamo 'agustiniana', de S. Tomás, y que él se propone evidenciar con la ayuda de todos los aportes que su asombrosa erudición le proporcionaba. Efectivamente, no solo Rosmini dominaba, todavía en joven edad, por un lado, toda la tradición filosófica greco-latina, desde los Presocráticos, Platón, Aristóteles, con sus discípulos y comentaristas, hasta la antigüedad tardía. Por

el otro, la gran tradición cristiana: la Patrística, sobre todo Agustín, con la tradición agustiniana medieval y S. Bonaventura; la gran Escolástica, además para el pensamiento católico, lo que se concretizó en la encíclica *Aeterni Patris*, del año 1879. Y es una dolorosa ironía el que este mismo documento haya sido después tantas veces utilizado para combatir al mismo Rosmini. En la realidad, el sacerdote de Rovereto, siempre fue maestro de lo que después indicó la encíclica, al considerar a Tomás como su punto de referencia, sin esclavizarse con una conformidad literalista, y sobre todo apreciando en él un maestro no centrado en sí mismo, como lo eran los filósofos académicos del mundo contemporáneo. Al contrario, tal como lo hará la Encíclica, Rosmini elige a Tomás como guía, precisamente porque el Aquinate (son las palabras del card. Cayetano citadas por León XIII) tiene en suma veneración a los antiguos sagrados doctores y alcanza en cierto modo el conocimiento de todos.

Es por lo tanto una fidelidad a la tradición del pensar de la Iglesia como cuerpo, al cual los individuos no dan sino una pequeña y parcial contribución, aunque el ingenio singular de algunos, en momentos específicos de la Historia, logre compactar y sintetizar mejor los resultados.

En definitiva, se trata de fidelidad a la que podríamos llamar, con expresión muy usada hoy³, la *philosophia perennis*, o con la definición que Rosmini amaba, el sistema abierto de la verdad ("il sistema della verità")⁴. Las dos expresiones se iluminan mutuamente: se trata de un sistema, pues la mente humana aspira a una visión ordenada de un universo que tenga un sentido; sin embargo se trata a la vez de una búsqueda, nunca terminada en esta tierra, como lo indica el término griego '*filosofía*'. Se insiste en la verdad, pues la mente humana, al emprender la búsqueda, no puede no postular el ser capaz de conocer, con todos sus límites, algo verdadero, y algo verdadero es, por definición, perenne. Al mismo tiempo se habla de sistema abierto, pues siempre debe ser capaz de acoger revisiones y aportes nuevos, de cualquier parte que provengan, según la sentencia aprendida de los antiguos: non a quo, sed quid dicitur⁵. Aunque el sistema esté siempre sujeto a revisiones y aportes, sin embargo

3 Aunque también abusada y no exenta de ambigüedad. La expresión fue acuñada por Agostino Steuco (1497-1548), filósofo y teólogo agustiniano del Renacimiento, y más tarde utilizada por Leibniz en una famosa carta a Remond escrita en 1714. Para Steuco, bibliotecario de la Biblioteca Vaticana, el término indicaba una sabiduría perenne, de origen divino, que comprendía filosofía y teología, y no relacionada con una escuela particular. Por eso, el término ha sido aplicado a doctrinas diferentes, pero sobre todo a las tradiciones de larga duración y prestigio, como el platonismo y la escolástica, especialmente tomística. Hoy es utilizada, sin embargo, por una serie de corrientes de tipo más bien gnóstico o panteístico: de ahí la ambigüedad, y la necesidad de precisarla en sentido católico, como tratamos de hacer a continuación.

4 Cf. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, nn. 5-8 ("Segundo fin: reducir la verdad a sistema").

5 Cf. p. ej. Seneca, *Epist. ad Lucil.* I, 12, 11. 'Epicurus' inquis 'dixit: quid tibi cum alieno?' Quod verum est meum est; perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti qui in verba iurant, nec quid dicitur aestimant, sed a quo, sciant quae optima sunt esse communia.

es de recalcar que se trata de una *philosophia perennis*, usando este término en el sentido de que sus fundamentos son realmente una adquisición para siempre, susceptible sí de ser aclarada, ampliada y profundizada, pero no cambiada.

Por lo tanto, es justamente este principio básico de la filosofía, el núcleo duro, lo que Rosmini persigue apasionadamente en su lectura, que por eso llamo 'agustiniana', de S. Tomás, y que él se propone evidenciar con la ayuda de todos los aportes que su asombrosa erudición le proporcionaba. Efectivamente, no solo Rosmini dominaba, todavía en joven edad, por un lado, toda la tradición filosófica greco-latina, desde los Presocráticos, Platón, Aristóteles, con sus discípulos y comentaristas, hasta la antigüedad tardía. Por el otro, la gran tradición cristiana: la Patrística, sobre todo Agustín, con la tradición agustiniana medieval y S. Bonaventura; la gran Escolástica, además de los filósofos árabes. A todo esto, unía el conocimiento de los modernos, es decir los principales filósofos franceses, ingleses, alemanes desde el siglo XV hasta la mitad del XIX, además por supuesto de los italianos.

Pasemos entonces a lo concreto de su trabajo, examinando algunas páginas clave de su obra maestra juvenil, el "*Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*" publicada en 1830, cuando el autor tenía apenas 33 años.

Por la estrecha relación que el ambiente italiano guardaba en ese tiempo con la cultura francesa, Rosmini estimó su deber en primer lugar reaccionar contra el *sensismo* de Condillac, que dominaba en Francia y había penetrado también en Italia. Según esta doctrina, el conocimiento humano se reconduce fundamentalmente a la sensación física, que perfectamente lo explicaría. Bajo revestimiento de novedad, no es sino una mala reedición de la antigua doctrina de los sofistas, hecha por supuesto con el apoyo *pseudo-científico* de los nuevos descubrimientos científicos en el campo de la física, de la anatomía y la fisiología. Poco diferente de ésta, Rosmini juzga también completamente insuficiente la doctrina empirista de John Locke, la cual, sin ser un *sensismo* radical, pues admite un elemento de *reflexión* con el que en el hombre se forman las ideas, reduce sin embargo la reflexión misma a la mera *atención* que la mente ejerce sobre los datos de los sentidos⁶. Con lo cual el problema queda en su punto de partida. Contra estas doctrinas, Rosmini evidencia lo que podríamos llamar el '*platonismo perenne*': es decir, aun criticando el *exceso* de *innatismo* de la doctrina platónica, que consideraba innatas las ideas *específicas*, Rosmini reivindica un núcleo de verdad perenne del platonismo, al insistir que no solo la

6 Cf. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, Roma 2003, sez. III, págs 127-169.

sensación física de por sí no puede de ningún modo explicar el hecho del conocimiento humano, sino que este hecho supone algo completamente diferente a la sensación, es decir un elemento que *emite un juicio* sobre la sensación, y por lo tanto debe ser preexistente a la sensación misma, e *innato* en la mente del hombre⁷. En reconocer la presencia de este *juez innato* en la mente del hombre, por supuesto tiene como guía fundamental a San Agustín, que profundizó este tema en sus diálogos juveniles, en la polémica contra los escépticos⁸. Con Agustín, Rosmini reconoce a Platón y Aristóteles el mérito de haber ilustrado con una imagen sugerente esta potencia juzgante innata, que se representa como la *luz del intelecto agente*⁹.

Y sin embargo Rosmini, leyendo a Aristóteles más detenidamente, encuentra en el Estagirita una laguna grave. Pues cuando pasa del explicar las nociones y demostraciones *derivadas* a dar cuenta de la percepción de las *primeras verdades* de la razón, Aristóteles persiste en su polémica antiplatónica, y al no querer admitir que hay percepción de ideas innatas en la mente humana, deja el problema sin una explicación del todo coherente. Afirma Aristóteles que el alma *llega* a concebir las primeras nociones, "*pues es tal que puede sufrir tal cosa*"¹⁰. Tal afirmación, observa Rosmini, en cierto modo se asemeja a la de Locke, pues pretende cerrar el problema sin una explicación suficiente. Califica por lo tanto a los dos pensadores como "poco liberales", pues mostrándose satisfechos con su genérica afirmación – con el objetivo de excluir prejudicialmente cualquier forma de innatismo - quieren "prohibir" a otros que profundicen la búsqueda y precisen la respuesta a una interrogante tan fundamental. La misma operación de *abstracción* aristotélica no contiene para Rosmini una verdadera explicación, pues al afirmar que los *universales* se forman en la mente en el momento que el intelecto selecciona de los objetos lo que tienen de *común*, dejando de lado lo particular, se recurre nada más que a una tautología, pues en realidad "común" y "universal" significan lo mismo, y no se da así cuenta de *aquellos* que tal operación efectivamente supone. Así pues Aristóteles, aun teniendo, con respecto a Locke, la fundamental diferencia que el afirmar la luz del intelecto agente como un *elemento previamente en acto* en nuestro intelecto, *antes* de la experiencia sensible, no llega sin embargo a plantear una distinción del todo clara y coherente entre la facultad de la sensación física y la de la comprensión intelectual¹¹.

7 Cf. Rosmini, Nuovo Saggio cit., Sez. IV, cap. I, art. VI, págs. 301-303.

8 Sobre todo en el diálogo Contra Academicos.

9 Cf. Nuovo Saggio... cit., sez. IV, cap. I, artículos XVIII-XX, págs. 332-335.

10 Aristóteles, Posterior., lib. II, 19, 100a, 13-14.

11 Cf. Nuovo Saggio... cit., sez. IV, cap. I, art. VII, págs. 303-305.

Semejante tratamiento, bastante crítico, de Aristóteles (aun con el reconocimiento de importantes méritos), procurará a Rosmini como es fácil entender, no pocas ni leves enemistades por parte de ambientes condicionados por una adhesión excesivamente rígida y literalista al filósofo Estagirita. Conviene aquí notar que, si en Tomás un cierto exceso de admiración por Aristóteles se explica fácilmente por el entusiasmo de un redescubrimiento nuevo en esa época, en tiempos de Rosmini la adhesión literalista al *ipse dixit* aristotélico había llegado ya desde hacía mucho tiempo, a ser inmovilizante, y en definitiva, contraria al espíritu del doctor Angélico.

Procediendo en su análisis, Rosmini encuentra un aporte en el sistema del filósofo escocés Reid, que escribió un ensayo para criticar a Locke. Aunque Rosmini evidencie una serie de errores de Reid, sin embargo le reconoce por lo menos el mérito de subrayar bien un aspecto, que es el siguiente: la reflexión de Locke, de manera en cierto aspecto parecida a la abstracción aristotélica, supone *ya presentes* las ideas de las cosas, con anterioridad a los juicios del intelecto, el que simplemente *abstraería*, es decir *sustraería*: lo que supone sustraerle "algo", a *algo* que uno ya tiene. Con un meditado análisis, Reid hizo notar que de ningún modo las ideas de las cosas se pueden plantear como posteriores a los juicios, pues es claramente de los juicios, al contrario, que provienen las ideas: son los juicios, los que aplican a entes específicos nociones anteriores. Rosmini, por su parte, muestra con amplia documentación de citas, que también S. Tomás repetidamente afirma que el conocimiento no puede ser sino aplicación a la información sensible – a la que llama *fantasma* -, de juicios operados por los primeros principios de la razón.

Acorde con esto, Rosmini a continuación reconoce también a Kant el mérito de haber admitido – contra los empiristas - este principio básico, que *el pensar no es sino juzgar* y en haber centrado sus esfuerzos en la solución de este problema¹². Rosmini se da cuenta que hasta aquí, Kant comparte al menos un punto esencial de ese núcleo de la *filosofía perenne*. Por lo mismo, Rosmini siente que en Kant, por fin, encuentra un desafío y un adversario adecuado, y se dedica a examinarlo atentamente. Pasa a analizar la manera en que Kant trata de evitar, en su filosofía trascendental, los peligros del *idealismo* de Berkeley y del *escepticismo* de Hume. Y aquí viene el primer escollo, pues según Rosmini, Kant no logra evitar ni lo uno ni lo otro¹³.

Del empirismo de Locke, Berkeley había deducido que, en definitiva, nada podemos decir, ni de la *esencia* ni menos de la *existencia real* de los

12 Cf. Nuovo Saggio... cit., sez. III, cap. III, págs. 171-200.

13 Cf. Nuovo Saggio... cit., sez. IV, cap. III, artículos VII-XI, págs. 400-409.

objetos fuera de nosotros, pues todo lo que conocemos es *únicamente su efecto sobre nosotros*: para contrastar tal idealismo de origen empirista, Kant desarrolló la doctrina de las formas *a priori* del intelecto, que nos permiten juzgar racionalmente de las sensaciones: los objetos de nuestro conocimiento serían por lo tanto una *síntesis* de formas intelectuales y sensaciones. Pero, nota Rosmini, no hay nada en tal doctrina que nos permita realmente salir de nosotros mismos hacia una realidad objetiva. Pues, para Kant, *las formas son formas intrínsecas del intelecto mismo*, que se aplican a las sensaciones recibidas por el sujeto mismo. Por lo tanto, resultan ser *formas subjetivas* del intelecto humano. Por consiguiente, el idealismo de Berkeley no es aquí superado, sino por el contrario, perfeccionado y profundizado. Veamos ahora la crítica kantiana a Hume. Hume, también desarrollando el empirismo de Locke, llegaba a una posición totalmente escéptica por la imposibilidad, según él, de determinar racionalmente una correspondencia entre los juicios de nuestra mente y los objetos externos a nosotros. Contra Hume, Kant argumenta que en realidad, no subsiste la dificultad de encontrarle una correspondencia a los objetos de la mente con los objetos externos. Según él, todo lo que pensamos está compuesto por un lado del elemento empírico, que es la materia bruta del conocimiento, y por el otro de las categorías que dan a esta materia sus *leyes a priori*. Por lo tanto, la pregunta del escéptico sobre cómo sería posible cerciorarse de la correspondencia entre los entes reales y nuestros conceptos, queda liquidada por la afirmación de que *tal cuestión simplemente no se da*, pues nuestros conceptos constituyen toda la parte formal, es decir *veritativa*, del conocimiento mismo, y en definitiva los proporcionamos enteramente nosotros. Con lo cual, concluye Rosmini, no solo Kant no refuta la duda escéptica, sino que mucho más allá de la duda escéptica, *deja prejudicial y definitivamente excluida para el hombre la posibilidad de conocer cualquier cosa*. Se trata, por lo tanto, de un escepticismo *perfeccionado y consumado*: Kant mismo reconoce que su *crítico* es una doctrina esencialmente negativa, lo cual no le impide ensalzarla como el máximo y definitivo descubrimiento y, desde lo alto de su pedestal, liquidar con el epíteto de "Torre de Babel" a toda la precedente reflexión filosófica, que sería a la vez impía e imposible¹⁴.

En el examen del criticismo kantiano se diagnostica el mal fundamental de todo el idealismo alemán, que, a partir de Fichte, él ve derivar del kantismo como su inexorable consecuencia lógica. Es en este terreno de combate donde se cumple la madurez filosófica de Rosmini. En el diagnóstico que hace del

14 Cf. Nuovo Saggio cit., sez. IV, cap. III, art. XIV, pág. 415.

error fundamental del criticismo, se puede reconocer ya individuado el que será el principio fundamental de su filosofía. Por la importancia de este tema, se me permita ahora una cita un poco amplia del *Nuovo Saggio*. Escribe Rosmini:

"El error fundamental del criticismo consiste en haber hecho *subjetivos* los objetos del pensamiento. Estos objetos resultan de *sensaciones* (materia) y de *formas intelectivas*. Las sensaciones son modificaciones de nuestro propio sentir físico, y según Kant, no bastan para constituir un argumento para creer en la existencia de una causa externa que las produzca, pues para creer eso, hay que admitir el principio de causa. Pero el principio de causa, como todas las demás formas, que no vienen de las sensaciones, emanan de nuestro espíritu; y *de él ciertamente emanan*, concluye Kant, puesto que no vienen de las sensaciones. Pero tal argumento es manifiestamente arbitrario y falso, pues imperfecta es la enumeración de los casos posibles. Kant supone sin la menor prueba que lo que no viene de la sensación tiene que venir necesariamente *de nuestro intelecto*. Kant en suma niega que el ser tenga dos modos: uno *subjetivo*, otro *objetivo*, y que en los dos modos *el ser es idéntico*. El ser en el modo *objetivo* es el ser que *se hace conocer*, y se hace conocer como es, también como subjetivo. Siendo el ser idéntico, el conocimiento *es eficaz y verdadero*. La cosa externa tiene una existencia subjetiva: para conocerla, tenemos que unirle la existencia objetiva, que es su *inteligibilidad*. Esta existencia objetiva es la parte que no viene del sentido, (...) pero con ella la cosa *no cambia*, pues *el ser es idéntico* en los dos modos: solo se ilumina, se conoce. Cuando nosotros formamos el juicio: "Tal objeto existe", aplicamos el predicado universal de existencia al sujeto particular, es decir a la [causa de la] pasión sensible experimentada por nosotros; pero de eso no se sigue que *pongamos* en la cosa percibida la existencia universal: nosotros simplemente encontramos en ella su existencia *particular* y la ponemos en la clase universal, no creada por nosotros, sino solo reconocida, de los entes existentes. Si la existencia que nosotros percibimos en un dato real, afirmándolo, fuera la misma, ni más ni menos, que poseemos en nuestro intelecto, en ese caso, al percibir un objeto, pondríamos en él una existencia universal, pues la esencia de nuestro intelecto es universal. Pero el asunto *no es así*, al contrario, nosotros *reconocemos*, y no *ponemos* en el objeto una existencia real determinada sólo a él, pues *con la existencia objetiva* [presente a nuestra mente ndr] conocemos la *existencia subjetiva* suya propia.

Por tal motivo, el no haber distinguido entre el *concepto* anterior de la mente, que es siempre universal, y la *cosa concebida mediante ese concepto*, que es siempre particular, llevó al autor del criticismo a otro error: es decir a

mirar como una sola cosa el concepto intelectual y la cosa correspondiente: esto por ende, lo llevó a formar del universo entero una producción del humano entendimiento y de la humana sensibilidad. [Kant] no reconoció que la parte que el intelecto pone en el conocimiento se limita a hacer conocer lo que está en la cosa, sin agregarle más; no consideró que la forma objetiva, que está en la mente, simplemente se delimita a la medida de los reales sensibles y subjetivos. Esta observación, hecha a propósito de la idea de existencia, vale para cualquier otra idea, empezando por las doce categorías, a las cuales Kant creyó que todos los universales se reducían.

Este es el error fundamental de esta escuela, y el pecado original de todas las filosofías alemanas que aparecieron después, tomando de ella origen.”¹⁵

Este diagnóstico de Rosmini me parece sumamente iluminador: por supuesto, el historiador desearía aclarar y precisar muchos matices de las semejanzas y diferencias que subsisten entre la postura de Kant, y la de Fichte, Schelling o Hegel – y de hecho el mismo Rosmini realizará gran parte de este trabajo en años siguientes. Aun así, el diagnóstico es sorprendentemente acertado y hasta profético. Pues en realidad, no solo el pecado original aquí indicado afectó a los desarrollos filosóficos que él pudo ver en su vida, sino que siguió afectando a la filosofía, sobre todo alemana, durante los ciento cincuenta años que han transcurrido, hasta el día de hoy. Esto último es lo que se pretende rápidamente ilustrar en las líneas que siguen.

En su Encíclica *Fides et ratio*, que a 120 años de distancia de la *Aeterni Patris* expresa preocupaciones muy parecidas, Juan Pablo II lamenta con insistencia que la filosofía tiende hoy a encerrarse en consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas¹⁶. Bajo estos tres adjetivos, aun sin entrar en detalle, se hace clara referencia a las tendencias consideradas dominantes en el siglo XX. Muchos pensarían que estas tendencias, a pesar de sus límites, tienen por lo menos el mérito de haber superado de alguna manera los defectos principales tanto del Kantismo como del Idealismo. Quiero en cambio aquí sugerir precisamente lo contrario. No es mi intención demostrarlo aquí en extenso, pues eso requeriría de una entera monografía. Pero sí quiero fundamentar esta

15 Cf. Nuovo Saggio cit., sez. IV, cap. III, art. XV, pág. 415.

16 *Fides et Ratio* (1998), Introducción, §5: “La reflexión filosófica (...) tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios. En consecuencia han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social”.

sugerencia con dar al menos un ejemplo significativo de que ellas, a pesar de su propósito de marcar una fuerte diferencia y hasta una especie de nuevo “giro copernicano” con respecto al racionalismo e idealismo de la filosofía precedente, en realidad tienen en común con aquella precisamente el mismo pecado original.

Me referiré, a modo de ejemplo significativo, a Heidegger, y en particular al importante Capítulo 44, que concluye la primera sección de *Ser y Tiempo*, titulado “Dasein, aperturidad y verdad”¹⁷. Me limitaré a un análisis del apartado: “a) El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos”¹⁸, que me parece especialmente significativo. Aquí, Heidegger se propone refutar la tradicional definición de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Después de una breve premisa histórica, en la que pasa muy rápidamente en reseña Aristóteles, Isaac Israeli, Avicena, S. Tomás, Kant y el neokantismo, Heidegger plantea directamente la pregunta por el fundamento ontológico de la *adaequatio*:

“Preguntamos ahora por los fundamentos de esta “relación”: ¿Qué es lo que en este todo relacional, *adaequatio intellectus et rei*, queda tácitamente com-puesto? ¿Qué carácter ontológico tiene lo compuesto mismo?”¹⁹.

“Lo que está en la relación de concordancia es el contenido ideal del juicio, y por ende esta relación afecta a la conexión entre el contenido ideal del juicio y la cosa real, como aquello acerca de lo cual se juzga. ¿Es la concordancia, por su modo de ser, real o ideal, o ninguna de estas dos cosas? ¿Cómo debe concebirse ontológicamente la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí? (...) ¿O no es acaso lícito preguntar por el sentido ontológico de la relación entre lo real y lo ideal (la *méthexis* = participación)? Pero, la relación debe tener una cierta subsistencia (*soll bestehen*). ¿Qué significa ontológicamente subsistencia (*Bestand*)?” (...) ¿No se encontrará la tergiversación del problema ya en su planteamiento inicial, en la separación de lo real y lo ideal? (...) **No se nos parte la realidad efectiva del conocimiento y del juicio en dos maneras de ser o estratos, cuya recomposición no logra jamás acertar en el modo de ser del conocimiento?**”²⁰.

17 Cito de la traducción española de J.E. Rivera, Santiago de Chile 1997, que ofrece al margen las páginas de la correspondiente edición alemana: Max Niemeyer Verlag, 17. Auflage, Tübingen 1997. A estas páginas se refieren las notas que siguen.

18 Págs 214-219. Nos reservamos para otra ocasión un análisis completo del capítulo 44; sin embargo estimamos que la parte tomada en consideración constituye ya una muestra elocuente de lo que queremos aquí sugerir.

19 Pag. 215.

20 Págs 216-217. Las cursivas son del autor; las negritas son mías.

Contra esta supuesta *partición* "de la realidad del conocimiento y del juicio en dos maneras de ser", Heidegger pretende evidenciar:

"Tan solo esto: que lo que percibo es el mismo ente al que se refería el enunciado. Se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, que el enunciado descubre el ente hacia el que está vuelto. (...) En el proceso evidenciante, el conocer queda referido únicamente al ente mismo. (...) El ente mismo se muestra tal como él es en sí mismo, es decir que él es, en mismidad tal como el enunciado lo muestra y lo descubre." (...)

"Que el enunciado sea verdadero significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, "hace ver" (*apófansis*) en su estar al descubierto. El ser verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor. **La verdad no tiene pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).**"²¹

Esta argumentación ha tenido a lo largo del siglo XX un extraordinario éxito, y ha pasado a ser un *locus classicus* de la filosofía contemporánea. Muchos, y en primer lugar toda la amplia corriente de filosofía hermenéutica, (en sus diferentes formas) han considerado que Heidegger ha definitivamente superado la antigua concepción de la verdad como *adaequatio* para sustituirla con algo profundamente novedoso: la verdad como "descubrirse" del ente (*a-létheia* como "des-encubrimiento"). En particular, como decíamos, se ha considerado que Heidegger con esta postura, supera radicalmente no solo la metafísica tradicional (clásica, patristica y escolástica), sino además el criticismo y el idealismo. Pero es lícito preguntarse: ¿lo logra realmente?³

Cabe, a mi juicio, destacar en primer lugar lo siguiente:

- 1) con mucha lucidez, sin duda, Heidegger plantea, en el problema del conocimiento humano, un problema de carácter ontológico. Y no se distancia ciertamente de la mejor tradición clásica al preguntarse sobre la *caracterización ontológica* de la *adaequatio*.
- 2) puesto que *adaequatio* implica necesariamente una relación, del todo exactamente, y en línea con la mejor tradición, Heidegger precisa que se trata de aclarar primero *entre cuáles realidades* se instaura esta relación.

- 3) Distingue con exactitud – y, una vez más, sigue siendo aquí fiel discípulo de la mejor tradición - entre el *acto* del pensamiento en cuanto *hecho real*, y su *contenido ideal*: solo de este último, recalca exactamente, cabe afirmar que sea *verdadero*.

Pero precisamente en este punto, a mi juicio, empieza a introducirse un grave equívoco en la interpretación de la doctrina de la *adaequatio*: como lo evidencian las citas recién mencionadas, a partir de la página 216, planteada la pregunta "entre cuáles realidades" se da esta relación, así contesta: la relación se daría entre el contenido ideal (juicio) y la cosa (ente) real. Y de ahí parte la crítica a la *adaequatio*, como si dicha doctrina se redujera simplemente a esta relación. Por tanto, a partir de aquí, Heidegger muestra claramente el no tener en cuenta la verdadera base en que está fundada la doctrina de la *adaequatio*. Pues ésta se funda en realidad, no en una relación *simple*, sino en una *relación doble*, que es la siguiente: por un lado hay ciertamente relación entre el juicio y el ente (la cosa): tal juicio acerca de tal ente es verdadero. Pero el punto, que la filosofía clásica había profundamente analizado, es que *ya anteriormente, en el mismo juicio, hay relación* del sujeto con el predicado. Por tanto el juicio es *en sí mismo*, en su contenido, una realidad *relacional*. Es en el mismo juicio donde se afirma *algo acerca de algo*: se trata en primer lugar de una relación *entre ideas*. Por consiguiente, *antes* de preguntarse por la caracterización ontológica de la *adaequatio*, es necesario preguntarse por la caracterización ontológica de sus respectivos términos. La relación mencionada por Heidegger, *la relación entre cosa y juicio*, que aparece en la superficie de la definición medieval, no es, correctamente analizada, sino un *juicio acerca del juicio*. Por tanto, califica sí al juicio en relación a la cosa, pero no nos ilumina, por sí sola, sobre la calificación ontológica del juicio considerado en su *relacionalidad intrínseca*. Los autores antiguos y medievales no hacen de la afirmación de la *adaequatio* su punto de partida, sino su punto de llegada: *terminan* con ella, después de haber dedicado toda su atención a aclarar la *naturaleza ontológica relacional del juicio*. Al darse cuenta de la naturaleza relacional del juicio, y debiendo el juicio, para ser verdadero, corresponder a un ente, habían deducido que *el ente mismo tiene una naturaleza relacional*, sobre todo porque: 1) conceptuar un ente equivale a considerar diferentes aspectos del mismo ente bajo la luz de la unidad, lo cual implica necesariamente pensar la relación recíproca de dichos aspectos; 2) más en profundidad, tal relación de múltiples aspectos bajo la unidad, necesariamente dice relación con el concepto de *finalidad*, a la cual está ordenada la unidad del

ente. Habiéndose bien evidenciado, ya a partir de Platón²², que el *fin* de algo, o *causa final*, es la causa última y más profunda del ente, se había concluido: 1) en la necesaria *anterioridad* y 2) en la necesaria causalidad de las *ideas* con respecto a los *entes* (finitos): es la doctrina platónica de las Ideas, meditada y perfeccionada durante largos siglos en la doctrina cristiana del *Logos* creador. Por tanto, cuando los filósofos medievales hablan de *adaequatio intellectus et rei*, piensan esta relación como esencialmente fundada en la relación causal desde las *Ideas divinas* hacia los entes finitos. En otras palabras, no se trata en primer término de una *adaequatio* del intelecto finito con el ente finito, sino de una *medición* (*logos, ratio*) del ente finito sobre el metro último y absoluto de la esencia divina (*Logos, Ratio*). Y la idea que percibe el intelecto finito no es, por lo tanto, sino visión limitada y fragmentaria de aquella medición absoluta que, sin embargo, la mente necesariamente debe postular.

Por lo tanto, *cae del todo fuera del blanco* la conclusión heideggeriana que pretende descartar la doctrina de la *adaequatio*, como si esta fuera: "la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, **en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)**".²³ Pues nadie, entre los grandes filósofos de la tradición cristiana, como bien lo evidencia Rosmini a lo largo de todo el *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*, pretendió que la *adaequatio* fuera entre un *sujeto* y un *objeto*: muy por el contrario, al plantear la distinción entre ser subsistente y ser ideal (distinción aristotélico-tomista que es, de nuevo, gran mérito de Rosmini haber ulteriormente precisado y desarrollado) justamente se insiste en que el sujeto entra en contacto con *dos series de objetos*: los subsistentes (seres reales), que conoce viendo *objetivamente* con la mente su *existencia subjetiva*, y los ideales, que conoce en su existencia meramente objetiva (seres potenciales). Por lo tanto, se da *adaequatio*, preliminarmente, entre estas dos clases de objetos dentro del mundo ideal: las representaciones de los conceptos (=universales), y las representaciones de los reales (=individuales). Solo por esta mediación, es posible finalmente hablar de una *adaequatio* del "intelecto" con la "res". Donde por intelecto, no hay que entender la mente en sentido subjetivo (=el sujeto pensante), sino la mente en sentido objetivo (lo pensado). Por lo tanto, hay que recalcar, *el sujeto no entra primariamente en la adaequatio*, porque es de ella, en primer término, el mero observador. El mismo Heidegger había dicho, algunas líneas antes²⁴, que la *adaequatio* debía pensarse entre el *contenido ideal* del juicio y el *ente*: en lo que sigue, por lo tanto, incurre en una

22 Cf. Fedón, págs. 97-100.

23 Pag. 218.

24 Pág. 216.

fundamental confusión al presentar la misma *adaequatio* como si esta se diera directamente entre el *sujeto* y el *objeto*²⁵.

Por consiguiente, es también del todo errónea la citada acusación, que Heidegger plantea, de que la doctrina de la *adaequatio* "parte la realidad del conocimiento y del juicio en **dos maneras de ser** o estratos, cuya recomposición no logra jamás acertar en el **modo de ser** del conocimiento". Pues en realidad, los *dos modos de ser* - el real y el ideal - en la filosofía medieval son, justamente, *modos del ser en general*, y no, como afirma aquí Heidegger, *modos del ser del conocimiento*: pues *dentro del conocimiento*, como hemos tratado de aclarar, tanto los reales como los universales aparecen bajo el único modo de representación, es decir, en un único modo: *el ideal*.

Pocas líneas antes, Heidegger había afirmado que se daría una "tergiversación" en "separar lo real de lo ideal". Sobre lo cual observamos, en primer lugar, que sería necesario que el autor se decidiera si quiere evitar una separación en dos modos *en el ámbito del ser*, o bien *en el ámbito del conocimiento*. Pues la una sí es afirmada por la filosofía medieval, mientras que no lo es la otra. Pero sobre todo cabe recalcar que la distinción entre real e ideal no es arbitraria, ni es una *tergiversación*: y en primer lugar, que no supone en modo alguno una *separación*, como el autor afirma sin ninguna prueba, sino por el contrario, como hemos recordado, *la instauración de una relación de causalidad y finalidad entre los dos distintos modos del ser*, cuya existencia y distinción se ha previamente demostrado rigurosamente.

Agregamos, finalmente, una simple observación general de método: declarar "tergiversación" una doctrina que, aun con diferentes matices y polémicas, han compartido todos los filósofos que el autor mismo reconoce y menciona como los máximos puntos de referencia de la tradición occidental (e islámica), supondría por lo menos exponer los puntos fuertes de su base demostrativa, antes de proceder a una refutación. Ahora bien, a falta de una exposición de la base demostrativa de la doctrina que se quiere criticar, la crítica misma resulta superficial, y se reduce a ser crítica a una mera fórmula. Lo cual es bastante desconcertante y sorprendente en las páginas de un pensador considerado como uno de los mayores de nuestro tiempo.

Volviendo a nuestro punto: lo que aquí se sugiere, en síntesis, es que la desvalorización y finalmente la anulación de la distinción entre lo real y lo ideal, terminan por ser una afirmación de tinte marcadamente *idealista*. Podrá bien considerarse una paradoja el que se califique de "idealista" a un filósofo que ha

25 Pág. 218.

repetido tanto palabras como "estar-ahí", y "facticidad". Pero hablar de *facticidad*, o de "desvelarse del ser del ente a la *apertura del Dasein*", no es en ningún modo suficiente para superar el error básico del idealismo. Pues la esencia del idealismo no consiste en una especie de ruptura de las relaciones entre la idea y el ente real (o el *factum*), sino en una radical reducción de lo uno a lo otro. En el idealismo, toda la realidad se reduce a la idea. Ahora bien, si Heidegger pretende negar, contra Platón y toda la tradición occidental, que hay una realidad de la idea diferente a la del ser subsistente, pues "el ser del ente se desvela tal cual es", puede parecer, a primera vista, que realice una operación contraria a la de Hegel; y que pretenda reducir no lo real a lo ideal, sino lo ideal a lo real. Lo real, repetimos, se desvelaría "tal cual es a la *apertura del Dasein*". Al desvelarse tal cual es, en su simplicidad y *facticidad*, pareciera excluirse toda referencia a la idea: y a la especulación sobre la idea, y sobre su directo antecedente, el socrático "concepto", Heidegger se ha referido como a un error básico de la filosofía occidental. Pero es necesario observar que la contraposición al idealismo se reduce a ser meramente aparente y verbal, porque el intento de reducción de lo real a lo ideal, no tiene, ni puede tener, en su esencia, nada diferente a la reducción de lo ideal a lo real. La aparente oposición viene del imaginar erróneamente tal reducción sobre la base de una analogía con los entes finitos: si, por ejemplo, afirmo que voy a corregir una supuestamente errónea afirmación: "hay aquí diez peras y diez manzanas", con una, que suponemos verdadera: "hay aquí veinte manzanas"; es claro que sería cosa muy diferente el corregirla con la opuesta: "hay aquí veinte peras": y habría que decidir cuál de las dos es la verdadera. Pero no pasa lo mismo en la relación entre lo real y lo ideal, precisamente porque el ser, en los dos modos, es el mismo: la validez de lo ideal se basa precisamente en su capacidad - necesariamente postulada - de "decir" lo real. Pero no se da relación inversa: no es que lo real pueda, en sí mismo, "decir" algo: en el momento que "algo se dice" ya estamos en el campo de lo ideal, pues decir algo es hacer referencia a objetos ideales (aun cuando, como hemos evidenciado, correspondan a entes individuales). Lo recalamos: pronunciar una palabra no es, ni puede ser en ningún caso un referirse *directamente* a un real, sino siempre necesariamente a la *medición* (interpretación, búsqueda de sentido, visión unitaria, o como se quiera decir) de algún ente real. Por lo tanto, *negar la preeminencia de la idea, para supuestamente partir del "estar-ahí", resulta ser una operación íntimamente contradictoria: negar la idea equivale a afirmar la idea, porque para negarla, hay que primero concebirla, y concebir una idea es ya admitir su existencia*²⁶. Por

26 Cf., por ejemplo, Rosmini, Nuovo Saggio... cit., Sez. IV, Cap. III, art. VIII.

tanto, si se opta, a pesar de todo, por la persistencia en tal negación, y se pretende que tal discurso proceda, en definitiva si quiere seguir "diciendo" algo, se termina necesariamente en una efectiva negación de lo real como distinto de lo ideal. Por lo tanto en el idealismo²⁷.

Ahora bien, el haber demostrado la efectiva coincidencia entre las doctrinas, aparentemente opuestas, que reducen unas el ser a la 'idea', y otras a lo 'real' (o "fáctico"), es sin duda uno de los más grandes méritos de Rosmini en su investigación gnoseológica y ontológica.

He insistido sobre el error del criticismo y del idealismo, error, como he sugerido, bien actual: creo que el acertado diagnóstico de Rosmini nos permite ahora un acceso al núcleo de su pensamiento y a la importancia de su contribución. Pues el eje central de su pensamiento precisamente consiste en haber evidenciado con fuerza, contra todo tipo de idealismo, el siguiente principio: existe una forma *objetiva* (y no *subjetiva*, emanante del sujeto o puesta por el sujeto) presente al entendimiento humano. Esta forma no es otra cosa que la idea innata del ser *indeterminado*, con su ineliminable *universalidad* y *necesidad*, la que de ninguna manera puede provenir de la experiencia sensible, pues ésta es siempre de sujetos *particulares* y *contingentes*. Esta idea simple es la verdadera forma de nuestro entendimiento, o *mente objetiva*, cuya objetividad, necesidad y universalidad puede ser rigurosamente demostrada, así como puede demostrarse su necesaria presencia en todas nuestras ideas derivadas.

De este modo, lo que Platón llamó "el hijo del Bien", luz que ilumina las ideas tal como la luz del Sol (= Bien) ilumina los objetos²⁸; lo que Aristóteles llamó *luz del intelecto agente*²⁹, y afirma que es "separada", precisando en algunos puntos la doctrina platónica, pero cayendo en el exceso de negar integralmente el innatismo platónico³⁰; lo que Agustín llamó la *luz inmutable de la verdad* que ilumina y dirige el entendimiento³¹, haciendo confluir por primera

27 Sin poder entrar aquí en mayores detalles, me limito a señalar que la investigación actual sobre Heidegger está poniendo de manifiesto las estrechas (aunque no explícitas ni mencionadas por él) relaciones de paralelismo con la filosofía budista y taoísta: cf. R. May *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluss*, Stuttgart 1989 (trad. inglesa: *Heidegger's Hidden Sources*, London 1996, que incluye un "Complementary essay" del traductor G. Parkes.

28 Platón, República 508b-509b. Cf. Rosmini, Aristotele esposto ed esaminato (a cura di G. Messina), Roma 1995, libro II, cap. II.

29 La expresión "nous poietikós" aparece en Magna Moralia I,35, 1197a, donde se distingue del "nous praktikós" En el texto más relevante sobre el tema, el Estagirita usa solo la expresión "nous praktikós" (cf. *De anima* III,10). Los comentaristas de Aristóteles, a partir de Simplicio, considerarán los dos términos como sinónimos (cf. G. Messina, *Nuovo Saggio...cit.*, nota del editor no. 143, pág. 308). Sobre el tema, cf. Rosmini, *Aristotele...cit.*, libro IV, §§369 y siguientes.

30 Cf. Rosmini, *Nuovo Saggio cit.*, Sez. IV, art. VI.

31 Cf. notas siguientes.

vez en un doctrina coherente el aporte platónico con el aristotélico; lo que Tomás también llamó intelecto agente³², pero fundamentando la fórmula aristotélica mediante el aporte platónico-cristiano (agustiniano y dionisiano)³³, no es otra cosa, propone Rosmini, sino la idea innata del ser indeterminado, objetivamente presente al hombre, la que contiene virtualmente en sí todas las posibles determinaciones. Tal idea simple, del ser indeterminado y meramente virtual, única genuinamente innata, es la base desde la cual, demuestra Rosmini, la mente elabora, primero, los principios básicos del razonamiento, y después, aplicando los mismos a la experiencia sensible, formula todos los demás juicios sobre la realidad³⁴.

Es importante evidenciar que Rosmini distingue cuidadosamente tal idea del ser indeterminado o "meramente potencial", de la idea del Ser supremo, determinado, actual y subsistente de Dios: para él, la idea del ser indeterminado no debe ser confundida ni con la idea de Dios, la cual también necesita ser deducida de la idea del ser en general y de los primeros principios, ni mucho menos con una presencia directa de Dios a la mente.

32 Cf. por ejemplo, Summa Theologica, I^a q. 85 a. 1 ad 4: "Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur."

Como ya hemos observado, Rosmini es bastante explícito en mostrar la insuficiencia en la caracterización ontológica del intelecto agente en Aristóteles, y en cierta medida también en la Escolástica. Sin embargo, reconoce a Aristóteles un importante progreso hacia la correcta solución, en la definición que da del intelecto agente como actu ens (De anima III,5); y reconoce a Tomás el mérito de haber bien evidenciado el valor de tal definición: (cf. Summa Theologica I, q. LXXIX, a. 4). Por medio de Avicena, finalmente, Tomás habría llegado muy cerca de la solución indicada como correcta por Rosmini, que consiste en evidenciar la idea del ser como lo "primero conocido":

"Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens". (cf. De veritate, q. 1 a. 1). S. Tomás - nota Rosmini - "donde niega las ideas innatas, no quiere referirse sino a ideas o especies determinadas: "anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum" (Summa Theologica I, q. LXXIX, art. IV, ad 4); cf. Rosmini, Nuovo Saggio...cit., Sez. IV, art. XX, nota 32, pág. 336.

No es aquí el lugar para detallar la compleja revisión rosmينية de la doctrina escolástica de la abstracción: nos limitamos a observar que Rosmini ha mostrado mediante una serie de penetrantes análisis que una lectura unilateralmente anti-innatista de la abstracción tomista no solo es difícilmente sostenible históricamente, sino que llevaría a admitir contradicciones insolubles al interior de la misma doctrina. Por ende, Rosmini sostuvo que tal visión unilateral tampoco le haría justicia al mismo Aristóteles (cf. nota siguiente).

33 Para un acucioso examen de la recuperación, aunque muy prudente, del fundamento sólido del innatismo platónico en la doctrina tomista, y su brillante aclaración por parte de Rosmini, cf. F. Percivale, Da Tommaso a Rosmini, indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi, Venezia 2003.

34 Ver la exposición ya madura de tal doctrina en Nuovo Saggio...cit., Sez. V, Parte I: "Origine dell'idea dell'essere".

Por lo tanto, es absolutamente infundada la acusación a Rosmini de ser ontologista. Al contrario, lo que precisamente más recalca Rosmini es la alteridad objetiva de la idea del ser con respecto al intelecto humano. Es algo que, a la manera de Agustín, como luz brilla e ilumina al intelecto, mientras el intelecto se da cuenta que ella está por sobre él mismo³⁵. Él la necesita para formar sus juicios y sus ideas, y, por consiguiente, él no es ella. "No era yo aquella luz", y: "aquella luz no eres tú", dice Agustín³⁶. La facultad racional humana es limitada, se equivoca y cambia: la luz que brilla al intelecto, no. La idea del ser indeterminado - tal como la lux veritatis de Agustín - es algo "divino", pues comparte con Dios (del que las recibe) las características de inmutabilidad y eternidad³⁷: "sobre ella no cae error", insiste Rosmini. Pero al mismo tiempo es algo muy diferente a Dios, pues Dios es un ser real subsistente, no simplemente ideal. Dios hace participar a nuestra mente algo de sí mismo, pero a nivel simplemente ideal, que es decir potencial o virtual: pues la "idea del ser posible" significa lo mismo que "idea del ser en potencia". Al intelecto resplandece, por don de la Creación, este humilde pero fecundo puntito luminoso, "puncticciolo luminoso" como lo llama Rosmini, que es la idea del ser potencial, la cual de a poco se actualiza en el conocimiento de los reales, y finalmente en su culminación última, que es el conocimiento directo de Dios en la visión beatífica, despliega toda su potencialidad.

En conclusión: con su doctrina del ser ideal innato, Rosmini aporta una brillante complementación y actualización de S. Tomás a la luz de S. Agustín. Estimulado por el poderoso desafío del criticismo y del idealismo alemán, Rosmini es llevado a poner de nuevo en el primer plano de la filosofía el problema gnoseológico, es decir, la doctrina del conocimiento. Este problema se hallaba ciertamente presente en S. Tomás. Sin embargo, al ser otras las preocupaciones principales del Aquinate, y en primer lugar la preocupación por la reflexión ontológica, (la que lo llevó justamente a la fundamental distinción entre esencia y existencia), Rosmini necesitó la insustituible ayuda de Agustín para la doctrina

35 Cf. Confessiones VII,10: "Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem."

36 Cf. Confessiones X,40: "Nec ego ipse, cum haec agerem, id est vis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent: et audiebam docentem ac iubentem."

Cf. De Trinitate XV,27: "Sed illa lux quae non est quod tu et hoc tibi ostendit aliud esse illas incorporeas similitudines corporum et aliud esse verum quod eis reprobatis intellegentia contuemur".

37 Cf. Enarr. In Psalm. XCIII,6: "In eo quod nobis legitur, syllabae sonant et transeunt, illa lux veritatis non praeterit, sed fixa permanens inebriat corda videntium; quomodo dictum est: inebriabuntur ab ubertate domus tuae".

del conocimiento. El antiguo doctor, en el medio filosófico pagano donde se movía, había tenido que enfrentar desafíos sustancialmente muy parecidos al desafío idealista, sobre todo por los desarrollos del contemporáneo neoplatonismo. Agustín maduró su conversión también gracias al aporte neoplatónico, y siempre permaneció fiel al *platonismo perenne* presente en la doctrina cristiana en la doctrina de la Sabiduría o *Logos* Creador. Sin embargo, una vez madurada su reflexión a la luz de la revelación bíblica, se transformó en el pensador cristiano que más decidida y programáticamente atacó y refutó en un plano racional todos los errores de los neoplatónicos. Rosmini supo aprovechar y poner en evidencia la fundamental argumentación agustiniana contra el idealismo y el escepticismo, y a la vez revisar cuidadosamente sus formulaciones a la luz de la más perfeccionada terminología escolástica.

Sobre todo, interesa recalcar esto: Rosmini comprendió profundamente que una sana doctrina del conocimiento, en apariencia algo tan abstracto, y alejado de la vida cotidiana, en realidad es la piedra de toque de una sana metafísica, la cual a su vez afecta *directamente a la vida*. Pues la mente que no quiere reconocer en sí aquel *ser ideal objetivo*, aquella *luz inmutable* que brilla *por sobre* ella misma, que es mudable; la mente que no quiere, en el fondo, aceptar aquel itinerario agustiniano *de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior*, que es tanto del conocimiento como de la vida; aquella mente correrá fácilmente el riesgo de sofocarse, o bien en la soberbia de una auto-divinización, o bien en el pesimismo de una razón encerrada en un círculo vicioso. Idealismo y escepticismo no son, subraya Rosmini, sino *dos caras de un idéntico error*.

El precio que Rosmini tuvo que pagar por su aporte fue alto, pues la revalorización de la línea platónico-agustiniana dentro de la misma filosofía escolástica, junto a la honestidad con la que también aprovechó los estímulos positivos del criticismo y del idealismo, hicieron que el neotomismo de su época, encerrado en una interpretación unilateralmente aristotélica de S. Tomás, lo acusara precisamente del error ontologista e idealista, que, al contrario, él incansablemente combatió.

Sin embargo, tanto la historia de la filosofía, como el Magisterio de la Iglesia, como hemos mencionado, han empezado con decisión a hacerle justicia.

La Iglesia católica, primero con el impulso de la *Aeterni Patris*, después con lo papas del siglo XX y el Concilio, ha liberado finalmente el tomismo decimonónico de su visión demasiado estrecha, estudiando a fondo S. Tomás y devolviéndolo así a la historia; devolviéndolo, sobre todo, a la necesaria dialéctica y complementariedad con los otros padres y doctores de la tradición cristiana.

De esta óptica más amplia, en el siglo XX, en la valoración del aporte tomista, Rosmini aparece sin duda como precursor y profeta. Así se comprende que, no por casualidad, el papa Juan Pablo II lo haya mencionado en la ya citada encíclica *Fides et Ratio*, al lado de los grandes doctores de la tradición: S. Agustín, S. Anselmo, S. Bonaventura, S. Tomás.

Por otro lado, en la visión rigurosa y sistemática que Rosmini hereda de la gran escolástica, está también claramente presente un poderoso antídoto, para que la acogida de voces variadas y diferentes no se transforme en un caótico eclecticismo, que tiende a ceder fácilmente *a todo viento de doctrina*³⁸.

Junto con su apertura a todo aporte positivo, caracteriza ciertamente Rosmini una implacable agudeza en descubrir los errores que se repiten, sin dejarse engañar por palabras y fórmulas cambiantes.

³⁸ Como lo recalcó el actual papa Benedicto XVI, en su último discurso como Cardenal.