



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Dra. María Magdalena Hernández Alarcón
Secretaria Académica

Mtro. Salvador Tapia Spinoso
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Ángel Rafael Trigos Landa
Director General de Investigaciones

Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles
Director General de la Unidad de Posgrado

Dra. Adriana Menassé Temple
Directora del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editor general: Adolfo García de la Sienna

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienna · Julio Quesada · Jesús Turiso

Secretario de redacción: Francisco Lozada Hernández

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cobia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · Rosalba Atilana Guerrero Sánchez · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · José Lasaga Medina · Darin McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilia · Samuele Tadini · Raúl Urbina Fonturbel

Stoa aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

- MAURICIO BEUCHOT
Sobre una extraña dialéctica tras la hermenéutica analógica 5
- ANTONIO GUTIÉRREZ POZO
Lo absoluto hegeliano como condición de
posibilidad del pensamiento puro. Libertad,
autoconciencia y experiencia en Hegel 16
- JOSÉ MARTÍN CASTRO MANZANO
Algunos apuntes sobre la elección
de sistemas lógicos 36

ENSAYO

- FERNANDO GÓMEZ CABIA
En principio era el Verbo. Una aproximación
a las relaciones entre Literatura y Filosofía, con la *Crítica*
de la razón práctica y *Crimen y castigo* como pretexto 51

TRADUCCIONES

- SAMUELE F. TADINI
Metafísica rosminiana y “metafísicas” contemporáneas 67
- BATTISTA MONDIN
Antonio Rosmini: una nueva metafísica del ser 100

Stoa

Vol. 12, no. 23, 2021, pp. 5–15

ISSN 2007-1868

SOBRE UNA EXTRAÑA DIALÉCTICA TRAS LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

About a strange dialectics behind the analogic hermeneutics

MAURICIO BEUCHOT
UNAM, Ciudad de México
mbeuchot50@gmail.com

RESUMEN: Este artículo versa sobre la dialéctica que se ha encontrado dentro del concepto de la analogía. Es una dialéctica diferente, porque no hace síntesis, como la usual, hegeliana, sino que permanece abierta, preservando las diferencias, y haciendo que los opuestos colaboren entre sí.

PALABRAS CLAVE: hermenéutica · dialéctica · analogía · Hegel · interpretación.

ABSTRACT: This article deals with the dialectics within the concept of analogy. It is a different dialectics, because it makes no synthesis, as the usual, the Hegelian one. In contrast, it remains open, preserving the differences, and doing that the contraries collaborate for each other.

KEYWORDS: Hermeneutics · Dialectics · Analogy · Hegel · Interpretation.

Introducción

En estas páginas deseo hablar de la dialéctica que es propia de la analogía, aspecto suyo que puede ayudarnos a revitalizar la filosofía actual. Primero, señalaré los momentos de la historia en los que puede verse que hubo conciencia de ese carácter dialéctico propia de la analogía. Han sido distintas etapas, a través de las cuales ha seguido un curso más o menos uniforme. Con algunos pequeños cambios, ha persistido en su trayectoria hasta la fecha.

Recibido 30 de septiembre
Aceptado 18 de octubre

Luego conectaré esta dialéctica de la analogía con la hermenéutica analógica, para ver de qué modo repercute en ella una noción de analogía dialectizada, esto es, dinámica y viva. Resultará claro que esta noción dialéctica de la analogía beneficia de muchas maneras a la hermenéutica analógica, sobre todo porque le da un movimiento intrínseco que la hace vivir de la tensión. Es lo que se desplegará como resultado de haber dialectizado la analogía, lo cual se preservará en su presencia e influjo con respecto a la interpretación, que es lo propio de la hermenéutica.¹

Comencemos, pues, con ese recorrido histórico de la dialéctica que se encuentra en la analogía, o de los momentos en los que la analogía ha sido dialectizada. Así se verá que la dialéctica es, más bien, una de las formas de la analogía, ya que esta última es sumamente rica, y puede desplegarse en varios modos de ser. Después de ese recorrido, veremos cómo se relaciona un concepto dialéctico de la analogía con la hermenéutica analógica. Pero, antes, algunas nociones previas.

1. Presupuestos

Aportemos, pues, algunos conceptos necesarios para apreciar esa dialéctica analógica que estamos buscando. Serán los de analogía, hermenéutica y dialéctica, para poder asociarlos y comprenderlos mejor.

Analogía es un término griego que los latinos tradujeron como *proportio*,² es decir, implica equilibrio proporcional entre dos extremos. La analogía es un modo de significar que se encuentra situado entre la univocidad y la equívocidad. El significado unívoco es claro y distinto, completamente exacto y riguroso. El significado equívoco es obscuro y confuso, carece de exactitud y rigor, y se hunde en la ambigüedad. En cambio, el significado analógico, aun cuando no tiene la exactitud del unívoco, tampoco se derrumba en la imprecisión del equívoco. La semiótica lo ha visto como un modo de significar abierto pero con límites.

La hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos. El texto tiene un autor y un lector. Si se privilegia demasiado al autor se tiene una hermenéutica unívoca, con pretensiones de exactitud cabal; si se privilegia demasiado al lector, se tiene una hermenéutica equívoca, que se abandona a la inexactitud y al subjetivismo arbitrario. En cambio, una her-

¹ He desarrollado más este tema en M. Beuchot 2016.

² Ph. Secretan 1984, p. 7.

menéutica analógica trata de equilibrar los derechos del autor y la intervención del lector. Es consciente de que siempre se introduce la creatividad del intérprete, pero nunca hasta el extremo de cancelar la intención del autor, lo que quiso decir.

Así tenemos, ya, la noción de la hermenéutica analógica.³ Además, dado que en la analogía hay dos modos principales, la de proporcionalidad y la de atribución, la hermenéutica analógica los aprovecha. Y, así, gracias a la proporción, es capaz de encontrar el común denominador de diversas interpretaciones, señalando en qué coinciden y pueden valer. Pero también, gracias a la atribución, que es jerárquica y establece un orden de más a menos, podemos señalar qué interpretaciones se acercan más a la verdad del texto y cuáles se alejan de él, de modo que ya no serían válidas.

Por otra parte, la analogía de proporcionalidad se divide en propia e impropia. La propia está del lado de la metonimia, y la impropia, del lado de la metáfora. Eso nos permite una interpretación metonímica y otra metafórica; la primera es más propia de los textos científicos y la segunda, de los poéticos o literarios.

Por esa última polaridad, la analogía coincide con la iconicidad, según Charles S. Peirce.⁴ Este fundador de la moderna semiótica dividía el signo en índice, ícono y símbolo. El índice era unívoco, pues correspondía al clásico signo natural; el símbolo era equívoco, pues era, por ejemplo, el de los lenguajes, y cada idioma es diferente; y el ícono era analógico, pues participaba algo de la naturalidad del índice y algo de la arbitrariedad del símbolo: tenía algo de natural y algo de cultural. Pues bien, el ícono era dividido por Peirce en imagen, diagrama y metáfora. La imagen tendía a la univocidad, aunque nunca la alcanzaba; la metáfora tiraba a la equivocidad, aunque nunca se ahogaba en ella; y el diagrama era lo más propiamente analógico, pues podía oscilar desde una fórmula algebraica hasta una metáfora afortunada, según lo enseñaba ese gran semiotista.

Ahora bien, la analogía no es meramente estática, como se ha pensado por parte de muchos, o como se ha plasmado en los manuales (*manualia quasi pedalia!*, como decían los escolásticos). Al contrario, es dinámica, teniendo un esquema que puede tomarse como dialéctico, a saber, tiene un momento de afirmación, otro de negación y otro de supereminencia, que viene a ser negación de la negación. Por eso hay que desentrañar ese aspecto dialéctico

³ Ver M. Beuchot 2019, pp. 37 ss.

⁴ Ch. S. Peirce 1974, pp. 45 ss.

de la analogía, como lo haremos a continuación, para ver, finalmente, cómo repercute en una hermenéutica analógica.

2. La dialéctica de la analogía en la historia

Entre los presocráticos, descollaron los pitagóricos y Heráclito en la lucha por la fusión de los contrarios. Los pitagóricos hicieron, incluso, listas de contrarios, y, mediante la proporción o *analogía*, que introdujeron en la historia de la filosofía griega, trataron de acercarlos, de concordarlos. Desde allí nace la dialéctica que acompaña y corresponde a la analogía. Era una dialéctica que no culminaba en una síntesis o una superación de los opuestos, con lo cual no implicaba una destrucción de éstos y su transformación en algo diferente y nuevo. Más bien se ponían los contrarios en relación de coexistencia, vivían de la tensión, y, así, uno y otro se necesitaban. Tal es la dialéctica de la analogía.⁵

Por ejemplo, los pitagóricos trataban de conjuntar a Dioniso y a Apolo (de una manera que anticipa puntualmente *El origen de la tragedia*, de Nietzsche). Como descendientes de los órficos (no olvidemos que se llegó a hablar de órfico-pitagóricos), daban culto a Dioniso Zagreus, precisamente el aludido por Nietzsche, a saber, el descuartizado por los titanes. Pero, por otro lado, también daban culto a Apolo; inclusive, Pitágoras se decía hijo de éste o reencarnación suya. Y precisamente el mediador entre esos dos hermanos (Apolo y Dioniso) era Hermes; de modo que la hermenéutica y la analogía estaban muy presentes en esta dialéctica. Mas no transformaban ni a Dioniso ni a Apolo, sino que les conservaban sus características encontradas, antitéticas, pero los reconciliaban hasta cierto punto, al menos en la medida en que pudieran convivir, vivir de su coexistencia. Esto es, les daban proporción, les asignaban y respetaban la porción que les era propia. Seguirían siendo contrarios, pero aprenderían a coexistir, de modo que podría decirse que el tercer elemento que se da en la dialéctica, aquí, en lugar de síntesis, era esa coexistencia, esa negociación, ese pacto de no agresión (incluso de colaboración).

Esta dialéctica se encuentra de nuevo en Heráclito, el cual también habla de la lucha de los contrarios, y de su concordia.⁶ Tiene conciencia de poner en relación los opuestos, y trata de concordarlos, pero tampoco obtiene nada nuevo, ningún elemento de síntesis o superación de lo anterior. Más bien pone

⁵ J. Brun 1995, pp. 34 ss.

⁶ *Ibid.*, pp. 51 ss.

a convivir los opuestos, incluso llega a decir que existen por su convivencia, por su tensión; no sólo se complementan, sino que se necesitan. Tales sus ejemplos del fuego y el leño (si se consume el leño, se apaga el fuego) o el arco y la lira. Por eso dice que *Pólemos* o la guerra es la madre de todo.

Como se ve, se trata aquí de una dialéctica que no concluye en una síntesis o superación. Y, sin embargo, sigue el dinamismo, pues en la misma concordia (delicada y frágil) de los contrarios, se impulsa el devenir, el movimiento. Es como un eterno retorno de lo mismo, pero diferente, o con diferencias (es decir, el eterno retorno de lo análogo). De este retorno ya hablaban los pitagóricos, y se repite en Heráclito. De él también hablaron los estoicos, con las conflagraciones cósmicas. Sólo que en ellos no se ve clara esa dialéctica, sino más bien la lógica formal aristotélica, que continúa.

En la cosmovisión de los neoplatónicos, la analogía adquiere un carácter jerárquico, al igual que la idea que éstos tienen del universo.⁷ En el culmen de todo está el Uno, que es la divinidad, y desciende en diferentes grados de ser hasta la materia, que es ya la nada. Los grados inferiores participan de los superiores y los imitan, de modo que la noción de participación queda añadida a la de analogía. Es una analogía jerárquica, la de atribución, en la que el ser se atribuye propiamente a Dios, que es el analogado principal, y luego a los analogados secundarios, que son los diferentes grados de seres, hasta la materia, que es casi la nada. Se establece, entonces, una dialéctica en la que los opuestos, como en este caso Dios y la materia, se reúnen por la mediación de la participación, pero sin llegar a una síntesis. Aunque a veces se habla de supereminencia, como en el caso de Dios, ella no es una síntesis ni una superación de la contrariedad, pues de ninguna manera se fusionan Dios y la materia, sino que solamente coexisten, en una tensión insuperable, la cual nos habla de un conflicto que no se puede resolver. Plotino fue el constructor del sistema neoplatónico, pero su gran divulgador fue Proclo, a través del cual pasa a la Patrística y a la Edad Media.

En la Época Patrística, en los albores de la Edad Media, se encuentra en el Pseudo-Dionisio Areopagita, que trató de conciliar el neoplatonismo de Proclo con el cristianismo. Profesa una teología negativa que no es tan negativa como se ha supuesto.⁸ En efecto, se hablaba de una teología negativa o *apofática*, que negaba todo de Dios, y de una teología positiva o *katafática*, que se atrevía a afirmar algo de Dios. Pero siempre por analogía, según una

⁷ A. Rivaud 1962, pp. 456 ss.

⁸ *Ibid.*, pp. 511-512.

atribución sólo analógica. Tiene un procedimiento que es dialéctico. Se comienza afirmando algo de Dios; se pasa a negar que en Él se dé de esa manera como en las creaturas, y se culmina en la atribución de eso pero de una manera supereminente. Por ejemplo, se puede decir de Dios que es un padre, pero hay que agregar que no es como los padres terrenos, demasiado limitados, y se concluye que lo es pero por supereminencia, es decir, superando la atribución que tiene respecto de los padres terrenales.

Esto pasa, en la Alta Edad Media, a Juan Escoto Eriúgena, personaje irlandés que enseñó en la corte de Carlos el Calvo, en Francia, y escribió un *De divisione naturae*.⁹ Allí habla de una *natura creans et non creata* (Dios en cuanto creador), de una *natura creans et creata* (las ideas divinas que rigen la creación), una *natura non creans et creata* (las cosas naturales) y de una *natura nec creans nec creata* (Dios en cuanto fin de todas las cosas). Esto se anticipa a la *natura naturans* y la *natura naturata* de Bruno y de Spinoza, por lo que se le vio con la sospecha del panteísmo. En todo caso, recoge el procedimiento del Pseudo-Dionisio de afirmar, negar y dar supereminencia. Mas, como se ve, aquí sí hay una especie de superación, que parece síntesis.

Ya en la Edad Media madura tenemos a Santo Tomás, que estudió mucho al Pseudo-Dionisio, y usa la analogía, en el mismo sentido de afirmación, negación y supereminencia. También la emplea el Maestro Eckhart, el místico alemán, que recoge la analogía tomista (habla reverentemente del “Frater Thomas”) y le da ese sentido de supereminencia.¹⁰ Se lo ha querido ver como teólogo negativo, pero, al igual que el Pseudo-Dionisio, tiene más bien una utilización diferente de la analogía. Privilegia, como lo hicieron los neoplatónicos, la analogía de atribución, más que la de proporción, ya que siente que entre las creaturas y el Creador hay proporción, y llega a decir que Dios es como la substancia y las creaturas como los accidentes. Por eso lo querían condenar, acusado de panteísmo, pero no entendieron que se refería a la gran trascendencia de Dios, que era absoluta y totalmente desproporcionada con respecto a las creaturas.

De otra manera se encuentra en Nicolás de Cusa, a fines de la época medieval y a comienzos de la moderna, ya casi en el Renacimiento.¹¹ Cusa habla de la *coincidentia oppositorum*, claro que la ve en Dios, en el que coinciden lo máximo y lo mínimo. Dios es un *possest*, esto es, un poder ser o un ser po-

⁹ F. C. Copleston 1964, pp. 32-33.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 136-138.

¹¹ *Ibid.*, pp. 138-144; ver también K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München: R. Piper, 1964, pp. 34-35.

tente, poderoso. Pero también la aplica al hombre y al mundo. Al hombre lo ve como microcosmos, que es el mediador entre los diferentes reinos del universo. En él se reúnen y coinciden elementos y cualidades opuestos, como el cuerpo y el espíritu, la razón y la sensación, etc., y se encuentran, con sus características opuestas, pero en una armonía lograda por estar en el compuesto humano.

Encontramos una dialéctica parecida en los herméticos, cabalistas y alquimistas, como Robert Fludd. También usa la idea o imagen del hombre como microcosmos, como aquello que junta en un punto todas las cosas, por contrarias que sean. Con esto se tiene una dialéctica sin síntesis, pues no cabría decir que el hombre es, sin más, síntesis de todo lo existente, ya que en él conservan sus características antitéticas las diferentes cosas. Esto se da ya en el Barroco, que es sumamente simbólico. Se da, por ejemplo, en Pascal, que ve la oposición de los dos infinitos, el de lo grande y el de lo pequeño; pero, sobre todo, que ve la separación y diferencia de los reinos de la naturaleza, de la razón y de la gracia, y que se refugia en esta última, con una gran sensibilidad hacia la paradoja, pero también con un gran respeto hacia ella. La paradoja es un intento de preservar la diferencia, no reasumirla ni superarla como en la dialéctica hegeliana (en la síntesis). De esta manera se conjuntan el espíritu geométrico y el espíritu de fineza, que conviven en el hombre sabio, en concordia pero sin una síntesis superior.¹²

Hallamos la dialéctica analógica en Vico, personaje que está a caballo entre el Barroco y la Ilustración. Hay también, en él, algo como eterno retorno (los *corsi e recorsi*, que dinamizan la historia). Y la dialéctica se da mediando lo racional y la poesía, de modo que habla de universales poéticos, en donde conjunta dos extremos opuestos, aquí reconciliados e interactuando.

Lo vemos en algunos románticos, como en Hölderlin, que tiene una dialéctica trágica, la cual no resuelve el conflicto, sino que lo asume, lo acepta y lo vive. También la encontramos en Schelling, sobre todo en su vejez, el cual se dedica a estudiar la religión y la mitología, y que usa la analogía, pero encuentra cierta dialecticidad en ella. Tal vez era cercana a la de Hegel, porque Kierkegaard, que escuchó las lecciones de Schelling, fue muy crítico y severo con él.

Algo parecido se ve en el propio Kierkegaard, quien mantiene esa dialéctica sin resolución posible, a diferencia de la de Hegel, a la cual critica (la

¹² A. Villar 1987, pp. 107 ss.

dialéctica hegeliana, como se sabe, tiene tesis, antítesis y síntesis; en esta última, los contrarios se ven eliminados y superados).¹³ En Kierkegaard no hay eliminación de los opuestos, ni síntesis superadora de los mismos; para él, persiste el conflicto, incluso llega a llamarlo la paradoja. Por ejemplo, en Cristo conviven Dios y el hombre, lo divino y lo humano, pero de modo paradójico e irresoluble.

También se reencuentra esta dialéctica en Nietzsche, para quien Dioniso y Apolo conservan sus cualidades contrarias, pero conviven como hermanos que son. Es una dialéctica de la diferencia, también trágica, pues implica que sigue la lucha, pero se domina trabajosamente. Es lo que señala con el eterno retorno, en una dialéctica que no termina ni culmina. Es comprensible que Deleuze, en su libro sobre Nietzsche, y dado que era el tiempo fuerte del marxismo, queriendo separar a Nietzsche de la dialéctica hegeliana, negó que en él hubiera dialéctica alguna. Había, decía él, afirmación de la diferencia.¹⁴ Es verdad, una dialéctica de la diferencia, esto es, una que respeta las diferencias, o, en otros términos, que deja coexistir los opuestos, no los hace destruirse y ser superados, como en la otra, en cuya síntesis se da una inclusión y una superación.

Algo parecido encontramos en Freud, para quien en la psique humana viven elementos en conflicto. Ese conflicto nunca se va a resolver, pero se puede lograr que los elementos conflictivos convivan y no sólo no impidan la salud mental del individuo, sino que la promuevan. Así, encontraremos siempre en conflicto y en tensión al ello y al superyó, encontrados en el yo, o frente a él. Y siempre las demandas pulsionales del ello recibirán el bloqueo del superyó, instancia represiva; esa pugna llena de ansiedad al yo, pero se puede hacer que el yo conduzca a esas dos fuerzas opuestas a una mediación, a una paz negociada, que a veces la hace la sublimación.¹⁵

Y así ha llegado a la actualidad, o por lo menos así creo haberla encontrado; es la dialéctica de la analogía, una dialéctica analógica, que no culmina ni termina en una síntesis, sino en la convivencia arreglada de los dos opuestos. Así se supera (o se sortea) la antinomia, y se puede seguir viviendo y pensando.

¹³ M. Maceiras 1988, pp. 124 ss.

¹⁴ G. Deleuze 2000, p. 26-28.

¹⁵ S. Freud 1970, pp. 7 ss.

3. Hermenéutica analógica y dialéctica

Así, pues, la analogía tiene su propia dialéctica, una diferente de la hegeliano-marxista, más en la línea de Heráclito, Eckhart, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche y Freud.¹⁶ Es una dialéctica trágica, paradójica e inconclusa. No es puramente negativa, sino también afirmativa, aceptadora de las diferencias, a las que mantiene. Sin embargo, dinamiza la analogía y la hace viva y actuante. Por eso una noción dialéctica de la analogía repercute en la hermenéutica analógica y la beneficia.

Por ejemplo, esa dialéctica hace que una hermenéutica analógica sea sutil y dinámica, en el sentido de poner a esos dos opuestos que son la univocidad y la equivocidad a coexistir, a vivir de la tensión, a llegar a una concordia frágil, en la que los opuestos no pierden sus propiedades antitéticas, pero las ponen al servicio de esa dialéctica.

De este modo, la metonimia y la metáfora, que son los dos polos de la analogía, y que son, también, opuestos entre sí, conviven en la interpretación, la cual se desliza más hacia una o más hacia la otra según convenga. Lo mismo sucede respecto del sentido literal y el sentido alegórico, igualmente opuestos, pero que se pueden llevar a un entrecruce en el que lleguen a convivir y favorezcan la riqueza del texto.

Igual pasa con la interpretación sintagmática y la paradigmática. La primera es horizontal y superficial, la segunda es vertical y cala en profundidad; pero habrá textos en los que convenga entreverarlas, como en un cruce de caminos. Pero, dado que en la analogía predomina la diferencia, en una hermenéutica analógica predominará el polo paradigmático sobre el sintagmático. Lo mismo sucede con la lengua y el habla. El estructuralismo privilegió la lengua, el sistema lingüístico, mientras que Chomsky privilegió el habla, la actuación lingüística sobre la competencia lingüística. También la hermenéutica analógica privilegiará el lado del habla sobre el lado de la lengua o sistema, ya que el habla, el acto de habla, es el que comanda el significado, por cuanto recoge la intencionalidad del hablante.

De una manera dialéctica la hermenéutica analógica reúne al autor y al lector, que llegan a tener intencionalidades opuestas. Son opuestos que se reúnen, pues la intencionalidad significativa del autor no siempre es captada por la intencionalidad significativa del lector. Son dos intencionalidades en pugna. Si se privilegia demasiado la del lector se cae en una hermenéutica

¹⁶M. Beuchot 2008, pp. 191 ss.

unívoca, objetivista; si se privilegia demasiado la del lector, se incurre en una hermenéutica equívoca, subjetivista. En cambio, una hermenéutica analógica trata de buscar a toda costa la intencionalidad del autor, lo que antes se llamaba la *intentio auctoris*, pero sabiendo que, dada la falibilidad humana, siempre va a predominar la intencionalidad del lector, por sus mismas limitaciones. Con todo, se alcanza la objetividad, en la medida humana en que es alcanzable. Por eso la analogía es como un límite, algo que limita a esos opuestos en sus pretensiones, y les sabe asignar la exacta medida que les corresponde, su porción adecuada, su proporción (que es lo que significa *analogía*).¹⁷

Es, además, esta dialéctica de la analogía la propia de Hermes (y, de rechazo, también la de la analogía). Pues Hermes realiza esa dialéctica incompleta en sí mismo. En primer lugar, porque es el mediador entre los opuestos, pero también porque él mismo es una convivencia de opuestos en su propio interior, ya que conjunta lo divino y lo humano, por ser hijo de Zeus y de una mortal, la ninfa Maya. De este modo, Hermes es un análogo, y lo es de manera dialéctica, pues hace que los opuestos trabajen, colaboren. Y entonces los opuestos no sólo son compatibles, sino que se llegan a necesitar, llegan a acompañarse siempre.

La dialectización de la analogía, o, mejor dicho, la conciencia del carácter dialéctico de ésta, nos presta un excelente servicio, para la hermenéutica analógica, pues la hace más dinámica. De ese modo podrá oscilar entre la equiparación de las diversas interpretaciones, pero, al mismo tiempo, buscar su jerarquización de mejor a peor; igualmente, oscilará entre la metonimia y la metáfora, para dar cuenta de textos científicos y poéticos o literarios. Con ello abarcará diversos niveles en su aplicación, teniendo más apertura y más rigor al mismo tiempo. Tal es la dialéctica que se da entre esos opuestos que son la univocidad, demasiado cerrada, y la equivocidad, demasiado abierta.¹⁸

4. Conclusión

Vemos, así, en conclusión, que la analogía tiene su propia dialéctica. Una dialéctica distinta de la hegeliano-marxista, y que se coloca en la línea de Heráclito, Kierkegaard y Nietzsche. Es una dialéctica sin síntesis, y por eso a veces da la tentación de llamarla “dialéctica inconclusa”, porque no se da esa

¹⁷ Para evitar hablar sólo de una *intentio auctoris* o sólo de una *intentio lectoris*, Umberto Eco prefiere hablar de una *intentio operis* (U. Eco 1992, pp. 124 ss.).

¹⁸ Ver, también, más ampliamente en M. Beuchot 2019.

conclusión que es la síntesis; pero se da una conclusión distinta, a saber, la armonía de los contrarios, como coexistencia que incluso es colaboración.

Aquí no hay síntesis ni superación. No se puede decir, sin más, que se resuelve el conflicto, sino que los opuestos conservan sus propiedades antitéticas, y aprenden a convivir, a coexistir pacíficamente, en una armonía frágil, hábilmente conquistada, mediante la negociación y el consenso. Un consenso que preserva el disenso. Conserva su parte de antinomia, de paradoja. Y, sin embargo, hay cierta unión y armonía, como la que produce el símbolo, que reúne y conjunta dos trozos diferentes, a veces antitéticos, y los hace vivir de su propia tensión, colaborar a la existencia del contrario. No puede haber mayor presencia de ser.

Bibliografía

- Beuchot, M., (2008), “Sobre la dialectización de la analogía (respuesta a Ortiz-Osés)”, en *Analogía Filosófica*, año XXII, n. 1, pp. 191-196, México.
- Beuchot, M., (2016), *Dialéctica de la analogía*, Paidós, México.
- Beuchot, M., (2019), *Dialéctica analógica*, CAPUB, México.
- Beuchot, M., (2019), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, (6a. ed.), México.
- Brun, J., (1995), *Los presocráticos*, Ed. Cruz O., México.
- Copleston, F. C., (1964), *La filosofía medieval*, Ed. Huelmul, Buenos Aires.
- Deleuze, G., (2000), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, (6a. ed.), Barcelona.
- Eco, U., (1992), *Los límites de la interpretación*, Ed. Lumen, Barcelona.
- Freud, S., (1970), *Inhibición, síntoma y angustia*, Grijalbo, México.
- Jaspers, K., (1964), *Nikolaus Cusanus*, R. Piper, Munich.
- Maceiras F. M., (1988), *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, (1a. reimpr.), Madrid.
- Peirce, Ch. S., (1974), *La ciencia de la semiótica*, Nova, Buenos Aires.
- Rivaud, A., (1962), *Historia de la filosofía. I) Desde los orígenes hasta el escolasticismo*, Kapelusz, Buenos Aires.
- Secretan, Ph., (1984), *L'analogie*, Presses Universitaires de France, París.
- Villar, A., (1987), *Pascal: ciencia y creencia*, Cincel, Madrid.

Stoa

Vol. 12, no. 23, 2021, pp. 16–35

ISSN 2007-1868

LO ABSOLUTO HEGELIANO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD
DEL PENSAMIENTO PURO. LIBERTAD, AUTOCONCIENCIA Y
EXPERIENCIA EN HEGEL

The hegelian absolute as condition of possibility of pure thought.

Freedom, self-consciousness and experience in Hegel

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO

Universidad de Sevilla

agpozo@us.es

ORCID: 0000-0003-4143-1854

RESUMEN: Este artículo muestra cómo el pensar que se piensa a sí mismo de Aristóteles se realiza plenamente en la idea hegeliana del espíritu como absoluto. La conciencia es autoconciencia si el sujeto de esa conciencia es un sujeto absoluto, el pensamiento puro del espíritu que disuelve toda oscuridad. Sólo este pensar puro es libre, absolutamente independiente. La experiencia de la conciencia como manifestación del espíritu es su movimiento de autoconocimiento y autorrealización. Esta fenomenología del espíritu es el ser del espíritu y el despliegue de lo absoluto. El verdadero ser del espíritu se realiza en su saberse a sí mismo. Por eso lo absoluto y el saber de lo absoluto es lo mismo. El absoluto no es un ser trascendente sino que sólo existen en nosotros, en la autoconciencia intersubjetiva.

PALABRAS CLAVE: Hegel · absoluto · autoconciencia · libertad · experiencia · pensamiento puro.

ABSTRACT: This article shows how the Aristotelian thinking that thinks itself is fully realized in the Hegelian idea of the spirit as absolute. Consciousness is self-consciousness if the subject of that consciousness is an absolute subject, the pure thought of spirit that dissolves all darkness. Only this pure thought is free, absolutely independent. The experience of consciousness as a manifestation of the spirit is its movement of self-knowledge and self-realization. This phenomenology of spirit

Recibido 30 de septiembre

Aceptado 22 de octubre

is the being of spirit and the unfolding of the absolute. The true being of the spirit is realized in its self-knowledge. That is why the absolute and the knowledge of the absolute is the same. The absolute is not transcendent being but only exists in us, in the intersubjective self-consciousness.

KEYWORDS: Hegel · absolute · self-consciousness · liberty · experience · pure thought

1. Introducción

El interés principal de este estudio es mostrar que para Hegel el νόησις νοησεως aristotélico, esto es, el pensamiento de pensamiento, el pensar que se piensa a sí mismo, sólo es posible fundado sobre la idea de lo absoluto representada por la autoconciencia del espíritu. Hegel enseña que sólo el espíritu como saber absoluto puede ser fundamento del pensamiento puro de Aristóteles. Para lograr este objetivo será necesario esclarecer y conectar los conceptos de libertad, autoconciencia y experiencia como piezas constitutivas clave de la idea hegeliana de absoluto, esto es, de saber absoluto, el saber que corresponde al espíritu en tanto sujeto cuya meta es el ser consigo mismo. Los profundos comentarios que en diversos textos expuso Heidegger sobre Hegel nos servirán de inestimable ayuda. Heidegger encontró en la idea hegeliana de espíritu un antecedente de su comprensión de la idea del ser. Aunque no es objeto de este trabajo, resulta evidente el parentesco entre ambos conceptos (Cf. Lotz 1972, pp. 227-232; Williams 1989, pp. 135-157; Sinnerbrink 2008, pp. 185-204).

2. Aristóteles y el pensamiento puro

Una extensa cita del libro Λ de la *Metafísica* aristotélica cierra la *Enzyklopädie* de Hegel y, más concretamente, su exposición del espíritu absoluto, dividida en tres secciones dedicadas respectivamente al arte, la religión y la filosofía, ámbito del puro pensar conceptual donde el espíritu se realiza autoconociéndose (Hegel 1817-31, III, p. 395). Aristóteles afirma en ese texto que “el pensar (νόησις) es un puro para sí”, que “se piensa a sí captando lo pensado (νοησιου)” por lo que entonces “el pensar y lo pensado se identifican” (Aristóteles 1998, 1072a 18-30, pp. 622ss). La cita termina con la afirmación aristotélica de que todo esto es dios, lo que se puede traducir sin dificultad en lenguaje hegeliano advirtiéndole que todo eso es lo absoluto. Aristóteles precisa esas tesis poco después en *Metafísica* al preguntarse “qué piensa el pensar” y responder que, aunque puede pensar algo otro, “se piensa a sí mismo pues es lo más elevado que existe y su pensamiento es pensamiento de pensamiento (νόησις νοησεως νόησις)” (Aristóteles 1998, 1074b21-34, pp. 636ss). Para entender adecuadamente el papel que juega esta cita de Aristóteles en la filosofía de Hegel debemos esclarecer su comprensión de la historia de la filosofía. Para Hegel, en toda la historia del pensamiento verdaderamente “sólo ha habido una filosofía” de modo que las aparentemente diferentes filosofías que la componen no son sino “diversas etapas de constitución (*Ausbildungsstufen*)” de esa única filosofía, la cual consiste en el progreso de la autoconciencia del espíritu (Hegel 1805-31, III, p. 461; 1817-31, I, § 13, p. 58). Tengamos

presente que para Hegel la autoconciencia es la sustancia del espíritu, su meta y lo que dirige su comportamiento: “Este ser consigo (*Beisichsein*) del espíritu, este volver a sí mismo (*Zusichselbstkommen*) de él, es la meta (*Ziel*) suprema y absoluta del espíritu” (Hegel 1805-31, I, p. 41). Todo lo que acontece, la realidad toda, tiene el objetivo de que el espíritu vuelva a sí extrañándose, haciéndose objeto de sí mismo, o sea, que esté consigo haciéndose otro para volver a sí. Por tanto, dado que “el espíritu es el pensamiento (*Denken*)” y no meramente una cosa que piensa (Hegel 1821, § 4, p. 46), la historia de la filosofía es el progreso de la conciencia de sí del propio pensar. Aristóteles en principio no es más que un peldaño más de la lógica evolutiva de este proceso alejado de todo capricho.

Pero evidentemente el hecho de que Hegel lo cite como colofón de su *Enzyklopädie* significa que para él representa algo más. En efecto, Hegel subraya que “en Aristóteles aparece (*auftritt*) el concepto, libre, puro, sin prejuicios (*unbefangen*), como pensamiento comprensivo (*begreifendes Denken*)”, hasta el extremo de que “es el que primero que dice que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es el pensar del pensar (*Denken des Denkens*)” (Hegel 1805-31, III, pp. 457, 455). Aristóteles representa para Hegel un momento privilegiado de conciencia de aquel emergente espíritu pensante que realmente sólo en la modernidad, y sobre todo en el propio Hegel, no alcanzará su plena autoconciencia y con ello su total realización. La historia de la filosofía progresa hasta que la modernidad capta la idea que venía pensando la filosofía desde el principio —y que en Aristóteles ha encontrado una expresión ejemplar— “como espíritu, como idea que se sabe a sí misma (*sich wissende Idee*)”, de manera que “toda la historia universal anterior y particularmente la historia de la filosofía representa (*darstellt*) la lucha (*Kampf*) —que parece haber llegado ahora a su meta— en la que el espíritu es real (*wirklich*) como espíritu” (Hegel 1805-31, III, pp. 458, 460). Ahora bien, “el espíritu es real en tanto se sabe como espíritu absoluto, pero esto sólo lo sabe en la ciencia (*Wissenschaft*) y sólo este saber (*Wissen*) es su verdadera existencia (*wahrhafte Existenz*)” (Hegel 1805-31, III, p. 460). La verdad no está en la apariencia sino en la filosofía. Para Hegel, ha escrito Marcuse, “el mundo no es realmente como aparece (*appears*) sino como es comprendido (*comprehended*) por la filosofía” (Marcuse 1941, p. 93). El espíritu es en su aparecer, pero la verdad de esa apariencia reside en el concepto filosófico. Esta ciencia en la que el espíritu o, lo que da igual, el pensar, se saben plenamente a sí mismos y se complimentan totalmente, lógicamente no puede ser otra que la *última filosofía*, la que compendia todo el progreso de autoconciencia del espíritu que representa la única filosofía que se reparte entre las diferentes filosofías aparecidas en la historia: “La última filosofía (*letzte Philosophie*) contiene (*enthält*) a las anteriores (*vorhergehenden*), comprende (*faßt*) todas las etapas en sí, es el producto (*Produkt*) y el resultado (*Resultat*) de todas las que le preceden” (Hegel 1805-31, III, p. 461). Cuando esto ocurre, sentencia Hegel (1805-31, III, p. 461), “queda cerrada (*beschlossen*) la historia de la filosofía”. No presenta dificultad deducir que esta postrera filosofía que cierra la historia del pensamiento es la hegeliana (Peperzak 1987, p. 174; Fulda 2012, pp. 96ss).

Aristóteles es el primero, el que abre esa única filosofía en la que el pensar toma conciencia de sí como pensamiento del pensamiento. Y Hegel es el último, el que la cierra, interpretándose a sí mismo como la culminación de la idea que surge en el origen de la metafísica con Aristóteles. Con el *nóesis noéseos* aristotélico, el pensar es consciente por primera vez de que es la sustancia de lo real y de que, por tanto, al pensar lo otro se piensa a sí mismo. Decir que el pensamiento y lo pensado son lo mismo es decir que el pensar es pensar del pensar. Si la actitud ingenua e irreflexiva nos enseña que una cosa es el pensar y otra lo pensado, ahora el propio pensamiento llega a la conciencia de que cuando piensa algo, lo pensado, se está pensando en verdad a sí mismo. Por tanto para Hegel toda conciencia de algo es autoconciencia (Gadamer 1966, p. 29; Rauch, Sherman 1999, pp. 55ss): “La verdad de la conciencia (*Bewußtsein*) es la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) y ésta el fundamento de aquélla de manera que en la existencia (*Existenz*) toda conciencia de un objeto otro (*anderen Gegenstandes*) es autonciencia; yo sé del objeto como algo mío (*meinigen*) —él es mi representación (*Vorstellung*)—, yo sé de mí en él” (Hegel 1817-31, III, § 424, p. 213). Aunque “la afirmación (*Behauptung*) de que la conciencia es autoconciencia es una doctrina central (*zentrale Lehre*) del pensamiento moderno desde Descartes” (Gadamer 1966, p. 29), realmente sólo en Hegel llega esa tesis a realizarse plenamente. Todavía en Kant la existencia de la cosa en sí prueba que el pensamiento no es idéntico a su objeto, que el ser excede al pensar. Es evidente que, en actitud natural, cuando tengo conciencia de algo estoy volcado hacia ese objeto otro y no hay ninguna autoconciencia. Pienso lo pensado, pero lo pensado no es mi pensar. Entonces, cómo puede Hegel afirmar que la conciencia es autoconciencia. Esto sólo es posible si el sujeto de esa conciencia o pensamiento es el espíritu, un sujeto absoluto que será capaz de transparentar el ser eliminando todos sus residuos e identificándolo con el pensar. Esta supresión de la cosa en sí supondrá que el objeto ya no supera a la conciencia sino que se igualan, puesto que realmente será la misma conciencia su objeto. Esto significa que el propio sujeto espiritual es la verdad del objeto. Sólo este sujeto será plenamente libre porque representa un *pensamiento puro, que es puro pensamiento*, es decir, pensamiento de pensamiento, un pensar que se liberado de toda atadura, en especial de la cosa en sí, hasta el extremo de devenir él mismo en su objeto. El camino de la autoconciencia del espíritu como absoluto equivale al establecimiento de un pensar que es pensamiento de pensamiento, un pensar en el que lo pensado y el pensar se identifican.

3. Libertad es autosuficiencia

Hallamos en Hegel dos notas fundamentales que definen al espíritu en su lucha por el autoconocimiento, es decir, por la autorrealización: la libertad y la experiencia. Veremos que aunque pueda parecer en principio que estos dos conceptos se contraponen, la síntesis de los mismos que plantea Hegel nos abre el camino para penetrar en la idea de lo absoluto. Para recorrer dicho camino habrá que analizar las dos nociones. La idea de libertad será nuestro primer objeto de estudio. La libertad para Hegel, lejos

de ser una cualidad más del espíritu, es su atributo definitorio esencial: “La sustancia (*Substanz*) del espíritu es la libertad (*Freiheit*)” (Hegel 1830, p. 64). ¿En qué consiste esta libertad del espíritu? El espíritu será libre cuando el pensamiento en que consiste sea libre. Y el pensamiento sólo puede ser libre cuando no está sometido a ningún objeto, cuando se convierte en mediación universal. Según Hegel, “sólo es libre lo que no se refiere (*bezieht*) a ninguna otra cosa ni depende (*abhängig*) de ella”, algo que evidentemente no puede ocurrir en el ámbito material sino sólo en el pensamiento: “Sólo en el pensamiento accede (*kommt*) el espíritu a esta libertad” (Hegel 1805-31, I, p. 42). Efectivamente, “sólo en el pensamiento se hace transparente (*durchsichtig*) y desaparece (*verschwunden*) toda extrañeza (*Fremdheit*), sólo en el pensamiento es el espíritu absolutamente libre” (Hegel 1805-31, I, p. 42). Entonces, el espíritu sólo es libre cuando es autónomo, cuando no hay un extraño del que dependa. Si está referido a un otro del que no se apropia, que afirma su extrañeza y resiste en su irreducible alteridad, entonces no es libre porque sería un sujeto relativo a ese objeto, que dependería de ese objeto insubordinado, autónomo e independiente. Sólo es libre cuando es puro pensar. La relación sujeto/objeto presupuesta por el idealismo moderno es incompatible con la libertad del espíritu hegeliano. Según Marcuse, en Hegel “la libertad consiste la total autosuficiencia (*self-sufficiency*), si todo lo que no es enteramente mío o yo mismo restringe mi libertad, entonces la libertad sólo puede ser realizada en el pensamiento (*thinking*)” (Marcuse 1941, p. 119).

Pero además esta condición de absoluta independencia sólo la cumple el espíritu, porque sólo él es pensamiento puro. Sólo el espíritu es libre según Hegel porque sólo él es absoluto e irrelativo, es decir, porque media todo lo existente mediante el poder de su pensamiento y transparenta el ser, convirtiendo entonces la metafísica en la fenomenología de sí mismo, en su propia manifestación, ya que —como absoluto— nada lo trasciende y todo lo ente se reduce a fenómeno espiritual. En Hegel el espíritu es libre porque su referencia al objeto no es definitiva, no supone una dependencia insuperable, ya que puede reconocerse en él y volver a sí mismo: “El espíritu es el ser consigo mismo (*Bei-sich-selbst-Sein*). Esto es la libertad, pues si soy dependiente me refiero (*beziehe*) a otra cosa (*ein Anderes*) que no soy yo y no puedo ser sin una cosa exterior (*ein Äußeres*); soy libre si estoy en mí mismo (*bei mir selbst*)” (Hegel 1822-1831, p. 30). La libertad es ‘estar consigo’ porque si me relaciono con algo sin lo cual no puedo existir, soy dependiente y no libre. Hegel comprende la libertad como “una continua negación de lo que amenaza con anular su libertad” (Hegel 1830, p. 55). Si la libertad del ser finito se despliega como conflicto trágico, irresoluble, contra resistentes fatalidades que no se dejan absorber, la libertad hegeliana es ausencia de resistencias y oscuridades. Por esto sólo puede ser libre el espíritu, porque todo lo media su autoconciencia, que todo se lo apropia y lo convierte en su hogar. Libertad equivale a transparencia, a familiaridad, porque sólo entonces puede estar absolutamente el espíritu consigo mismo. El espíritu hegeliano sale de sí hacia lo otro, se extraña, pero para reencontrarse a sí mismo en esa alteridad, para volver a sí. Por tanto, este salir de sí equivale a estar consigo mismo, a autoconocerse, puesto que lo extraño en Hegel no se afirma absolutamente sino que sólo es medio para el autorreconocimiento del

espíritu. La autoconciencia en la alteridad es el *experimentum crucis* de la libertad del espíritu hegeliano, ya que prueba que realmente está sólo consigo mismo. No puede haber libertad sin autoconciencia. Como pensamiento, el espíritu es para sí, pues sale de sí para volver a él mismo, y este ser para sí o ser autoconciencia es, según Kojève, “acción libre (*action libre*)” (Kojève 1933-39, p. 494). La tendencia hacia la libertad que define al espíritu equivale a su tendencia a autoconocerse, pues si sólo está consigo ninguna otra cosa puede conocer sino a sí mismo (Cf. Villacañas 2001, p. 262). Sólo puede ser libre aquel ente cuya autoconciencia equivale a la metafísica toda, el espíritu, de modo que la descripción de dicha autoconciencia, la fenomenología del espíritu —la narración de todas sus experiencias—, vale tanto como la descripción de todo lo ente.

4. Libertad versus cosa en sí

Por definición, la *cosa en sí* queda más allá del alcance del poder del pensar, que se limita a los fenómenos, o sea, a la *cosa para mí*, la cosa tal y como se me aparece. Esto quiere decir que las categorías del pensamiento no tienen validez para el objeto en sí sino que sólo tienen valor subjetivo. Son cosas del sujeto y no de la cosa en sí. Ahora bien, Hegel considera que lo que lleva a la filosofía crítica y en general al idealismo a defender esta relación entre el espíritu y la cosa en sí, y a darle a “las determinaciones lógicas (*logischen Bestimmungen*) un significado (*Bedeutung*) esencialmente subjetivo”, no es tanto la falta de fe en la capacidad del pensar como su “miedo al objeto (*Angst vor dem Objekt*)” (Hegel 1812-16, I, p. 45). Además, la cosa en sí pone en serio peligro la libertad espiritual. El espíritu sólo es libre cuando, mediado totalmente lo otro por él mismo, se reconoce a sí en esa alteridad y es autoconsciente. La cosa en sí impide la mediación, la autoconciencia y por tanto la libertad del espíritu, que queda subordinado a ella. Mientras haya cosa en sí, el espíritu —el pensamiento— no puede ser libre porque, afirmándose como un resto de oscuridad insalvable, no se deja mediar por él e impide al espíritu estar consigo mismo. La cosa en sí kantiana es el enemigo metafísico principal de la libertad del espíritu pensante en tanto se resiste a convertirse en fenómeno y a incorporarse a la fenomenología del espíritu. Al trascender la fenomenología del espíritu, al situarse más allá de ella, la cosa en sí se constituye en un poder ajeno al espíritu, que entonces siempre estaría referido a ella y de ella dependería. El espíritu no podría ser libre ni erigirse en absoluto. Liberarse de la esclavitud de la cosa en sí es un paso definitivo según Hegel en el progreso hacia la libertad. Al acabar con ella, Hegel considera que está realizando verdaderamente la idea de libertad como autonomía que Kant defendió pero que no pudo llevar a término por su insistente defensa de la cosa en sí.¹ Pero Hegel la niega porque considera que

¹ Kant sostiene que “la autonomía de la voluntad (*Autonomie des Willens*)” o “independencia (*Unabhängigkeit*)” es realmente “libertad (*Freiheit*)”, de modo que “la ley moral (*moralische Gesetz*) no expresa (*ausdrückt*) sino la autonomía (*Autonomie*) de la razón pura práctica, o sea, la libertad” (Kant 1788, p. 33). Más adelante confirma que “la ley moral se funda (*gründet*) sobre la autonomía de su voluntad como voluntad libre (*freien Willens*)” (Kant 1788, p. 132; cf. Prauss 1983, pp. 12-18, 60ss, 89)

el pensar la supera. Esta superación —negación— de la cosa en sí por el pensamiento reside en el mismo hecho de pensarla. Ser consciente de la cosa en sí implica ya según Hegel haberla superado. Hegel piensa esta superación por dos vías.

La primera se refiere al carácter de límite que supuestamente posee la cosa en sí. Así, cuando Kant advierte que el entendimiento (*Verstand*) sólo conoce fenómenos (*Erscheinungen*) y que el conocer no puede ir más allá porque esos fenómenos son el límite del conocimiento humano, no es consciente de que “algo se sabe (*gewußt*) o incluso se siente (*empfinden*) como límite o deficiencia (*Mangel*), sólo cuando uno, al mismo tiempo, está más allá (*darüber hinaus*)” (Hegel 1817-31, I, § 60, p. 144). Kant se ha equivocado al creer que la cosa en sí representa una delimitación de la cosa al pensamiento porque, según Hegel, realmente es el pensar el que se autodelimita. Tiene razón por tanto Kroner al sostener que para Hegel “la esencia del pensa, su peculiaridad (*Eigenart*), es no dejarse limitar (*beschränken zu lassen*) desde fuera por una cosa (*Ding*) sino limitarse a sí mismo” (Kroner 1921-24, p. 100). Pero olvida que esa autodelimitación es contradictoria en sí puesto que el pensar, al limitarse, ya se está colocando más allá del límite que él mismo establece. Kant afirma los límites del pensamiento y sostiene que no se puede ir más allá, pero esa afirmación según Hegel prueba “la falta de conciencia de que algo determinado como límite (*Schranke*) está ya por ello mismo superado (*hinausgegangen*). Pues una determinación, un límite (*Grenze*), sólo está determinado como límite (*Schranke*) en oposición (*Gegensatz*) a su otro (*Anderes*) en general, a su no-ilimitado (*Unbeschränktes*); lo otro de un límite es el más allá (*Hinaus*) de él mismo” (Hegel 1812-16, I, p. 145). Pensar el límite implica pensar lo que no está ya limitado, o sea, implica superarlo. La cosa en sí desde que es pensada como límite del conocimiento está ya superada por el propio pensamiento que la pensó como límite de él mismo.

La segunda argumentación hegeliana contra la cosa en sí se refiere al hecho de que el ‘en sí’ es sólo ‘en sí’ para la conciencia, lo cual es paradójico y contradictorio porque implica que, en tanto es pensado, ya no es ‘en sí’ sino ‘en la conciencia’, ‘para la conciencia’. No tiene sentido pensar el ‘en sí’ pues en cuanto es pensado sólo existe relativamente a la conciencia, ‘para la conciencia’. En efecto, “el objeto es para la conciencia tal y como ella lo sabe”, de manera que “la conciencia no puede ir por detrás (*dahinterkommen*) para ver cómo es en sí y no para ella” (Hegel 1807, p. 78). En cuanto pretende hacerlo, ya ese supuesto ‘en sí’ no es tal sino ‘para la conciencia’. Esto significa que Hegel considera carente de sentido la distinción entre la cosa en sí y la cosa para la conciencia. Ciertamente, Hegel insiste en que la conciencia tendría dos objetos, “uno es el primer en sí (*Ansich*) y el otro es el ser para la conciencia de este en sí. Este último sólo parece ser la reflexión de la conciencia”, esto es, “su saber de aquel primer objeto”, pero lo que importa es que “aquel primer objeto se convierte en la conciencia en un objeto que es sólo en sí para ella, o sea, que lo verdadero (*Wahre*) es el ser para la conciencia de este en sí” (Hegel 1807, p. 79). Y es que en cuanto la conciencia se refiere al ‘en sí’ del objeto, ya es para la conciencia. El objeto entonces ya no es en sí sino que deviene saber, ‘ser para la conciencia’. El ‘en sí’ es una contradicción, un sinsentido, pues lo pone la conciencia. Sólo existe en relación

con la conciencia que lo piensa. No puede ser entonces ‘en sí’. En palabras de Wahl, el absurdo que comete Kant consiste en que “ponemos las cosas en nuestra reflexión (*reflexion*), y lo quisiéramos hacer es alcanzar lo que es puesto con independencia de nuestra reflexión. Indudablemente, nunca lo alcanzaremos porque para apreciar que algo es puesto fuera de nuestra reflexión, hace falta también nuestra reflexión” (Wahl 1959, pp. 10s). Por esto mismo Marcuse ha escrito que “la idea tradicional de una cosa en sí detrás de los fenómenos (*phenomena*), de un mundo exterior (*outer world*) separado del interno (*inner*), una esencia permanentemente apartada (*removed*), se ha vuelto absurda en esta concepción” (Marcuse 1941, p. 132). Dado que el ‘en sí’ se reduce a la conciencia, resulta patente que en Hegel la cosa en sí es la propia autoconciencia, convertida ya en la esencia de todo lo real. La filosofía hegeliana, ya sin miedo a la objeto, ha encontrado un sujeto, el espíritu, cuyo pensamiento no es algo meramente subjetivo frente a la supuesta objetividad independiente. Contra la subjetivización de las categorías de la razón, la filosofía del espíritu afirma la objetividad de la lógica del espíritu, convertida ya en la verdadera metafísica. No hay ya ‘en sí’, pues no hay pura inmediatez, no hay cosa al margen del espíritu, que es lo único absoluto: “El ser es absolutamente mediado (*absolut vermittelt*)” (Hegel 1807, p. 39).

5. La experiencia en Hegel

5.1. Fenomenología del espíritu y ciencia de la experiencia de la conciencia

La segunda nota fundamental que caracteriza la autorrealización del espíritu hegeliano es la experiencia. El término ‘experiencia’ tiene una relevancia especial en la metafísica hegeliana del espíritu. Sólo tenemos que recordar que Hegel tituló primero *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del espíritu*) como *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* (*Ciencia de la experiencia de la conciencia*). Hegel modificó el título en el mismo proceso de impresión de la obra por lo que sólo algunos ejemplares de la primera edición de 1807 vieron la luz con aquel primer título (cf. Heidegger 1942, pp. 74 s; 1942-43, pp. 198ss; Nicolin 1967, pp. 113-123). La expresión del título original, *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*, quedó reducida a una sola aparición en la obra (Hegel 1807, p. 80). De un título a otro no se repite ni una sola de las palabras, pues eliminó los términos ciencia, experiencia y conciencia del primero, y las sustituyó por fenomenología y espíritu en el segundo y definitivo. Y sin embargo veremos que la tesis de fondo del título no cambia sino que más bien se radicaliza. Para justificar esta afirmación tendremos que analizar los dos títulos y los conceptos que intervienen en ellos, especialmente el de experiencia, en torno al cual se anuda el resto. Llamamos ‘experiencia’ al hecho de salir de sí un sujeto para pasar a través de algo otro, para atravesar entes extraños y volver a sí con una enseñanza. Así, Heidegger afirma que “la experiencia (*Erfahrung*) es un viajar (*Fahren*) (*pervagari*) que recorre (*durchmißt*) un camino (*Weg*)”, o sea, “un ‘pasar por’ (*Durchmachen*) en el sentido de un sufrir (*Ertragens*) y padecer (*Erleidens*)” (Heidegger 1942, pp. 101s). La experiencia es un vagar fuera de uno mismo entre los entes que me encuentro al

caminar, y al hacerlo se extrae algo del camino, se aprende. El poeta Matthias Claudius escribió en 1786 que “si alguien hace un viaje (*Reise*), puede contar algo (*was erzählen*)” (Claudius 1786, p. 345). La consecuencia habitual de todo experimentar es una nueva objetividad, una ampliación del mundo del sujeto experimentante. Ahora bien, esta idea de experiencia entra en conflicto con la noción de libertad que define esencialmente al espíritu como un ser o estar consigo, como autoconciencia. Pero si el espíritu hegeliano, en tanto sujeto experimentante, tiene que pasar por lo otro, entonces cómo puede definirse como aquello que es consigo mismo. O está consigo o *experiencia* lo otro. Evidentemente esta contradicción es aparente. Mostrarlo nos permitirá entender la radicalización del título y, con ello, penetrar en la idea de lo absoluto que expone Hegel.

Para ver que esa contraposición irresoluble entre experiencia y libertad es sólo apariencia tenemos que profundizar en el concepto hegeliano de experiencia. Veamos. Heidegger diferencia dos modos de entender la noción de experiencia. Según el primero, de corte fenomenológico/husserliano, la experiencia es la comprobación intuitiva (*anschaulich*) de la verdad de una tesis. Así, en la filosofía empirista, la experiencia es un método o modo de conocimiento. Según el segundo, hacer una experiencia es dejar que se compruebe (*bewahrheiten lassen*) la verdad de una cosa (*Sache*) (Heidegger 1930-31, p. 28). Heidegger advierte que “hacer (*machen*) una experiencia con algo de tal modo que así ese algo se confirme en su verdad (*sich bewahrheitet*)”, es lo que Hegel llama ‘experiencia’ (Heidegger 1930-31, p. 30). Lejos de ser un mero percibir (*Vernehmen*) o un tipo de conocimiento, la experiencia en Hegel es algo de naturaleza ontológica, el centro de su metafísica, pues la experiencia es el ser del propio espíritu, el manifestarse de lo absoluto (Heidegger 1942, p. 103). Hay que tener presente que “el espíritu es conciencia” (Hegel 1817-31, III, § 549 p. 352), o sea, el espíritu *es* (se manifiesta) como conciencia, como saber. Sólo así existe. Esto significa que la conciencia es según Hegel el “espíritu como algo que se manifiesta (*erscheinende Geist*)”, esto es, como “saber concreto (*konkretes Wissen*)” (Hegel 1812-16, I, p. 17). La conciencia es el espíritu en tanto que aparece. En este sentido, Hegel afirma que “la conciencia está comprendida (*begriffen*) en la experiencia misma” (Hegel 1807, p. 80). Su verdad está en la experiencia. Heidegger confirma que “la experiencia de la conciencia (*Erfahrung des Bewußtseins*) es el ser (*Sein*) de la propia conciencia” (Heidegger 1942-43, p. 201). La experiencia es la esencia de la conciencia (*Bewußtsein*), pues la experiencia no es sino el llegar a ‘ser consciente’ (*Bewußt-sein*). No puedo experimentar algo sin hacerme consciente de ello. Además, puesto que no hay saber en abstracto, en la nada, sino que sólo cabe en una conciencia, puede afirmarse que la conciencia es

saber, un saber manifiesto. Entonces, dado que “la conciencia es el saber que aparece (*erscheinende Wissen*)” según Heidegger (1942, p. 128), la experiencia, como ser consciente, implica saber. La conciencia consiste en manifestarse, esto es, no hay conciencia que no aparezca. Hegel considera entonces que la experiencia es la esencia de la conciencia porque es el manifestarse mismo de la conciencia.

Pero en qué sentido la experiencia puede ser el ser del espíritu hegeliano y en qué consiste. El espíritu según Hegel no *es* ya, no es una cosa ya dada, sino que consiste en “producirse (*produzieren*), hacerse (*machen*) su propio objeto (*Gegenstand*), saberse (*sich zu wissen*)” (Hegel 1830, p. 55), de manera que para ser él tiene que manifestarse (*manifestieren*), es decir, tiene que “devenir otro (*Anderes werden*)”, tiene que salir de sí o extrañarse (Hegel 1821-31, p. 52 ; 1827, p. 85). Todo este movimiento de autorrealización que incluye el extrañamiento, el salir de sí para convertirse en objeto de sí mismo y saberse, o sea, en ser conciencia, esta actividad en suma es la experiencia misma en que consiste el espíritu. Por tanto, el espíritu *es* —se hace— manifestándose y no se manifiesta sino como conciencia, saber. Heidegger confirma que en Hegel “la experiencia de la conciencia es el presentarse (*Sichdarstellen*) del saber en su aparecer (*Erscheinen*)” (Heidegger 1942, p. 104). Por ello pudo titular Hegel el estudio de estas experiencias de la conciencia que constituyen el ser del espíritu como *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Como estas experiencias de la conciencia son el ser del espíritu, su vida, y consisten en su manifestarse, aquella experiencia de la conciencia equivale al aparecer del espíritu, a su fenomenología, de modo que aquel primer título se podía sustituir perfectamente por *Fenomenología del espíritu*. Hegel afirma que “la exposición (*Darstellung*) de la conciencia coincide con la auténtica ciencia del espíritu” (Hegel 1807, p. 81). La fenomenología del espíritu, es decir, su manifestarse o aparecer en diversidad de formas, equivale a las distintas experiencias por las que pasa el espíritu en su manifestarse como conciencia y que constituyen en último término su existencia. En tanto la conciencia en Hegel es el espíritu manifestándose, según Heidegger, “en la experiencia, como movimiento de la conciencia —que es el devenir otro como retorno a sí mismo (*Sichanderswerden als Zusichselbstkommen*)— tiene lugar el llegar a la manifestación (*Erscheinung*) del espíritu, la *fenomenología del espíritu*” (Heidegger 1930-31, p. 33). Por esto para Hegel, escribe Heidegger (1942, p. 129; cf. Beiser 1993, p. 20), “la fenomenología del espíritu es la experiencia

de la conciencia”, o sea, sus apareceres o fenómenos, y de ahí que la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’ equivale a la ‘fenomenología del espíritu’.

Con esto queda claro además que el espíritu es el sujeto de esa fenomenología y no su objeto. Hegel entiende en sentido subjetivo el genitivo del título, de manera que no es una fenomenología ‘sobre’ el espíritu, no es una investigación sobre el espíritu, convertido entonces en objeto de la fenomenología, sino que “la fenomenología es el modo y la manera como es el espíritu mismo. Fenomenología del espíritu significa el presentarse (*Auftreten*) total y propiamente dicho del espíritu ante él mismo” (Hegel 1807, p. 34). Ya anticipamos que el espíritu sólo es manifestándose. Por tanto, sensu stricto es la fenomenología ‘del’ espíritu, el aparecer ‘del’ espíritu, la descripción de las manifestaciones o experiencias que ejecuta el propio espíritu como sujeto de las mismas y en las que se constituye. Dado que el manifestarse es la esencia del espíritu, la verdad del espíritu es su propia fenomenología. La ‘fenomenología del espíritu’ no es un saber ‘sobre’ la experiencia, sino el relato de los fenómenos o experiencias del espíritu en primera persona. Esta fenomenología hegeliana no es exterior al espíritu, ajena a él, no es un análisis fenomenológico del espíritu. Lo fenomenológico en Hegel es el propio espíritu, que en su autorrealizarse se va constituyendo en una serie de fenómenos o apareceres que él protagoniza como sujeto. Justo al final de *Phänomenologie*, Hegel (1807, p. 591) declara que la obra presenta “el calvario (*Schädelstätte*) del espíritu absoluto”.²

Lo mismo cabe decir respecto del otro título. No es una ciencia ‘sobre’ la experiencia de la conciencia, sino la ciencia ‘de’ la experiencia de la conciencia, esto es, la ciencia o el saber que produce o representa la experiencia de la conciencia. La experiencia de la conciencia es el caminar de la conciencia por los entes en que se ha extrañado. Pues bien, Hegel afirma que “la ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia” (Hegel 1807, p. 38). Igual que el espíritu es el sujeto de la ‘fenomenología del espíritu’, la conciencia lo es de la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’. La “experiencia de la conciencia”, sentencia Hegel (1807, p. 80), “es la experiencia que la conciencia hace sobre sí (*über sich macht*)”. Heidegger confirma que

² Ya Royce aseguró que *Phänomenologie des Geistes*, tras compararla con *Wilhelm Meister* de Goethe, era como una novela de formación (*Bildungsroman*), sólo que en vez de describir la formación de una persona y el autoaprendizaje de su verdad individual, presenta la experiencia educativa del *Geist* mediante la cual descubre su propia identidad, su autoconciencia en definitiva, de modo que la obra de Hegel sería “una biografía del mundo del espíritu (*world-spirit*)” que contiene “las comedias y tragedias de la vida interior (*inner life*)” (Royce 1906, p. 149).

“la ciencia no trata (*handelt*) sólo acerca de la experiencia de la conciencia, sino que tiene la conciencia como su sujeto (*Subjekt*)” (Heidegger 1942, p. 105). Así, según Heidegger (1930-31, p. 30), “la ‘experiencia de la conciencia’ no significa que las experiencias se hagan sobre (*über*) la conciencia, sino que la conciencia misma hace las experiencias”. En este momento podemos enfrentarnos con alguna posibilidad de éxito a esta pregunta: ¿por qué Hegel cambió el título *Ciencia de la experiencia de la conciencia a Fenomenología del espíritu*? No lo sabemos, asegura Heidegger (1942, p. 136). Tal vez tenga razón. Basándome en la voluntad hegeliana de certificar el genitivo subjetivo y que la conciencia/espíritu es el sujeto, planteo la hipótesis de que el segundo título puede ser más acertado porque el primero parece alejarse de la subjetividad de la conciencia al presentarse como un estudio sobre las experiencias o vida de la conciencia. El libro sería la ciencia que estudia la experiencia de la conciencia, pero no la conciencia de la experiencia en primera persona. Con *Fenomenología del espíritu* parece que ya no hay distancias: es el propio espíritu el que escribe el libro como autor de sus experiencias o manifestaciones. Desaparece la ‘ciencia sobre’ o acerca de’, que representa exterioridad respecto de aquello que estudia, y en su lugar tenemos directamente la fenomenología del espíritu, o sea, las experiencias o fenómenos mismos del espíritu que aquella ciencia pretendía analizar. También desaparecen la experiencia y la conciencia y las reemplaza la fenomenología del espíritu. De acuerdo con la misma voluntad de dejar presentarse al sujeto protagonista en primera persona y de abolir las distancias, la conciencia no es sino el espíritu manifestándose, experimentando. La ‘fenomenología del espíritu’ dice lo mismo que la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’ sólo que más radicalmente, sin la distancia que ‘habla de’ sino con el espíritu mismo en su fenomenalidad, en su experimentar. La fenomenología hegeliana incluye las experiencias que eran objeto de la ciencia de la experiencia de la conciencia, pero ahora expuestas por el propio sujeto que las ejecuta, sin la distancia de la representación científica.

5.2. La experiencia como inversión de la conciencia

Ahora bien, y esto es fundamental, Hegel asegura que “realmente lo que llamamos ‘experiencia’ (*Erfahrung*) es el movimiento dialéctico (*dialektische Bewegung*) que practica (*ausübt*) la conciencia en ella misma (*an ihm selbst*)” (Hegel 1807, p. 78). Hegel aplica esta misma tesis al primer título cuando sostiene que “la ciencia de la experiencia de la conciencia” es “la experiencia

que la conciencia hace sobre sí misma” (Hegel 1807, p. 80). La conciencia, el espíritu en definitiva, hace la experiencia ‘en’ y ‘con’ ella misma. Pero entonces la conciencia es sujeto y objeto al mismo tiempo. Esto era evidente si reparamos en que la experiencia o movimiento del espíritu consiste según Hegel en que el espíritu/sujeto sale de sí, se extraña, para volver a sí y saberse, de donde se desprende que aquello otro que experimenta es finalmente él mismo: “Se llama ‘experiencia’ justo a ese movimiento en el que lo inmediato (*Unmittelbare*), lo no experimentado (*Unerfahrene*), lo abstracto, se extraña (*entfremdet*) para luego retornar a sí desde ese extrañamiento (*Entfremdung*) y así es expuesto (*dargestellt*) en su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y verdad como propiedad (*Eigentum*) de la conciencia” (Hegel 1807, pp. 38s). Hegel confirma que “el movimiento de la conciencia (*Bewegung des Bewußtseins*)” es un “extrañamiento (*Entäußerung*) en que se pone (*setzt*) como objeto (*Gegenstand*) o pone al objeto como sí mismo” hasta que “supera (*aufgehoben*) este extrañamiento y retorna (*zurückgenommen*) a sí y está consigo (*bei sich*) en su ser otro (*Anderssein*)” (Hegel 1807, p. 575). La experiencia es el desgarrarse de la conciencia que sale de sí, se extraña, para volver a sí, de modo que sólo se experimenta a ella misma porque sólo experimenta en ella. Esto es lo que llama Hegel (1807, p. 128) “mundo invertido (*verkehrte Welt*)”.

El salir de sí del espíritu hacia lo otro en la experiencia hegeliana es para verse a sí mismo, lo que implica que se ha producido una inversión. Por tanto aquel manifestarse de la conciencia, es decir, la experiencia que constituye la esencia misma de la conciencia, consiste en esta inversión. Heidegger advierte que en Hegel, “como ser de la conciencia, la experiencia es la inversión (*Umkehrung*) mediante la cual la conciencia se representa (*darstellt*) en su aparecer (*Erscheinen*)” (Heidegger 1942-43, p. 197). En la filosofía hegeliana según Gadamer “la experiencia tiene la estructura (*Struktur*) de una inversión de la conciencia”, la inversión de “reconocerse (*zu erkennen*) a sí misma en lo extraño (*Fremden*), en lo otro (*Anderen*)” (Gadamer 1960, pp. 360s). El espíritu no es sólo el sujeto sino también el objeto de la experiencia. Heidegger enseña que la conciencia, el espíritu en suma, “es el sujeto (*Subjekt*) de la experiencia” para Hegel, y que “la conciencia no es solo conciencia de algo (*Bewußtsein von etwas*) y tiene su objeto (*Objekt*), sino que ella misma es objeto para sí”, de manera que la experiencia que hace y padece la conciencia como sujeto es también “la experiencia que ella hace consigo misma como objeto” (Heidegger 1942, p. 104). El espíritu (conciencia) es el objeto de la experiencia que él hace como sujeto. En su salida hacia lo otro, en la

experiencia en suma, el espíritu no deja de estar consigo mismo. En la experiencia (de lo otro), el espíritu hegeliano se experimenta a sí mismo. Ahora, al ver que en la experiencia hegeliana de la conciencia ésta es sujeto y objeto de la misma, se puede entender mejor la tesis que ya expusimos de que toda conciencia es autoconciencia. Hegel llama ‘experiencia’ al movimiento dialéctico del espíritu según el cual él mismo deviene objeto —otro— de sí y, al hacerlo, supera ese extrañamiento. Este movimiento que hace la conciencia (el espíritu) consigo misma es la experiencia según Hegel (1807, p. 39), y consiste en salir de sí convirtiéndose en otra, alterándose, para reconocerse en eso otro y superar el extrañamiento. Si un objeto nuevo es el fruto normal en todo experimentar, para Hegel “el nuevo objeto (*neue Gegenstand*) llega a ser mediante una inversión (*Umkehrung*) de la conciencia” (Hegel 1807, p. 79). Esto significa que no es nuevo. El objeto *nuevo* resulta ser realmente una repetición tautológica del propio sujeto experimentante. En la experiencia hegeliana ni hay novedad, ni hay extrañeza, ni sorpresa. Lo que hay es la propia conciencia espiritual que se pone y se reconoce a sí misma fuera de ella. Pero entonces, ¿puede haber realmente experiencia?

Así descubrimos que no había realmente contraposición entre la experiencia y la libertad en Hegel. Pero esto sólo puede lograrlo al precio de desvirtuar y sacrificar la propia experiencia, porque ¿puede decirse que el espíritu experimenta algo cuando es sujeto y objeto de la experiencia?, ¿hay realmente experiencia cuando el sujeto de la misma está sólo realmente consigo mismo? Nuestra respuesta es no. Salir de sí para contactar con lo extraño y dilatar nuestro sí mismo es condición de posibilidad de la experiencia. Sin trato con la extrañeza radical no hay experiencia. Hegel ha desnaturalizado el concepto de experiencia. No puede hablarse en Hegel de experiencia en sentido habitual. Así lo considera también Gadamer. Al entender Hegel la experiencia desde la superación de la cosa en sí, la anulación de la alteridad radical y la comprensión de la existencia del espíritu como autorreconocimiento en lo otro, “la esencia de la experiencia es pensada aquí desde aquello en lo que la experiencia está superada (*überschritten*)”, subraya Gadamer (1960, p. 361). Contra lo que debe ser la experiencia, probar verdaderamente lo otro en su alteridad, Gadamer asegura que “el camino de la experiencia de la conciencia conduce a un saberse (*Sichwissen*) que no tenga ningún otro ni nada extraño”, y por tanto “para Hegel, la consumación (*Vollendung*) de la experiencia es la certeza (*Gewißheit*) de sí en el saber”, de modo que entonces “la dialéctica de la experiencia debe terminar (*enden*) con la superación (*Überwindung*)

de toda experiencia, lo que se logra en el saber absoluto, en la concluyente identidad (*vollständigen Identität*) de conciencia y objeto” (Gadamer 1960, p. 361). Ciertamente, llamar ‘experiencia’ a lo que hace un sujeto (espíritu) con él mismo como objeto supone negar la verdad de la experiencia. Pero cómo es posible que el sujeto sea objeto. La única respuesta es que dicho sujeto sea lo absoluto, el espíritu, el sujeto cuyo pensamiento se piensa a sí mismo, con lo cual volvemos al *nóesis noéseos* aristotélico. Cuando hay experiencia en sentido radical, esto es, cuando un sujeto se abre a la alteridad incondicional e indisoluble del objeto, no cabe lo absoluto. Sólo puede haber absoluto si no hay esencialmente experiencia. Cuando hay absoluto, y sujeto y objeto son lo mismo, no puede haber experiencia. De ahí que no quepa la idea de lo absoluto en una “filosofía de la experiencia (*philosophy of experience*)” como la hermenéutica gadameriana (Davey 2006, pp. 5s, 34, 107, 214, 248ss; cf. Di Cesare 2009, pp. 131-135; Gama 2006, pp. 9-41).

6. Lo absoluto como identidad del pensar y lo pensado

La fenomenología hegeliana del espíritu es la exposición del hacerse y autorreconocerse del espíritu mediante la narración de todas sus experiencias. En tanto autoconciencia del espíritu, que es sujeto y objeto de la misma, esta fenomenología equivale a lo absoluto y es por tanto la metafísica para Hegel, la verdad total de lo ente. Algo absoluto es algo que es y está en él solamente, sin necesidad de nada más y que se identifica con la verdad: “Sólo lo absoluto es verdadero (*wahr*) y sólo lo verdadero (*Wahre*) es absoluto” (Hegel 1807, p. 70). Estas condiciones sólo las cumple el espíritu, cuya fenomenología o autoconciencia contiene todo lo real. Por eso puede escribir Hegel que “el espíritu que se sabe a sí desarrollado (*entwickelt*) como espíritu es la ciencia. Ella es su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y el reino (*Reich*) que él se edifica (*erbaut*)” (Hegel 1807, p. 29). Esa ciencia es la fenomenología y consiste en la autoconciencia del espíritu, el cual, a su vez, se reduce a esa ciencia fenomenológica. La fenomenología hegeliana del espíritu, como “ciencia del saber que se aparece” (Hegel 1807, p. 591), es el despliegue del absoluto, cuyo elemento vital no puede ser otro que la experiencia de la conciencia que es el espíritu. No podía ser de otra forma puesto que según Hegel “el absoluto (*das Absolute*) es el espíritu: esta es la suprema definición (*höchste Definition*) del absoluto” (Hegel 1817-31, III, § 384, p. 29. Cf. Heidegger 1942-43, p. 129; 1942, p. 72). Ahora bien, “el espíritu es el saber absoluto (*absolute Wissen*)”, o dicho de otro modo, “el saber absoluto es el espíritu que se sa-

be a sí mismo como espíritu (*sich als Geist wissende Geist*)” (Hegel 1807, pp. 582, 591. Cf. Heidegger 1942, pp. 73, 104). Al final de *Phänomenologie des Geistes* se caracteriza el cumplimiento del sujeto protagonista del libro diciendo que “la perfección (*Vollendung*) del espíritu consiste en saber totalmente (*vollkommen*) lo que él es, su sustancia” (Hegel 1807, p. 590). Si el espíritu es el absoluto, es decir, algo totalmente irrelativo e independiente, el propio espíritu, en tanto consiste en saberse, es saber absoluto. El espíritu es el único sujeto posible de un saber absoluto, que no depende de ningún otro saber, porque sólo él como absoluto que es, al saberse a sí mismo, equivale al despliegue de la verdad total. Esto significa que lo absoluto y el saber absoluto coinciden. El absoluto sólo está en el saber absoluto, que no es por tanto una representación exterior de aquél, sino el propio absoluto, que es el verdadero ente. El saber absoluto es el absoluto, pero además “el espíritu es el saber absoluto de sí” según Heidegger (1942, 128), y Kojève aclara que “el saber absoluto (*Savoir absolu*), término final de toda investigación filosófica, es el saber del espíritu sobre sí mismo” (Kojève 1933-39, p. 145). El saber absoluto lo es cuando no hay brecha entre la conciencia o saber y su objeto, esto es, cuando la conciencia es su propio objeto, cuando es sujeto y objeto al mismo tiempo, y el pensar y lo pensado son idénticos. El saber es absoluto cuando el saber en suma es su propio objeto y nada queda fuera del conocer, lo que supone la supresión de toda cosa en sí. La anatomía sabe lo que es, pero no es ese su objeto. Saber lo que es sí es el objeto del espíritu y esta autoconciencia del espíritu es el saber absoluto, lo absoluto en suma. Entonces, la conciencia del espíritu como saber que se manifiesta es la verdad total, lo absoluto e incondicionado, y nada hay más allá. No puede subordinarse a ningún concepto de algo otro, nada la condiciona sino ella misma. Por esto puede decir Hegel que “la conciencia es para sí misma su concepto (*Begriff*)”, o sea, que “se da a sí misma su regla de medida (*Maßstab*)” (H Phänom p. 76), pues, negada la cosa en sí, no se mide con nada exterior salvo con ella misma: “La conciencia se examina (*prüft*) a sí misma” (Hegel 1807, p. 77).

Dado que el espíritu es conciencia, que la conciencia no es sino el espíritu manifestándose, podemos añadir que en Hegel nada hay fuera del espíritu o de la conciencia. Con esto, Hegel ha superado la conciencia idealista moderna, muy subjetivizada frente al objeto, una conciencia que suponía el esquema sujeto/ objeto. Ahora la conciencia sólo puede pensarse a sí misma y ser autoconciencia, sujeto y objeto, el pensar y lo pensado, porque ya que ella es su pauta no puede ser conciencia sino de sí misma. El saber absoluto, es

decir, el absoluto mismo, es la autoconciencia del espíritu, compendio del ser de todo lo real, la verdadera metafísica hegeliana. El saber absoluto no puede tener otro objeto que él mismo, pues de lo contrario dejaría de serlo. Sólo así se realiza el sueño idealista que no pudieron cumplimentar Descartes ni Kant, esclavos todavía de la cosa en sí. Por eso Descartes no podía estar seguro de que lo cierto, lo que la conciencia sabe con certeza, fuese verdadero, porque seguía creyendo en el más allá de la autoconciencia de la conciencia. Sólo con Hegel, cuando esta autoconciencia es la verdad absoluta —lo absoluto— y nada hay fuera de ella, sólo entonces lo cierto es lo verdadero y lo verdadero lo absoluto: “Con la autoconciencia entramos en el reino natal (*einheimische Reich*) de la verdad” (Hegel 1807, p. 138). Con el saber absoluto de la autoconciencia del espíritu que es en suma el absoluto nada está ya fuera del saber, ni es opaco a la luz del pensar. Por eso es la patria de la verdad. El espíritu se sabe y es el único ser que es en toda su presencia, sin reservas ni restos, eso que sabe de él mismo. El pensar y lo pensado se identifican, y esta identidad en que consiste el espíritu es lo absoluto. Por tanto, esto absoluto que es el espíritu hegeliano debe ser entendido como, afirma Heidegger (1942-43, p. 129), “lo que en la certeza del saberse incondicionado está presente (*Anwesen*) en sí mismo”.

Pero para Hegel esto absoluto, lejos de ser una trascendencia inalcanzable, ya está aquí y ahora “con nosotros (*bei uns*)” (Hegel 1807, p. 69). Ya en 1801 Hegel había escrito que “el absoluto ya está presente (*vorhanden*), pues de no ser así, ¿cómo podría ser buscado?” (Hegel 1801, p. 24). El espíritu hegeliano es la esencia de lo real, lo que gobierna a todos los entes, la sustancia de la historia, pero sin los entes y sobre todo sin el ser humano no es nada. El espíritu sólo existe en los seres concretos, especialmente en el ser humano. Según Wood (1993, p. 427), “Hegel no entiende el espíritu como algo distinto de la actividad humana en el mundo objetivo”. Beiser destaca que “el espíritu no existe sino a través de la actividad de todos los agentes finitos (*finite agents*)”, y que concretamente está constituido por la “autoconciencia intersubjetiva (*intersubjective self-consciousness*)” de los seres humanos (Beiser 1993, pp. 292s). Sin lo real concreto, el espíritu es una abstracción. De ahí que pueda afirmarse que el absoluto está ya en nosotros, aquí, como conciencia o saber manifestado, como autoconciencia general intersubjetiva. Nada hay más antihegeliano que creer que el absoluto es una trascendencia. El absoluto hegeliano no puede ser nunca algo a lo que sólo se puede llegar valiéndose de un método o una facultad cognoscitiva, como si no estuviera con nosotros y

luego accediésemos a él desde fuera. De hecho, Hegel considera que esa tesis es absurda puesto que “el absoluto se burlaría (*spotten*) de la astucia (*List*) de pretender captarlo mediante un instrumento (*Werkzeug*) si en sí y para sí él no estuviera y quisiera estar con nosotros (*bei uns wäre und sein wollte*)” (Hegel 1807, p. 69). Si no estuviéramos ya en el absoluto, sería imposible captarlo y por eso, según Heidegger, para Hegel “el conocer no es un medio (*Medium*) entre nosotros y el absoluto”, sino más bien “el curso (*Gang*) del absoluto que aparece (*erscheinenden Absoluten*)”, o sea, que no es un instrumento, algo que está fuera del absoluto sino “que es como conciencia el elemento de su aparecer” (Heidegger 1942, p. 80, 83). Sólo puede pensarse el absoluto a partir del propio absoluto. Por tanto Heidegger asegura que según Hegel “no se puede comprender (*verstehen*) nada si ya desde el comienzo no sabemos en el modo del saber absoluto” (Heidegger 1930-31, p. 48). Solomon advierte que “los que toman literalmente la palabra de Hegel y buscan una ‘escalera’ (*ladder*) o un sendero o un camino de ladrillos amarillos (*yellow brick road*) hacia el absoluto están destinados a ser decepcionados (*disappointed*)” (Solomon 1983, p. 236). Por supuesto, Hegel no podía entender entonces su propia filosofía como si fuese una vía de acceso a lo absoluto, pues según él mismo ya estamos en él y sólo por eso podemos conocerlo, porque nuestro conocer es palabra del espíritu, o sea, el absoluto en su presencia.

7. Conclusión

El absoluto sólo es tal si ya está en nosotros y está como saber y lo sabido, como sujeto y objeto al tiempo del conocimiento. Esto significa que el absoluto está exclusivamente en el propio saber del absoluto, que sólo puede ser un saber absoluto. Con el saber absoluto que es el propio absoluto, o sea, el espíritu, Hegel ha pensado finalmente la verdad de lo que pensó Aristóteles en su *Metafísica* con el pensar que, por ser pensamiento del pensamiento, se identifica con lo pensado. El camino de la autoconciencia del espíritu como absoluto equivale al establecimiento de un pensar que es pensamiento de pensamiento, un pensar en el que lo pensado y el pensar se identifican. Sólo un sujeto absoluto como el espíritu puede legitimar un pensar que se piensa a sí mismo, que es sujeto y objeto de sí mismo sin residuos.

Bibliografía

Aristóteles, (1998), *Metafísica*, (ed.) de V. García Yebra, Gredos, Madrid.

- Beiser, F. C., (1993), "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics", Disponible en: F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, pp. 1-24, Cambridge Reino Unido.
- Claudius, M., (1786), "Urians Reise um die Welt", *Sämtliche Werke*, J. Perfahl Hg., 1984, München, Winkler.
- Davey, N., (2006), *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of Nueva York Press, Albany.
- Di Cesare, D., (2009), *Gadamer - Ein philosophisches Porträt*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Fulda, H. F., (2012), "La philosophie de Hegel-avec métaphysique et sans elle", Disponible en: J. F. Kervégan et B. Mabillet eds., *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS, Paris.
- Gadamer, H-G., (1960), *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, 1990, Mohr Siebeck.
- , (1966), "Die verkehrte Welt", *GW*, Band 3, 1987, pp. 29-46.
- Gama, L. E., (2006), *Erfahrung, Erinnerung und Text. Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Hegel, G. W. F., (1801), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *Werke*, Band 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , (1805-31), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I-III*, *Werke*, Band, pp. 18-20.
- , (1807), *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, Band 3.
- , (1812-16), *Wissenschaft der Logik, I-II*, *Werke*, Band 5-6.
- , (1817-31), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I-III*, *Werke*, Band 8-10.
- , (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke*, Band 7.
- , (1821-31), "Vorlesungen über die Philosophie der Religion" I, *Werke*, Band 16.
- , (1822-31), Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, *Werke*, Band 12.
- , (1827), *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, Meiner, Hamburg.
- , (1830), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, M., (1930-31), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, *Gesamtausgabe*, Band 32, Frankfurt a. M., Klostermann.
- , (1942), *Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, *Ga*, Band 68.
- , (1942-43), "Hegels Begriff der Erfahrung", *Holzwege*, *Ga*, Band 5, 1977, pp. 115-208.
- Kant, I., (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kant's gesammelte Schriften*, Band V, *Akademie-Ausgabe*, 1913, G. Reimer, Berlin.
- Kojève, A., (1933-39), *Introduction à la lecture de Hegel* Gallimard, Paris.

- Kroner, R., (1921-24), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr (Siebeck).
- Lotz, J. B., (1972), *Die Identität von Geist und Sein: eine historisch-systematische Untersuchung*, Università Gregoriana Editrice, Roma.
- Marcuse, H., (1941), *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Nicolin F., (1967), "Zum Titelproblem der *Phänomenologie des Geistes*", *Hegel-Studien* 4, pp. 113-123.
- Peperzak, A. T., (1987), *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Prauss, G., (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Rauch, L., Sherman, D. (1999), *Hegel's Phenomenology os Self-Consciousness: Text and Commentary*, State University of Nueva York Press, Albany.
- Royce, J., (1906), "Hegel's *Phänomenologie des Geistes*", *Lectures on Modern Idealism*, Yale University Press, pp. 147-156, New Haven.
- Sinnerbrink, R., (2008), "Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology", Disponible en: P. Ashton et al. (eds.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking*, pp. 185-204, Re.press, Melbourne.
- Solomon, R. C., (1983), *In the Spirit of Hegel. A Study of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, Oxford University Press, Nueva York.
- Villacañás, J. L., (2001), *La filosofía del idealismo alemán II. La hegemonía del pensamiento de Hegel*, Síntesis, Madrid.
- Wahl, J., (1959), *La logique de Hegel comme phénoménologie*, Les Cours de la Sorbonne, Paris.
- Williams, R. R., (1989), "Hegel und Heidegger", Disponible en: W. Desmond (ed.), *Hegel and his Critics*, Albany, State University of Nueva York.
- Wood, A. W., (1993), "Hegel and marxism", Disponible en: F. C. Beiser (Ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*.

Stoa
Vol. 12, no. 23, 2021, pp. 36–50
ISSN 2007-1868

ALGUNOS APUNTES SOBRE LA ELECCIÓN DE SISTEMAS LÓGICOS

Some Remarks on the Choice of Logical Systems

JOSÉ MARTÍN CASTRO MANZANO
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
jmcmanzano@hotmail.com

RESUMEN: Asumiendo el planteamiento general del pluralismo lógico, en esta contribución presentamos los resultados de una serie de entrevistas a un conjunto de lógicas y lógicos de México. Las entrevistas han sido diseñadas *ex professo* para aplicar la técnica del Proceso Analítico Jerárquico y con ello obtener modelos de decisión para observar las razones detrás de la elección de un sistema lógico. Como consecuencia de estos modelos presentamos algunas ideas sobre una noción de pluralismo lógico.

PALABRAS CLAVE: Pluralismo lógico · proceso analítico jerárquico · lógica clásica · lógica no-clásica · toma de decisiones.

ABSTRACT: By assuming the general outset of logical pluralism, in this contribution we present a series of interviews applied to a set of Mexican logicians. The interviews have been specially designed to make use of the Analytic Hierarchy Process as to obtain decision models about the choice of a logical system. As a consequence we present some ideas about the notion pluralism in logic.

KEYWORDS: Logical pluralism · analytic hierarchy process · classical logic · non-classical logic · decision-making.

1. Introducción

Aunque la lógica clásica cuenta con una tradición que la ha situado en un lugar privilegiado (cf. Eklund, 1996), el surgimiento de diferentes sistemas ha puesto en duda su hegemonía. Ante esta situación, el pluralismo lógico ha

Recibido 30 de noviembre
Aceptado 29 de diciembre

planteado, *grosso modo*, que hay más de una lógica (Beall y Restall, 2000; 2006; Goddu, 2002; Field, 2009).

Este planteamiento es complejo y dista de ser trivial, pero aunque se ha centrado en los argumentos para elegir un sistema sobre otro, poco se ha fijado en el *proceso* de toma de decisiones. Dada esta situación, en este trabajo revisamos una cara social del pluralismo lógico mediante la presentación de los resultados de una serie de entrevistas aplicadas a un conjunto selecto de cuatro lógicas y lógicos de México. La motivación detrás de estas entrevistas es fundamentalmente valorativa: en un horizonte de pluralidad, ¿qué favorecen las y los lógicos cuando hacen lógica?

Con la finalidad de guiar esta motivación las entrevistas fueron diseñadas *ex professo* para aplicar la técnica del Proceso Analítico Jerárquico y con ello obtener modelos de decisión para observar las razones detrás de la elección de un sistema sobre otro. Adicionalmente, como consecuencia de estos modelos presentamos algunas ideas sobre una noción de pluralismo lógico.

Para alcanzar nuestra meta hemos organizado el trabajo del siguiente modo. Primero hacemos una breve presentación de la técnica que empleamos y de la estructura de la entrevista, posteriormente exponemos los modelos de cada entrevista, y por último, concluimos con una interpretación de los mismos.

2. El Proceso Analítico Jerárquico

El Proceso Analítico Jerárquico (PAJ) es un método para la toma de decisiones que produce como salida un modelo de elección jerárquico mediante la identificación de un objetivo, un conjunto de criterios y un conjunto de alternativas (Satty, 2008). Posee un sólido sustento matemático, ofrece la posibilidad de medir criterios cuantitativos y cualitativos y es sumamente fácil de implementar.

Como otros sistemas de decisión multicriterio, no nos garantiza encontrar una elección óptima, pues sus resultados se definen en función de las preferencias (representadas mediante una escala de valores como en la tabla 1) de las y los agentes que eligen; pero sí nos permite medir la consistencia de tales preferencias.

<i>Valor</i>	<i>Interpretación</i>
1	Los elementos son de igual importancia
3	Un elemento tiene moderada importancia sobre otro
5	Un elemento tiene alta importancia sobre otro
7	Un elemento tiene muy alta importancia sobre otro
9	Un elemento tiene extrema importancia sobre otro
2, 4, 6, 8	Valores intermedios
Incrementos de 0.1	Valores intermedios para valoración más fina

Tabla 1: Escala de Saaty

A modo de ejemplo, supongamos que una agente tiene como objetivo comprar un vehículo nuevo, que sus alternativas son los autos A, B, C y D; y que sus criterios son el costo, el diseño y la seguridad. De acuerdo con la técnica del PAJ, la agente debe comparar sus criterios con base en sus preferencias. Así, debe comenzar preguntando qué tanto prefiere el costo sobre el diseño, el costo sobre la seguridad y el diseño sobre la seguridad. Posteriormente, ha de comparar las alternativas con respecto a cada criterio. Así pues, en seguida tiene que comparar, digamos, las alternativas A y B con respecto al diseño, al costo y la seguridad; posteriormente, las alternativas A y C con respecto a los mismos criterios; y así sucesivamente, hasta agotar todas las combinaciones posibles.

Para seguir con este ejemplo, supongamos que después de aplicar el PAJ obtenemos los resultados de la tabla 2. Estos resultados inducen un modelo de decisión en el que el criterio más importante a considerar cuando se busca comprar un auto resulta ser el diseño (después viene el costo y por último la seguridad) y que la alternativa a elegir es D (y después, A, B y C). Adicionalmente, como la proporción de consistencia (CR por *consistency ratio*) es mayor que .1000 decimos que, aunque tenemos un modelo, no es consistente, lo cual, a su vez, indica que la agente debería revisar algunas de sus elecciones.

<i>Criterios</i>	<i>Índice</i>	<i>Alternativas</i>	<i>Índice</i>
Diseño	.5317	D	.3305
Costo	.3220	A	.2817
Seguridad	.1463	B	.2001

	C	.1878
CR	.1638	

Tabla 2: Ejemplo de una aplicación del PAJ

3. Alternativas, criterios e instrumento

Las alternativas que nos interesan en este trabajo son sistemas lógicos. Los sistemas lógicos son herramientas formales que nos permiten modelar y estudiar la relación de inferencia. Ejemplos de sistemas lógicos en un entorno plural son, verbigracia, la lógica clásica, la lógica intuicionista y la lógica relevante.

Ciertamente, puesto que las variaciones y diferencias entre sistemas son más ricas e interesantes de lo que podríamos exponer aquí, esta caracterización es bastante superficial; sin embargo, su generalidad nos basta para atisbar un horizonte de diversidad que podemos ilustrar con tres esquemas: la ya tradicional lista de Haack (1978, p. 4) (figura 1a), el retículo de sistemas modales normales de Hughes y Cresswell (1996, p. 367) (figura 1b) o la jerarquía de Moss (2015) para sistemas de primer orden (figura 1c). Por supuesto, como se verá en la siguiente sección, estas ilustraciones ni siquiera bastan para exponer la variedad de alternativas.

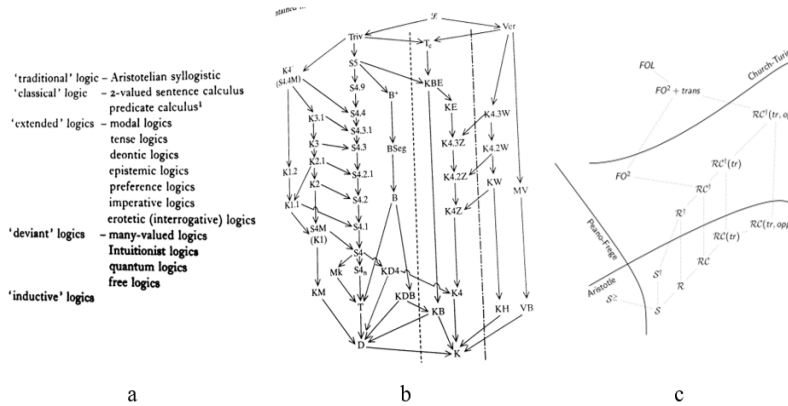


Figura 1. Esquemas de alternativas

Los criterios que nos importan en este estudio pueden definirse en términos de las propiedades metalógicas que se predicán de un sistema lógico. Por ejemplo, si tomamos a la lógica proposicional clásica notamos que cuenta con las propiedades metalógicas de consistencia (i.e. que en el sistema no se puede demostrar una proposición y su contradicción), corrección (i.e. que todo teorema es una verdad lógica), completud (i.e. que toda verdad lógica es un teorema) y decidibilidad (i.e. que existe un algoritmo efectivo para determinar si una proposición es una verdad lógica).

La observancia de estas propiedades es relevante porque resulta útil para comparar diferentes sistemas. Así, por ejemplo, observando estas características podemos notar ciertas relaciones entre la lógica proposicional clásica (PROP), la lógica de primer orden (FOL) y la lógica de segundo orden (SOL): FOL tiene menos propiedades que PROP y, a su vez, SOL tiene menos propiedades que FOL (figura 2a).

Sin embargo, no todo se decide en términos de estas propiedades. Lo que ocurre en la práctica de la lógica es más complejo: parece que se asume un canje de atributos en el que se pierden ciertas propiedades pero se ganan otras, como aplicabilidad y expresividad, por ejemplo (figura 2b). Así, PROP es una alternativa consistente (Con), correcta (Cor), completa (Com) y decidible (Dec), pero muy poco expresiva (Exp); mientras que en el otro extremo tenemos a SOL, con un nivel de expresividad muy alto, pero con menos propiedades metalógicas deseables.

Por supuesto, si añadiéramos más sistemas al espacio de decisiones la situación se haría más complicada, pero el problema seguiría siendo similar en el sentido de que siempre existe una situación de compensación o de canje de propiedades que no es trivial (figura 2c).

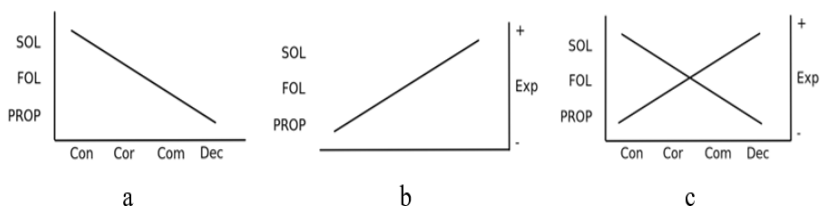


Figura 2. Esquemas de criterios

Pues bien, asumiendo esta descripción general del PAJ, de las alternativas y de los criterios, a continuación exponemos la estructura general del instru-

mento que usamos como entrevista y algunas de las características de las y los participantes del estudio.

La entrevista fue diseñada *ex professo* para aplicar la técnica del PAJ, por lo que cada pregunta tenía como propósito obtener alguno de los elementos que forman parte estructural de la técnica empleada (tabla 3).

<i>Pregunta</i>	<i>Propósito</i>
¿Qué sistemas lógicos toma en cuenta en su práctica?	Obtener alternativas
¿Qué propiedades toma en cuenta al momento de elegir un sistema lógico?	Obtener criterios
¿Cuál es la importancia que le asigna a cada propiedad con respecto otra?	Comparar criterios
¿Cuál es la importancia que le asigna a cada alternativa con respecto a cada criterio?	Comparar alternativas c.r.a criterios

Tabla 3: Estructura general del instrumento

Cada entrevista fue aplicada *in situ*, de manera individual e independiente. Al momento de la aplicación los sujetos participaban como docentes-investigadores en centros universitarios y la mayoría de ellos pertenecía al Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del país (CONACyT). Dos realizaban investigación en el Área IV y dos en el Área VII, como se definen en el CONACyT (tabla 4).

4. Modelos y resultados

A continuación exponemos los modelos obtenidos, pero antes es necesario aclarar que el instrumento esquematiza únicamente un modelo jerárquico y que de ninguna manera define la respuesta última y definitiva de las y los entrevistados.

Modelo 1. El sujeto 1 consideró seis sistemas y seis propiedades. Los sistemas que tomó en cuenta son los siguientes: la lógica tetravalente, la lógica clásica (FOL), la lógica algebraica, la lógica intensional, la lógica intuicionista y la teoría de conjuntos; y consideró, entre las propiedades, a la expresividad, la explicatividad, la aprioricidad, la objetividad, la simetría y la analiticidad.

Por expresividad entendía a la capacidad que tiene un sistema para representar información. Por explicatividad, la capacidad que tiene un sistema para

<i>Sujeto</i>	<i>Género</i>	<i>Institución</i>	<i>Área</i>	<i>SNI</i>	<i>Investigación</i>
1	M	Nivel superior-Pública	IV. Humanidades y Ciencias de la Conducta (Filosofía)	1	Filosofía de las matemáticas, filosofía de la lógica, lógica aplicada y filosofía del lenguaje
2	M	Nivel superior-Privada	VII. Ingenierías (Ciencias computacionales)	2	Representación del conocimiento, programación lógica, razonamiento automático y argumentación
3	F	Nivel superior-Pública	VII. Ingenierías (Ciencias computacionales)	-	<i>Answer Set Programming</i> y razonamiento de sentido común
4	M	Nivel superior-Pública	IV. Humanidades y Ciencias de la Conducta (Filosofía)	1	Lógica medieval, lógica modal, historia de la lógica, filosofía y literatura

Tabla 4: Características generales de los sujetos

modelar un fenómeno. Por aprioricidad, la capacidad que tiene un sistema para determinarse a sí mismo *a priori*. Por objetividad, que los modelos que resulten de aplicar el sistema sean objetivos con respecto a una base deductiva. Por simetría, que el sistema posea dualidad o propiedades de Galois. Y por último, por analiticidad, que el sistema sea explicable analíticamente. La aplicación del PAJ al sujeto 1 produjo el Modelo 1 (tabla 5).

<i>Criterios</i>	<i>Índice</i>	<i>Alternativas</i>	<i>Índice</i>
Expresividad	.5259	Lógica tetravalente	.2593
Objetividad	.1962	Lógica intuicionista	.1769
Simetría	.0984	Lógica intensional	.1564
Aprioricidad	.0696	Teoría de conjuntos	.1545
Analiticidad	.0696	FOL	.1265
Explicatividad	.0404	Lógica algebraica	.1265
<i>CR</i>		.1185	

Tabla 5: Modelo 1

Aunque la proporción de inconsistencia no es tan significativa ($CR > .1000$) y tal vez sea necesario que el sujeto 1 revise algunas valoraciones, los resultados inducen un modelo de decisión en el que se prefiere, claramente y por mucho, a la expresividad sobre otras propiedades, y a los sistemas tetrava-

lentes sobre otros porque, en última instancia, la expresividad resulta ser una propiedad más importante que otras. Inversamente, la lógica clásica (la teoría de conjuntos, FOL y la lógica algebraica) resulta ser la menos preferida, posiblemente por la misma razón, a saber, por ser menos expresiva.

Modelo 2. El sujeto 2 consideró tres sistemas y tres propiedades: FOL, PROP con una extensión modal y un sistema trivalente; y expresividad, traducibilidad y aplicabilidad. Resulta interesante que el sujeto 2 entendía por expresividad lo mismo que el sujeto 1, si bien ambos sujetos trabajan temas diferentes en áreas diferentes: la capacidad de un sistema para representar información. Por traducibilidad se entiende la capacidad de un sistema para expresar otros sistemas en términos del primero. Y por último, por aplicabilidad, la capacidad de un sistema para ser computacionalmente implementado. La aplicación del PAJ al sujeto 2 produjo el Modelo 2 (tabla 6).

<i>Criterios</i>	<i>Índice</i>	<i>Alternativas</i>	<i>Índice</i>
Expresividad	.6584	PROP modal	.6504
Aplicabilidad	.2344	Lógica trivalente	.2409
Traducibilidad	.0802	FOL	.1088
<i>CR</i>		.1938	

Tabla 6: Modelo 2

Como en el caso anterior, aunque la proporción de *inconsistencia* ($CR > .1000$) no es tan significativa, nos indica que tal vez es necesario revisar algunas valuaciones. Dicho esto, este resultado induce un modelo en el que se prefiere a la expresividad sobre otras propiedades y en el que se prefiere a la lógica modal proposicional sobre otros sistemas porque, en última instancia, la expresividad resulta más importante que el resto de criterios. Adicionalmente, como en el caso anterior, la lógica clásica (FOL) se menciona pero resulta ser la menos preferida.

Modelo 3. El sujeto 3 consideró sólo dos sistemas, PROP y un sistema multivaluado; y tres propiedades: ejemplaridad, aplicabilidad y comprensión. Por ejemplaridad se entiende la idea de que los estudios sobre el sistema en cuestión tengan profundidad paradigmática. Por aplicabilidad, lo mismo que entendía el sujeto 2: que el sistema sea susceptible de una implementación computacional. Y por último, por comprensión, que el entendimiento de los

mecanismos inferenciales del sistema permitan la comprensión de los mecanismos de otros sistemas. La aplicación del PAJ al sujeto 3 produjo el Modelo 3 (tabla 7).

<i>Crterios</i>	<i>Índice</i>	<i>Alternativas</i>	<i>Índice</i>
Ejemplaridad	.6798	Lógica multivaluada	.6199
Comprensión	.2203	PROP/FOL	.3801
Aplicabilidad	.0999		
<i>CR</i>		.6821	

Tabla 7: Modelo 3

En este caso la proporción de inconsistencia ($CR > .1000$) nos indica que es necesario revisar las valoraciones, sin embargo, los resultados inducen un modelo de decisión en el que se prefiere a la ejemplaridad sobre otras propiedades y en el que se prefiere a la lógica multivaluada sobre otros sistemas. No es claro ($CR = .6821$), sin embargo, por qué es esta la elección adecuada si PROP es más ejemplar que la lógica multivaluada.

Modelo 4. El sujeto 4 consideró tres familias o clases de lógicas, más que sistemas: la lógica clásica (FOL), la lógica no-clásica y la lógica informal. Además consideró cuatro propiedades: comprensión, extensibilidad, naturalidad y axiomatización. Por comprensión entendía lo mismo que el sujeto anterior, a saber, que el entendimiento de los mecanismos inferenciales del sistema permitan la comprensión de los mecanismos de otros sistemas. Por extensibilidad, que el sistema soporte extensiones. Por naturalidad, que la teoría de prueba del sistema sea expresable mediante reglas de deducción natural. Y por último, por axiomatización, que el sistema se pueda definir axiomáticamente. La aplicación del PAJ al sujeto 4 produjo el Modelo 4 (tabla 8).

A diferencia de los casos anteriores, este modelo muestra consistencia interna ($CR < .1000$) y los resultados inducen un modelo de decisión en el que se prefiere, por mucho, a la comprensión sobre otras propiedades y que, por esta razón, se prefiere a la lógica clásica sobre otros sistemas y, al contrario, por el ordenamiento de las propiedades, la lógica informal resulta ser la elección menos preferida.

5. Conclusiones

A manera de conclusión, consideremos cinco comentarios finales.

<i>Criterios</i>	<i>Índice</i>	<i>Alternativas</i>	<i>Índice</i>
Comprensión	.6574	Lógica clásica	.5318
Axiomatización	.2027	Lógicas no-clásica	.3462
Naturalidad	.0942	Lógica informal	.1219
Extensibilidad	.0457		
<i>CR</i>		.0740	

Tabla 8: Modelo 4

a. La alternativa invariable. Aun en un contexto de pluralidad, parece que la alternativa más considerada sigue siendo la lógica clásica, con cuatro menciones de cuatro. Lo relevante de esta elección, sin embargo, no es tanto el número de menciones sino el hecho de que todas y todos consideran a la lógica clásica como una alternativa *bona fide*, aunque no siempre sea la ganadora.

Esto es de suyo interesante pero también parece ofrecer evidencia empírica a favor de la hipótesis que afirma que la lógica clásica es invariable con respecto al área de estudio o los intereses de investigación (cf. Williamson, 2017); no obstante, una conclusión como la anterior sería espuria porque del hecho de que todas y todos, invariablemente, hayan tomado en cuenta a la lógica clásica no se sigue que la invariabilidad sea una razón suficiente para considerarla como la alternativa ganadora, ya no digamos la alternativa invariable, al menos por dos razones: *i*) los motivos detrás de la elección de la lógica clásica parecen obedecer más a un estándar de la didáctica tradicional de la lógica en las instituciones de educación superior mexicanas que a la práctica diaria de las y los investigadores, como veremos en los siguientes comentarios; y *ii*) si bien las lógicas no-clásicas que mencionan las y los investigadores no se pueden agrupar a través de la etiqueta de un único sistema no-clásico, como decir, por ejemplo, “lógica tetravalente”, todas y todos nombran, además de la lógica clásica, por lo menos una lógica no-clásica también, por lo que sería impreciso concluir que la lógica clásica es la alternativa invariable sólo porque no se menciona *una sola* lógica no-clásica de manera uniforme o constante (volveremos a mencionar esto más adelante).

b. Los criterios ganadores. Habiendo hecho esta última aclaración, existe, sin embargo, una compensación interesante para el caso de la lógica clásica: ciertamente, es el sistema más mencionado de manera unívoca pero es el que menos gana. Una posible explicación de esta situación tiene que ver con

la elección de criterios o propiedades. Los criterios más considerados por las y los investigadores son la comprensión (dos menciones de cuatro), la expresividad (dos menciones de cuatro) y la aplicabilidad (dos menciones de cuatro).

Esta elección de propiedades puede ayudarnos a explicar la situación del comentario anterior: aunque la lógica clásica parece ser la alternativa invariable por la comprensión referencial que facilita al estudiar otros sistemas, no resulta ser la alternativa ganadora global porque las y los lógicos valoran, además de la comprensión, otras propiedades relevantes para la resolución de problemas, como la expresividad y la aplicabilidad, y en ciertos contextos lingüísticos y computacionales, otros sistemas no-clásicos resultan ser más expresivos o aplicables que la lógica clásica.

Esto sugiere que la elección de sistemas depende de la valoración de ciertas propiedades y que la elección de tales propiedades depende, en buena medida, no sólo de las cualidades propias de los sistemas en cuestión sino de las prácticas de las y los lógicos.

c. Las propiedades en la práctica. En efecto, los modelos de decisión inducidos a través de las aplicaciones del PAJ muestran ciertas variaciones sobre las propiedades metalógicas. Parece que poco importa si los sistemas en cuestión tienen las propiedades metalógicas usuales (como las que se mencionaron en la sección 3), posiblemente porque se asume que los sistemas en cuestión ya tienen algunas de estas; antes bien, lo que resulta apremiante es que las propiedades de interés que las y los lógicos valoran son propiedades como comprensión, expresividad, traducibilidad y aplicabilidad.

Ahora bien, además de que podemos indicar con claridad cuáles de estas propiedades resultan ganadoras, nos parece más interesante notar la distribución de propiedades que se asume en la práctica diaria de la lógica, pues esta distribución tiene que ver más con las preocupaciones e intereses propios de la docencia y la investigación de cada disciplina y cada área que con una característica intrínseca de cada sistema. Ciertamente, si las prácticas propias de cada disciplina o área fueran irrelevantes para la elección de sistemas lógicos esperaríamos ver una distribución de propiedades más o menos uniforme con respecto a las áreas de investigación; sin embargo, los resultados muestran que sólo dos propiedades de doce son compartidas (comprensión y expresividad), mientras que el resto, diez de doce, es disjunto (tabla 9).

<i>Propiedad</i>	<i>Área VII</i>	<i>Área IV</i>	<i>Total</i>
Comprensión	1	1	2
Expresividad	1	1	2
Aplicabilidad	2	-	2
Ejemplaridad	1	-	1
Traducibilidad	1	-	1
Axiomatización	-	1	1
Naturalidad	-	1	1
Objetividad	-	1	1
Simetría	-	1	1
Aprioricidad	-	1	1
Analiticidad	-	1	1
Explicatividad	-	1	1
Total	6	9	15

Tabla 9: Distribución de propiedades

d. Las alternativas en la práctica. De manera similar, los modelos de decisión inducidos a través de las aplicaciones del PAJ muestran que, en la práctica, aunque la lógica clásica es básica, no resulta ser la mejor valorada. Las menciones de sistemas no-clásicos (seis) o informales (seis más uno) superan a las menciones de sistemas clásicos (cuatro), independientemente del área (tabla 10).

<i>Sistema</i>	<i>Área VII</i>	<i>Área IV</i>	<i>Total</i>
Multivaluado	2	1	3
Intensional	1	1	2
Intuicionista	-	1	1
Clásico	2	2	4
Informal	-	1	1
Total	5	6	11

Tabla 10: Distribución de sistemas (I)

Más aún, si hacemos una partición menos granular (excluyendo a la lógica informal, que parece ser más una familia de teorías que un sistema) obtenemos

la distribución de la tabla 11, la cual sugiere que, aún entre distintas áreas o disciplinas, el uso de sistemas clásicos y no-clásicos es indistinto, como mencionábamos en el primer comentario, si bien la consideración de propiedades tiende a ser más bien disjunta. Así pues, este resultado y el anterior sugieren que, aunque la distribución de sistemas es más bien uniforme (y por ende la lógica clásica es tan invariable como las lógicas no-clásicas), la distribución de propiedades no lo es (puesto que esta distribución depende de las prácticas de las y los lógicos).

<i>Sistema</i>	<i>Área VII</i>	<i>Área IV</i>	<i>Total</i>
Clásico	2	3	5
No-clásico	3	2	5
Total	5	5	10

Tabla 11: Distribución de sistemas (II)

e. El pluralismo lógico revisitado. A partir de una interpretación de estos resultados podemos ofrecer una breve reflexión sobre el pluralismo lógico. Comencemos por hacer eco de una expresión post-kuhnlina: si ciencia es lo que hacen las y los científicos, supongamos que la lógica es también lo que hacen las y los lógicos. Si esto es así, entonces prestar atención a la práctica diaria de la lógica en la docencia y la investigación puede ofrecer evidencias o argumentos para el debate sobre el pluralismo lógico.

Para explorar la práctica diaria de la lógica podemos preguntarnos qué hacen las y los lógicos cuando hacen lógica y qué es lo que les resulta importante en su práctica diaria. Según nuestros resultados, podemos responder la primera pregunta afirmando que las y los lógicos resuelven problemas propios de sus disciplinas; y podemos responder la segunda pregunta diciendo que lo que importa en la práctica son las propiedades metalógicas que ayudan a responder problemas disciplinares.

En efecto, nuestros resultados inducen modelos de decisión que muestran que las y los lógicos, en su práctica diaria, valoran ciertas propiedades metalógicas sobre otras, y si bien algunas de estas propiedades se comparten entre áreas y disciplinas, la distribución de propiedades no es uniforme y parece obedecer a las prácticas propias de cada una de ellas: el interés por la

traducibilidad y la aplicabilidad es propio del área VII, por ejemplo, mientras que el interés por la simetría y la axiomatización es propio del área IV.

Esto ofrece evidencia de que la práctica diaria de la lógica favorece una interpretación pluralista de la misma frente a visiones más monistas de la lógica (además de que vulnera el argumento típico de que la lógica clásica es invariable a la disciplina, como notamos en el comentario *a*); sin embargo, a diferencia de otras versiones de pluralismo lógico como el basado en casos (Beall y Restall, 2006), el basado en constantes (Varzi, 2002) o el basado en normas epistémicas (Field, 2009), el tipo de pluralismo que nuestros modelos sugieren es un pluralismo basado en las propiedades metalógicas que emergen de la práctica diaria de la lógica.

Esta forma de pluralismo bien podría llamarse pluralismo pragmático para distinguirlo de un instrumentalismo o de un relativismo lógico porque, si bien la práctica de la lógica depende de ciertas metas (como argumentaría un instrumentalismo) propias de cada disciplina (como argumentaría un relativismo), la distribución de propiedades metalógicas sugiere que, en última instancia, aunque la práctica de la lógica sí es variable con respecto a metas y disciplinas, tiene límites en términos, por ejemplo, de expresividad y comprensión. En otras palabras, bajo esta forma de pluralismo no diríamos, por ejemplo, que hay más de una lógica, más bien diríamos que hay más de una propiedad metalógica de interés. En este caso, nuestros resultados sugieren que la expresividad y la comprensión son límites ideales de la investigación en lógica para obtener sistemas lógicos: que haya más de una lógica es consecuencia de estos límites y no al revés.

Por supuesto, como esta forma de pluralismo ha sido generada inductivamente a partir de una pequeña muestra de lógicas y lógicos de México, no descartamos que una muestra más grande y representativa pueda arrojar otros resultados; sin embargo, creemos que esto no afectaría la idea de un pluralismo pragmático en lógica: al contrario, nos ayudaría a definir de manera más fina algunos otros límites de la investigación en lógica.

Referencias

- Beall, J.C. y Restall, G., (1996), *Logical Pluralism*, Oxford University Press, Oxford.
- , (2000), “Logical Pluralism”, *Australasian Journal of Philosophy* 78, 475-493.
- Eklund, M., (1996), “On how logic became first order”, *Nordic Journal of Philosophical Logic*, 1 (2), 147-167.
- Field, H., (2009), “Pluralism in logic”, *The Review of Symbolic Logic*, 2(2).

- Goddu, G.C., (2002), "What is exactly logical pluralism?", *Australasian Journal of Philosophy*, 80 (2), 218-230.
- Haack, S., (1978), *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hughes, G. E., y Cresswell, M. J., (1996), *A New Introduction to Modal Logic*, Psychology Press, Londres.
- Moss, L. "Natural Logic", en: S. Lappin y C. Fox (Eds.), *The Handbook of Contemporary Semantic Theory* (pp. 561-591, Ch. 18), John Wiley & Sons.
- Saaty, Th, (2008), "Relative Measurement and its Generalization in Decision Making. Why Pairwise Comparisons are Central in Mathematics for the Measurement of Intangible Factors. The Analytic Hierarchy/Network Process", *Rev. R. Acad. Cien*, 102 (2), 251-318.
- Varzi, A.C., (2002), "On logical relativity", *Philosophical Issues*, 12, 197-219.
- Williamson, T., (2017), "Semantic Paradoxes and Abductive Methodology", en: B. D. Amour-Garb (Ed.), *Reflections on the Liar*, Oxford University Press, Oxford.

Stoa
Vol. 12, no. 23, 2021, pp. 51–66
ISSN 2007-1868

EN PRINCIPIO ERA EL VERBO. UNA APROXIMACIÓN
A LAS RELACIONES ENTRE LITERATURA Y FILOSOFÍA,
CON LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA Y CRIMEN*
Y *CASTIGO* COMO PRETEXTO.

In the begin it was the Word. An approach to the relationships between
Literature and Philosophy, with the *Critique of practical reason and*
Crime and punishment as a pretext.

FERNANDO GÓMEZ CABIA
(Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)
fgomezcabia@gmail.com

1. En principio era el verbo. Para situar una historia hay que comenzar desde el inicio absoluto. Y así debemos imaginarnos al hombre que recién ha adquirido su capacidad de deslumbrarse antes las cosas, que empieza a establecer relaciones entre causas y efectos, que comienza a entender un poco la jugada de la existencia. Y que conoce enseguida la perplejidad y el miedo hacia lo inexplicable, hacia la esencia oscura del dolor. Y que siente por dentro que hay mundos mejores, que hay posibilidad de alegría, que se puede sentir nostalgia de un futuro incierto pero feliz. La intuición poética de Lorca lo clava: *oh pena de los gitanos, / pena limpia y siempre sola. / Oh pena de cauce oculto / y madrugada remota.* Y, por todo eso, comienza a maquinarse estrategias de defensa en torno a la mejor herramienta que posee: el habla. Desde justo antes de dejar la caverna, el hombre sabe que el lenguaje le garantiza fluidez

Recibido 22 de marzo
Aceptado 12 de mayo

cognitiva y le asegura, ya en las plazas remotas del Neolítico, que ha dejado de ser un animal solo y acorralado por la incertidumbre, que es ya un individuo inteligente amparado en el acogimiento de un grupo de seres igualmente perplejos e ilusionados.

Los arqueólogos intentan hoy reconstruir la mentalidad de las viejas sociedades prehistóricas a través de la comparación con grupos humanos semejantes que sobreviven en la actualidad como *primitivos* ideales del hombre técnico en que nos hemos convertido. Así nació la antropología de campo. Y es curioso contemplar que todas las sociedades, no importa su grado de primitivismo, han desarrollado unos complejos sistemas míticos para explicarse el mundo, su origen, su funcionamiento, y para encarar con dignidad las preguntas más radicales de la existencia. Estos mitos están siempre enunciados a través de procedimientos literarios: a la hora de apuntar a la oscuridad, la metáfora suele arrojar más luces que otras herramientas. O, cuando menos, destellos. En torno a esta literatura de urgencia vital se va articulando todo un universo puramente imaginario, toda una manera específica de entender el mundo, que es lo que terminará transformando a la inicial cuadrilla de monos asustados en hombres solidarios prestos a atravesar con orgullo el páramo de la existencia. La palabra, en fin, hace al hombre. Y su uso denso e inteligente para explicar la vida, forjado en interacción de *plaza pública*, hace a las sociedades, las naciones, las culturas, aquello que los antiguos llamaron con su precisión habitual *formae mentis*.

En principio era el verbo, pues. Y enseguida, en el juego de los miles de años oscuros de antes de la historia, el hombre fue diversificando su vida espiritual. Temprano se desligaría la actividad artística de carácter plástico. Y, sin embargo, desde muy antiguo, la reflexión estética ha indagado en los misteriosos (¿de verdad misteriosos?) paralelos que existen en la pura *forma* de concebir pintura y literatura. Horacio, otro antiguo de los que aciertan con toda precisión, acuñó exactamente aquellos caminos convergentes que se pierden en lo profundo de la actividad mental humana: *ut pictura, poesis*; así como obra la pintura trabaja la literatura, por los mismos caminos de abstracción verosímil sobre la realidad. Dos mil años después, la pintura abstracta pareció encontrar un camino propio, *del todo pictórico*, para expresar los demonios interiores del ser humano, el mundo turbio del inconsciente que los surrealistas descubrieron como sujeto estético principal. Y, sin embargo, la teoría de la literatura pergeñó a cuenta de la *poética de lo abstracto* otra línea de paralelos entre el arte alucinado de la palabra y el de los pigmentos. Antonio García

Berrio acertó al volver el aforismo horaciano y concebir ese *ut poesis, pictura* que tan útil ha resultado para describir, con herramientas poético-retóricas, el devenir oscuro de la pintura contemporánea.

Todo es lo mismo, nomás que diferente, reza un aforismo mexicano. Y esta intuición popular no yerra. La actividad estética es una indagación en la verdad, en el destino, en lo oscuro, anterior incluso a la palabra. Posiblemente pre-humana, por lo tanto (pre-*sapiens sapiens*). Y, aun así, comparte rasgos íntimos con otras actividades del espíritu hechas con procesos verbales. Cuando el hombre alcanzó el dominio de su mejor herramienta surgió una floración de pensamiento progresivamente abstracto que nos trajo hasta donde estamos. El lenguaje superó su primera ubicación de artefacto exclusivamente de relación social y empezó a apuntar a lo más lejano y comprometido. Y ahí se enfrentó a los misterios.

Recuerdo mi ya lejano curso de Historia de la Filosofía de COU. El temario empezaba en una lección titulada *Del mito al logos*. Pongámonos en ese punto. El lenguaje, herramienta todavía indiferenciada, acaba de iniciarse en los caminos de experimentación abstracta. Allí se dan la mano Literatura y Filosofía, que son la misma cosa. El hombre necesita *resolver*, y lanza la palabra a una extensa indagación que le llevará muy lejos. Quizá en poco tiempo los caminos de búsqueda diverjan, pero siempre conservarán memoria del origen común. Cada vía se llenará de las técnicas y los trucos que la propia tradición de su devenir especializado ponga a mano del creador. Pero, aun así, los caminos correrán paralelos porque fueron pensados como vías para llegar a un único destino.

Del pensamiento mágico al científico, como prometía aquel remoto tema de COU. O sea, mito para la Literatura y ciencia para la Filosofía. Pero, ¿alguna vez alguien ha abandonado el pensamiento mágico? ¿Qué es la metáfora, tan útil también al filósofo, sino una pirueta de asombro que nos pone delante de un mundo que no es el real con una fuerza desusada? ¿Conocer las causas y los efectos hace que olvidemos las sendas de lo inefable? Hoy, envueltos en técnica, ¿somos en conjunto muy diferentes a las sociedades primitivas en nuestra necesidad de certidumbres *por la puerta de atrás*? Es posible, y perdóneseme la herejía, que lo que llamamos con harta pompa *pensamiento científico* esté excesivamente prestigiado en su pretendida independencia, su rigor y su exactitud. Porque uno lee solvente divulgación científica de astronomía y no acierta a encontrar la diferencia entre la *hipercientífica* teoría del *big bang* y las cosmogonías presocráticas o las de los maoríes australianos.

Pura *voluntad* de creer: palabras lanzadas a salvarnos de la perplejidad, en ambos casos. Y pura *voluntad* de estilo para crear un discurso presuntamente distinto que pueda ser prestigiado frente a *lo otro*.

Para aliviarnos del caos. En esa vía transitaron juntas Literatura y Filosofía. En apariencia (se suele citar a Platón y su *República*), sus caminos se separaron pronto: la Literatura perseveró en el viejo e irracional mito, en la fantasía, mientras que (dicen de sí los filósofos, póngase en cuarentena) la Filosofía escogió el camino de la claridad científica. No deja de ser otra declaración de intenciones.

Que la Literatura guarda recuerdo de su origen oscuro, de ensalmo recitado a la luz de la hoguera para espantar monstruos, de palabra con valor mágico absoluto, no hay demasiada duda. Recordemos que *carmen*, en latín, valía igualmente para referirse tanto al *poema* como al *sortilegio* de brujería. Sabemos que las *sortes virgilianae*, que consistían en abrir al azar cierta antología del poeta Virgilio y tomar un verso aleatorio como oráculo, fueron aplicadas en la Baja Latinidad y en la Edad Media como método adivinatorio infalible por los profesionales europeos del chamanismo. La Literatura está acostumbrada a volverse y pasar la vieja frontera sin rebozo, con una punta de orgullo incluso. Pero no debe olvidársenos tampoco que Boecio, *el último romano*, pretendió depurar su alma en el trance definitivo escribiendo una *Consolación por la Filosofía*, una especie de sortilegio de hombre culto para apaciguar su miedo y conjurar las fuerzas de la opresión desatadas contra él. Fuerzas que al cabo le costaron la vida: hechizo por hechizo, no parece ése mucho más efectivo que el *abracadabra* clásico o que el eterno palíndromo *sator arepo tenet opera rotas* enrollado en un escapulario junto al corazón. En todos los casos, meros procedimientos literarios, oraciones al vacío.

Es conocido que Borges, cuando ejerció como director de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, ordenó clasificar todas las obras de Metafísica en la vergonzante sección de *Literatura Fantástica*. Y, pese a todo, un prestigio edificado *desde dentro* durante toda la Modernidad busca separar a los textos filosóficos de los literarios. La Filosofía, la vieja *consolatrix afflictorum* de Boecio, se ha alzado soberbia como un empeño de explicación *científica* del mundo y sus cosas; mientras, la Literatura se ha quedado por voluntad en un argadijo de ficciones vanas que en apariencia no pretenden ir más allá de su inmediatez placentera de pasarratos. Y, sin embargo... Una alumna inteligente de Secundaria (las hay) me preguntó, sin mediar provocación, por qué la literatura de altos vuelos solía ser siempre tan triste y melancólica.

Uno, algo mayeúutico en ocasiones, quiso hacerle tirar del hilo, a ver qué salía. La muchacha pensó que, en el fondo, la Literatura sirve más al autor que al lector, porque a aquél le aclara la conciencia y el alma, y además le sirve para ajustarle cuentas a una realidad injusta (y así se vuelve amarga), mientras que al lector le sume en un mar de cavilaciones que antes no tenía. *Eso* es la buena Literatura, señorita. Pero ¿hay una definición más precisa también para la Filosofía?

¿Qué otra cosa pretendió San Agustín con sus *Confesiones*, sino aclararse para aclararnos? (Y no olvidemos además que tanto el santo obispo de Hipona como Boecio, *filósofos*, estaban encuadrados sin discusión en el canon de la *literatura romana*, como repite cualquier manual al uso). Este asunto, además, no es una cuestión remota, aplicable sólo a venerables latinos. ¿Es casualidad que la novela europea llegue a la Modernidad con la aparición del insobornable *yo* crítico de la picaresca española, y que Descartes haga técnicamente lo propio con su *Discurso del método* en la filosofía? Porque el procedimiento retórico para cimentar una visión individual insobornable y radicalmente moderna de la vida es *exactamente el mismo*: ante el *nosotros* idealizante de raíz cristiana medieval, el *yo* con criterio, libre y moderno que abre la nueva Europa de las Luces.

De procedimientos retóricos hablamos. Desde tiempos de Aristóteles (*filósofo*, pero padre de Retórica y Poética), los trasvases entre las viejas ciencias del discurso han sido continuos y tan fértiles que han desdibujado las fronteras entre ambas disciplinas. La Retórica ha dado a la Poética una sistematización superior de procedimientos elocutivos (las figuras retóricas/literarias), mientras que la Poética ha *infectado* (otra vez el concepto peyorativo sobre la Literatura) no pocas veces de sales y galas ajenas la predicación forense y sacra. La nueva Teoría de la Literatura busca sus cimientos postestructuralistas en la aspiración a la totalidad semiótica que sólo puede darle la Retórica. Así que la vieja disciplina de los discursos persuasivos está en el cimiento de la Literatura y de la especulación sobre ella. Cierto. Pero, ¿qué eran sino habilísimos rétores también los sofistas griegos en torno a los cuales (para alabanza o denigración) la Filosofía encontró método y se hizo mayor de edad?

La Retórica, el uso hábil del verbo, está en la raíz común de Literatura y Filosofía. Sobre esa base compartida, la Filosofía se ha constituido a través de la *hipertrofia* de una operación constitutiva del discurso retórico, la *inventio* o captación de argumentos, buscando en la dimensión dialéctica del texto la adhesión racional a sus discursos. La Literatura parece haber tendido más

hacia una *hipertrofia de la elocutio*, de las galas expresivas, que pretenden alcanzar al receptor de una forma más emocional e intuitiva. Pero en toda la demás fuerza significativa de ambos discursos late aún la misma y vieja prestancia eficaz de la Retórica.

Ciertamente vamos muy deprisa y todo esto es una simplificación urgente. *Pero es*. Además, hay caminos intermedios que abonan la opinión. ¿Quién puede leer las amenas misceláneas de *El Espectador* de Ortega y Gasset, tan floridas, sin sentir que hemos echado los ojos antes a un literato, a un charlista culto, que a un filósofo? ¿O quién que lea a Josep Pla puede dudar de que está ante un filósofo en zapatillas por su propio gusto? Claro que hay diferencias, especialmente en la distinta voluntad de rigor técnico entre un tipo de textos y el otro. Pero muchas veces no pasa, otra vez, de mera *voluntad*. Y la voluntad no parece autorizar a fundar dos disciplinas estancas, dos modos por completo diferentes de encarar la realidad y de abrir ventanas a las cosas.

Chaim Perelman recuperó a mediados del siglo XX el espíritu dialéctico de la Retórica para la ciencia de la Literatura. Tras dos siglos de descrédito por hipertrofia de la dimensión puramente verbal del texto (es el uso vulgar y peyorativo del término: “un discurso demasiado retórico”), Perelman reivindica en su *Tratado sobre la argumentación* (1951) la esencia original de la Retórica, concebida para crear textos convincentes en la polémica de ideas contrastadas. En el prólogo del libro, llamado a hacerse un clásico de la Teoría de la Literatura contemporánea, el autor traza las diferencias entre la *Lógica* y la *Dialéctica*, entre *ciencia* y *retórica*, y nos habla de las causas del excesivo prestigio de los primeros términos de las dos parejas anteriores. La *Lógica*, según Perelman, trata las cosas bajo el criterio dicotómico de *verdadero/falso*; la *Dialéctica*, encarnada en lo técnico como Retórica, es sin embargo el reino de *lo razonable*, de lo convincente, de lo inmediatamente resolutivo para una asamblea que debe tomar una decisión perentoria. En épocas de poder absoluto (tras la caída de la República en Roma o con los Estados Absolutos de la era moderna en la Europa Occidental del XVII y XVIII), el prestigio asambleario de *lo razonable* fue cercenado por la “legitimidad” de *lo verdadero*, más sujeta a manipulación interesada por los detentadores oficiales de la Verdad. Ésta cobra un prestigio enorme, con su tono inamovible de esencia revelada; se inicia en ese momento esa época de certidumbres a la fuerza que conocemos como Modernidad. Un puntal de ese tiempo de presuntos consensos unánimes es la Filosofía, justamente prestigiada como elemento “científico” de afirmación y contraste último de las esencias. Por el contrario, es curioso certificar

que de esas épocas (XVII-XVIII) deriva el empobrecimiento completo de la Retórica por la amputación de su espíritu dialéctico (subversivo en tiempos de absolutos) y su reclusión como una mera técnica de embellecimiento de discursos puramente epidícticos. Tampoco sorprenderá, siguiendo la línea, que la reivindicación dialéctica de la Retórica que hace Perelman se plantee en el ámbito cultural del Occidente de Europa *justo después* de vencido el nazismo. No es casualidad.

Verdad = Filosofía; ficción = Literatura. Sin más matices. Compartimentos estancos. Desde dentro de la Filosofía se persevera en esta oposición, que deja en muy buen lugar al oficio. Se juega, quizá no del todo a lo inocente, con el venerable prejuicio platónico respecto a los poetas, sin explicar con claridad que la razón de la expulsión de éstos de la República ideal es un mero trampantojo, ni siquiera hábil, de raíz sofística... O sea, literario *sensu lato*.

Así están las cosas. Pero las últimas promociones de pensadores van socavando ese muro. Roland Barthes, terrorista cultural y animador de todas las batallas, traza el concepto teórico-literario de *texto de placer*. La empingorotada Teoría de la Literatura de raíz formalista-estructuralista, muy pagada de su *cientificidad*, no será capaz de producir para el crítico francés sino textos de puro placer sobre otros textos placenteros, los propiamente literarios, sin posibilidad alguna de cientifismo. La palabra, pues, no puede (ni debe) aspirar a la Verdad incontrovertible, sino sólo a la esfera de lo probable y del deleite intelectual. Las diferencias que en esto pudiera haber entre distintos tipos textuales divergentes en apariencia serían apenas cuestión de excipiente *de oficio* o de distinta densidad de empleo metafórico en los discursos producidos. Por lo tanto, *todo* es lo mismo, todo es Literatura, en sentido primero, secundario (crítica literaria) o incluso terciario (teoría de la literatura). O, añadimos nosotros, por un camino tangente: filosofía. Hay una herramienta para indagar en los misterios; y hay usos diferentes del mismo útil. Un uso recto, *en serio*, que intenta verter luz clara en la tiniebla; y una labor oblicua, de *ficción verosímil* que, pese a ser cosa fingida, apunta a la vida. Y que pretende proyectar una luz oscura de linterna sorda sobre lo escondido. Es el recurso del que pide consejo al profesional fingiendo *un amigo al que le pasa* lo que en verdad él padece; todos sabemos que, muchas veces, es la mejor manera de enfrentarse a lo que duele. Pero siempre, y en todo caso, está el Verbo, la única herramienta que puede esgrimir el hombre antes de conformarse ciegamente.

2. Es posible que todas estas elucubraciones anteriores hayan quedado excesivamente abstractas y dispersas. Docente, en fin, mi intención será traer como ejemplo dos libros, filosófico el uno y literario el otro, en los que se intenta prácticamente la misma cosa desde posiciones metodológicas diferentes. Me refiero a la *Crítica de la razón práctica* de Immanuel Kant (1788) y a *Crimen y castigo* de Fiodor Mijaílovich Dostoyevski (1866). Ambos libros intentan buscar la posibilidad de una ética en tiempos de crisis ideológica, en momentos de esos en los que el viejo paradigma está esclerotizado y, ridículo quizá, ya no puede dar ninguna certidumbre; y, en fin, tiempos en los que el alba de las concepciones nuevas aún no remonta el horizonte. Oscuridad, pues. Y, por ello, los espíritus más agudos lanzan su *palabra* a la busca, cada quién desde los patrones del oficio que conoce.

Es un lugar común señalar que la filosofía kantiana vino a sacar al pensamiento occidental del atolladero en el que se encontraba por la querrela entre racionalistas y empiristas. Para ello, Kant debió empezar radicalmente desde cero, sometiendo hasta lo más aceptado a un tribunal imparcial e insobornable. Las grandes *Críticas* del de Königsberg, por tanto, son la señal más evidente de que la sensibilidad racional de su autor había detectado en el pensamiento de la época un fin de ciclo que no permitía avances, sino sólo repeticiones manieristas de ideas dadas acríticamente por válidas.

Recuerdo la sorpresa que le producía al estudiante de Filosofía y Letras que fui el entusiasmo deslumbrado de García Morente por la *Crítica de la razón pura*. *He aquí un verdadero héroe de la Humanidad*, venía a decir el viejo profesor que nos *traducía* al castellano usual la críptica jergonza kantiana. Se disparaba entonces la imaginación. Kant, allá en su desabrido gabinete de soltero, toma una labor más grande que las fuerzas de un hombre: echar los cimientos de la Contemporaneidad. Decía Ortega que es imperativo para cualquier pensador solvente y que se sienta actual haber pasado por una obligada fase kantiana. Aquel individuo desmedrado proyectó la luz de su entendimiento en la negrura del *todavía no se sabe* que alguien tenía que romper para fundar un mundo nuevo. Al preguntarse *¿es posible conocer?*, Kant lanzaba el Verbo a selvas de monstruos ignotos que son hoy nuestras feraces tierras del pan llevar ideológico.

La *Crítica de la razón práctica* siempre ha tenido para mí, lego en profundidades de filosofía, un valor sentimental añadido. La soberbia máquina de razonar de Kant es humana al cabo. “He tenido que abrogar el saber para hacerle un sitio a la fe”, dicen que dijo don Immanuel cuando andaba com-

poniendo este libro. Kant *necesita* certidumbres metafísicas (libertad, alma inmortal, Dios) sin las que vivir le parece aterrador. Y ya ha visto que, a pura razón teórica, la metafísica es imposible. Imaginemos a un espíritu excepcionalmente armado, pero humano y endeble por ello, en la soledad de un páramo infinito y vacío donde atruena el silencio. Un hombre que viene de criarse en dulces arrullos y amables cuentos con buenos y malos, pero al que el camino del rigor le ha hecho descreer de las viejas consejas confortativas. El niño que todos fuimos ha jugado a meterse en la habitación oscura, poblada desde dentro de la propia alma infantil por brujas y endriagos, pero sin separar la mano del interruptor de la luz. Por si acaso. Esa función parece la de los *postulados* metafísicos, indemostrables por la razón pura, pero *necesarios* para la razón práctica como garantes de la posibilidad de una moral. Y es que *era necesario* encontrar esa moral para el crítico desvelado por el sueño de la Razón (que, como hartó sabía Goya, a las veces produce monstruos, como los viejos mitos o como los versos visionarios de según qué poetas enloquecidos). La palabra, pues, vuelve a su viejo oficio de ensalmo confortativo, de bálsamo espiritual que acompaña en la zozobra y aun la resuelve con certidumbres nuevas. ¿Será sólo casualidad que el tercer gran tribunal kantiano, la *Crítica del juicio*, trate precisamente de Estética?

El prestigio cabalístico de los números absolutos también ha subyugado desde antiguo al imaginario irracional del ser humano. Treinta y tres años cabales después de la aparición de la *Crítica de la razón práctica* nació en Moscú Fiodor Mijaílovich Dostoyevski, el autor de *Crimen y castigo*. Dostoyevski fue también hombre desmedrado y enfermizo, que sabía aún más de inseguridades y tormentas. Una enciclopedia que tengo a mano resume en líneas apretadas su talante vital:

Dostoyevski, F. M. Escritor ruso (Moscú, 1821 – San Petersburgo, 1881). Se graduó como ingeniero militar sin llegar a ejercer su profesión. En 1849 fue acusado de conspiración y condenado a muerte, si bien tal sentencia fue conmutada por la de cuatro años de trabajos forzados en Siberia. Este hecho, junto a las frecuentes crisis epilépticas que padeció, configuraron en cierta forma el carácter de su novelística. Los personajes de Dostoyevski se mueven en situaciones límite y aparecen tratados con una gran profundidad psicológica (...).

La aspereza de la prosa del Espasa encubre el destino de un hombre de crianza desahogada, con un concepto acomodado y culto de la existencia, al que de repente se le desatan los demonios. Por delitos vinculados a la opi-

nión, otra vez la Palabra. Dicen que el indulto para su pena de muerte llegó a la capilla cinco minutos antes de la hora fijada para la ejecución: conviene no extenderse y ahorrar el patetismo de aquel tránsito, las letanías susurradas profesionalmente por el pope, el último beso al crucifijo del hasta entonces devoto Fiodor Mijaílovich. . . Y, desde ahí, la tormenta. Epilepsia, estados febriles, viajes compulsivos a balnearios europeos con ruleta, el demonio del juego, la penuria, el escribir a destajo entre crisis y alucinaciones para pagar al editor los adelantos que ya habían caído por el sumidero del *rien ne va plus*. . . Todo lo que en Kant, tan pulido y metódico, es una sobrehumana tormenta interior se vuelve en Dostoyevski un drama público jugado en la calle, una degradación también superior a las fuerzas de un solo hombre. Y en la indagación liberadora que cada uno hizo para poder soportar su noche oscura respectiva va en proporción al genio de cada cual. La diferencia entre el sol de mediodía kantiano y los turbios resplandores visionarios del Raskólnikov de Dostoyevski son al cabo el resultado de talentos contrapuestos, de oficios diversos y de excipientes culturales distintos. No del empeño en sí, que es inquietantemente paralelo.

En Siberia, Dostoyevski inició una lectura casi obsesiva del Evangelio y una observación *realista* (según la particular manera en la que el autor concebía el término) del buen pueblo ruso. El refinado ingeniero filogermánico y europeísta se topó en el campo de trabajo con la Rusia Eterna, compasiva, armada de un cristianismo patético y místico al tiempo, que soportaba con resignación la injusticia y los atropellos. ¿Parece raro la obsesión del escritor de *Crimen y castigo* por la religión, la moral y sus aberraciones? La novela de Raskólnikov no es sino una vasta y desolada indagación a la desesperada sobre si es posible la moral, en qué condiciones y cómo y por qué hay que convertirse en un Cristo paródico y aterrador en un mundo de *cristianos* que lo volverán a crucificar. . . ¿Cómo ser bueno y creer en estas condiciones, *in hac lacrymarum valle*? ¿Pero cómo poder no creer en nada, vacío ante la jarra de la taberna nihilista a donde acuden, como sombras esquivas, Raskólnikov y Marmeládov? ¿O cómo soportar sin fe, aunque sea ésta basada en la santidad del asesinato, las largas tardes y las noches de fiebre en los chiscones por los que se arrastran los personajes?

Dostoyevski debe inventar una nueva fe para sus criaturas, en una época en que la vieja santidad hace agua. Por eso Raskólnikov, en su delirio progresivo, se va constituyendo como un Cristo heterodoxo y paródico, como parodia de la Vida es su existencia miserable. Será un Mesías en todos sus detalles, fun-

dador de una moral individual y autónoma que tiene en el asesinato benéfico un puntal de su estructura. El protagonista de *Crimen y castigo*, un Zaratustra en pobre diablo y antes de tiempo (la novela apareció diez y seis años antes del libro de Nietzsche), se siente libre de las ataduras morales que afligen a las almas inferiores y se lanza a la redención desinteresada de sus semejantes más próximos a través del asesinato de la usurera Alfona Ivánovna, cuyo capital financiará tan peculiar cruzada. El tono de degradación paródica del Evangelio, tan sabido por el autor, es evidente en todos los detalles de la novela. *Raskol* significa *hereje* en ruso; el personaje se nos impone como un asceta del pecado más horrible, y, como Cristo, considera necesario “beber el cáliz del dolor hasta las heces” para poder redimir a sus semejantes; uno de los motores de su cruzada es su amistad con una muchacha que se prostituye por necesidad, pero moralmente limpia, que le redime de sus delirios y con la que lee el Evangelio, una clara contrafigura de la Magdalena novotestamentaria; Raskólnikov es virgen y mártir; carga con sus crímenes como con una cruz, en plástica imagen repetida varias veces; por redimir a sus allegados de la pobreza y el pecado va al presidio, una forma metafórica de crucifixión. . . Finalmente, como lección cruel, su sacrificio no arregla ninguna de las situaciones miserables que pretendía deshacer. . .

La parodia, camino torcido de la crítica ideológica, es una constante en la cultura rusa, como estudió el genial Mijaíl Bajtín. En cierta medida, la parodia de Cristo y su moral que compone Raskólnikov cumple *sub specie litteraturae* el papel que en la *Crítica de la razón* práctica tiene el análisis kantiano sobre las éticas materiales. Todos los vicios y las inconsecuencias de una sociedad y de sus productos ideológicos están retratados de ambas maneras, con procedimientos diferentes (distintos usos) en aras de un empeño común (la misma herramienta): poner de manifiesto la insuficiencia de las éticas al uso.

Incluso se podría rizar el bucle y ver en ciertos rasgos de la memorable anti-ética del alucinado Raskólnikov una cierta intención degradante de algunos puntos particulares de la *Crítica de la razón práctica* kantiana. El prusiano, en efecto, prefería una ética formal a una material. Mientras que las morales corrientes, materiales, daban criterios extrínsecos, *a posteriori* e hipotéticos al ser humano, al que se le dice qué es bueno y qué es malo para llegar al Bien, Kant propugnaba una ética que *no predicara contenidos*, sino que estudiara *las condiciones que ha de cumplir cualquier ética para ser aceptable*. ¿No es formalmente irreprochable la ética absurda de Raskólnikov, al menos dentro

de las leyes propias de su especial universo paródico? Los delirios que acometen al personaje sobre la santidad de asesinar a Alíona Ivánovna (“un piojo”) para redimir a su propia madre, su hermana y su amiga parecen desencadenados por una lectura alucinógena de la *Crítica de la razón práctica*. Pese a lo absurdo de la opción del personaje, el sistema visionario de Raskólnikov es impecable como ética cristiana formalmente bien establecida, aunque bajo delirio. En la pura forma, su crimen y su castigo son éticamente luminosos. Kant proponía una ética que no dice qué hemos de hacer, sino cómo debemos de actuar; en este sentido, el *imperativo categórico* de Raskólnikov, tan cristiano y tan utilitarista a lo XIX en la misma pieza, es perfecto: *obra de tal modo que hagas el mayor bien (redimiendo a la madre, la hermana, la familia Marmeládov) con el menos costo en dolor posible* (la muerte aseada de “un piojo”, la usurera). La ética de Raskólnikov es formal, *a priori*, con imperativo categórico y autónoma: radica en el sujeto, no en normas ajenas a él (como el clásico *no matarás*) ni en la bondad o maldad de las propias acciones (el específico asesinato de Alíona) Es el sujeto el que es moral/inmoral, no sus acciones.

Raskólnikov, en un proceso febril hacia la demencia, se ve acometido por la necesidad de establecer con urgencia una moral formal aberrante y paródica, que se le impone hasta llegar al asesinato (también paródico). El sueño de la Razón ha producido su monstruo. *Crimen y castigo* se plantea como un *escándalo de la razón*, como una luz oscura, reacentuada, sobre *el mismo problema* que motivó el esclarecido ejercicio intelectual de Kant. Dostoyevski, lleno de demonios por dentro, desarrolla un juego disolvente, traza una caricatura en la que, mediante la hipérbole brutal, se hacen más patentes los rasgos del sujeto caricaturizado. *Lo mismo, nomás que diferente*: sólo divergen aquí los excipientes de oficio (voluntad de claridad filosófica/técnica literaria especular) y los caracteres de genios personales contrapuestos (rigor y pulcritud mental/caos vital y nihilismo ácido).

Raskólnikov es un evidente producto de crisis, de la llamada del abismo. Crisis social, colectiva, sí (*mal du siècle*, *spleen*, hiperestesia), pero también de crisis personal de su creador, Fiodor Mijaílovich Dostoyevski. Su tono vitriólico se fue pergeñando en la ruina del escritor en el casino de Wiesbaden; en el calor asfixiante del verano petersburgués (tan magistralmente reproducido en las atmósferas opresivas de la novela); en el agobio ante las exigencias del editor que le urge a entregar esta y otra novela cuyos anticipos ya había pulido en la ruleta, y que le obligaron a dictar todo *Crimen y castigo* en un

vértigo de taquigrafía, agarrado de lleno por la angustia de la página en blanco; en su viudedad reciente, llena de reproches y de mala conciencia; en el paso por la cárcel... El autor *tocó fondo*: solo hasta el abandono, gastando el día en merodeos obsesivos, enfermo de hipersensibilidad, abrumado por ideas suicidas...

Crimen y castigo sirvió para purgar demonios. Así que la novela escarba sin misericordia y radicalmente en las *verdades primeras*, en la discusión demoleadora de los fundamentos de todo lo santo y lo bueno. Tiene el valor taumatúrgico de la blasfemia más liberadora. Y Dostoyevski, como un Kant atragantado de bilis negra, se pregunta por la posibilidad de ser moral en el infierno, por una moral del crimen santo, dentro de las leyes caleidoscópicas de la parodia carnavalesca. Como Kant, *nomás que diferente*. Porque así no pudo bajo ningún concepto escribir un tratado lógico-filosófico-moral lleno de equilibrio y medida, sino una inquisición abrasada que pisa los terrenos insanos del delirio. En esas condiciones sólo se puede inventar un personaje catártico, Raskólnikov, que purgue los demonios del autor. Rafael Cansinos Asséns, magnífico desequilibrado y traductor de Dostoyevski, sostuvo que si Raskólnikov hubiera sabido escribir novelas no habría asesinado; habría imitado a su creador, y hubiera escrito *cómo otro asesinaba*, para poder salvarse de la aniquilación, del caos y de la duda, de la idea pálida del suicidio...

3. Vamos recapitulando ya. Está claro que la *Crítica de la razón práctica* y *Crimen y castigo* no son ni la misma obra ni están cortadas por el mismo patrón. Es evidente. Pero ambos libros pertenecen a una misma línea honda que se remonta a las pulsiones más escondidas del ser humano. Esta vena común emparejó en la noche de los tiempos a todas las actividades que utilizaban la abstracción, y enseguida el lenguaje, para tratar de penetrar en lo oscuro y remediar lo que hacía daño. La especialización de las diferentes disciplinas a lo largo de los milenios permite que hoy contemplemos unos productos tan aparentemente distintos, pero no puede borrar ciertas comunidades de fondo un tanto desasosegantes.

La crítica literaria rusa contemporánea a Dostoyevski solía sentirse perpleja con las novelas del maestro. Se salían tanto de los cauces establecidos que parecían engendros solitarios, sin relación con las obras de los otros autores más *de escuela*. Parecían entonces las cosas de Fiodor Mijaílovich intentos fallidos, atropellados, en los que el autor estaba ausente y no cogía las riendas de la narración, y por los que pululaba una serie atroz de dementes a los que se habían cedido con total irresponsabilidad los trastos ideológicos del

relato. Los diálogos parecían deshilvanados, los personajes oscilantes y a medio definir, puro magma sin cristalizar. *Vivos*, diríamos hoy; pero por más que Dostoyevski se empeñaba en decir que él no pretendía el *mimetismo* chato de sus contemporáneos, sino un *realismo superior* basado precisamente en todo lo que se le censuraba, los críticos seguían desazonados. Porque era evidente que, por ejemplo, *Crimen y castigo* tenía un *no sé qué* emocionante, que conectaba con pulsiones muy profundas y escalofriaba; pero se parecía tan poco a las *buenas novelas*...

Así que la crítica contemporánea buscaba vías de inserción para incorporar a Dostoyevski a la corriente dominante. Unos se empeñaron en adscribirle como un peculiar *realista* destartalado pero eficaz. Es claro que emplea rasgos formales de la época: descripción “objetiva”, naturalista, de los motivos de un crimen; narrador omnisciente, aunque se inhiba a favor de la mostración del puro devanar mental autónomo de los personajes. Su obra, pese a todo, sería homologable con la gran escuela realista rusa del XIX. Sin embargo, para otro sector de la crítica de entonces, Dostoyevski se habría lanzado a un intento ambicioso pero fallido para redefinir una moral en tiempos de incertidumbre y un nuevo modo de ser el hombre en el mundo. Para el buen crítico burgués de 1866 todas esas historias no debían codificarse en una *novela* (para eso estaban los sesudos tratados de Filosofía; la novela debía ser una ocasión de evasiones placenteras para un propietario acomodado); y además, en un mundo que *está bien hecho*, ¿qué falta hace calentarse la cabeza con cosas de dementes? Obviamente, ni Nietzsche ni Freud habían venido a inquietar las plácidas aguas del mejor de los universos posibles; y como ya se sabía que Darwin era un deficiente mental que no sé qué historias cuenta de los monos... Pero la Contemporaneidad está amagando.

En el fondo, aquella pacata crítica rusa no estaba del todo descaminada. De las dos salsas hay en nuestro autor. Con los instrumentos de un novelista de su época, a falta de otra cosa (¿qué hubiera preparado aquel hombre con los hallazgos de la Vanguardia?), Dostoyevski lanzó una indagación filosófica, ética, *sub specie litteraturae*, que superaba las herramientas de las que se había dotado. El autor y *alter ego* de Raskólnikov lanza su palabra al vacío: ¿es posible una ética, cualquier ética, en un mundo disuelto, sin seguridades, nihilista, fragmentario, cruzado por las fiebres tan contemporáneas del sinsentido de la vida y por la soledad? Y es precisamente en ese punto del camino donde *Crimen y castigo* se encuentran con Kant, que llevaba ochenta años de verbo a cuenta de intentar trazar una ética nueva para el hombre libre y

autónomo (como los personajes de Dostoyevski, sin ir más lejos, libres de la tiranía del dios omnisciente), para una época nueva con los cimientos del viejo modelo venerable demolidos y superados por la realidad emergente e imparable de lo contemporáneo.

Después de plantear esta comunidad profunda podremos pasarnos media vida diciendo que hay diferencias casi infinitas. Y también es del todo cierto (intrigante mundo nuevo, antiguo como la vida, en que una cosa y su contraria son ciertas y asumibles al tiempo). Las épocas de Kant y de Dostoyevski son diferentes: la del prusiano, de orden, rigor lógico y Luz; la del ruso, de fragmentación bajo la capa plácida, nihilista, de fiebre enfermiza, de Sombra. Por ello, y seguro que por mil otras cosas, Kant, *filósofo*, hace sistema y Dostoyevski, *novelista* y raro, tira *flashes* dañinos, intuiciones metafóricas sin rematar, presentimientos resueltos en paradojas (¿pero no usaron los presocráticos precisamente las aporías?). En este empeño de Dostoyevski, la Literatura es un camino más adecuado que la Filosofía. Cuando un filósofo tenga que andar estos caminos de sinrazón parecerá más un literato que un pensador serio, o por lo menos esos reproches le harán sus contemporáneos a Nietzsche. El caso es que pocos de los que vivieron en aquel magma tuvieron perspectiva para darse cuenta que ambas, Literatura y Filosofía, son herramientas para cavar distintos sectores de la misma huerta, la del desasosiego del Hombre. Desde siempre *las piquetas de los gallos / cavan buscando la aurora*.

Bibliografía

La norma corriente del género literario llamado *ensayo* pide que el texto vaya libre de aparato crítico. La idea es que se lea suelto y sin embarazo. No obstante, para la confección de este trabajo se han manejado algunos libros de los que ahora se da cuenta. Se apuntan solamente los libros a los que se ha aludido directa o tangencialmente en el cuerpo del discurso.

- Anónimo, (1554), *Lazarillo de Tormes*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
 Aristóteles, (1972), *Retórica*, Gredos, Madrid, 1972.
 —, (1974), *Poética*, Gredos, Madrid, 1974.
 Bajtín, M., (1963), *Problemas de la poética de Dostoyevski*, FCE, México, 1985.
 —, (1965), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza Universidad, Madrid, 1987.
 Barthes, R., (1970), *S/Z*, Seuil, París, 1970.
 Bieler, K., (1968), *Manual de Literatura Romana*, Madrid, Gredos, 1983.
 Boecio, (1982), *Consolación por la Filosofía*, Gredos, Madrid, 1982.

- Cansinos A. R., (1943), "Prólogo", en F. M. DOSTOYEVSKI (1866): *Crimen y castigo* (cit.): pp. 193-203.
- Descartes, R., (1637), *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Dostoyevski, F. M., (1866), *Crimen y castigo*, en *Obras Completas*, Tomo II: pp. 199-585, Aguilar, México, 1991.
- García B. A., (1994), *Teoría de la Literatura*. Cátedra, , Madrid, 1994.
- y M^a. T. Hernández Fernández, (1988), *Ut poesis pictura. Poética del arte visual*, Tecnos, Madrid, 1988.
- García L. F., (1928), *Romancero gitano*, Cátedra, Madrid, 1983.
- Gómez C. F., (1998): *Estructura y actualidad del pensamiento de Mijaíl Bajtín*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, , 1998.
- Horacio, (1988), *Epístola a los Pisones*, Gredos, Madrid, 1988.
- Kant, I., (1788): *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- Mithen, S., (1996), *Arqueología de la mente*, Crítica, Barcelona, 1998.
- Ortega y Gasset, J., (v. a.): *El Espectador*. Madrid, Revista de Occidente, v. a.
- Perelman, Ch., (1951), *Tratado de la argumentación. La nueva Retórica*, Madrid, Gredos, 1989.
- Pla, J., (1994): *Quadern gris*, Edicions 62, Barcelona, 1994.
- Platón, (1981), *La República*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- Pozuelo Y. J. M^a., (1988), *Del Formalismo a la Neorretórica*, Taurus, Madrid, 1988.
- Sagan, K., (1996), *Cosmos*, Planeta, Barcelona, 1996.
- San Agustín, (1972), *Confesiones*, Bruguera, Barcelona, 1972.
- Todorov, T. (1981), *Bakhtine, le principe dialogique. Suivi des écrits du Cercle de Bakhtine*, Seuil, París, 1981.
- Varios Autores, (1988), *El Pequeño Espasa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.

Stoa
Vol. 12, no. 23, 2021, pp. 67–99
ISSN 2007-1868

METAFÍSICA ROSMINIANA
Y “METAFÍSICAS” CONTEMPORÁNEAS*

Samuele F. Tadini

RESUMEN: El ensayo busca evidenciar el objetivo de la metafísica rosminiana y la importancia de su configuración en el contexto de un diálogo crítico con algunas posiciones contemporáneas. El renacimiento del interés por el pensamiento metafísico en estos años y, también, la marginalidad a la que se ha relegado la Teosofía rosminiana, son los puntos fundamentales desde los cuales partir para proponer el discurso metafísico en el centro del debate internacional.

PALABRAS CLAVE: Rosmini · metafísica · teosofía · filosofía teórica · filosofía contemporánea.

ABSTRACT: The essay aims to highlight the scope of Rosminian metaphysics and the importance of its configuration in the context of a critical dialogue with some contemporary positions. The revival of interest in metaphysical thought of these years and, at the same time, the marginality to which Rosminian Theosophy has been relegated, are the fundamental points from which to start to bring Rosminian metaphysical discourse back to the center of the international debate.

KEYWORDS: Rosmini · metaphysics · theosophy · theoretical philosophy · contemporary philosophy.

* El texto original apareció en el volumen, cuidado por mí, *La filosofia dopo le “filosofie”. La sfida rosminiana alla contemporaneità*, Mimesis, Milán-Udine 2019, pp. 99-129. Traducción de Jacob Buganza.

Recibido 8 de septiembre
Aceptado 10 de octubre

1. *Perspectivas contemporáneas*

El debate metafísico contemporáneo, aun no desconociendo las perspectivas de estampa aristotélico-tomista o platónico-agustinianas de las llamadas metafísicas clásicas, nos pone frente a al menos cuatro posibles elecciones: la *analítica* (ciertamente la más difundida, no sólo en el mundo anglófono), la *fenomenológica* (más circunscrita), la *hermenéutica* (difundida sobre todo en el ámbito “continental”) y la *posmoderna* (suficientemente difundida y extremadamente ambigua, en cuanto rechaza la metafísica sobre la base de una aserción “metafísica”).¹ La opción rosminiana, en cambio, que se configura como una *Teosofía*², ha permanecido en los márgenes del debate contemporáneo por al menos tres razones de fondo, más allá de la pretendida “confesional”, que la cualificaría como una “filosofía cristiana” (por lo cual, de por sí, se circunscribiría, según los detractores del pensamiento cristiano en general, a un área considerada marginal o descuidable); y la más banal, ligada a un simple “desconocimiento” de la obra rosminiana de parte de quien se ocupa de la metafísica en general.

Veámoslas anticipadamente.

- 1) La metafísica rosminiana expresa conceptos *fuertes* que necesitan, para poder ser adecuadamente afrontados, un no común “coraje metafísico”, que contempla una comprensión fundamental de los resultados ofrecidos por las *ciencias de intuición*³ y de *percepción*⁴, antes de dirigir la mirada las *ciencias de razonamiento*⁵. Pero, preguntémosnos, ¿cuántos metafísicos, o que se llaman tales hoy, estarían dispuestos a efectuar una misión de este tipo? Tomemos, por ejemplo, el término *verdad*⁶ en su esencialidad. Para Rosmini, la *verdad*, en tal

¹ Lyotard, por ejemplo, cuando describe el fin de las ideologías, reducidas a “metarrelatos”, a la luz de una desconfianza en el progreso y el hombre, no hace otra cosa que elaborar una concepción de la realidad, a saber, una “metafísica” expresable con la afirmación de la constatación de la crisis de las certezas (J.-F. Lyotard, 1981)

² Cfr. S. F. Tadini y J. Buganza, *La Teosofía de Rosmini*, en preparación.

³ Cfr. A. Rosmini, 1979, nn. 10-114, pp. 227-269 [hay traducción castellana: *Sistema filosófico*, edición de J. Buganza, Plaza y Valdés y Universidad Veracruzana, Madrid y México, 2010].

⁴ *Ibid.*, nn. 115-162, pp. 269-281.

⁵ *Ibid.*, nn. 163-263, pp. 281-302

⁶ Rosmini 2005, n. 1114, p. 72. En el *Nuevo ensayo* explica que puede haber diversos usos para la palabra *verdad*, pero precisamente examinando los diversos significados que “se suelen atribuir, por el hablar común, al vocablo *verdad*, me parece que el más extenso significado para este vocablo, la noción general, la esencia única que propiamente significa, es la de *ejemplar*; y, por ende, he definido la verdad como el *ejemplar de las cosas*”.

acepción, es “la idea en cuanto es ejemplar de las cosas”⁷; ontológicamente hablando, “el objeto conocido por sí mismo.”⁸ Esto demuestra que una adecuada comprensión del término no depende sólo del contexto específico de un *sistema* en el que viene explicitado, sino también del contexto más general de utilización: la *verdad* que viene a la luz por la lógica formal en relación a la *corrección* de una aserción, por ejemplo, no es necesariamente la misma verdad extraíble de una simple observación factual⁹; así también la verdad de los hechos no siempre responde a la verdad de las intenciones.¹⁰ Por esta razón, el término *verdad*, así como el término *realidad*, necesitan usarse rigurosamente y definirse semánticamente antes de elaborar cualquier teoría metafísica.

⁷ A. Rosmini, n. 1118, p. 75

⁸ A. Rosmini 2011, n. 1021, p. 1072

⁹ Tómese en consideración el siguiente silogismo curioso e impropio: (P1) Mi abuela tiene tres dientes (P2) El tenedor tiene tres dientes (C) Mi abuela es un tenedor. Más allá de que alguien podría objetar que la premisa mayor no es general, como cuando se afirma, por ejemplo, que “todos los hombres son mortales”, sigue siendo verdad que ninguno podría objetar que (P1) no sea verdad, porque es factualmente verificable. Lo que formalmente puede ser corregido, empero, no significa que pueda ser verdadero en la realidad factual. El único modo para hacer aparecer como verdadera la aserción (C), a saber, la conclusión del silogismo, sería el declarar previamente que el término “abuela” y el término “tenedor” tengan el mismo significado, pero se trata de un presupuesto absolutamente arbitrario.

¹⁰ Piénsese en el experimento que llamo “del bandolero”. Tenemos que establecer la verdad procesual en relación a dos hechos aparentemente idénticos. Llamaré con A al primero y con B al segundo. Caso A: un bandolero entra en un banco con la pistola desenfundada y pide, con la amenaza del arma, que se le dé el dinero. Caso B: otro bandolero se comporta del mismo modo. Frente a la verdad factual, podemos concluir estableciendo que ambos son culpables del mismo delito. La verdad factual en su conclusión lo confirma. Volvamos atrás y verifiquemos si el caso A y el caso B resultan iguales también en relación a la intencionalidad que ocasiona los hechos descritos. Imaginemos que la investigación policial haya descubierto que el bandolero del caso A hubiera premeditado todo, consciente y científicamente, sabiendo que el riesgo de delinquir era aceptable, dada la posibilidad de poder escapar, si lograba dar el golpe, con una considerable cantidad de dinero. Lamentablemente para él el arresto en fragancia ha eliminado su malvado sueño de riqueza. El bandolero del caso B, en cambio, no tenía en mente algo semejante. Por las investigaciones se descubre que un potencial asesino, que tenía como rehén a la esposa del presunto asaltante del caso B, había intimidado a este último para efectuar el atraco, con la amenaza de asesinar a la esposa. En tal caso, no teniendo otra elección, el hombre se ha encontrado forzado a efectuar un atraco. Es evidente, en este sentido, que en el caso A hay una voluntad libre para delinquir, mientras que en el B la acción coercitiva ejercida por el potencial asesino ha terminado por obligar al marido de la rehén a efectuar un delito. Sobre la base de estos descubrimientos, ¿estamos seguros de que ambos casos deban ser tratados del mismo modo? La verdad factual efectiva es bien distinta de la verdad factual ocasionante: el bandolero del caso A era libre, mientras el “bandolero” del caso B estaba obligado. Esto demuestra, otra vez, que la explicitación de cualquier valoración, para poder ser correcta, en el sentido de una verdad incontrovertible, necesita de la mayor cantidad de elementos que sea posible, so pena de caer en el error.

- 2) La metafísica rosminiana es una *metafísica de la trascendencia*, en la que el principio que defino *onto-alético*¹¹ no puede ser rechazado si se pretende todavía elaborar una metafísica que tenga las características esenciales de performatividad, es decir, que no se limite a describir la realidad, sino que determina al hombre para penetrarla, para comprenderla y para que actúe moralmente según una coherencia incapaz de aceptar que la verdad sea simplemente una opinión o que tenga simplemente una validez lógico-formal.
- 3) La metafísica rosminiana expresa un *sistema* abierto a la verdad, mientras que hoy se tiende a excluir la posibilidad de la elaboración de un sistema y, en algunos ámbitos, no es raro que se termine por proponer el “no sistema” como sistema. Lo que resulta dominante en nuestra contemporaneidad, en todo caso, es la tendencia fragmentaria y fraccionista de las problemáticas, con el riesgo, bastante evidente, de la pérdida de vista de la finalidad unitaria garantizada por el sistema. Según David M. Armstrong, muerto hace poco y considerado uno de los mayores representantes del realismo australiano, resulta evidente que, aunque “la metafísica hoy [es] de nuevo respetable[...], es hoy practicada de modo fragmentario, y es difícil encontrar un acercamiento sistemático a la materia”.¹² Y, sin embargo, ésta es la situación hodierna y aquí es necesario retomar los movimientos si se quiere competir en el vasto y diversificado “mercado de las ideas”, esto es, si se desea salir de la marginalidad.

2. Cuestión de términos y significados

Antes de afrontar la cuestión inherente a la metafísica rosminiana y a las “metafísicas” contemporáneas, sobre todo desde el punto de vista definitorio, sería necesario especificar por qué razón haya elegido poner el término “metafísicas” entre comillas. Es una cuestión básica y para nada secundaria, porque, en cuanto es verdad que la metafísica, en cuanto tal, permanece constantemente como una exigencia del hombre, más allá de la tentativa lanzada por

¹¹ El principio onto-alético sanciona la perfecta convertibilidad del *ser* (en griego *οντος*) con la *verdad* (en griego *αληθεια*). Escribe Rosmini: “preguntando qué cosa ES [la verdad], se viene a decir que cuando nosotros decimos que aquello que ella ES, se responde a la pregunta. Pero el ser es justamente lo que ES, y que es por esencia, porque es el ser. Si aquello que ES, ES aquello que ES, entonces aquello que ES es la verdad; por ende, el ser es la verdad” (A. Rosmini 1984, n. 1048, p. 442).

¹²D. A. Armstrong 2016, p. 25.

algunos pensadores para quitarla de enmedio, no siempre las metafísicas propuestas por varios filósofos en el curso del tiempo han logrado ser tales, a saber, satisfacer, en cuanto es posible, las exigencias de una comprensión suficientemente adecuada de la realidad, o sea, de la totalidad, lo que significa una comprensión del ser tanto en su *posibilidad* como en su *subsistencia* finita e infinita. Aquí, empero, se coloca un prerrequisito fundamental de naturaleza terminológica que se refiere al *modo* de entender el término *metafísica*. Por esta razón, es necesario que comience a explicitar el significado; también porque, en nuestra contemporaneidad el término *metafísica* ha sufrido declinaciones tan diversificadas que vuelven extremadamente complejo el trabajo del historiador de la metafísica, sobre todo cuando está empeñado en la fase delicadísima de esta actividad específica, a saber, la reconstructiva. Algunas definiciones, en efecto, resultan particularmente interesantes y, en ciertos versos, también plausibles, sobre todo por la aplicación de la metafísica a otros ámbitos¹³, como la ciencia, la política, la sexualidad, el arte o la ética, para limitarnos a algunos ejemplos, sólo para subrayar la fundación metafísica necesaria a todo ámbito que desee se le reconozca su dignidad alético-valorativa. Esto no elimina, sin embargo, la pregunta inicial: ¿de qué tipo de metafísica se trata? Efectivamente, no hay que olvidar que, en nuestra contemporaneidad, el uso del término *metafísica* resulta a menudo expuesto a algunas curiosas, o

¹³ Cfr. J. Evola, *Metafísica del sesso*, Edizioni Mediterranee, Roma 1993; W. Sombart, *Metafísica del capitalismo*, Edizioni di AR, Padua 1994; J. Ritter, *Metafísica e politica*, Marietti, Boloña 2000; J. Evola, *Metafísica della guerra*, Edizioni di AR, Padua 2001; G. Casolino, *Il nome segreto di Roma. Metafísica della romanità*, Edizioni Mediterranee, Roma 2003; T. I. Melendo Granados, *Metafísica del concreto. I rapporti tra filosofia e vita*, Leonardo da Vinci, Roma 2005; G. Giannini, *Metafísica del conflitto*, Il Nuovo Melangolo, Génova 2007; D. Callini, *Arcani al lavoro. Metafísica della vita organizzativa*, Franco Angeli, Milán 2008; D. Corradetti, *Metafísica del numero. Vol. 1: Elementi di simbolismo matematico*, Il Pavone, Messina 2008; E. Unger, *Politica e metafísica. Tentativi filosofici in politica*, Cronopio, Napoli 2008; A. Incampo, *Metafísica del processo. Idee per una critica della ragione giuridica*, Cacucci, Bari 2010; N. Zangwill, *La metafísica della bellezza*, Marinotti, Milán 2011; S. Givone, *Metafísica della peste. Colpa e destino*, Einaudi, Turín 2012; S. Ortoli – J.-P. Pharabod, *Metafísica quantistica. I nuovi misteri dello spazio e del tempo*, Castelvechchi, Roma 2013; S. Renik, *Vedo cambiare il tempo. Metafísica del macchinismo e le passioni dell'anima*, Mimesis, Milán-Udine 2015; M. Heim, *Metafísica della realtà virtuale*, Guida, Napoli 2015; A. Nothomb, *Metafísica dei tubi*, voland, Roma 2016; G. Bachelard, *Metafísica della matematica*, Castelvechchi, Roma 2016; G. Mina Di Sospiro, *Metafísica del ping-pong. Un'introduzione alla filosofia perenne*, Ponte alle Grazie, Milán 2016; E. Coccia, *La vita delle piante. Metafísica della mescolanza*, Il Mulino, Boloña 2018; G. Simmel, *Metafísica della morte e altri scritti*, SE, Milán 2018; F. Di Pace, *Bambini e metafísica. Dio, il destino e Mandrake. Quando i piccoli ragionano dell'Assoluto*, Fefè, Roma 2018.

al menos temerarias, exageraciones¹⁴, que pueden resultar también suficientemente discutibles.¹⁵

Todo esto no debe sorprender. El *lenguaje*, como toda otra forma de elaboración humana, refleja siempre las más diversas estructuras conceptuales, ideológicas y sociales circunscritas al ámbito espacio-temporal en que se encuentran elaboradas por el hombre, tanto más cuando el individuo tiene la posibilidad de ejercer permeable y difusivamente este poder a través de los nuevos medios de comunicación. Un término recibido durante algún tiempo unívocamente, efectivamente, podría no mantener el mismo significado cuando su uso más común debiera emplearse en un contexto lingüístico y social diversificado.

El término *Idea*¹⁶, por ejemplo, elevado por Platón al rango de forma ontológica, esencia substancial, esto es, ser (por esto es mejor escribirlo con mayúscula, para diferenciarlo del común *ente de razón*), ha sufrido notables modificaciones significativas; tan es así que, al menos desde Locke¹⁷, y por toda la tradición empirista-sensista después, salvo algunas excepciones¹⁸, al

¹⁴ Cfr. S. Scansani 2007; M. Lenti 2012.

¹⁵ Cfr. E. Abécassis 2004; L. De Sutter 2017; A. Carulli 2017; R. Rinaldi 2017.

¹⁶ Baste considerar los caracteres metafísico-ontológicos de las Ideas individuados por Platón para darse cuenta: 1) *Inteligibilidad*: la Idea es aprehensible sólo por el intelecto (cfr. PLATÓN, *Fedone*, en *Tutti gli scritti*, cit., 65 C-66 A, pp. 67-68); 2) *Incorporeidad*: la Idea pertenece a una dimensión metasensible (cfr. PLATÓN, *Politico*, en *Tutti gli scritti*, cit., 286 A, p. 344; *Fedone*, en *Tutti gli scritti*, cit., 85 E, p. 98; *Filebo*, en *Tutti gli scritti*, cit., 64 B, p. 473; *Sofista*, en *Tutti gli scritti*, cit., 246 B, p. 290 e 247 D, p. 291; *Epinomide*, en *Tutti gli scritti*, cit., 981 B, pp. 1776-1777); 3) *Ser en sentido pleno*: las Ideas son el ser que verdaderamente es (cfr. PLATÓN, *Repubblica*, en *Tutti gli scritti*, cit., V, 477 A, p. 1209; V, 478 E-479 D, pp. 1211-1212; *Sofista*, en *Tutti gli scritti*, cit., 248 A-251 A, pp. 291-294; *Fedro*, en *Tutti gli scritti*, cit., 247 C-E, p. 556; *Fedone*, en *Tutti gli scritti*, cit., 75 C-D, p. 86; 78 D-79 A, p. 89); 4) *Inmutabilidad*: las Ideas no padecen alguna mutación o escapan al nacer y perecer (cfr. PLATÓN, *Cratilo*, en *Tutti gli scritti*, cit., 439 D-440 A, p. 182); 5) *Perseidad*: las Ideas son absolutamente objetivas, en cuanto son en sí y por sí (cfr. PLATÓN, *Cratilo*, en *Tutti gli scritti*, cit., 385 E- 386 E, pp. 136-137); 6) *Unidad*: las Ideas son, cada una, una unidad que unifica la multiplicidad de las cosas que participan de ellas (cfr. PLATÓN, *Repubblica*, en *Tutti gli scritti*, cit., V, 475 E-476 A, p. 1208; V, 479 A, p. 1211; VI, 484 B, p. 1213).

¹⁷ Cfr. J. Locke 2012, p. 39.

¹⁸ Piénsese, por ejemplo, en la recuperación hegeliana del término *Idea* (la *Lógica* estudia la *Idea en sí*, o sea, la *Idea* como se realiza en el ser, en el no ser y en el devenir, mientras el objeto de la *Filosofía de la naturaleza* es la alienación de la *Idea* por sí, por lo que la Naturaleza es la *Idea fuera de sí*. La *Idea*, empero, se actúa plenamente sólo cuando regresa en sí por la alienación de la Naturaleza, volviéndose *Espíritu subjetivo*, en cuanto se actúa en los individuos singulares, *Espíritu objetivo*, en cuanto se actúa en los diversos pueblos, y *Espíritu absoluto*, en cuanto se actúa en las grandes obras artísticas, religiosas y filosóficas, cfr. G. W. F. Hegel 1967; *Scienza della logica*, al cuidado de C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2008); también en el husserliano (Husserl reconoce que el ideal de la filosofía auténtica consiste en realizar la *idea* del conocimiento absoluto a partir de un fundamento cierto por medio del método fenomenológico. El análisis fenomenológico, poniendo

término *idea* se le ha atribuido el significado de *contenido de la mente y del pensamiento humano*, en cuanto “objeto” del pensamiento de un sujeto: el hombre. Es en virtud de esta modificación del significado originario del término *idea* que hoy, en contextos cotidianos, nada filosóficos, nos resulta posible responder con la expresión “no tengo idea” a una hipotética pregunta que nos es planteada en relación a una particular situación de la que no tenemos conocimiento, y es siempre en virtud de esta misma modificación del significado originario que podemos exclamar “¡me ha venido una idea!”, cuando entendemos decir que hemos encontrado la solución a un problema. En el ámbito globalizado de nuestra contemporaneidad es fácil confundir una filosofía *del todo*, es decir, una filosofía de lo entero, con una filosofía *de todo*, esto es, en la mejor de las hipótesis, una ontología de lo particular y, en la peor, una simple opinión expresada por quienquiera, tal vez mediante algún *social network*. Es claro, empero, que la *opinión* y la *filosofía* no son de hecho la misma cosa¹⁹, aun cuando la opinión propagada, incompetente y engañosa haya llegado a justificar tal impropio reduccionismo. ¿Qué decir, entonces, de otros términos²⁰? ¿Qué decir del término *metafísica*?

entre paréntesis el objeto natural en su singularidad, realiza aquella *reducción eidética* que conduce a las *ideas*, entendidas como *esencias*, que se revelan en la intuición inmediata de la conciencia, Cfr. E. Husserl 1968; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, al cuidado de V. Costa y E. Filippini, Einaudi, Turín 2002).

¹⁹ Sobre este punto creo que tiene perfectamente razón Platón. Cfr. Platón 2000, V, 476 E-477 B, p. 1209; *Menone*, in *Tutti gli scritti*, cit., 97 C-98 B, pp. 963-964.

²⁰ Si en el ámbito filosófico, empero, nos encontramos casi siempre frente a una forma explícita de variación terminológica, osaré decir declarativa, por medio de la cual el filósofo en turno nos informa preventivamente de qué *modo* debemos entender un determinado *término* en el ámbito específico de su discurso, cuando nos movemos fuera de este contexto descubrimos que las razones de cambio o sustitución de significado de un término no obedecen a la exigencia de una lógica revelativa, dirigida a obtener una siempre más refinada clarificación terminológica preventiva; a veces, al contrario, las susodichas razones están destinadas a generar una alteración de significado o, incluso, una verdadera y propia eliminación de un particular término *tout court* por otras finalidades, a menudo ocultas. Todo esto se da para satisfacer una exigencia generalmente impuesta “desde lo alto”, como está sucediendo hoy con el término *confesionario* y el término *inmigrado*. La definición del término *confesionario* dada por el diccionario es la siguiente: “Sede en la cual el sacerdote confesor administra el sacramento de la penitencia: consiste generalmente en un sitio de madera, a menudo ricamente adornado, con un asiento para el confesor y dos reclinatorios laterales para los fieles, separados por el asiento mediante una pared divisoria interrumpida por una pequeña grada” (*Vocabolario della lingua italiana*, 5 voll. [1986-1994], Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, vol. I, p. 888). El significado es claro: es un lugar específico en donde el sacerdote recibe la confesión del fiel para administrar el sacramento de la confesión. Se trata de un lugar íntimo, reservado, serio y privado. En la acepción difundida por los *reality shows* como el *Gran hermano*, el término *confesionario* ha asumido el significado diametralmente opuesto al originario: es un lugar en que uno o más participantes se desahogan frente a un público diversificado, constituido por simples curiosos, fanáticos y líderes de opinión de todo tipo. Se nos podría cuestionar: ¿por qué ha sido necesario mutar un término que tiene una connotación tan es-

La problemática metafísica contemporánea parece colocarse entre dos antitéticas perspectivas: por un lado, la inaugurada por Nietzsche y, por otra, la inaugurada por Wittgenstein. Con la primera se afirma que no existen hechos, sino sólo interpretaciones²¹, con la segunda se afirma que “el mundo es la to-

pecífica en el lenguaje religioso y proponerlo con un significado contrario? ¿No habría sido oportuno, por razones de claridad y respeto, utilizar otro término más en consonancia? Más allá de cualquier polémica, no es posible excluir la duda de que se haya dado intencionalmente y no “al azar”. Pero aquí nos encontramos frente a un caso de transformación de significado, mientras que en el caso del término *inmigrado* tenemos que vérmola con un caso de supresión terminológica. El término *inmigrado*, casi siempre asociado a otros dos términos, *regular* (connotación positiva) e *irregular* o *clandestino* (connotación negativa), ha sido prácticamente eliminado de los *media* (impresos o por televisión) y sustituido por el término *migrante*, en virtud del hecho de que parecería resultar menos agresivo desde un punto definitorio, o sea, más neutro. Es preciso señalar, empero, que hay una clara diferencia, al menos en la lengua italiana, entre *inmigrado*, *emigrante* y *migrante*. En el diccionario se lee para la voz *inmigrado* la siguiente definición: “Que, o quien, se ha transferido a otro país: *trabajadores inmigrados, familias inmigradas en el Norte*; en sentido específico, refiriéndose a cambios de lugar determinados por los desniveles en las condiciones económicas de varios países; quien se ha establecido temporal o definitivamente por razones de trabajo en un territorio diverso del de origen” (*Vocabolario della lingua italiana*, 5 voll. [1986-1994], Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, vol. II, p. 768). Para el término *emigrante* se lee la siguiente: “Quien emigra, en particular, quien expatria, terminal o definitivamente, por razones de trabajo” (*Vocabolario della lingua italiana*, 5 voll. [1986-1994], Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, vol. II, p. 252). Para el término *migrante*, en fin, cuanto sigue: “1. Que migra, que se mueve o cambia de sede: *pueblos, animales, párajos migrantes*. 2. Con significado más técnico, en biología o medicina, de célula u órgano que tiene capacidad o posibilidad para cambiarse —activo o pasivo, de acuerdo con el caso— de la sede habitual, por causas varias. En particular: *células migrantes* (o *células migratorias* o *macrófagas*), de naturaleza retículo-endotelial, que tienen notable importancia. En los fenómenos inflamatorios; *reumas migrantes*, reuma que se ha movido de su sede normal por alteración del lugar que lo contiene. Analogam, *absceso m.*, absceso frío que de la primitiva sede de formación se cambia bajo la influencia de la gravedad, siguiendo las vías de menor resistencia (espacios celulares o perivasculares)” (*Vocabolario della lingua italiana*, 5 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1989, vol. III, p. 221). Podemos preguntarnos: ¿por qué ha sido necesario eliminar un término extremadamente claro que contempla una definición objetiva, es decir, tanto positiva (regular) como negativa (irregular), del significado de *inmigrado* y que corresponde a la realidad de los hechos? ¿Es más justo contemplar, en la efectiva posibilidad, que todos los inmigrados que se cambian de un lugar a otro lo hagan exclusivamente por cuestiones de trabajo, políticas o ideológicas, o es más probable que haya también algunos —no importa si pocos o muchos— que persiguen, a dondequiera que vayan, actividades criminales de todo tipo? Por razones de cientificidad, no es posible excluir ni la primera ni la segunda hipótesis, porque ambas se soportan con ejemplos que muestran la acción valiosa de tantas buenas personas y la acción de iguales criminales. Frente a una hipotética pregunta sobre la presencia o menos de una bien estructurada lógica detrás de esto, tendría dificultad por responder negativamente, liquidando todo diciendo que se trata de un simple “caso”. ¡Lo cierto es que no se puede sostener imposible lo posible!

²¹ Sostener, siguiendo a Nietzsche, que “no hay hechos, sólo interpretaciones” (F. Nietzsche 1990, 7, p. 60) es una toma de posición problemática. Me pregunto: ¿por qué quienes sostienen tal aserción, tal vez frente a un padre que ha perdido un hijo, no le dicen: “no se preocupe, no hay hechos, sólo interpretaciones”? Tal vez porque la reacción, más que justificada, sería violenta. Encontrarse tirado con la nariz rota sería la más evidente demostración de que el mundo no es una fábula, que los hechos son hechos y que una de las tantas interpretaciones posibles en respuesta a la susodicha afirmación no ha sido una palabra, sino un gesto, una acción real, o sea, un hecho en respuesta a una interpretación. En

talidad de los hechos, no de las cosas”.²² Frente a estas dos perspectivas, ¿qué tipo de metafísica se podrá elaborar?

Para evitar una elección inicial de campo, tomaré el término *metafísica* en una acepción muy general, a saber, no todavía cualificable como *idealista* (reducción del ser al pensamiento, negación de la existencia autónoma de la realidad, en cuanto reflejo de una específica actividad íntima al sujeto mismo pensante) o *realista* (afirmación de la existencia de una realidad independiente del pensamiento). Para satisfacer este requisito, atribuyo al término metafísica el significado de “*concepción de la realidad expresada racionalmente por el hombre*”. El hecho de que sea la expresión racional de un sujeto pensante que defino *hombre*, sostengo que es aceptable sobre la base del sentido común, dado que no resulta actualmente posible establecer si hay elaboraciones metafísicas diversas de las que genera el ser humano. Es a la luz de tal esclarecimiento que es posible resolver la cuestión inicial.

Si concentramos nuestra visión sobre las filosofías contemporáneas, desde 1900 en adelante, es posible constatar que ellas expresan diversas concepciones de *porciones* de la realidad (lógica, física, ética, política, economía, psicología, artística, etcétera), de la que enseguida efectúan diversas *interpretaciones*, pero no llegan a dotar de soluciones válidas referentes a los problemas que se encuentran en la realidad considerada como lo *entero*. Aun en la positividad de una pluralidad de concepciones de la realidad, incluso fragmentaria, dirigida a expresar su sentido, el valor, la esencia y la modalidad, es necesario señalar que, más allá de las diferentes metodologías, muchas de estas “metafísicas” parecen orientadas a desestimar al menos dos elementos clave, osaré decir estructurales, de la metafísica misma: el *sistema* y la *trascendencia*.

tal sentido, un padre podría decir, luego de haber golpeado al susodicho provocador, “no se preocupe, el dolor que siente no es un hecho, sólo una interpretación”.

²²L. Wittgenstein 1998, I.1, p. 25. Preguntémosnos: un hecho es tal, ¿independientemente de la interpretación que se puede dar de él? El hecho de que yo sueñe algo que en la realidad no existe, ¿es siempre un hecho? ¿Un hecho puede ser considerado desde diversas perspectivas? ¿Un hecho es por sí unívoco en su singularidad? Etcétera. Resulta claro que preguntas de este tipo, y otras todavía que se pueden agregar, revelan una problematicidad que se radica en la necesidad por definir qué cosa es un hecho, dado que Wittgenstein niega que los hechos se reduzcan a cosas.

El *sistema*²³ es importante por al menos dos razones: además de asegurar el desarrollo lógico y racional del discurso metafísico, es determinante precisamente en la explicitación coherente de una concepción completiva de la realidad, que de otro modo resultaría difícilmente comunicable, incluso porque la fragmentariedad, de la que se puede aceptar el acercamiento pluralista inicial, permanece inexplicable si no es reconducida sistemáticamente a la unidad. No hay que olvidar, sin embargo, que al término de la segunda Guerra Mundial decir “sistema” parecía expresar una forma de “pensamiento único”; legado de un horror vivido poco tiempo antes a causa de los experimentos totalitarios. En todo esto, más allá del error de entender el término “sistema” ex-

²³ Los paradigmas metafísicos post-hegelianos tienden a ser casi siempre *asistemáticos*, en el sentido de que rechazan la tentación de elaborar un *sistema* que pretenda expresar, de modo completo, una determinada concepción de la realidad. Se fraccionan y sus cultivadores se ocupan de problemas específicos, por lo que resultan, en la mejor de las hipótesis, descripciones parciales de una porción o fracción de la realidad. El rechazo de un determinado sistema, empero, no es una cosa nueva en el ámbito filosófico; es nuevo, sin embargo, el rechazo al *sistema en cuanto tal*, porque ya en la Antigüedad las filosofías de la edad helenística se habían opuesto a las grandes construcciones metafísicas de Platón y Aristóteles, pero su oposición había contribuido a crear paradigmas ontológicos y cosmológicos que buscaban, comoquiera, ser completos, sustituyendo a un sistema metafísico de la trascendencia por uno de la inmanencia. En la Edad moderna, sobre todo como reacción a los paradigmas racionalistas de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz y Wolff, el empirismo de Locke y, sobre todo, el sensismo de Hume han contribuido a generar un cambio de dirección teórica que ha contribuido al desarrollo del criticismo de Kant, el cual se preguntaba si era posible todavía una metafísica *como* ciencia. El punto nodal está en el término *como*. Porque la pretensión por elevar a rango de ciencia a la metafísica terminaba por reducir la metafísica a las ciencias, ahí donde entre metafísica y ciencia mantienen diferencias substanciales: el objeto de la metafísica es el ser en su totalidad, mientras la ciencia, empeñada por descubrir las leyes que regulan los fenómenos, se ocupa de aquella porción de realidad observable empíricamente por medio de una metodología que podríamos definir hipotético-deductiva. El prejuicio ligado a una concepción según la cual la metafísica se encontraría en un *status* pre-científico, es todavía actual. Strawson, por ejemplo, sostiene que “lo que inicia como metafísica puede terminar como ciencia” (P. F. Strawson 1967, p. 118). Del criticismo kantiano brotaron, variopintamente, los diversos tipos de idealismo y, si no juzgamos excesivamente temeraria la posición de Stirling (Cfr. J. H. Stirling 1865), podremos incluso afirmar que sin Kant la filosofía hegeliana no había sido la misma. Después de la temporada hegeliana y las reacciones críticas de Schopenhauer, Feuerbach, Marx y Kierkegaard, para limitarnos a algunos ejemplos, se asistió al desarrollo de la corriente positivista y de todas aquellas filosofías que, de varias maneras, sintieron la exigencia por “superar” la filosofía hegeliana, generalmente individuada como la última gran expresión sistemática de un paradigma metafísico juzgado ya inadecuado. La reacción a estas posiciones científicas se tuvo con una reafirmación del neoidealismo, del trascendentalismo, del existencialismo y de todas las varias formas de espiritualismo que subsiguieron: todas estas experiencias teóricas fueron el resultado de un modo diverso de observar al mundo, un mundo ya no expresable o comprensible a la luz de las conclusiones a las que habían llegado las filosofías sistemáticas recientes. El sistema, en cuanto tal, entendido como la expresión de una visión unitaria y estática de la realidad, se consideraba negativo a causa de su propia posición como elemento coercitivo, apto para embridar la libertad de toda conciencia. Para una visión de conjunto muy bien articulada y documentada sobre los diversos paradigmas metafísicos surgidos en el ámbito de la filosofía occidental, cfr. B. Mondin 1998.

clusivamente en dicho sentido, es decir, como la expresión de una metafísica cerrada en sí misma y muy peligrosa, hay un elemento de verdad secundario: se comenzaba a comprender, gracias al análisis, que no podría haber proyecto antropológico, ético, político y económico sin una previa concepción de la realidad desde la cual partir para volver una idea performativa sobre el plano de la realidad contingente e inmanente en la que el ser humano se encontraba viviendo y obrando. Tras las grandes ideologías que han condicionado brutalmente la historia del 1900, piénsese en el comunismo y el nazismo, habían obrado “metafísicas” inmanentistas (es decir, cerradas en el horizonte limitado y limitante de la inmanencia) extraordinariamente fuertes y dinámicas, sin las cuales el sistema estatolátrico y totalitario no habría siquiera podido configurarse como tal.

Hoy, proyectados indefiniblemente hacia un futuro incierto y pluralísticamente diversificado, pero monolíticamente impuesto por lógicas siempre más explícitas, se asiste a la paradoja del “no-sistema” como sistema alternativo y del “no-pensamiento” como pensamiento alternativo: a una visión unitaria se le ha sustituido por una visión fragmentaria, blanda; a un pensamiento crítico se le ha sustituido con la opinión, a menudo condicionada por el fenómeno de los *fake news*. Después de todo, ha sido suficiente negar que existiese una verdad objetiva, frente a muchas verdades subjetivas, para detonar la bomba del relativismo y hacer creer a muchas personas, por ejemplo, que la democracia, como se le entiende hoy, es una respuesta tranquilizadora para el hombre posmoderno. Ciertamente, el relativismo no es propiamente un “sistema”, pero sus asunciones, si se consideran bien, son suficientes para generar un paradigma metafísico inmanente, o sea, para desarrollar una concepción de la realidad de lo finito fundada sobre la opinabilidad de todo valor: del nihilismo se ha pasado a una posmodernidad ablandada y conciliadora, no preparada para afrontar los desafíos del presente ya a partir del significado forzosamente endulzado utilizado para expresar ciertos términos, o forzosamente equiparacionista, sobre todo cuando se trata de temas que tienen que ver con la moral, la religión y la política. A nivel genuinamente lingüístico, en fin, no se debe olvidar el ahora autorizado hábito del hablar soez incluso a nivel literario; sin embargo, líos para quien utilice un término cónsone para definir a alguien que, además de comportarse como idiota, lo es.²⁴

²⁴Permítaseme lo siguiente: si hoy Rosmini hubiera querido publicar la traducción italiana del *De catechizandis rudibus* de san Agustín, ningún editor le habría permitido publicarlo con el título por él propuesto: *Del modo di catechizzare gli idioti* (Giuseppe Battaglia, Venecia 1821). Esto porque, si hoy

Vayamos ahora al segundo término. La *trascendencia* no debe entenderse como una suerte de *Deus ex machina* para jalar de él toda vez que nos encontremos en un *impasse*: la *trascendencia* es un horizonte teórico plausible, es decir, posible, cuya negación deja sin resolver muchas aporías. El problema de la *trascendencia*, además, está estrechamente ligado a la posibilidad misma por elaborar una teología natural coherente, pero en algunas filosofías ha terminado por ser considerado como un pseudo-problema, como algo irresoluble o que hay que negar bellamente, a la luz de una pretendida imposibilidad por andar *más allá* de la inmanencia de lo conocido. La teología natural, que históricamente constituye una parte esencial de la metafísica, ha terminado por derruirse también ella bajo los golpes de los martillos cientificistas y materialistas que, en los dos siglos anteriores, han animado algunas triunfales concepciones filosóficas.

Como he puesto de manifiesto en otra parte²⁵, es posible individuar las etapas decisivas de este desmoronamiento que, si es verdad que han conducido a la formulación de la categoría teórica de la posmodernidad, también han mostrado la inconsistencia duradera de algunas posiciones teóricas que se han demostrado absolutamente insatisfactorias para resolver los problemas dejados inevitablemente abiertos por todas aquellas concepciones de la realidad que han negado, más o menos explícitamente, la posibilidad misma de una apertura a la trascendencia, o sea, a la posibilidad misma de una metafísica de la trascendencia. Por esta razón, el renacimiento de las “metafísicas” contemporáneas, aun cuando son lejanas de la idea de una elaboración sistemática completa, tienden a reproponerse y a suscitar notable interés, incluso cuando, en la mayor parte de los casos, resienten pesadamente tradiciones que parecen forzarlas a la elaboración de ontologías reduccionistas.

es posible dar espacio a toda forma de vulgaridad lingüística o textual (cfr. A. Busi 2002; R. I. Sutton 2007; I. Bahr 2007; A. L. Antunes 2014), no parece igualmente posible decir las cosas como son, utilizando un término (*idiotas*) que podría ser juzgado ofensivo por alguien, mientras otras palabras, que ahora son parte del uso común, por muchos son consideradas prácticamente inofensivas, pero, incluso, más comprensibles para la mayoría (¡bella tiranía de la mayoría!). Pero, preguntémosnos, ¿quiénes son los *idiotas*, sino personas toscas y carentes de instrucción que, en virtud de su ignorancia, se erigen como jueces de todo y todos y no parecen apresar la diferencia entre el hablar soez y el hablar normal? Ciertamente, el término *idiota* significa “persona de escaso entendimiento, estúpido, deficiente” (Istituto della Enciclopedia Italiana 1987, p. 735) y, precisamente en virtud de esta acepción, el susodicho volumen rosmiano podría ser rechazado, mientras que, en realidad, sería perfectamente útil para evitar a muchos permanecer en la idiotez, o sea, en un estado de “estupidez, inteligencia carente” (Istituto della Enciclopedia Italiana 1987, p. 735) y presunción.

²⁵ Cfr. S. F. Tadini 2015, pp. 22-24.

3. Metafísicas *propias* y metafísicas *impropias*

Muchos historiadores de la metafísica han presentado diversos modelos definitorios aptos para distinguir las variadas concepciones de la realidad, expresadas en el curso del tiempo, con base en características determinantes. Piénsese en Étienne Gilson²⁶, que ha propuesto distinguir las metafísicas *esencialistas* de las *existencialistas*, para mostrar la superioridad de la metafísica tomista respecto a todas las otras, o bien la de Enrico Berti²⁷, que ha preferido distinguir las metafísicas *trascendentalistas* de las *inmanentistas*, para mostrar la legitimidad de la metafísica en cuanto tal.

Personalmente prefiero distinguir las metafísicas *propias* de las *impropias*, entendiendo por *propias* sólo las *metafísicas de la trascendencia*, porque son las únicas que dejan abierta la posibilidad de lo *otro* que está *más allá* de lo empírico (lo metaempírico) y no tienen el riesgo de auto-confinarse al interior de un ámbito preestablecido, sea la materia, el lenguaje, la praxis, la historia o la nada. Las metafísicas *propias* de la trascendencia, a mi parecer, pueden lanzarse más allá de la platónica *segunda navegación*²⁸ cuando emprenden una *tercera navegación*, lo cual es posible sólo en un cierto contexto cristiano, en cuanto reconoce el hecho de que la metafísica, aun siendo la ciencia que más allá de todas lleva al hombre a los confines de sus posibilidades racionales, no puede garantizar salvación alguna. Podrá mostrar los principios fundamentales, pero para atravesar el mar del tiempo y alcanzar la salvación, como ha explicado san Agustín, no sirve una teoría, sino un *lignum crucis*, porque “Es como si alguien divisara desde lejos su patria, pero un mar se interpusiera entre los dos: ve a dónde ir, pero ignora el camino. Así nos ocurre a nosotros: anhelamos alcanzar nuestra condición estable, donde el ser realmente es, porque seguirá siendo siempre lo que es; pero está por medio el mar de este mundo, por donde caminamos, aunque ya vemos a dónde caminamos. Muchos ni siquiera saben a dónde van. Pero para enseñarnos el camino, vino el mismo a quien queríamos ir. ¿Y qué hizo? Nos puso el leño con el que poder atravesar el mar. Nadie es capaz de pasar el mar de este mundo si no lo lleva la cruz de Cristo. A veces abraza al árbol de la cruz incluso el de ojos enfermos. Y quien de lejos no ve a dónde va, no se aparte de ella, y ella misma lo llevará”.²⁹

²⁶ Cfr. E. Gilson 1952, pp. 154-215.

²⁷ Cfr. E. Berti 2017, pp. 14-28.

²⁸ Cfr. Platón cit., 99 B-102 A, pp. 107-109.

²⁹ Agustín, *Comentario al Evangelio de Juan*, 2, 2.

Las metafísicas *impropias*, en cambio, son tales en la medida en que resultan ser pseudo-visiones de la realidad o parciales visiones de la realidad, o sea, que no tienen en cuenta “toda” la realidad, lo entero, y pueden ser tales incluso cuando se evidencian como anti-metafísicas. Esto puede suceder a causa de un exasperado reduccionismo cientificista³⁰ (piénsese en las asunciones propuestas por el Círculo de Viena³¹), pero también a causa de una excesiva desvaloración en la posibilidad racional del hombre (piénsese en el pensamiento débil³²). Todas las visiones explícitamente materialistas, según las cuales es verdad, válido y real sólo lo que es concreto, tangible, racionalizable y definible al interior de un contexto típicamente concluido en el ámbito material, terminan por dar, a lo mucho, una ontología material, pero no llegan a elaborar una *metafísica propia*, porque la concepción de la realidad que vendría a configurarse, en coherencia con las premisas ontológicas asumidas, no puede más que mostrar una realidad confinada subjetiva y arbitrariamente a la sola materialidad. Se podría preguntar: ¿es más científica la postura teórica de quien —por varias razones— opta por una exclusión apriorística de lo que no se encontraría en el ámbito material, o bien la de aquél que, apriorísticamente, no excluye ninguna?

En razón de esta duda es fácil responder que todas las concepciones de la realidad presentadas como cerradas en sí mismas y no dispuestas a admi-

³⁰ También las filosofías explícitamente anti-metafísicas son “metafísicas” (impropias), porque necesitan comoquiera una referencia fundamental a un principio, que de por sí —les guste o no— es ya una proposición metafísica (cfr. J. O. Urmson 1974, pp. 126-140). Creo que Joad tiene razón cuando afirma, contra las pretensiones anti-metafísicas de los neopositivistas que se decantaban por el principio de verificación, que “el principio de verificación es una proposición metafísica y, por ende, si se debe creer al positivismo lógico, carente de sentido” (C. E. M. Joad 1951, p. 71). Resulta claro que, en virtud de la pretendida coherencia al principio formulado, los mismos cultivadores del neopositivismo, que colocaban la propia “fe” cientificista en el principio de verificación, deberían concluir que tanto el neopositivismo, como el principio en el que se funda, son ambos carentes de sentido. Sobre este punto está de acuerdo también Wisdom, el cual se pregunta qué cosa significa aceptar el principio de verificación: “¿Qué es aceptarlo? Cuando algunas personas pronuncian de modo atrevido las palabras “el significado de una aserción es el método de su verificación”, como uno que diga “el valor de una cosa en realidad es dado simplemente por su valor de cambio”, ¿de qué modo están usando las palabras? ¿Cuál es la naturaleza general de su teoría? La respuesta es “es una teoría metafísica””, J. Wisdom 1938, 47, p. 454.

³¹ Las posiciones de Carnap (R. Carnap 1969, pp. 504-532), del Círculo de Viena en general, y del llamado “primer Wittgenstein” en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, fuertemente influenciado por el criterio de significación ofrecido por el *principio de verificación*, eran totalmente antimetafísicas. Estos filósofos, y quienes han seguido esta línea, llegaron a definir los problemas de la metafísica como estados patológicos mentales; así que la misma validez de la filosofía podía establecerse sobre la base de la acción terapéutica aplicada a la superación de los “pseudoproblemas metafísicos”.

³² Cfr. AA. VV. 2010

tir que pueda haber algo más, es decir, algo que esté más allá y que pueda dar razón de la inmanencia, terminan por configurarse como *ontologías* de lo “finito”. Tales elaboraciones pueden alcanzar un extraordinario nivel de profundidad argumentativa y una termonología-analítica refinada, pero de hecho no cumplen el paso esencial que les permitiría emprender la platónica “segunda navegación”, a saber, fuera de la metáfora, realizar una *metafísica propia*. Por esta razón, sostengo que es cuanto menos exigencial, a nivel formal y metodológico, distinguir las metafísicas *impropias* de las *propias*, o sea, distinguir aquellas concepciones de la realidad que se cierran en sí mismas de las que se demuestran abiertas a la verdad. Se comprende, entonces, que poner entre comillas el término “metafísica” respecto al uso del mismo término sin comillas corresponde a una exigencia clarificadora que pretende sólo evitar una posible ambigüedad. Esto significa que todas las filosofías expresan una ontología³³, esto es, una concepción del ser, pero no todas llegan a elaborar una metafísica propia, o sea, una coherentemente *legítima*.³⁴

A menudo presupuestos errados y preconceptos igualmente engañosos han contribuido a generar “metafísicas” ilegítimas, pero también en el ámbito de las metafísicas legítimas se pueden encontrar defectos y problemáticas que necesitan continuos repensamientos, profundizaciones y clarificaciones, por lo que, frente a la pregunta de si es posible progresar en metafísica considero se puede responder afirmativamente. Obviamente no existe una metafísica perfecta y definitiva, porque, aun cuando sea refinada y genial, es siempre producto de una mente finita; pero puede haber metafísicas más o menos dispuestas en apertura a la verdad, y son éstas las que, tal vez más que todas las otras, merecen ser estudiadas sin demora alguna: ¿qué mérito tendría un metafísico de hoy si no contribuyese a mejorar la comprensión que el hombre tiene de la realidad, de toda la realidad?

³³ Cfr: AA. VV. 2008.

³⁴ Alguien podría objetar que el término *legítimo*, aplicable a la valoración de una *metafísica propia*, pueda ser excesivamente fuerte e, incluso, subjetivo, en el sentido de que responde a una exigencia estrechamente personal de quien comparte más o menos esta perspectiva, pero, en realidad, la legitimidad o ilegitimidad de una metafísica se valora con base en los problemas que resuelve y que deja sin resolver, y las llamadas “metafísicas” impropias resultan ilegítimas por la extraordinaria cantidad de problemas que no están en grado de resolver completamente.

4. La perspectiva metafísica rosminiana y las “metafísicas” contemporáneas

Quien ha creído que después de las críticas del neopositivismo y de todas las filosofías de la inmanencia y la posmodernidad no sería posible elaborar una metafísica, no sólo ha extraviado el sentido más auténtico de la filosofía, que para Rosmini es esencialmente la “ciencia de las razones últimas”³⁵, sino que ha expresado dogmáticamente una posición hoy no considerada válida. Si es verdad que la respuesta a la pregunta sobre el ser parecía casi limitarse a la paradójica descripción de una realidad incomprensible, en la cual el hombre, esto es, aquel mismo individuo que Sartre ha descrito como “una pasión inútil”³⁶, cuando buscarse alcanzar la verdad del ser, no podría hacer más que aceptar que se encuentra frente a su manifestación en la historia, es igualmente verdad que, en el ámbito de otras orientaciones de pensamiento, se ha registrado un regreso a la metafísica. Varzi ha puesto de relieve que, en el ámbito analítico, “después del *giro lingüístico* de principios de 1900 y el *giro cognitivo* de los últimos decenios, el nuevo siglo parecer haber arrancado con la insignia de una enfática y, en ciertos casos, inesperado *giro metafísico*”³⁷, mientras Micheletti³⁸ ha subrayado la exigencia de algunos filósofos analíticos por emprender lo que podría ser definido incluso como “giro religioso” de la analítica contemporánea. La analítica desarrollada a partir de los resultados del llamado “segundo Wittgenstein”, en efecto, ha conducido a algunos filósofos que se han reconocido en esta dirección metodológica de pensamiento a considerar válida la posibilidad de una nueva indagación ontológica, que ha permitido elaborar una *nueva teología natural*³⁹, la cual, como he documentado en otro sitio⁴⁰, podría ponerse en diálogo constructivo con la rosminiana.

Tomemos en consideración las diversas perspectivas contemporáneas que he indicado al inicio y pongámoslas frente a la teoresis rosminiana, que es

³⁵ Para comprender qué entiende Rosmini por *metafísica*, es preciso, antes que nada, individuar lo que entiende por *filosofía*, porque la metafísica es la parte esencial de toda filosofía que pretenda ser una “ciencia de las razones últimas” (A. Rosmini 1988, n. 13, p. 24). Pero, ¿qué cosa son las “razones últimas” de las que habla Rosmini? Son las “respuestas satisfactorias que el hombre da a los últimos *por qué*, con los cuales su mente se interroga a sí misma” (A. Rosmini 1979, n. 2, p. 225). Rosmini entiende por *metafísica* “la doctrina filosófica del ente real y completo”, o sea, “la doctrina de las razones últimas del ente real” (A. Rosmini 1988, n. 11, p. 23).

³⁶ J.-P. Sarte 2014, p. 697.

³⁷ A. Varzi 2008, p. V.

³⁸ Cfr. M. Micheletti 2002.

³⁹ Cfr. M. Damonte 2011; ID. 2011, f. I, pp. 11-28; ID., AA. VV. 2018, pp. 245-276.

⁴⁰ Cfr. S. F. Tadini en AA. VV. 2017, pp. 65-107.

la expresión de un *sistema completo*. Lo que se podrá observar, como punto de encuentro formidable, es la atención en el uso del lenguaje, la corrección terminológica preeliminar: lo que Rosmini tiene en común con los filósofos contemporáneos es la exigencia de una previa semántica lexical.

El interés de los filósofos analíticos casi siempre se circunscribe a especificar temáticas metafísicas⁴¹ (existencia, identidad, persistencia, modalidad, propiedad, causalidad, etcétera), expuestas lógicamente, pero sus intentos son lejanos a la elaboración de un sistema. Putnam, por ejemplo, refiriéndose a una recolección de sus escritos, no ha dejado de afirmar cuanto sigue: “no he buscado proponer una concepción global de la naturaleza de la filosofía, y aunque quisiera hacerlo, no tengo ninguna concepción global que proponer”.⁴²

También los fenomenólogos, aun interesados en varias cuestiones metafísicas, rehuyen al sistema. Ellos, hoy más que nunca, pretenden “luchar contra la *fetichización* del saber científico”⁴³, aún en las diversas articulaciones del desarrollo del método fenomenológico en direcciones incluso distantes de las proyectadas por Husserl, pero parecen aceptar una posición basilar, explicitada por su maestro en las *Meditaciones cartesianas*, de acuerdo con la cual la exclusión de la “metafísica ingenua” que tiene que ver con las cosas en sí, “no excluye, en general, una metafísica”.⁴⁴ La fenomenología, en efecto, no es una ciencia de hechos, sino de *esencias*, cuyo objetivo es describir los modos típicos con los que los diversos fenómenos se presentan a la conciencia, la cual siempre es conciencia de algo. La intencionalidad de la conciencia, empero, deja abierta la cuestión acerca de la opción realista o idealista: cuando se afirma que la conciencia es siempre *conciencia de algo*, significa que la conciencia se refiere *a otro*, pero esto otro, ¿estamos seguros de que existe efectivamente fuera de la conciencia? Los fenomenólogos, además, cuando se ocupan de ontología *material*⁴⁵, pretenden explorar y describir la natura-

⁴¹ Cfr. AA. VV. 2008.

⁴² H. Putnam 2004³, p. 21.

⁴³ G. Fornero – S. Tassinari 2002, vol. I, p. 607.

⁴⁴ E. Husserl 1970, p. 174.

⁴⁵ Husserl distingue la ontología en *formal* y *material* (cfr. E. Husserl 1968). La *ontología formal* tiene por objeto al ente en general y se dirige al estudio de las estructuras últimas de las que la realidad resulta necesariamente organizada; se identifica con la lógica. Según Husserl, a la ontología formal conciernen los juicios analíticos a priori. La *ontología material*, en cambio, ocupándose de los diversos aspectos específicos de la realidad, se explicita en diversas ontologías materiales, cada una de las cuales se configura como el estudio aplicado a un sector o, si se prefiere, a un aspecto específico de la realidad. Según Husserl, la ontología material se referiría a los juicios sintéticos a priori. En tal

leza, la sociedad, la moral y la religión, buscando apresar las modalidades típicas (esencias) con las cuales los fenómenos naturales, sociales, morales, religiosos, etcétera, aparecen a la conciencia. Su reflexión alcanza a elaborar ontologías regionales, pero no un sistema.

También la hermenéutica, después del cumplimiento gadameriano del paso de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general, se ha configurado como problema ontológico, aun en diferentes formulaciones, entre las cuales la de Ricoeur merecería un discurso a parte. Escribe con claridad Fornero: “si el hombre es un animal interpretante, lo es tanto más cuanto su experiencia de la realidad se vuelve *problemática y compleja*, por lo que parece pertenecer a la esencia misma de la hermenéutica el hecho de que ella tenga éxito sobre todo en particulares circunstancias históricas. Tal es la situación de la modernidad en general, que presupone en su base —desde el Renacimiento y la Reforma protestante— explícitas *rupturas con la tradición* y vistosos *ocasionos de certezas*, derivante del colapso de determinadas visiones globales del mundo (desde el cristianismo universal del Medioevo hasta la filosofía absoluta del idealismo hegeliano). Tal es la situación de la civilización contemporánea, vuelta ahora un gigantesco sistema hermenéutico”.⁴⁶ El “sistema” hermenéutico, empero, es un sistema impropio; es, más que otra cosa, una metodología que contempla la posibilidad de variar y adaptarse a las situaciones textuales y contextuales del tiempo. El “sistema” hermenéutico, en efecto, no es siempre unívocamente explicitable, salvo en algunas de sus adquisiciones fundamentales, como la expresada en la presente ecuación: ser—lenguaje—interpretación. En este sentido, el ser se “autodevela” en el lenguaje y en la interpretación, no en cuanto puede ser pensado, sino en cuanto se manifiesta al hombre.

También los filósofos posmodernos rehuyen al sistema, pero sostienen algunos puntos semejantes, a pesar de las diversas formulaciones, que consienten comprender cuáles son las directivas generales de su concepción de la realidad, una realidad posmoderna, justamente, que se configura como “la incredulidad de las metanarraciones”.⁴⁷ En tal sentido, la antimetafísica explicitada en la desconfianza en los sistemas globales y unitarios, a partir de la “convicción” dogmática de la inexistencia de fundamentos últimos y unita-

sentido se puede hablar, por ejemplo, de ontología de la física, de ontología de la matemática, pero también, como ha surgido últimamente, de ontología del teléfono celular (M. Ferraris 2005).

⁴⁶ G. Fornero – S. Tassinari 2002, vol. II, p. 1022.

⁴⁷ J.-F. Lyotard 1981, p. 5

rios del saber y el actuar, se vuelve la base de un pseudo-sistema quebrantado en el cual se registra el definitivo ocaso de la idea de una historia orientada a un fin. Tal constatación, sin embargo, es expresada por Vattimo de modo dogmático, como si se tratase de una revelación: “no hay, no se cree ya que haya una línea escatológica, un camino hacia un fin”.⁴⁸ En esto consistiría el anuncio posmoderno.

Siempre en el ámbito del uso lingüístico de los términos, es necesario relevar que tanto entre los filósofos analíticos como entre los pensadores post-heideggerianos, rechazan los términos *fuertes* utilizados en asersiones relevantes, como la afirmación según la cual, por ejemplo, “*todo* existe en la realidad tangible”, porque estos términos (aquí por ejemplo, es un juego el término *todo*) resultan, a su parecer, epistemológicamente *más débiles*. Un aserto *más débil*, al contrario, en cuanto no tiene la pretensión de determinar en un modo único una cosa, admitiendo como base una pluralidad de posibilidades, resultaría, al contrario, lógicamente *más fuerte*. Con base en esta precisión, resultaría imposible confutar, por ejemplo, la siguiente afirmación: “*algo* existe”. No especificando apriorísticamente ni la modalidad de existencia de este *algo*, ni el elemento cuantificador, decir simplemente que “*algo* existe”, como respuesta a la pregunta “¿qué cosa existe?”, constituye un punto de partida imprescindible aceptado prácticamente por toda ontología, sea que se cierre en la inmanencia, o bien que se abra a la trascendencia.

La pregunta ontológica fundamental “¿qué cosa existe?” y la consecuente aserción “*existe algo*”, en efecto, quedan como elementos lógica y lingüísticamente ineliminables, pero también, obviamente, ontológicamente significativos. Esto es así porque, si no efectuamos la *pregunta*, no podemos siquiera iniciar una indagación ontológica que, explícita o implícitamente —de acuerdo con se admita— el hombre advierte la exigencia de que debe efectuarla. También la *respuesta* es ineliminable, y esto porque, como ha subrayado Quine⁴⁹, no tendría sentido hablar de entidades inexistentes y porque, como ha puesto de relieve Hartmann⁵⁰, la afirmación del *aliquid est* está más allá de cualquier sistema filosófico.

El pensamiento, la palabra o un ente, en efecto, no son *nada*, sino *algo* (*aliquid*) y, por lo demás, algo que *existe* (*est*) en un determinado *modo* y que es demostrado en cuanto existente (ontología), pero también en la *modalidad*

⁴⁸ J.-F. Lyotard – G. Vattimo 1991, p. 17.

⁴⁹ W. V. O. Quine 1966, p. 3.

⁵⁰ Cfr: N. Hartmann 1935, p. 40.

de su existencia, esto es, *como* existente (metafísica). En tal sentido, siguiendo la intuición de Meinong⁵¹, se podría incluso sostener que también los objetos no-existentes en la realidad tangible forman parte de la ontología, sobre la base del significado que poseen. Si digo, por ejemplo, “Pegaso”, estoy seguro de su inexistencia en la realidad factual, pero el término “Pegaso” tiene un significado en el ámbito de la mitología griega y, gracias al significado de “caballo alado”, *existe* en un cierto *modo*, si bien no es un objeto “existente” del que pueda tener una representación específica: el *modo* de existencia y el *significado* de un término poseen, entonces, un vínculo *fuerte*. En tal sentido, pues, se podrá decir que también un sueño tiene su propia *realidad*, es decir, una modalidad de existencia onírica, significativa para quien lo ha hecho. Es preciso notar, empero, que sin la presencia real de una persona, o sea, de un Yo consciente, todo esto no sería siquiera expresable. Sin un Yo no se podría siquiera enunciar y aplicar el *principio de identidad* o el *principio de no contradicción*, por lo que la existencia de un Yo concreto postula además el reconocimiento de un principio desde el cual se originan los susodichos principios, o sea, el rosmिनiano *principio de cognición*, por medio del cual es posible enunciar que “el objeto del pensamiento es el ser”.⁵²

Si bien es verdad que en el ámbito analítico está en acto una verdadera y propia revolución teórica que está reconsiderando, sobre un plano de formulación lógico-proposicional, algunas problemáticas concernientes a la metafísica clásica, y es igualmente verdad que en el ámbito de la nueva fisiónomía que ha asumido la fenomenología francesa hay posiciones, como la de Marion, que no tienen temor en afirmar que todos nosotros somos “espontáneamente metafísicos”⁵³, o la de Falque que sostiene superada la “superación”⁵⁴ de la metafísica, queda todavía abierta la cuestión fundamental acerca del *significado* de metafísica. Si el ámbito fenomenológico y analítico parecen hoy los más interesados por regresar a redescubrir el valor imprescindible de la “metafísica”, sea desde un punto de vista histórico como teórico, esto significa que el parecer de muchos intérpretes, según los cuales la proyección heideggeriana se entendería casi como la última expresión plausible de la metafísica occidental, resulta cuando menos discutible, así como cualquier intento implícito o explícitamente post-metafísico.

⁵¹ Cfr. A. Meinong 2003.

⁵² A. Rosmini 2004, n. 567, p. 135.

⁵³ J.-L. Marion – É. Tardivel 2018, p. 38.

⁵⁴ E. Falque 2017, p. 186.

Las críticas heideggerianas a un cierto tipo de metafísica, la clásica, sobre todo en su configuración aristotélico-tomista, no han impedido a algunos filósofos lanzar reservas no sólo en las confrontaciones de la opción heideggeriana, sino también en relación a la opción metafísica como tal, como ha buscado hacer Habermas.⁵⁵ Nef⁵⁶, empero, recientemente ha subrayado — a mi parecer de modo eficaz— cómo la conocida estructura onto-teo-lógica que Heidegger atribuiría a la metafísica en general no tendría ningún punto en la metafísica aristotélica, la cual, desde un punto de vista ontológico, resultaría conducir al pensamiento analítico contemporáneo a través de las amplias etapas significativas que pasan por Tomás de Aquino, Leibniz y Brentano, el célebre maestro de Husserl. Pero quien ha polemizado con Heidegger ha terminado por polemizar con los representantes de la metafísica en cuanto tal. Escribe Berti: “Carnap por metafísica entiende la filosofía de Heidegger, Heidegger por metafísica entiende la onto-teología de la tradición aristotélico-tomista, Habermas entiende la metafísica de la tradición platónico-neoplatónico-idealista, Vattimo entiende toda filosofía que pretenda una forma de objetividad y definitividad, que él representa como violencia”⁵⁷, y sin embargo las referencias continúan siendo implícitamente platónicas⁵⁸ y explícitamente aristotélicas⁵⁹, y esto porque ambos modelos metafísicos, a pensar de sus diferencias, se vinculan por el hecho de ser expresiones de una

⁵⁵ Cfr. J. Habermas 1991.

⁵⁶ Cfr. F. Nef 2004, pp. 353-e54.

⁵⁷ E. Berti cit., p. 162.

⁵⁸ La metafísica platónica es una *metafísica trascendentalista* de la *participación*, esto es, una metafísica en la que el fundamento reside en un principio primero dotado de perfección por esencia, mientras las otras realidades poseen tal perfección derivadamente, porque participan de aquélla. El método de la metafísica platónica es axiomático y deductivo, en cuanto deduce los efectos a partir de las causas (cfr. G. Reale 2003²¹). No hay que olvidar que la metodología típica de “seccionar la realidad” es, antes que nada, una herencia platónica (cfr. Platón, cit., 265 C-273 D, pp. 571-578) que sólo últimamente los mismos filósofos analíticos están dispuestos a reconocer, sobre todo en el ámbito australiano (Cfr. D. M. Armstrong 2016).

⁵⁹ La metafísica aristotélica, en cambio, es una *metafísica trascendentalista* de la *experiencia* en cuanto, aun reconociendo que el fundamento de la realidad trasciende a la realidad misma, procede, desde un punto de vista metodológico, inductivamente, o sea, de los efectos a las causas (cfr. G. Reale 1993⁵). Este tipo de procedimiento metodológico, unido al hecho de que las primeras tres de las cuatro conocidas definiciones dadas por Aristóteles de la metafísica se refieren respectivamente a: *l'etiología*, o sea, a la indagación de las *causas y primeros principios* (cfr. Aristotele 1990, pp. 1-127), la *ontología*, o sea, la indagación del *ser en cuanto ser* (cfr. Aristotele pp. 131-185; pp. 273-283; pp. 493-497) y la *usiología*, esto es, la indagación sobre la *substancia* (cfr. Aristotele pp. 287-539) — la cuarta definición es la que define la metafísica como una *teología*, porque investiga a *Dios* y la *substancia suprasensible* (cfr. Aristotele pp. 269-273; pp. 543-585) —, nos permiten comprender aquella explícita referencia aristotélica de gran parte de la filosofía analítica contemporánea.

metafísica *propia y legítima*: ambas desarrollan una concepción que contempla toda la realidad, y ambas presentan el paso a la trascendencia, mientras que con Heidegger y los post-heideggerianos tal recorrido resulta más bien impracticable.

Como ha observado correctamente Mondin, en efecto, la posición heideggeriana es por sí misma muy ambigua: “Por una parte, parece tener un altísimo concepto de aquella forma de *saber que suscita, domina y determina toda interrogante y toda valoración*⁶⁰; por la otra, su regreso a Parménides quiere ser una superación de la metafísica”⁶¹, porque Heidegger entrevé en la *Idea* platónica y en la *substancia* aristotélica sólo una degradación del ser a una de sus manifestaciones. Heidegger, que propone un nuevo recorrido de la filosofía para comenzar con los primeros filósofos, sobre todo Parménides, en cuanto inmunes —a su juicio— al olvido del ser del son culpables Platón y Aristóteles, termina por desaprobando la inmovilidad y la estaticidad del ser parmenídeo a favor de una concepción mutable y dinámica del ser que se revela en la historia.

Heidegger, en el curso del desarrollo de su pensamiento, sostiene que se debe introducir el concepto de *diferencia ontológica* entre *ser* y *ente*, olvidándose, como ha hecho notar agudamente Beierwaltes⁶², que tal distinción ya obraba en Proclo y Plotino. También Rosmini introduce la *diferencia ontológica* para explicar más propiamente la diferencia entre *ser relativo* y *Ser absoluto*, para que no se confunda lo *contingente* con lo *absoluto*, y para que no se confunda el *ser intuitivo*⁶³ y *abstracto* con el *ente*, que no es sino “el ser con

⁶⁰ M. Heidegger 1979, p. 22.

⁶¹ B. Mondin 1999, p. 68.

⁶² Cfr. W. Beierwaltes 1991.

⁶³ El *ser* es la primera cosa participada al hombre y se encuentra por naturaleza en todo ente finito. Esto significa que el hombre participa de aquel ser como ser intuitivo y abstracto, pero no en cuanto substancia o esencia del Ser subsistente (cfr. A. Rosmini, cit., n. 1426, pp. 1486-1487) y es definido, en sentido general, como “el acto de todo ente y toda entidad” (A. Rosmini, cit., n. 211, p. 380). El ser puede ser considerado también como aquello que es intuitivo por el hombre, o sea, el *ser indeterminado*. Entendido de tal manera, tiene en sí una característica implícita, casi escondida, que tiene la facultad para manifestarse durante los sucesivos actos del conocer. En este *ser intuitivo* por el hombre están presentes de modo velado todos sus términos, unido a los cuales está en grado de hacer presente al pensamiento los conceptos concernientes a los entes. Este ser con sus agregados es llamado por Rosmini *ser virtual*: “Es el ser considerado en relación a su virtualidad. Si lo consideramos en relación a los entes y entidades actuales, los admite todavía la definición: *el acto del ente y las entidades*; pero la relación, en la cual la reflexión de la mente lo considera, es diversa” (A. Rosmini, cit., n. 214, pp. 381-382). Así como no existe ni puede existir algún ente o entidad sin que tenga el acto de ser, esto significa que el ser adquiere la noción de *inicio* tanto de todo ente como de toda entidad. Para significar el ser en esta relación, Rosmini utiliza el término *ser inicial*. Cuando el hombre, por medio

su término”.⁶⁴ Se comprende, por ende, que regresar heideggerianamente⁶⁵ al ser, al estudio del ser, a la problemática del ser, a la verdad del ser, aun distinguiéndolo del ente, significa, en último análisis, *reducir* la metafísica a la ontología, que es algo muy diverso de la tentativa por *reconducir* la metafísica a la ontología para que se configure como una *Teosofía*, es decir, en una ciencia que “trata de todo el ser”⁶⁶, tanto en su *posibilidad*, como en su *subsistencia*.

Como demuestra Rosmini siguiendo la intuición de Cesare Balduino⁶⁷, todo depende de qué concepción del *ser* y del *ente* que se quiera expresar: “si la Metafísica es la doctrina filosófica del ente real, ella no puede abarcar más que la rama de las ciencias *Ontológicas* que tratan del ente real tal como es [...]. Por tanto, no sin buena razón algunos toman la palabra Metafísica como sinónimo de Ontología”⁶⁸, pero la ontología de la que habla Rosmini se distingue en *universal* y *especial*, y en el momento en que el razonamiento se pone a considerar no el ser como es concebido en la *idea*, “sino como *debe* subsistir en sí mismo, aunque el hombre no lo conciba así, entonces se abre la ciencia del Ser supremo y absoluto, del Ente de los Entes, es decir, se entra en la Teología”⁶⁹, y así la ontología puede ser entendida también como una suerte de gran prefacio a la teología: es aquí que la apertura a todo el ser, a toda la verdad del ser, a toda la realidad del ser lleva a efectuar el paso hacia la trascendencia.

Esto explica cómo la ontología, si se entiende adecuadamente, no debe quedar encerrada en una suerte de recinto de los entes finitos, casi como pri-

de la abstracción, prescinde de todos los términos vinculados al ser intuido y lo considera por sí mismo, entonces se vuelven una pura entidad de razón y, para significarla, el filósofo rosetano usa el término *ser abstracto*. En conclusión, se puede afirmar que “El ser virtual, entonces, el ser inicial y el ser abstracto preciso son tres significados que recibe el vocablo ser, el cual, siendo palabra que admite una definición indeterminada, los abarca a los tres, según que la mente lo observe en varias relaciones” (A. Rosmini, cit., n. 216, p. 382).

⁶⁴ A. Rosmini, cit., n. 218, p. 384.

⁶⁵ De los dos recorridos proyectados por Heidegger, uno conduce a la nada, el otro a un panteísmo ontológico que no puede ser aceptado en el contexto de las metafísicas propias. El Heidegger de *Ser y tiempo* (cfr. M. Heidegger 2000¹⁵) propone un recorrido esencialmente antropocéntrico que parte del *ser-ahí* para buscar alcanzar el *ser*, pero la analítica existencial conduce a la *nada*. El Heidegger de los escritos sucesivos (cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, al cuidado de G. Vattimo, Mursia, Milán 2014; *In cammino verso il linguaggio*, al cuidado de A. Caracciolo, Mursia, Milán 2014) propone un recorrido contrario, esencialmente ontocéntrico, que parte del *ser* para alcanzar el *ser-ahí*.

⁶⁶ A. Rosmini, cit., n. 98, p. 304.

⁶⁷ Cfr. C. Balduino 1817.

⁶⁸ A. Rosmini 1988, n. 18, p. 26.

⁶⁹ A. Rosmini, cit., n. 103, p. 306.

sionera de sí misma, sino que explica además cómo es discutible una posición que contemple la imposibilidad de interacción entre una ontología y una moral. Si, por ejemplo, se reduce la ontología a la lógica, como hacen algunos fenomenólogos y la mayor parte de los analíticos, o, siguiendo a Hartmann⁷⁰, si se sostiene que la ontología debe ser propiamente el fundamento de todo saber, en cuanto estudia al ser en cuanto tal, mientras la metafísica debe ser entendida como el ámbito de lo incognoscible y lo irracional, entonces tal concepción resulta indudablemente difícil: la reconducción de la metafísica a la ontología tiene sentido sólo si de la ontología se tiene una concepción no exclusionista, es decir, abierta a todo el ser, a toda la verdad, la realidad y moralidad del ser, pero para que esto suceda no es posible reducir la metafísica a la suma de los problemas abiertos e insolubles.

Siguiendo la teoresis rosminiana, que no reduce la ontología a la lógica y la metafísica al ámbito de lo irracional, se comprende que la persona concreta (no la categoría abstracta de persona), el yo que es conciencia y libertad, tiene la posibilidad de “llegar a una Teoría del ser en toda la amplitud de su posibilidad”⁷¹, descubriendo que “el ser tiene esencialmente tres actos que son la objetividad, la subjetividad y la moralidad, al que da el nombre de formas y categorías, y que en cada una de ellas el ser es idéntico”⁷². Esta “relación de la Metafísica con las ciencias Deontológicas es sobremanera íntima, ya que la doctrina que demuestra cuál es el ente, es el fundamento de aquella que indaga cuál debe ser el ente para que sea perfecto”⁷³. Ya en la *Teodicea*⁷⁴, en efecto, Rosmini había mostrado el circuito característico que impele a una ontología a volverse una metafísica completa y en la *Psicología* había remachado con claridad que el ente real, que es el objeto de la ontología, “no está completo si no tiene en su propio seno la forma moral, que complementa y perfecciona al ente”⁷⁵.

Tomar a examen la totalidad del ser, empero, no significa limitarse a sostener que la ontología deba tener por objeto sólo la *realidad*, entendida como el conjunto de sus elementos concretos, por el simple motivo de que “la sola

⁷⁰ Cfr. N. Hartmann 1935. Para una confrontación crítica entre Hartmann y Rosmini en el ámbito ontológico, cfr. S. F. Tadini 2007, I, pp. 69-80.

⁷¹ A. Rosmini, cit., n. 103, p. 305.

⁷² *Ibid.*

⁷³ A. Rosmini, cit., n. 19, p. 26

⁷⁴ Cfr. A. Rosmini 1977, nn., pp. 384-394

⁷⁵ A. Rosmini, cit., n. 19, pp. 26-27.

realidad necesita de la idea; sin ella, no es objeto de ciencia ni de cognición”⁷⁶, como Rosmini claramente ha demostrado en el *Nuevo ensayo*⁷⁷ y en el *Sistema filosófico*⁷⁸. La realidad, en efecto, no es todavía ente, sino que “está en camino a ser ente; tampoco contiene ella razón alguna de sí misma”⁷⁹, porque, como ha Rosmini demostrado en los *Principios de la ciencia moral*⁸⁰, “la razón de las cosas es siempre una idea”.⁸¹ Esto significa que todos los elementos de la realidad, aquello que con lenguaje común denominamos “cosas reales”, se vuelven objeto del saber sólo cuando se aprehenden “en relación a la idea, por la idea y en la idea”.⁸² En tal sentido, la “doctrina filosófica del ente real”⁸³ expresa racionalmente una determinada y fundamental concepción de la realidad en la medida en que ella es estudiada por las cuatro ciencias ontológicas: la psicología, la cosmología, la ontología y la teología natural, de las cuales, las últimas tres, constituyen la *Teosofía*, que es “propriadamente la filosofía progresiva; la especulación por excelencia, el sistema”.⁸⁴ Pero, ¿cómo podrá definirse este sistema a la luz de una interpretación en clave ontológica? Thomas Davidson, que considera la filosofía rosminiana como “la más auténtica de todas las filosofías cristianas”⁸⁵ y que sostiene haya superado las aporías positivistas e idealistas de su tiempo, lo ha definido al mismo tiempo “Idealismo Objetivo, Realismo Subjetivo, Moralismo Absoluto”.⁸⁶

5. Salir de la marginalidad: una perspectiva histórico-teorético-performativa

Se nos podría cuestionar, en este punto, por qué motivos una metafísica tan avanzada, como es la rosminiana, ha quedado en los márgenes del debate filosófico contemporáneo. Como ya se ha demostrado en otro lado⁸⁷, en el siglo XIX la filosofía rosminiana era conocida sobre todo en Italia, pero también en España, Sudamérica, Alemania, Francia, Inglaterra, Estados Unidos,

⁷⁶ A. Rosmini, cit., n. 11, p. 23.

⁷⁷ Cfr: A. Rosmini, cit., nn. 400-557, pp. 22-130.

⁷⁸ Cfr: A. Rosmini 1979, nn. 1-8, pp. 225-227

⁷⁹ A. Rosmini, cit., n. 11, p. 23.

⁸⁰ Cfr: A. Rosmini 1990, Cap. I, Art. I, nota 1, pp. 51-52.

⁸¹ A. Rosmini, cit., n. 11, p. 23.

⁸² *Ibid.*, n. 11, p. 23.

⁸³ *Ibid.*, n. 18, p. 26.

⁸⁴ A. Rosmini 2003, n. 34, p. 87.

⁸⁵ TH. Davidson 2016, p. 192.

⁸⁶ TH. Davidson 1882, p. cxv, nota.

⁸⁷ Cfr: AA. VV. 2017, pp. 27-268; AA. VV. 2017, pp. 33-225.

Rusia y en los países escandinavos, pero más allá de algunos estimadores, no parece que haya logrado generar, salvo en algunos ambientes extra-académicos, aquella renovación metafísica que habría garantizado una segura mejora del hombre fuera y dentro de la dimensión puramente confesional del pensamiento católico. Ciertamente de poco han servido las disputas neotomistas, abiertamente críticas del pensamiento rosmíniano, y todavía menos la situación histórico-cultural, en la que estaban triunfando las filosofías científicas.

El rosmínianismo filosófico se ha desarrollado teóricamente en diversas direcciones, a veces asomables una en la otra, pero comoquiera bastante definibles como perspectiva *reconstructivo-expositiva*⁸⁸, *hermenéutico-dialógica*⁸⁹ y, en parte, *crítico-performativa*.⁹⁰ Es en esta última dirección que el pensamiento rosmíniano podría ser repuesto hoy, sin descuidar, naturalmente, los resultados teóricos ganados en el curso del tiempo por las perspectivas precedentes, no siendo la última la inaugurada por Michele Federico Sciacca

⁸⁸ Este filón ha asumido dos direcciones antitéticas: a) la *apologética*, en la que el pensamiento rosmíniano se defendía por su inequívoco valor, tanto por los rosmínianos mismos (*cf.* G. Calza – P. Perez 1915), como por estudiosos del pensamiento del filósofo roveretano (*cf.* L. M. Billia 1889); b) la *polémica*, por medio de la cual la reconstrucción y la reexposición del pensamiento rosmíniano eran funcionales y propedéuticos a la formulación de una crítica del sistema mismo y sus contenidos. Esta dirección ha caracterizado al neotomismo del siglo XIX como reacción al rosmínianismo (*cf.* G. M. Cornoldi 1881; I. Mancini 1955, pp. 164-229).

⁸⁹ Este filón ha asumido varias formas, entre las cuales al menos es preciso recordar la opción gentiliana, la sciacchiana y la priniana. La primera, surgida en el contexto del actualismo de Giovanni Gentile (*cf.* G. Gentile 1955; *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1945) y su escuela, buscaba demostrar el valor imprescindible del aporte gnoseológico, pedagógico y moral del pensamiento rosmíniano para el renacimiento de la filosofía italiana; la segunda, formulada por Michele Federico Sciacca (*cf.* M. F. Sciacca 1958) y proseguida por sus discípulos, proponía una recuperación del pensamiento rosmíniano como una auténtica filosofía de la integralidad; la tercera, desarrollada por Pietro Prini, tendía a presentar un Rosmini con coloraciones existencialistas (*cf.* P. Prini 1999³).

⁹⁰ Este filón ha sido inaugurado por Giuseppe Buroni (*cf.* G. Buroni 1877); ha sido desarrollado, sólo en parte, por Thomas Davidson (*cf.* TH. Davidson 1882), pero ha sido reforzado por Vincenzo La Via (*cf.* V. La Via 1966), el cual, proveniente de la escuela actualista gentiliana, había propuesto una rigurosidad de los elementos terminológicos de la teóresis rosmíniana en sentido crítico, cuyos resultados han emergido en las varias contribuciones de la revista *Teoresi*. Ahí donde la línea sciacchiana partía de un presupuesto metafísico para reafirmar una metafísica, la línea laviana partía de un presupuesto crítico para alcanzar una metafísica. Interesante notar cómo el *Giornale di metafisica*, fundado y dirigido por Sciacca en 1946, ya por el nombre parece colocarse en un contexto específico, es decir, el de la metafísica clásica, mientras que el nombre *Teoresi*, fundada y dirigida por La Via también en 1946, ya desde el título aparece menos conforme con un determinado ámbito metafísico. Resulta igualmente interesante lo que afirma Sciacca, en relación al pasaje efectuado por él, junto a La Via, del actualismo gentiliano a la metafísica rosmíniana: “sobre Gentile, de quien La Via y yo, además de la del roveretano, hemos recibido, como discípulos, la lección, incluso si, precisamente por la fuerza del Rosmini filósofo, la hemos repensado y visto hasta el punto de que, si podemos llamarnos rosmínianos desde nuestro personal punto de vista, no podemos llamarnos, en nada, gentilianos” (M. F. Sciacca 1973, p. 433).

y por la escuela. En tal sentido se podría expresar su más que legítimo espíritu performativo, no todavía explicitado, a mi parecer, de modo adecuado. Ciertamente, hoy no sería aceptada una suerte de escolástica rosminiana para proponerse como servil repetición de una filosofía históricamente desarrollada y ligada a un preciso contexto cultural, pero tampoco Rosmini lo habría querido. No hay que olvidar que el sistema de la verdad propuesto por Rosmini es un sistema abierto que, a partir de principios fundamentales, puede progresar en dirección a una siempre mayor clarificación de la verdad. Por eso, una simple reproposición del pensamiento rosminiano sería vista, en la mejor de las hipótesis, simplemente como una operación de historia de la metafísica, ciertamente meritoria, pero “marginal” en un contexto contemporáneo, donde el “mercado de las ideas” parece haber elegido otros caminos que escapan de las visiones reconstructivas-sistemáticas-completas. Esto no significa que la dirección actual sea la mejor —personalmente tengo ciertas reservas— y no significa ni siquiera que sea obligatorio adecuar los contenidos a las modas filosóficas del momento. Lo que sostengo que es posible, en cambio, es buscar proponer contenidos válidos del pensamiento rosminiano en el contexto de metodologías que parecen hoy haber manifestado un claro interés por la metafísica, respecto a un pasado muy reciente.

Por esta razón sostengo que es posible imaginar, después del renacimiento del interés por la metafísica, una recuperación en sentido *ontoprismático*⁹¹ —es decir, capaz de contemplar, en la pluralidad de las perspectivas, las caracterizaciones verídicas de la realidad en todo lo que se ofrece al hombre— de la sistematicidad rosminiana. Sostengo que una vez que nos hayamos dado cuenta de que la misma propuesta de Rosmini no es una repetición de su propia filosofía, sino la del progreso de las ideas a la luz de la verdad vuelta sistema, de la que él mismo ha sido uno de los mayores exponentes, será posible responder afirmativamente incluso a la pregunta sobre la posibilidad o no de progresar en metafísica.⁹² En tal sentido, el pensamiento rosminiano, si se le percibe honestamente, puede contribuir a revelar teóricamente soluciones plausibles para problemas siempre actuales y considerados determinantes, sobre todo por las hodiernas “metafísicas” y ontologías dominantes⁹³, sin olvidar que la metafísica de Rosmini es una *Teosofía*, o sea, una elaboración

⁹¹ Cfr. S. F. Tadini 2016, pp. 59-75.

⁹² Cfr. A. Marmadoro – E. Mayr 2017, p. 139.

⁹³ Con el término “ontologías dominantes” entiendo indicar las diversas teorías ontológicas que, en el debate contemporáneo, se han configurado sobre todo en el seno de la filosofía analítica post-wittgensteiniana, cfr. S. F. Tadini 2017, pp. 141-161.

sistemática de una concepción de la realidad abierta a la verdad, en donde el único presupuesto es, justamente, que la verdad exista. Esta metafísica de la trascendencia, abierta a la dimensión sapiencial (cristianamente entendida), capaz de ser al mismo tiempo meta-platónica y meta-aristotélica, combate el cientificismo, sosteniendo el valor de la ciencia⁹⁴, y combate el subjetivismo, revalorando al sujeto por excelencia de la pregunta metafísica, a saber, la *persona*⁹⁵ (la parte más elevada del hombre⁹⁶), la cual está llamada responsablemente a reconocer sapiencialmente al ser, a indagar según la verdad y a vivir moralmente lo que es esencialmente la auténtica libertad.

Bibliografía

- AA.VV., (1986-1994), *Vocabolario della lingua italiana*, 5 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Abécassis, E., (2004), *Piccola metafisica dell'omicidio*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- Agostino D'Ippona, (1968), *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di A. Vita, E. Gandolfo e V. Tarulli, (XXIV), Città Nuova, Roma.
- , (1821), *Del modo di catechizzare gli idioti*, traduzione di A. Rosmini, Giuseppe Battaglia, Venezia.
- Antunes, A.L., (2014), *In culo al mondo*, Feltrinelli, Milano.
- Aristotele, (1990), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
- Armstrong, D.A., (2016), *Che cos'è la metafisica*, Carocci, Roma.
- Bachelard, G., (2016), *Metafisica della matematica*, Castelvecchi, Roma.
- Bahr, I., (2007), *Stupida puttana. I miei viaggi in Asia da pseudovergine ventenne*, Einaudi, Torino.
- Beierwaltes, W., (1991), *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano.
- Baldinotti, C., (1817), *Tentamina metaphysica*, Tip. del Seminario, Padova.
- Berti, E., (2017), *Introduzione alla metafisica*, Utet – De Agostini, Novara.
- Billia, L.M., (1889), *Quaranta Proposizioni attribuite ad Antonio Rosmini coi testi originali dell'Autore e con altri dello stesso che ne compiono il senso*, Ulrico Hoepli, Milano.
- Bucelli, V., (2018), *Nell'occhio del pettirosso. Come la fisica quantistica ha cambiato la visione filosofica del mondo*, Mimesis, Milano-Udine.

⁹⁴ Rosmini sostiene que la filosofía deb ser “sólida base para las ciencias” (A. Rosmini 1979, n. 9, p. 28) y debe tener en cuenta los resultados de las ciencias particulares a fin de penetrar siempre más en el mundo empírico que nos circunda y en el que estamos inmersos, anticipando en gran medida intuiciones y adquisiciones de la epistemología contemporánea, que no parece espantarse con admitir la necesidad de la metafísica (cfr. V. Bucelli 2018, en particular el cap. XV dedicado a la Metafísica cuántica, pp. 105-112).

⁹⁵ Cfr. S. F. Tadini 2015, pp. 89-112.

⁹⁶ Escribe Rosmini que “El principio personal del hombre no es todo el hombre; este principio no es más que el mejor elemento del hombre, la cima más alta de la naturaleza humana” (A. Rosmini 1997, p. 137).

- Buroni, G., (1877), *Dell'essere e del conoscere. Studii su Parmenide, Platone e Rosmini*, G.B. Paravia, e Comp., Torino.
- Busi, A., (2002), *Cazzi e canguri. Pochissimi i canguri*, Mondadori, Milano.
- Callini, D., (2008), *Arcani al lavoro. Metafisica della vita organizzativa*, Franco Angeli, Milano.
- Calza, G. y Perez, P., (1915), *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini con uno sguardo al luogo ch'ella tiene fra l'antica scienza e la nuova*, 3 voll., voll. I, II, Bertolotti, Intra 1878-1879, vol. III, Boriotti-Majocchi-Zolla, Voghera.
- Carnap, R., (1969), *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in AA. VV., *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Utet, Torino 1995, pp. 504-532.
- Carulli, A., (2017), *Metafisica delle mestruazioni*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- Casalino, G., (2003), *Il nome segreto di Roma. Metafisica della romanità*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Coccia, E., (2018), *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna.
- Cornoldi, G.M., (1881), *Il Rosminianesimo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Tip. e Libreria di Roma, Roma.
- Corradetti, D., (2008), *Metafisica del numero. Vol. 1: Elementi di simbolismo matematico*, Il Pavone, Messina.
- Damonte, M., (2011), *Rosmini e la filosofia analitica della religione*, «Rivista rosminiana», 2011, f. I, pp. 11-28.
- , (2018), *Un'altra teologia naturale. Rosmini, filosofia anglofona e filosofia analitica*, in S.F. Tadini (a cura di), *Rosminianesimo filosofico, Anno II, 2018*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 245-276.
- , (2011), *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma.
- Davidson, TH., (2016), *Rosmini's Philosophy*, in S.F. Tadini, *Thomas Davidson e la filosofia rosminiana*, Edizioni Rosminiane, Stresa.
- , (1882), *The Philosophical System of Antonio Rosmini-Serbati*, Kegan Paul, Trench & Co., London.
- De Sutter, L., (2017), *Metafisica della puttana*, Giometti & Antonello, Macerata.
- Di Pace, F., (2018), *Bambini e metafisica. Dio, il destino e Mandrake. Quando i piccoli ragionano dell'Assoluto*, Fefè, Roma.
- Evola, J., (2001), *Metafisica della guerra*, Edizioni di AR, Padova.
- , (1993), *Metafisica del sesso*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Falque, E., (2017), *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, Morcelliana, Brescia.
- Ferraris, M., (2005), *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano.
- , (2008), (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano.
- Fornero, G. y Tassinari, S., (2002), *Le filosofie del Novecento*, 2 voll., Bruno Mondadori, Milano.
- Gentile, G., (1945), *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze.

- , (1955), *Rosmini e Gioberti, Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Sansoni, Firenze.
- Giannini, G., (2007), *Metafisica del conflitto*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- Gilson, E., (1952), *Being and some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
- Givone, S., (2012), *Metafisica della peste. Colpa e destino*, Einaudi, Torino.
- Habermas, J., (1991), *Pensiero postmetafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Bari.
- Hartmann, N., (1935), *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Hegel, G.W.F., (1967), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di N. Merker, 2 voll., Laterza, Bari.
- , (2008), *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M., (2000¹⁵), *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- , (2014), *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.
- , (2014), *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Heim, M., (2015), *Metafisica della realtà virtuale*, Guida, Napoli.
- Husserl, E., (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa e E. Filippini, Einaudi, Torino.
- , (1970), *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano.
- , (1968), *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano.
- Incampo, A., (2010), *Metafisica del processo. Idee per una critica della ragione giuridica*, Cacucci, Bari.
- Joad, C.E.M., (1951), *A Critique of Logical positivism*, University of Chicago Press, Chicago.
- La Via, V., (1966), *La restaurazione rosminiana della filosofia*, Edizioni SPES, Milazzo.
- Lenti, M., (2012), *La metafisica di Harry Potter*, Camelozampa, Monselice.
- Locke, J., (2012), *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M. G. D'Amico, Bompiani, Milano.
- Liotard, J.-F., (1981), *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- Liotard, J.-F. y VATTIMO, G., (1991), *Noi, melanconici postmoderni*, «La Stampa», 14 maggio 1991, p. 17.
- Mancini, I., (1955), *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, in AA.VV., *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, Vita e Pensiero, Milano 1955, pp. 164-229.
- Marion, J.-L., (2018), *Dio e l'ambivalenza dell'essere*, in J.-L. Marion y É. Tardivel, *Fenomenologia del dono*, a cura di C. Brentari, Morcelliana, Brescia 2018, p. 38.
- Marmadoro, A. y Mayr, E., (2017), *Breve introduzione alla metafisica*, Carocci, Roma.
- Meinong, A., (2003), *Teoria dell'oggetto*, a cura di E. Coccia, Quodlibet, Macerata.
- Melendo, G.T.I., (2005), *Metafisica del concreto. I rapporti tra filosofia e vita*, Leonardo da Vinci, Roma.
- Micheletti, M., (2002), *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia.

- Mina Di Sospiro, G., (2016), *Metafisica del ping-pong. Un'introduzione alla filosofia perenne*, Ponte alle Grazie, Milano.
- Mondin, B., (1999), *Manuale di filosofia sistematica. Ontologia e metafisica*, ESD, Bologna.
- , (1998), *Storia della metafisica*, 3 voll., ESD, Bologna.
- Nef, F., (2004), *Qu'est-ce que la métaphysique*, Gallimard, Paris.
- Nietzsche, F., (1990), *Frammenti postumi, 1885-1887*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. 8/1, Adelphi, Milano.
- Nothomb, A., (2016), *Metafisica dei tubi*, voland, Roma.
- Ortoli, S. y Pharabod, J.-P., (2013), *Metafisica quantistica. I nuovi misteri dello spazio e del tempo*, Castelvechi, Roma.
- Platone, (2000), *Cratilo*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- , (2000), *Epinomide*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- , (2000), *Fedone*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- , (2000), *Fedro*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- , (2000), *Filebo*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- , (2000), *Menone*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- , (2000), *Politico*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- , (2000), *Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- , (2000), *Sofista*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Prini, P., (1999³), *Rosmini postumo*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa.
- Putnam, H., (2004³), *Introduzione. La filosofia del linguaggio e il resto della filosofia*, in *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 2004³, p. 21.
- Quine, W.V.O., (1966), *Su ciò che vi è*, in *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966, p. 3.
- Reale, G., (1993⁵), *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano.
- , (2003²¹), *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- Renik, S., (2015), *Vedo cambiare il tempo. Metafisica del macchinismo e le passioni dell'anima*, Mimesis, Milano-Udine.
- Rinaldi, R., (2017), *La metafisica dello sterco*, Pluriversum, Ferrara.
- Ritter, J., (2000), *Metafisica e politica*, Marietti, Bologna.
- Rosmini, A., (1979), *Degli studi dell'Autore*, in *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, (2), Città Nuova, Roma.
- , (1997), *Filosofia della politica*, a cura di M. d'Addio, (30), Città Nuova, Roma.
- , (1984), *Logica*, a cura di V. Sala, (8), Città Nuova, Roma.
- , (2005), *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, (3-5), Città Nuova, Roma.
- , (1988), *Prefazione alle opere metafisiche*, in *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), Città Nuova, Roma.
- , (2003), *Preliminare alle opere ideologiche*, in *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, (3), Città Nuova, Roma.

- , (1990), *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, (23), Città Nuova, Roma.
- , (1979), *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma.
- , (1977), *Teodicea*, a cura di U. Muratore, (22), Città Nuova, Roma.
- v (2011), *Teosofia*, a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano.
- Sartre, J.-P., (2014), *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano.
- Scansani, S., (2007), *Metafisica del tortello. Storia, filosofia, ricette della pasta ripiena*, Tre Lune, Mantova.
- Sciacca, M.F., (1958), *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano.
- , (1973), *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, Marzorati, Milano.
- Simmel, G., (2018), *Metafisica della morte e altri scritti*, SE, Milano.
- Sombart, W., (1994²), *Metafisica del capitalismo*, Edizioni di AR, Padova.
- Stirling, J.H., (1865), *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*, 2 voll., Longman, Roberts & Green, London.
- Strawson, P.F., (1967), *Construction and Analysis*, in AA. VV., *The Revolution in Philosophy*, Macmillan, London 1967, p. 118.
- Sutton, R.I., (2007) *Il metodo antistronzi*, Elliot, Roma.
- Tadini, S.F., (2019), (a cura di), *La filosofia dopo le “filosofie”. La sfida rosminiana alla contemporaneità*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 99-129.
- , (2007), *Hartmann e Rosmini: due prospettive ontologiche a confronto*, in «Rivista rosminiana», 2007, I, pp. 69-80.
- , (2015), *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano.
- Tadini, S.F., (2015), *La dimensión metafísico-teológica de la persona: la perspectiva rosminiana*, in J. Buganza (a cura di), *Cinco perspectivas actuales de antropología filosófica*, Conaculta e Ivec, Xalapa (Mexico) 2015, pp. 89-112.
- , (2012), *La Teosofia di Rosmini. Invito alla lettura*, Edizioni Rosminiane, Stresa.
- , (2017), (a cura di), *Rosminianesimo filosofico, Anno I, 2017*, Mimesis, Milano-Udine.
- , (2017), (a cura di), *Rosminianesimo filosofico, Anno II, 2018*, Mimesis, Milano-Udine.
- , (2016), *Rosmini e la nuova metafisica ontoprismatica: un dialogo possibile con l'ontologia analitica*, in F. Bellelli y E. Pili (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 59-75.
- , (2017), *Teologia naturale rosminiana ed epistemologia riformata: le premesse per un possibile “dialogo ideale”*, in F. Bellelli (a cura di), *Rosminianesimo teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella Rivelazione*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 65-107.
- , (2017), *Teosofia rosminiana e ontologie dominanti. Per un pluralismo costruttivo*, in G. Picenardi (a cura di), *I semi del Verbo nel pluralismo religioso, teologico e filosofico*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2017, pp. 141-161.
- Unger, E., (2008), *Politica e metafisica. Tentativi filosofici in politica*, Cronopio, Napoli.

- Urmson, J.O., (1974), *L'analisi filosofica. Origini e sviluppi della filosofia analitica*, Mursia, Milano.
- Varzi, A., (2008), *Introduzione*, in AA. VV., *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari.
- , (2008), (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari.
- Vattimo, G. y Rovatti, P.A., (2010), (a cura di), *Il pensiero debole*, a cura di, Feltrinelli, Milano.
- Wisdom, J., (1938), *Metaphysics and Verification*, «Mind», 1938, 47, p. 454.
- Wittgenstein, L., (1998), *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino.
- Zangwill, N., (2011), *La metafisica della bellezza*, Marinotti, Milano.

Stoa
Vol. 12, no. 23, 2021, pp. 100–146
ISSN 2007-1868

ANTONIO ROSMINI: UNA NUEVA METAFÍSICA DEL SER*

A new metaphysics of being

Battista Mondin

RESUMEN: Presentamos la traducción del capítulo correspondiente a la metafísica de Antonio Rosmini que se halla en la imponente obra de Battista Mondin *Storia della metafísica*. Esta obra presenta el pensamiento metafísico de los más insignes filósofos occidentales, desde los orígenes hasta nuestros días. Es una obra que abarca, en sus tres volúmenes, unas tres mil cuartillas, y su traducción es objeto de este traductor. Como adelanto, presentamos el capítulo que elabora el filósofo véneto sobre el filósofo roveretano. Como el resto de los capítulos de su obra, el correspondiente a Rosmini posee las características de la claridad expositiva y la precisión en el uso de los conceptos. Para todo aquel interesado en la metafísica en general, y especialmente en la metafísica cristiana, este documento ha de resultar de sumo interés.

PALABRAS CLAVE: Metafísica · platonismo · aristotelismo · tomismo · ser · posibilidad.

ABSTRACT: I present the translation of the chapter corresponding to Antonio Rosmini metaphysics' that is founded in the important work of Battista Mondin: *Storia della metafísica*. This book presents the metaphysical thought of the most distinguished Western philosophers, from the origins to the present day. It is a work that covers, in its three volumes, about three thousand pages, and I am translating it to spanish. As a preview, I present the chapter that the Venetian philosopher elaborates on the Roveretan philosopher. Like the rest of the chapters of his work, the one corresponding to Rosmini has the characteristics of expositional clarity and precision in the use of

* Traducción de Jacob Buganza.

Recibido 8 de septiembre
Aceptado 12 de octubre

concepts. For anyone interested in metaphysics in general, and especially in Christian metaphysics, this document should be of great interest.

KEYWORDS: Metaphysics · platonism · aristotelism · thomism · being · possibility.

1. Introducción

En el siglo XIX, que es un siglo decididamente antimetafísico, la “reina de todo saber” encuentra todavía algún válido defensor, especialmente en el mundo católico, pero se trata casi siempre de abogados de la vieja metafísica escolástica, tal como había sido reciclada por Suárez. De este cuadro más bien opaco, emerge la figura prestigiosa de Antonio Rosmini, un pensador católico que poseía las cualidades del auténtico metafísico. El objetivo principal de todo su trabajo filosófico fue el de construir una nueva metafísica que estuviese en grado de afrontar y responder a todos los desafíos del pensamiento moderno, tanto los de Descartes y Spinoza, como los de Hume, Kant y Hegel. Rosmini es el único gran metafísico del ochocientos y merece, por tanto, un tratamiento adecuado. Es cuanto buscaremos hacer en el presente capítulo.

2. Vida

Antonio Rosmini nació en Rovereto el 24 de marzo de 1797 en el seno de una familia patricia. Efectuó sus estudios elementales, medios y medio superiores en la ciudad natal, manifestando desde joven una inteligencia de tipo enciclopédico, que progresivamente se afina y madura, en el curso de los años, pasando del corte meramente clasificatorio (es de este periodo el empeñativo proyecto de publicar una edición revisada y corregida del *Vocabulario de la Crusca*) de los proyectos juveniles, a una concepción orgánico-sistemática del saber, teorizada completamente en el periodo de la madurez.

En 1816, terminados los estudios de liceo, deja Rovereto para entrar en la Universidad de Padua donde, en 1822, se licencia en teología y derecho canónico. En Padua la enseñanza de la teología dogmática estaba a cargo del dominico Tommasoni, “hombre doctísimo y de piedad singular”, de orientación tomista, pero que, en su enseñanza, se había adecuando al nuevo sistema de estudios impuesto por Austria, en el que se daba amplia prevalencia a la historia eclesiástica, con particular atención a la patrología y a la historia literaria teológica, a la lengua hebrea y a la arqueología hebrea, a la exégesis bíblica y al derecho canónico público y privado. La teología dogmática resultaba así institucionalmente desclasada, pero se ofrecía también la posibilidad

de una mayor justificación documentaria para aquella corriente de *teología apologética* y polémica, de defensa e ilustración del dogma, que Tommasoni, perfectamente en línea con la dirección de la escolástica post-tridentina y contrarreformada, estaba elaborando. “Conseguida la licencia en teología, Rosmini continuó viendo en la cultura la necesidad y en el horizonte de la fe una atmósfera de decisiva y profunda ascesis” (G. Di Napoli).

El joven Rosmini era ya una persona muy pía y profundamente creyente. En su *Diario personal*, en 1813 anotaba: “Este año fue para mí un año de gracia: Dios me abrió los ojos sobre muchas cosas y conocí que no hay otra verdadera sabiduría más que en Dios”. Y creyente profundo y ascético permaneció Rosmini durante toda su vida. Dedicado a la constante purificación de sí, deseoso de vivir en la santidad, dedicó todo a la “salvación del alma”. Sus *Máximas de perfección cristiana* representaban el paradigma sintético y denso de una vida absorbida por un teocentrismo radical, fundada sobre eminentes principios de humildad (principio de pasividad), en el abandono incondicionado a Dios, en el cual sólo está la sabiduría verdadera que hay que amar y buscar. La vida de Rosmini fue una *experiencia teológica*: es el “Rosmini asceta y místico” del que habla C. Reborá (*Rosmini asceta e mistico*, Venecia 1980).

En 1827 es ordenado sacerdote. Se transfirió a Milán (donde entabló una profunda y duradera amistad con Manzoni) y sucesivamente a Domodossola, donde fundó una congregación religiosa (el Instituto de la Caridad), cuyos adeptos, luego de su muerte, asumieron el nombre de *rosminianos*. En 1848 Carlos Alberto lo mandó en misión diplomática a Roma para inducir a Pío IX a participar en la guerra contra Austria. Por varias complicaciones, la misión fracasó y, lo que es peor, dos obras en las que Rosmini propugnaba la renovación de la Iglesia, la *Constitución* y *Las cinco llagas*, fueron enviadas al Índice, porque se consideraban inoportunas. Como consecuencia de esto, Rosmini, caído en desgracia tanto para el Papa como para el Rey, se retiró a Stresa donde, abandonando la política, se dedicó exclusivamente a la filosofía y la teología. Ahí murió el 1 de julio de 1855.

La hostilidad hacia Rosmini no se aplacó ni siquiera después de su muerte. Mientras un examen de sus obras se había concluido en 1854 sin ninguna condena eclesiástica, en 1880 el decreto *Post obitum* condenó 40 proposiciones extraídas de sus obras, especialmente póstumas. Propiamente el decreto condena cuarenta proposiciones extraídas no sólo de las obras publicadas póstumamente, sino también de las ya examinadas y sometidas, colocando el

problema históricamente relevante de la eventual contradicción o de la deseable conciliación con el *Dimittantur* de 30 años antes. Las condena simplemente, sin poner después alguna nota teológica, estimulando la necesidad de entender el sentido y la fuente doctrinal de este hecho. En fin, la condena en *proprio auctoris sensu*, inmunizándose de un eventual vaciamiento suyo por la objeción de quien no querría advertir y ver en las proposiciones condenadas el sentido auténtico de Rosmini, sino sólo un sentido tergiversado.

La razón última de la condena no se busca tanto en la presencia en el pensamiento de Rosmini de alguna herejía particular y específica, sino por la línea innovadora de pensamiento que, en una época de profunda unidad y uniformidad del pensamiento católico, era considerada inaceptable. “La idea de que en el ámbito del catolicismo fuera posible un pluralismo filosófico (y teológico) no era aceptada por los neotomistas (en ese entonces muy influyentes): de aquí su agresividad hacia el pensamiento rosmिनiano, que no era sólo discutido racionalmente, sino acusado de heterodoxia” (S. Vanni Rovighi).

3. Obras

Rosmini fue un escritor fecundísimo. Sus obras se pueden repartir en tres secciones: filosóficas, teológicas y ascéticas. Muchos escritos aparecieron póstumos. He aquí el elenco de las obras principales.

A) Escritos filosóficos

Nuovo saggio sull'origine delle idee (1830), *Principi della scienza morale* (1831), *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (1838), *Trattato della coscienza morale* (1839), *Filosofia del Diritto* (1845), *Psicologia* (1850), *Teosofia* (post.): esta última es la expresión más completa del sistema metafísico de Rosmini (comprende ocho volúmenes), iniciada en 1846 pero ha quedado incompleta.

B) Escritos teológicos

Il linguaggio teologico, *Antropologia soprannaturale*, *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni* (los tres publicados póstumos), *Della divina provvidenza nel governo dei beni temporali* (1826), *Teodicea* (1845).

C) Escritos ascéticos

Ascetica (1840), *Massime di perfezione cristiana adattate ad ogni condizione di persone* (1830), *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (1848).

Para completar el cuadro de los escritos de Rosmini, hay que tener en cuenta el vastísimo epistolario en 13 volúmenes: *Epistolario completo* (1887-1894).

4. Los objetivos de Rosmini

El objetivo primario de todo el trabajo intelectual de Rosmini tiende a la renovación profunda de la filosofía, de la teología y, en general, de la cultura católica que, luego de la revolución francesa, estaba atravesando una serie crisis, profunda y alarmante, abrumada y a veces seducida por el racionalismo y el iluminismo. Para conseguir este objetivo, Rosmini retoma y hace suya la idea, que ya había sido dada por Agustín y Tomás, de presentar la “enciclopedia cristiana” de todo el saber y contraponerla a la enciclopedia laica de los iluministas franceses, buscando al mismo tiempo un difícilísimo diálogo con el pensamiento post-cartesiano, intrínsecamente inmanentista.

El inmanentismo moderno sacaba el principio unificador de todo el saber de la subjetividad, que podía ser el Yo trascendental de Fichte, el Espíritu de Hegel, la Voluntad de Schopenhauer, la Clase de Marx. Pero la subjetividad es (por sí) incapaz de sostener la carga de una unificación del saber, porque la subjetividad aplaza por sí al objeto que la regula y vuelve posible. A este objeto —entendido naturalmente en su acepción más amplia y universal, es decir, como dimensión metafísica— recurre, pues, Rosmini para recrear las condiciones filosóficas de una enciclopedia que garantice y no comprometa la coherencia del pensar; y esto explica el papel fundamental que viene a asumir en el sistema rosminiano la noción de “ser ideal”, que se relaciona explícitamente a la noción tomasiana de *esse commune rerum*.¹

En el siglo XIX ningún otro estudioso advirtió la instancia de una renovación substancial de la cultura católica como Rosmini. Toma en serio el movimiento ideal europeo conocido bajo el nombre de “siglo de las luces”. Tal cultura iluminada se jactaba de haber puesto fin al mito cristiano y de haber acantonado una tradición considerada muerta para siempre. Rosmini se esfuerza por interrogar a esta filosofía, por penetrar en sus profundas exigencias, por estudiar la problemática para proponer una nueva formulación filosófica capaz de presentar la verdad del pasado como respuesta contemporánea. Rosmini entendió la urgencia de una profunda renovación del pensamiento católico en el ámbito filosófico y teológico, y proyectó una especial enciclopedia

¹ R. Besserti Belti 1984, pp. 101-108.

de inspiración cristiana para responder a la de Diderot y d'Alembert y de los demás iluministas franceses.

Substancialmente son estos los objetivos prefijados por Rosmini mismo en su *Introduzione alla filosofia*, donde enuncia cuatro fines para los estudios personales: 1. Combatir los errores, 2. Reducir la verdad a sistema, 3. Elaborar una filosofía que pueda ser sólida base para la ciencia, 4. Y de la que pueda valerse la teología. Buscaba, como escribe en el *Linguaggio teologico*, responder a la apremiante e ininterrumpida necesidad de la Iglesia de una sana filosofía que sirviese tanto al objetivo “de rebatir las objeciones de los no creyentes, como también, por el otro, no menos importante, de ordenar, penetrar en la inteligencia de la verdad revelada”.²

Así, el empeño constante de Rosmini en filosofía, teología, pastoral, liturgia fue “modernizar”, en los límites de lo posible, la gran tradición católica, teniendo en cuenta las nuevas instancias culturales, sociales y políticas que habían emergido en el mundo contemporáneo luego de la experiencia del racionalismo, del iluminismo, del criticismo y de la Revolución francesa. Algunas soluciones propuestas por Rosmini sobre el terreno litúrgico y pastoral no fueron comprendidas por prematuras; otras de orden especulativo fueron contrariadas en cuanto intrínsecamente discutibles; sin embargo, su obra, en su conjunto, constituye una de las tentativas más lúcidas y valientes por realizar, con la renovación de la filosofía y la teología, un encuentro entre cristianismo y mundo moderno.

En el campo filosófico, el objetivo principal de Rosmini es relanzar la metafísica, cuyas bases habían sido sacudidas por el empirismo humeano y el criticismo kantiano, proponiendo una nueva doctrina del conocimiento, la cual tiene como objeto primario, es más único, al ser. Contra Hume y Kant, que habían afirmado que el ser en cuanto tal es vano, Rosmini reafirma la clásica tesis de Aristóteles, Avicena, Tomás, Escoto según la cual el primer objeto de la mente es el ser.

Por tanto, la metafísica de Rosmini es esencialmente una metafísica del ser, la cual, sin embargo, se distingue de las grandes metafísicas del ser de Aristóteles y Tomás no tanto en los contenidos sino en el método: diversamente de Aristóteles y Tomás, quienes utilizaban el método inductivo-resolutivo, Rosmini recurre al método sintético (*sintesis* es el nombre que Rosmini da a su sistema). El encuentro con la realidad es obra del intelecto, como en

² Sistema filosófico.

Aristóteles y Tomás; pero para Rosmini tal encuentro no es concebido como una indagación y una *resolutio* de lo real —el ente finito, contingente, participado— de parte del intelecto, sino como una síntesis entre el ser ideal y el ser real. De aquí la importancia capital que tiene el capítulo de la gnoseología (*ideología*) en el sistema rosminiano. En efecto, todo este sistema se tiene en pie en la medida en que se tiene en pie su teoría en torno al ser ideal.

A la renovación de la ideología le sigue la renovación de las otras partes de la metafísica: la antropología y la teología natural.

5. El prólogo gnoseológico: el ser ideal

Sabemos ya que la metafísica clásica ponía gran atención al problema gnoseológico y lo afrontaba como prólogo a la investigación metafísica, para ponerla al abrigo de cualquier sorpresa. De hecho, un sabio marinero, antes de lanzarse en una difícil y complicada travesía, tiene el cuidado de verificar las condiciones de la propia barca; busca ver que todo esté en orden: los remos, la quilla, las velas, etcétera. El metafísico, antes de iniciar la segunda navegación, debe hacer lo mismo: debe verificar la bondad de su nave —que es la razón— y someter a severo examen los equipos de los que dispone. Es cuanto hicieron Platón y Aristóteles en la Antigüedad, Agustín y Tomás en el Medioevo, Descartes y Kant en la época moderna.

Rosmini, antes de embarcarse con su nave y lanzarse a la empresa de la segunda navegación, hace lo mismo. Rosmini construye todo su imponente edificio filosófico sobre el ser, en el cual distingue tres formas o manifestaciones principales: la forma ideal, la forma real y la forma moral.³ De la forma ideal se ocupa en la ideología (gnoseología), de la forma real en la metafísica y de la forma moral en la ética.

Por tanto, en el sistema rosminiano la gnoseología es mucho más que un simple prólogo a la metafísica, como podría ser en Aristóteles o en Descartes, porque aquello de lo que se ocupa Rosmini en esta parte de la filosofía no es tanto de la bondad de los procesos cognoscitivos (la razón y los sentidos), sino también la cualidad y naturaleza de su objeto, que en definitiva es siempre el ser. Esto da una valencia ontológica, además de lógica, a toda la doctrina rosminiana del conocimiento.

³ Cf. *El sistema filosófico*, nn. 178-182.

La ideología de Rosmini se apoya sobre tres tesis fundamentales: 1) la intuición del ser ideal, 2) la síntesis del ser real y 3) los conceptos de substancia y causa. Veámoslas una por una.

6. La intuición del ser ideal

Para Rosmini, la del ser es la “madre de todas las ideas”; ella es, por ende, la primogénita de todas las ideas, la primera idea que se asoma a nuestra inteligencia.

Que la idea de ser (ente) goza de un primado respecto a todas las otras ideas, era tesis comúnmente admitida por la metafísica clásica y medieval. Avicena al inicio de su *Metafísica* había escrito que “el ente es el primer universal que comprende toda cosa en su intelección universal” (*ens est primum universale aggregans omnia in sua intentione universali*). Estas célebres afirmaciones del filósofo árabe fueron retomadas y compartidas por todos los medievales.

Rosmini regresa a esta tesis clásica, pero la vuelve a proponer en un nuevo contexto que es el de Kant, el cual, como sabemos, para dar valor absoluto al conocimiento intelectual, la dotaba de un cierto número de conceptos fundamentales, *a priori*, las categorías, a las cuales, sin embargo, asignaba un valor subjetivo y no objetivo.

Rosmini está de acuerdo en la necesidad de que en el conocimiento hay un elemento *a priori*, que, sin embargo, él reduce a la sola idea de ser; pero contra Kant afirma la absoluta objetividad de este elemento *a priori*.

En la Introducción a la *Antropología in servizio della scienza morale* Rosmini resume felizmente sus “postulados” en torno a su concepto de ser, que asumen connotaciones muy distintas a las categorías kantianas. He aquí sus tesis fundamentales:

El ser es lo que se conoce primero. Cualquier otro conocimiento siempre presupone que se conoce el ser [...] pues todo objeto de nuestro pensamiento es una entidad, un ser posible o real [...] Si entonces el ser es conocido por sí mismo, no puede esperarse una definición de él, pero es necesario que se conceda su noticia dada de manera anterior a cualquier otro razonamiento. Por lo tanto, nuestro postulado queda justificado.⁴

Todo el sistema de lo cognoscible humano presupone al ser como algo conocido; por tanto, el ser contiene propia y naturalmente la luz de la mente, o sea, de la idea.⁵

⁴ *Antropología in servizio della scienza morale*, n. 10.

⁵ *Ibid.*, n. 12.

El ser como luz de la mente es llamada propiamente ser ideal, o simplemente idea. También la llamamos idea de ser o ser posible. Estas denominaciones implican sin embargo alguna relación mental, más allá del puro ser ideal.⁶

Si el ser es en sí mismo luz o idea, constituye la esencia o forma del conocer. Por tanto, es el lugar de la evidencia a la que, en orden a ser perfecta, todas las demostraciones de las ciencias deben conducir como a su término final para que sean perfectas.⁷

todas las potencias intelectivas, toda la actividad del hombre en cuanto es un ser dotado de inteligencia, tiene su fuente en aquel acto primero con el cual el espíritu humano intuye al ser, y así, junto al ser, y suscitado por el ser, concurre a producir la propia inteligencia.⁸

En precedencia, en los *Principi della scienza morale*, Rosmini había explicado con toda claridad qué cosa es el ser ideal del modo siguiente:

En el ser humano hay una idea que precede a todas las otras y con la cual se forman todos los juicios [...] Esta idea con la cual la mente humana forma juicios es la idea del ente en universal, idea congénita en el espíritu humano y forma de la inteligencia. La llamo la forma de la inteligencia porque un análisis de los pensamientos humanos nos los muestra informados de cierta manera que el pensamiento es inconcebible sin ella. Sin ella, cualquier espíritu estaría desprovisto de su inteligencia [...] En verdad conviene observar que todas las cosas y sus partes, igual que sus perfecciones, son, en último término, actos del ser. El ser, actualizado y limitado en diferentes sentidos, recibe diversos nombres en distintas cosas. La palabra ser significa simplemente la primera actividad y toda actividad.⁹

El ser ideal es considerado en sí mismo y en relación a la mente, porque “la naturaleza del ser ideal es tal que, uniéndose en sí misma, sin alguna contradicción, dos modos de existencia, uno en sí y otro relativo a la mente, o para decirlo mejor, teniendo un modo de existencia que abraza a estos dos, vuelve posible la comunicación de sí a una mente”. El ser en relación a la mente es el ser intuido y en ello “yacen escondidos todos sus términos, unido a los cuales presenta al pensamiento los conceptos de los entes”.¹⁰ Decir que el ser es intuido, es decir, que está presente a nuestro espíritu y lo comprendemos con un “sentido intelectual *sui generis*”, no tiene sólo el valor funcional de forma del

⁶ Ibid., nota al n. 12.

⁷ Ibid., n. 13.

⁸ Ibid., n. 508.

⁹ Principi della scienza morale I, 2.

¹⁰ Teosofia I, n. 213.

conocimiento. Su naturaleza es *forma objetiva*, y por ende “sucede que tiene las dos relaciones de las que hemos hablado (forma de la cognición y al mismo tiempo de la potencia para conocer), esto es, que ella es al mismo tiempo *manifestante* y *manifestada*. Bajo la relación de manifestante se llama *forma de la mente*, porque sin ella la mente no sería mente, la facultad para conocer no sería cognoscitiva. Bajo la relación de *manifestada* se llama *forma de la cognición*, porque constituye el objeto conocido, lo que se tiene de objetivo y por ello de formal en toda cognición”.¹¹

Pero, ¿cómo es apresada la idea del ser por nuestra mente? En los pasajes citados hasta ahora hemos encontrado varias veces las expresiones “intuición”, “intuido”. Y esta es precisamente la tesis que Rosmini sostiene vigorosamente contra aquellos que confirman que la idea del ser es fruto de la abstracción o bien que el ser es apresado sólo en el juicio.

En el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Rosmini dedica un amplio capítulo a la cuestión sobre el “origen de la idea del ser”, donde hace ver que ella no puede ser el resultado de un juicio, en cuanto todo juicio la presupone, y ni siquiera de la abstracción. Indudablemente la abstracción es una operación con la que nos formamos muchas ideas, pero no la del ser. En efecto, “si luego de haber eliminado de un ente todas las otras cualidades, tanto las propias como las comunes, quitad todavía la más universal de todas, el ser; ya no os queda nada en vuestra mente, todo vuestro pensamiento desaparece, es imposible que tengáis idea alguna de aquel ente”.¹²

Con la abstracción se descubre que en toda idea la del ser está contenida, pero la idea del ser no es un producto de la abstracción, sino que le es anterior. Efectivamente, “la idea del ser es tan necesaria que entra esencialmente en la formación de todas nuestras ideas, de suerte que no tenemos la facultad para pensar sino mediante su uso”.¹³ Por tanto, la idea de ser no es parida por nuestra mente. De aquí la conclusión de Rosmini: “queda que la idea del ser sea innata en nuestra alma; así que nosotros conocemos con la presencia y visión del ser posible (idea del ser), si bien no nos damos cuenta hasta mucho más tarde”.¹⁴

La idea del ser que se encuentra desde siempre presente en nuestro espíritu es apresada intuitivamente: “*el espíritu humano intuye por naturaleza el ser*

¹¹ Ibid. IV, p. 461.

¹² Nuovo saggio, II, n. 412.

¹³ Ibid., n. 468.

¹⁴ Ibid.

ideal".¹⁵ Cualquier conocimiento ulterior, cualquier pensamiento, según Rosmini, no es otra cosa que una determinación y una "explicitación" de la idea del ser.

El espíritu humano intuye por naturaleza al ser ideal indeterminado. Esta no es potencia sino acto. Es un acto esencial para el espíritu, es el intelecto en cuanto entra a constituir un elemento de la naturaleza humana. Pero si el ser ideal, presente naturalmente en el espíritu humano adquiere alguna relación con el mundo real mediante las sensaciones, entonces el intelecto intuye al ser ideal dotado de alguna determinación, y para este nuevo acto intelectual está en potencia. Esta es la que se llama potencia del intelecto.¹⁶

7. La síntesis primitiva (del ser con la realidad del juicio)

Según Rosmini, de la intuición nativa del ser proceden todos los otros conocimientos mediante un proceso de *síntesis*. La "síntesis primitiva" es la que realiza el intelecto mediante la aplicación de la idea del ser a los datos de la sensación. Tal aplicación tiene lugar en el juicio. Sobre este punto Rosmini se acerca a Kant, el cual, como sabemos, concebía todos los juicios como síntesis, y los juicios sintéticos *a posteriori* como síntesis entre las categorías del intelecto y los datos de lo sentido. Por su parte, Rosmini afirma que "la idea del ente en general es la idea con la cual la mente forma todos los juicios"; mientras que la síntesis primitiva tiene lugar cuando "el ser ideal, presente naturalmente en el espíritu humano, adquiere alguna relación con el mundo mediante las sensaciones".¹⁷

Sobre las formas de Kant, Rosmini caracteriza al elemento dotado del intelecto como *forma* y el dotado por la sensación como *materia*. La síntesis de una y la otra es la *percepción intelectual* o *juicio primitivo*, "mediante el cual el espíritu afirma que existe alguna cosa percibida por los sentidos". La síntesis de materia y forma es el conocimiento efectivo y objetivo de las cosas; en efecto, la percepción intelectual, como "percepción", apresa sensiblemente al ente que está fuera y, como "intelectiva", como determinación del ser ideal, como idea del ente particular. Percibir un ente intelectualmente significa pronunciar un *juicio existencial*, "esta cosa es".

¹⁵ Antropologia in servizio della scienza morale, n. 510.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

Según Rosmini, el conocimiento de las cosas sucede de la siguiente manera. Tenemos antes que nada un “sentimiento fundamental” con el que percibimos mediante nuestro cuerpo “como una cosa con nosotros”; y luego, a través del cuerpo, recibimos la impresión de las cosas distintas de nosotros. Cuando aplicamos la idea del ser al sentimiento fundamental, obtenemos la idea de nosotros mismos, la *autoconciencia*; cuando aplicamos la idea del ser a las impresiones distintas a nosotros, adquirimos la *hetero-conciencia*.

8. La razón

El juicio no genera nuevas ideas, sino que da un cuerpo, una materia a la idea del ser, y forma así conceptos de las cosas particulares, que pueden ser tanto conceptos generales como particulares: “con la percepción intelectual el hombre aprehende los seres reales”.¹⁸, n. 512.

En cambio, la razón tiene la función de procurar nuevas ideas: “la razón aplica este ser ideal e indeterminado para ilustrar y volver cognoscibles las cosas que no son conocidas al hombre por sí mismas”.¹⁹ A esta categoría de cosas no inmediatamente cognoscibles pertenecen obviamente todas las realidades inmateriales y espirituales y, en modo especial, Dios. Escribe Rosmini en un pasaje significativo de la *Antropología*:

Adquiridas de tal manera las percepciones de los entes reales, la razón puede hacerles nuevas aplicaciones del ser ideal. Con una de estas aplicaciones puede pasar de su contingencia y limitación a reconocer la existencia de un primer ser necesario e ilimitado. Esta es una segunda función de la razón, la integración, la cual se efectúa mediante el principio de absolutidad. Con un uso así de noble de la razón, el hombre deviene en posesión de una nueva riqueza intelectual, del conocimiento de la existencia de Dios; ésta la ha completado de algún modo [gracias a] sus conocimientos en torno a los seres reales.²⁰

Como para Kant, también para Rosmini la metafísica es un territorio reservado a la razón; pero diversamente a Kant, el roveretano sostiene que en este territorio la razón puede trabajar con éxito y no de modo fallido como sostenía el autor de la *Crítica de la razón pura*.

Pero de la razón Rosmini no tiene aquel concepto triunfalista que tenían los racionalistas. Su razón está estrechamente ligada al intelecto el cual, a su

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., n. 511

²⁰ Ibid., n. 513.

vez, está esencialmente ligado al sentido (sentimiento). A la sobrevaloración de la razón de los racionalistas que la volvían del todo autónoma e independiente respecto a los sentidos y a la experiencia sensible, Rosmini contrapone una concepción “heterónoma” de la razón, que la vincula estrechamente a la experiencia sensorial.

Pertenece a la razón, además del estudio de la metafísica, el de la lógica y el de la ideología. Doble es, en efecto, la reflexión que se puede efectuar en torno al ser: una lo ve como inicio de todas las ideas, en cuanto es “lo primero conocido”, y esto pertenece a la *ideología*; la otra reflexión lo considera, en cambio, como inicio de todas las cosas, en cuanto el ser es “lo primero ontológicamente” y esto pertenece a la *ontología*. He aquí cómo Rosmini justifica esta división de la filosofía en *ideología* y en *ontología* en un bello pasaje de la *Teosofía*: “el ser inicial es entonces *inicio* tanto de lo *escible* como de lo *subsistente*; pero con esta diferencia, que el ser inicial respecto a lo escible se puede llamar también *principio*, cuando se considera en su virtualidad, esto es, porque contiene implícitamente todas las cosas inteligibles. Ya hemos dicho que este ser se ve en la idea, aunque se lo considere abstrayendo de la idea, por lo que cuando se toma después como inicio del orden ideal, se encuentra que todo este orden es en él mismo ingenerado, y de él se extrae, como el filo del riachuelo, mientras se den las condiciones; por lo que cuando se considera como inicio del ser real este inicio es puro antecedente a esta forma del ser, y lo real no se puede extraer de él si no se le agrega un acto, que sale de la esfera de la idea, en el que el ser ideal se contempla. El ser inicial, entonces, se conoce como inicio del orden ideal, considerándolo sólo en relación con la forma ideal, porque es la que tenemos junto con él y en la cual lo vemos; pero, para conocer también como inicio de la realidad, no basta que lo consideremos en relación con la idea que se nos da con él, sino que debemos paragonarlo al sentimiento real, el cual exige un principio como causa real que está fuera de aquella primera idea [...]”.²¹

9. La ontología

De la *ideología*, donde se ha estudiado el origen y naturaleza de las ideas, en articular de la idea de ser, Rosmini pasa a la *Ontología*, en la que se propo-

²¹ Teosofía., ed. Nazionale, I, n. 287.

ne un doble objetivo: 1) “procurarse la Teoría universal del ente (ser)”²²; 2) “demostrar los límites necesarios de esta resolución humana”.²³

Siguiendo el ejemplo de Suárez y Wolff, Rosmini divide la metafísica en dos partes: una parte general, que estudia al ser en general, y es la que corresponde a la ontología; y una parte especial, que estudia las tres principales realizaciones del ser, Dios, el hombre y el mundo, que son respectivamente el objeto de la teología, la antropología y la cosmología.

Además, siguiendo el ejemplo de Kant, pero precisamente para tomar posición contra él, Rosmini pretende demostrar los límites de metafísica, límites reales pero que no vuelven vana su investigación.

Según Rosmini los problemas fundamentales de la ontología son cinco: 1) encontrar la conciliación de las manifestaciones del ente(ser) con el concepto del ente (ser); 2) encontrar una razón suficiente de las diversas manifestaciones del ente (ser); 3) encontrar la ecuación entre el conocimiento intuitivo y el de predicación; 4) conciliar las antinomias presentes en el pensamiento humano; 5) qué cosa es ente (ser) y qué cosa es no ente (no ser).²⁴

Rosmini adopta los términos “ente” y “ser” como sinónimos e intercambiables. Sobre este punto su lenguaje ontológico corresponde más al de Aristóteles que al de Tomás de Aquino, el cual generalmente distingue entre el ente y el ser: el ser (*actus essendi*) es la actuación plena y absoluta de la perfección del ser, mientras que el ente es “aquello que posee el ser” (*id quod habet esse*) y es por tanto una participación del ser.

La exploración del misterio del ser, insiste Rosmini, debe ser gradual, porque la inteligencia humana “no llega a la completa teoría del ser con un solo acto de reflexión, sino con muchos, y por ende necesita romper el pensamiento en una serie de vastísimas proporciones particulares y universales vinculadas entre sí antes de llegar a lo que llamamos *pensar absoluto*, donde está el ápice de la Ontología”.²⁵

10. Los seis pasos de la ascensión ontológica

La ascensión hacia el ser es larga, difícil y peligrosa. No nos zambullimos en el ser, sino que se le conquista gradualmente. Sobre este punto Rosmini parece alinearse con aquellos que construyen la metafísica desde lo bajo; pero

²² Ibid., n. 72.

²³ Ibid., n. 76.

²⁴ Ibid., n. 74.

²⁵ Ibid. n. 78.

no es así, porque lo que Rosmini pone de inicio en su ontología no es todavía una indagación metafísica en torno al fundamento real de los entes que encontramos en nuestra experiencia, sino una indagación gnoseológica. Rosmini pretende explicar cómo nuestra mente, partiendo del concepto mínimo del ser, el ser indeterminado que ella posee desde siempre, se llega a elevar hasta el *concepto del ser ideal, la esencia del ser*. Que tal sea su objetivo lo dice claramente en un texto muy significativo de la *Teosofía*, que vale la pena leer completamente. Escribe ahí el roveretano:

Tenemos un *punto firme* desde el cual comenzar la Ontología (la ideal del ser y el sentimiento); y un *medio*, por el cual desde este punto firme podemos movernos lazándonos siempre a nuevas cogniciones (el ser ideal, la esencia del ser); y finalmente sabemos que nos es lícito proceder de una de estas cogniciones a otras mediante proposiciones conectadas entre sí, con la seguridad de que cada una, cuando responde a las leyes de la antigua y eterna lógica, es verdadera, y todas juntas mediante las susodichas conexiones pueden darnos aquel sistema de la verdad que buscamos.

Es lo único que queremos agregar a la ciencia ontológica, que justamente porque todos los juicios y las proporciones particulares tienen algo negativo, ninguna de las cuales nos hace conocer completamente al ser, la Ontología que se propone vincular una serie de proposiciones que nos permita alcanzar la teoría del ser es la que perfecciona al mismo saber humano, y por ello se puede llamar al mismo tiempo *la teoría del saber*.²⁶

En consecuencia, el punto de partida es el ser indeterminado, cargado de infinitas posibilidades: “la mente intuye al ser indeterminado; el ser indeterminado es el primer objeto que se asoma a la Ontología, y es su punto de partida”.²⁷

En la ascensión ontológica Rosmini distingue seis pasos. Son los pasos que del ser máximamente indeterminado llevan hacia el ser máximamente determinado.

- 1) El primer paso hacia la determinación del ser indeterminado es el impacto de la mente con los entes finitos reales. Gracias a tal encuentro la mente comienza a descubrir algunas determinaciones del ser,

así conoce, antes que nada, al ser indeterminado, porque conoce en alguna medida la naturaleza de sus determinaciones. Entonces, de la percepción de los entes

²⁶Ibid., n. 79.

²⁷Ibid., n. 81.

finitos recibe una primera ilustración el ser indeterminado, que está presente naturalmente en la mente humana, y entonces sólo así puede comenzar el discurso de la mente, que exige pluralidad de noticias, puesto que no se conoce el solo ser con la posibilidad de sus determinaciones y sus términos en universal, sino que además de eso se conoce alguno de estos términos, y por ello se conoce en parte la naturaleza de aquel al que se refiere la posibilidad, o sea, la naturaleza de alguna determinación del ser.²⁸

- 2) En el segundo paso la mente obra una confrontación entre las posibilidades limitadas del ser tal como se encuentran en las realidades finitas y la *posibilidad universal*, que presenta al ser mismo. A partir de esta confrontación el ontólogo revela: a) que las realidades finitas consideradas como determinaciones posibles del ser no agotan la posibilidad universal del ser, la cual no admite límite alguno; b) y además revela que el ser con toda su *posibilidad infinita*, sería, aunque no existiera en aquellas realidades: por ello estas realidades no constituyen la esencia del ser, no son necesarias al ser, por lo que se les llama *contingentes*.²⁹
- 3) El tercer paso consiente a la mente el obtener algún conocimiento del ser infinito y necesario mediante la *analogía*, puesto que todos los entes (“los términos del ser”) tienen igualmente por principio al ser y dependen de la naturaleza del ser, y al menos algunos elementos de estos términos finitos deben necesariamente encontrarse en el ser mismo. “Con estas y semejantes reflexiones alcanza la reflexión ontológica a formarse una doctrina en torno a las determinaciones y a los términos en universal del ser”.³⁰
- 4) La analogía consiente dar un paso ulterior, y es el siguiente: “el ser no puede ser en sí mismo si no está plenamente determinado, y por tanto debe tener determinaciones y términos propios y necesarios, a los que aplica la doctrina universal en torno a la naturaleza de los términos extraída de los términos finitos por analogía”; y además “los términos propios y necesarios del ser no pueden tener limitación alguna, porque el ser no los tiene, y deben entrar también ellos a constituir la esencia del ser, de otra manera se caería en contradicción, a saber,

²⁸ Ibid., n. 86.

²⁹ Cf. Ibid., n. 87.

³⁰ Ibid., n. 88.

el ser sería negado, cuando su naturaleza implica que no puede no ser”.³¹

- 5) El quinto paso “es el que establece la necesidad de los términos propios del ser”.³²
- 6) El sexto y último paso “remueve de estos términos todo aquello que no les conviene, como sería justamente la limitación”.³³

Esta ascensión hacia la plenitud del ser, concluye Rosmini, permite a la mente también alcanzar la definición del concepto de Dios: “de este modo la mente llega a la teoría del *ser absoluto*, que tiene los caracteres de la divinidad, los cuales faltaban todavía al ser indeterminado”.³⁴

Quien tiene una cierta familiaridad con la metafísica de santo Tomás puede fácilmente constatar que los pasos de la ontología rosmíniana coinciden substancialmente con los de la ontología tomasiana: se parte del estudio de los entes finitos, se eleva al ser absoluto y luego, con el método de la analogía, con sus dos momentos de la afirmación (vía positiva) y la remoción (vía negativa) se busca determinar los atributos del ser absoluto y, por tanto, de Dios. Pero mientras la *resolutio* de santo Tomás tiene un carácter claramente real y metafísico, la *resolutio* de Rosmini es de estampa metafísico-gnoseológica, la exploración de Rosmini no se desenvuelve en el ámbito de la realidad (de los entes y del ser), sino en el ámbito de las *posibilidades* del ser indeterminado (que están todas por determinar) y las posibilidades del ser absoluto (que son todas determinadísimas).

11. El círculo ontológico y la circumnavegación del ser

Trazando el itinerario que debe recorrer el ontólogo para efectuar su difícil ascensión hacia el ser, Rosmini brinda dos importantes precisiones que caracterizan ulteriormente su ontología en sentido neo-platonizante.

La primera precisión se refiere al *círculo ontológico*.

La ontología es claramente una hermenéutica del ser, o sea, una interpretación de los documentos que nos presenta la realidad con vistas a comprender el ser. Al hablar de Schleiermacher, padre de la hermenéutica, hemos visto que uno de los cánones fundamentales de su doctrina de la interpretación es

³¹ Ibid., n. 89.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

el “círculo hermenéutico”, el cual prescribe presentar las partes a la luz del todo y visceversa, estudiar del todo a la luz de las partes. Rosmini se sirve de este cánón en su hermenéutica del ser y lo describe egregiamente en el texto siguiente de la *Teosofía*:

El razonamiento ontológico se desenvuelve necesariamente en círculo, puesto que el objeto de la Ontología es todo el ente, y el razonamiento no puede ascender a la cognición del todo sin recurrir a la doctrina de las partes que lo componen y no se pueden conocer las partes sin recurrir a la cognición del todo. El todo y las partes son correlativas; y los correlativos son entendidos por la mente con un solo acto. Pero el razonamiento necesita examinar los términos de la correlación y no puede examinarlos a ambos en un mismo momento. Quien quisiera hablar del todo sin analizarlo, habría terminado el discurso con una sola palabra, puesto que después de haber pronunciado la palabra *todo*, no podría ya decir otra cosa [...]. Por ende, hay en este orden de razonar un círculo inevitable, habiendo necesidad de la teoría del ente finito para establecer la teoría del ser en universal y en absoluto, y hay necesidad de estas dos teorías para dar la del ente finito.³⁵

El círculo del que habla Rosmini es el círculo de *ascensus* y del *descensus* practicado por los neoplatónicos y por el mismo santo Tomás en el componente neoplatónico de su pensamiento.

La segunda precisión clarifica ulteriormente la naturaleza del itinerario ontológico rosminiano. No se trata de una ascensión como hemos descrito hasta aquí, y tampoco de una *segunda navegación* como la definía Platón, sino de una *circumnavegación*. La ontología rosminianina no deja la planicie de los entes para subir sobre la veta del ser, y ni siquiera abandona el puerto de los entes para alcanzar el lejano puerto del ser, sino que todo es un viaje interno al ser y dentro del mar del ser. He aquí el bello texto de Rosmini sobre este asunto:

Nuestro razonar, entonces, en la exposición de la Teosofía, será similar al proceder de aquellos que navegan en un estanque, los cuales, a pesar de surcar el estanque con su navecita en una sola línea, sin embargo, o vayan o vengan o se muevan por una recta o por líneas curvas serpenteando, nunca salen del estanque, y si no estuviera todo el estanque no podrían de ninguna manera surcarlo a lo largo y ancho en las diversas direcciones, aunque tracen siempre líneas angostísimas en dichas aguas. Así, aunque nosotros vayamos razonando por las diversas partes de estas obras en distintos asuntos, no podremos salir jamás del mar del ser que exploramos, y aunque estrecho sea el camino que nos abrimos en él con nuestro casco,

³⁵ Ibid., nn. 91-92.

nos convendrá tener presente siempre todo el ser no en la lengua sino en la mente, porque toda palabra nuestra, todo tratamiento parcial lo exige necesariamente como un presupuesto con el fin de que pueda ser dicha por nosotros o entendida por los otros.³⁶

Para mover la navecita del pensamiento dentro del mar del ser y conducirla del ser indeterminado al ser absoluto a través de los entes, el ontólogo requiere de buenos remos, y tales son los principios primeros que Rosmini reduce a tres: el principio de *cognición*, el principio de *no-contradicción*, y el principio de causalidad. El primero dice: “el objeto del pensamiento es el ser”. Este principio, según Rosmini, “es el principio de todos los principios, la ley de la naturaleza inteligente, la esencia de la inteligencia”.³⁷ Del segundo principio el roveretano da la siguiente definición: “no se puede pensar el ser y al mismo tiempo el no ser”.³⁸ En fin, para el principio de causalidad adopta la siguiente formulación: “no se puede pensar en una nueva entidad sin una causa”.³⁹

Mientras los primeros dos principios siempre han sido compartidos por casi todos los filósofos (entre ellos los escépticos), el tercero, el de causalidad, en la época moderna había sufrido pesados ataques de parte de Hume y Kant. Para el primero se trataba de una ficción de la memoria y la fantasía, y para el segundo de un principio a priori del intelecto.

Puesto que sobre el valor objetivo del principio de causalidad se apoya toda la metafísica, antes de proceder a su construcción es necesario demostrar que su valor objetivo es absolutamente innegable. Es lo que buscó hacer Rosmini en diversos escritos, demostrando que el principio de causalidad se funda directamente sobre el principio de no contradicción. En efecto, decir que un suceso no es causado equivale a decir que no es un suceso, porque por suceso se entiende “todo aquello que comienza”. He aquí en breve una argumentación de Rosmini:

Para demostrar que un suceso sin una causa no se puede pensar, conviene demostrar que el concepto de un suceso carente de una causa implica contradicción. Cuando esto sea demostrado entonces se tendrá el principio de causa deducido del principio de contradicción, he aquí cómo se demuestra. Decir que aquello que no existe obra es contradictorio. Pero un suceso sin causa equivale a decir: lo que no existe, obra. Por ende, un suceso sin causa es contradictorio [...] en consecuencia, el principio

³⁶ Ibid., n. 96.

³⁷ Nuovo saggio IV, n. 568.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

de causa descende del principio de contradicción, así como estos dos principios descenden del principio de cognición, y no es más que *la idea de ser aplicada*, la cual toma forma de principio y se expresa en una proposición, cuando ella se considera en relación con el razonamiento del hombre, del cual ella es la causa universal.⁴⁰

12. Las tres formas primitivas del ser y el sintetismo

Múltiples son las manifestaciones del ser. Tarea del ontólogo es reducirlas a algunas manifestaciones fundamentales. Aristóteles con su célebre doctrina de las categorías las había reducido a diez. La clasificación aristotélica se refiere tanto a la lógica como a la metafísica; en efecto, las diez categorías son tanto los diez modos de concebir al ser como los diez modos de realizar al ser. Rosmini pretende efectuar una clasificación todavía más breve, reduciendo todas las manifestaciones del ser a tres *formas primitivas*, a las que da los nombres de *real* o *subjetiva*, forma *ideal* u *objetiva* y forma *moral*.

Creo que sobre la clasificación en sí no existen problemas: ella corresponde a la clasificación de la verdad, la cual asume tres formas principales, a saber, lógica, ontológica y moral. Lo que, en cambio, genera problema es la pretensión de Rosmini por establecer no sólo que las formas del ser son tres, sino que sólo y necesariamente deben ser tres, ni más ni menos. En otras palabras, lo que es problemático es la *deducción* de las tres formas. Sobre este punto el rosminetano no sigue a Aristóteles, el cual había obtenido su clasificación no con el método deductivo sino con el inductivo. Se había servido del mismo procedimiento con el que había obtenido la clasificación de los animales y las plantas, esto es, basándose exclusivamente en la observación empírica. En vez de Aristóteles, Rosmini sigue a Kant, el cual había deducido sus categorías de los doce tipos de juicios del intelecto, pero efectuando una vía totalmente nueva e inusitada. Deduce las tres formas del ser del modelo del misterio trinitario: en la Trinidad el Padre genera al Verbo; y el Verbo y el Padre se ligan entre sí mediante el vínculo del eterno y subsistente Amor que es el Espíritu Santo. He aquí el pasaje en el que Rosmini deduce las tres formas primitivas del ser:

Llamamos formas del ser al ser mismo que, si bien todo entero, es de modos diversos esenciales a él. ¿Existen, entonces, estas formas? El ser, por la propia

⁴⁰ Ibid., n. 570.

naturaleza de ser, ¿es él de un solo modo o de varios? Y si es de varios modos, ¿es él en cada modo todo el ser? Esta es la cuestión y no se puede resolver sino por vía de la contemplación de la mente.

Ahora bien, estas formas son y decimos que son tres, es decir, que el ser como tal es idéntico de estos tres modos esenciales a él. Denominamos a estas tres formas *subjetiva*, *objetiva* y *moral*. Que existan las dos primeras lo dice la Ideología y las observaciones que hacíamos ahora sobre los elementos, ya que es evidente que se pueden concebir algunos de tales elementos, igualmente como existentes en sí realmente tanto como en su esencia, sin que realmente existan; y esta *esencia* es la forma objetiva, como la *subsistencia* es la forma subjetiva a la que se reduce además, como veremos, la que llamamos nosotros *extrasubjetiva*. Pero si el ser es idéntico en la forma objetiva y en la subjetiva, estas dos formas están unidas en la *identidad del ser*. Por ende, si están unidas, hay entre ellas un vínculo. Pero este vínculo no resulta de la consideración de cada una de las dos formas tomadas por separado. Por tanto, este vínculo constituye una tercera forma, en la cual el ser es. Puesto que este vínculo no es nada, entonces es él mismo ser. Y puesto que en cada una de las dos formas está el ser completo, la unión de ellas debe abrazar a todo el ser bajo una forma unidamente a todo el ser bajo la otra forma. En consecuencia, está todo el ser bajo la forma de la unión, puesto que no hay ninguna partícula del ser que sea inmune a ella, y por ello no se da distinción entre el sujeto que admite la unión y lo que permanece unido, sino que todo está unido y todo es unión [...]. Las dos formas, entonces, una de las cuales no es la otra, sino cada una es todo el ser, deben tener una comunicación entre ellas sin confundirse. Esta comunicación supone que el ser sea *por sí amado*, es decir, que aquel ser que es absolutamente siendo (*essente*), y que es también por sí conocido, sea también por sí amado. Pero en cuanto es por sí amado, no es por sí absolutamente siendo, no por sí conocido; por tanto, el *ser por sí amado* es una tercera forma en la que el ser mismo es. Y justamente porque el ser por sí amado es el ser mismo que es en las dos primeras formas, ni siquiera esta tercera forma elimina la unidad perfectísima del ser.

En consecuencia, hay en el ser necesariamente una unidad perfectísima de esencia y una trinidad de formas.⁴¹

Frente a esta argumentación se puede quedar uno perplejo. No hay duda, en efecto, que existe también una forma moral del ser, que es la que corresponde al bien; pero se trata todavía de una forma ideal.

Es el mismo ser visto como fin por alcanzar. No es, por tanto, como piensa Rosmini, un fruto del encuentro entre el ser ideal y el ser real, sino es el ser en vistas a ser real, o bien el ser que en el cumplimiento de una acción perfecciona a la voluntad y mediante la voluntad al hombre mismo, y entonces se trata del ser real.

⁴¹ Teosofía I, nn. 148-154.

Entonces, es más convincente la teoría de santo Tomás, quien distingue las categorías de los trascendentales del ser. Las categorías son siempre modos limitados de expresar o actualizar al ser, mientras los trascendentales son expresiones globales del ser y por ello son convertibles entre sí, mientras que la convertibilidad es excluida de las categorías. Santo Tomás deduce los dos principales trascendentales del ser, el *verum* y el *bonum* de dos facultades espirituales del hombre: el *verum* expresa la inteligibilidad del ser, mientras el *bonum* expresa su apetibilidad.

En substancia, la doctrina rosminiana de las tres formas primitivas del ser corresponde a la doctrina tomista de los trascendentales *ens*, *verum*, *bonum*. En efecto, también Rosmini vincula la forma *ideal* al intelecto, como hace santo Tomás con el *verum*, y la forma *moral* con la voluntad y con el amor, como hace el Angélico con el *bonum*. Mientras que la forma *real* corresponde al *ens* real, o sea, al *ser absoluto*.

Pero Rosmini no llama a las formas primitivas del ser trascendentales, sino categorías, prefiriendo el lenguaje kantiano al aristotélico-tomista: “las formas inmutables e incommunicables del ser constituyen nuestras Categorías”.⁴²

La ontología trata del ser en general y no de sus concretas actualizaciones. Por tanto, una vez demostrada la necesidad de que el ser asuma las tres formas del ser ideal, real y moral, la ontología ha agotado su tarea. El estudio de las concretas realizaciones del ser corresponde a las tres grandes ramas de la metafísica especial, la Teología natural, la Antropología y la Cosmología.

Concluyendo su introducción general a la metafísica, Rosmini encuentra un nombre para su sistema y lo llama *sintesis*. La razón de este nombre es tomada de la verdad de que “el ente no puede subsistir bajo una sola de las tres formas si no existe también bajo las otras dos, en cuanto que para el pensamiento humano el ente, también bajo la sola forma, se representa como sientio por sí y perceptible de un modo distinto”.⁴³

¿Qué cosa decir de la hermenéutica rosminiana del ser del que hemos dado las líneas esenciales? A esta pregunta daremos una respuesta más cuidadosa y articulada al final del capítulo, luego de haber expuesto el pensamiento metafísico del rosetano en torno al hombre y Dios. Por el momento, debemos reconocer a Rosmini el mérito de haber escrito páginas memorables sobre el problema fundamental del ser, sobre el que muchos filósofos, por mucho tiempo, dejaron en el olvido, como ha sido notado por Heidegger (el cual,

⁴²Ibid., n. 167.

⁴³Ibid., n. 173.

por su parte, ignora tanto a Tomás como a Rosmini, que son los dos máximos exponentes de la filosofía del ser, desde cuando el interés por la metafísica ha pasado de los griegos a los cristianos).

En la metafísica moderna (de Descartes, Spinoza, Pascal, Leibniz, Kant) la ontología prácticamente desaparecía y su propósito había sido recuperado por la gnoseología y la crítica. Así, toda la atención de los filósofos se había dirigido al sujeto cognoscente en vez de al objeto conocido, y por tanto a sus certezas más bien que a la verdad. Rosmini restituye a la ontología aquella dignidad que le compete en toda metafísica que se enfrente a lo Entero a través de la ventada del ser. Esto justifica el título de “máximo metafísico del siglo XIX”, que algún historiador ha querido dar a Rosmini.

13. La antropología filosófica

El hombre y Dios son las dos grandes realidades en torno a las que gira la reflexión filosófica de Rosmini: el hombre es aquel sobre el cual irradia la luz del ser; Dios es aquel del cual aquella estupenda luz proviene. Así, gran parte de su producción filosófica se concentra sobre estos dos temas. Sobre el hombre se ocupa en la *Antropologia in servizio della scienza morale*, en la *Antropologia soprannaturale*, en la Psicología, en los *Principi della scienza morale*. Sobre Dios trata en la *Teodicea* y en la *Teosofia*.

En su vastísimo tratamiento, Rosmini se propone responder a tres interrogantes fundamentales. ¿Quién es el hombre? ¿Quién es Dios? ¿Cuáles son las relaciones entre el hombre y Dios? Veamos antes que nada su respuesta a la primera pregunta. Como observa el mismo Rosmini⁴⁴, hay dos tipos fundamentales de antropología:

- la *antropología platónica* que considera al hombre desde lo alto y, por ello, lo identifica con el alma y, por ende, con el espíritu;
- la *antropología aristotélica* que considera al hombre desde lo bajo y lo define como una especie del reino animal, esto es, como un animal racional.

Kant había utilizado ambos paradigmas. En la *Crítica de la razón pura* se sirve del paradigma aristotélico, pero así no llega a encontrar ninguna respuesta segura para el arduo problema de la inmortalidad del alma. En cambio, en la *Crítica de la razón práctica* se sirve del paradigma platónico y éste le permite salvar la ley moral, la libertad humana y la espiritualidad del alma.

⁴⁴ Cf. *Antropologia in servizio della scienza morale*, Ediz. Nazionale, Milán 1954, nn. 24ss.

A pesar de los logros dualistas del pensamiento kantiano, estos no resuelven, sino que agravan la antinomia entre la posición platónica y la aristotélica.

Rosmini, que tiene un destacado sentido de la armonía, de la “unidad y totalidad”, de la síntesis y la completud, considera al hombre tanto como animal como espíritu, y estudia al hombre como “sujeto en el que convienen la animalidad y la inteligencia”.⁴⁵ Critica, entonces, las tradicionales definiciones de Platón y Aristóteles.

Según la definición platónica, “el hombre es una inteligencia servida por órganos”. Esta definición, observa Rosmini, no distingue adecuadamente al hombre del ángel; es más, se aplica más al ángel que al hombre, porque el ángel es un ser dotado de “un cuerpo como una máquina sin informarlo por sí”.⁴⁶

Según la definición aristotélica, “el hombre es un animal racional”. A esta definición Rosmini reprocha los siguientes defectos: 1) diciendo que es un animal racional se expresa la parte inteligente de este animal, pero se descuida la parte volitiva, que en el hombre no es menos importante que la primera; 2) decir simplemente que “el hombre es un animal racional” puede “inducir a creer que en el hombre el *sujeto* es un animal y nada más, y que la racionalidad no es otra cosa que una propiedad o facultad o atributo de este animal”.⁴⁷

Contra estas dos definiciones, que Rosmini considera unilaterales, estando la primera muy desbalanceada hacia el espíritu y la segunda hacia la animalidad, propone la siguiente definición del hombre: “un sujeto animal, intelectual y volitivo”.⁴⁸ Como precisa el propio Rosmini, esta definición es más completa que la platónica y la aristotélica porque incluye, además del elemento intelectual, también el volitivo. Y en segundo lugar porque coloca al *sujeto* como fundamento de todas las cualidades del hombre: la animalidad, la inteligencia y la voluntad. “De tal modo que estas cualidades tienen una misma relación con el *sujeto*, y una no es privilegiada sobre las otras; es decir, aquel *principio* que forma la unidad humana se distingue de la animalidad, de la inteligencia y de la voluntad; vienen a ser las tres igualmente comunes; así que aquel que siente como animal es el mismo que entiende y quiere como inteligente y volente”.⁴⁹

⁴⁵ Epistolario IV, p. 614.

⁴⁶ Antropología, cit., n. 26.

⁴⁷ Ibid., nn. 27 y 31.

⁴⁸ Ibid., n. 34.

⁴⁹ Ibid.

Más adelante Rosmini propone una segunda definición más amplia, que explicita algunos elementos característicos de su antropología. He aquí la segunda formulación: “El hombre es un sujeto, animal, dotado de la intuición del ser ideal-indeterminado, y de la percepción del sentimiento fundamental-corpóreo, y agente de un modo conforme a la animalidad y la inteligencia que posee”.⁵⁰

Como se ve, en ambas definiciones Rosmini evita escrupulosamente hablar de alma y cuerpo, los dos términos con los que siempre había trabajado la antropología clásica. Se sirve del lenguaje que es plenamente conforme a su *ideología*, la cual, como sabemos, pone la intuición del ser ideal como base de todo. Entonces, el hombre es antes que nada la inteligencia que apresa al ser ideal. Pero, puesto que ésta es una intuición abstracta, pura forma del conocer, el hombre alcanza lo real mediante el sentimiento fundamental-corpóreo. Aquí están, entonces, los dos principales ingredientes de la antropología rosminiana: la intuición del ser ideal, que es propiedad del espíritu, y el sentimiento fundamental-corpóreo, que es propiedad de la animalidad.

Luego de haber definido al hombre, Rosmini afronta el análisis de su parte animal. Aquí su atención se concentra sobre los instintos que son los dinamos en los que toma al cuerpo y se expresa el sentimiento fundamental corpóreo. La actividad del animal, según el roveretano, se puede reducir a dos formas: la acción con la que el animal se aumenta a sí mismo y aquella con la cual consume su entera energía, o sea, “aquella con la cual concurre a la producción del sentimiento y con la que obra tras el sentimiento ya producido”.⁵¹ La primera es llamada *instinto vital* y la segunda *instinto sensual*.

El *instinto vital* es, se podría decir, aquel comportamiento del alma sensitiva que continuamente está distendida en producir la vida, en reparar los daños y las pérdidas que el animal sufre. “El instinto vital en todas sus operaciones no tiene otro objetivo que producir el sentimiento excitado y único, y así dar vida al cuerpo”.⁵² Por ello, el instinto vital es esencialmente vivificador.

En cambio, el *instinto sensual* va en busca de sensaciones y procura las sensaciones de la vista, del oído, del gusto, del olfato y el tacto.

Como se ha dicho, estos instintos son los canales del sentimiento fundamental corpóreo. Como todas las ideas presuponen la idea de ser, así todas las sensaciones presuponen el sentimiento fundamental corpóreo. La idea del ser

⁵⁰ Ibid., n. 37.

⁵¹ Ibid., n. 369.

⁵² Ibid., n. 403.

es lo *primero pensado* o *primer lógico*, además de ontológico; el sentimiento fundamental corpóreo es el *primer psicológico* o *sentido*, del que las sensaciones son modificaciones, y que vuelve posible la percepción de los objetos externos mientras nos da la conciencia de nosotros como unidos a un cuerpo; nos pone en contacto con las cosas y nos pone como sensibilidad pura de nosotros a nosotros mismos.

En el Tercer libro de la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini estudia la parte espiritual (*la espiritualidad*) del hombre, la cual se sirve de dos actividades: intelectual y volitiva.

La actividad intelectual, además de con el intelecto, se ejerce también con la razón. Mientras el intelecto es pura intuición del ser ideal, la razón aplica el ser ideal a las sensaciones, y de este modo alcanza el mundo real. La razón tiene más funciones: la percepción, la abstracción, la deducción de las ciencias puras (o sea, las que se refieren a los seres ideales) y la deducción de las ciencias completas (esto es, las que se refieren a los seres reales).

Lo que caracteriza a la voluntad humana es el ser *libre*. La libertad es una facultad con la que el ser inteligente elige un bien verdadero o aparente con pleno dominio del propio acto. La libertad puede ser, como es de hecho en el hombre *viator*, libertad *bilateral*. Ésta se da cuando el hombre está colocado en la alternativa de elegir entre un bien objetivo conocido intelectivamente y un bien subjetivo que estimula y llama placenteramente su sensibilidad. Si el acto de elección es conforme al bien objetivo, o bien es diforme, la libertad se vuelve *meritoria* o *demeritoria*. La libertad es la facultad más sublime del hombre, la que le confiere más alta dignidad.

La animalidad y la inteligencia, con sus respectivas funciones, no son dos binarios que corren paralelos sin encontrarse nunca, sino dos actividades que pertenecen al mismo sujeto, al mismo individuo. Está en la definición del sujeto humano como persona —del cual habla Rosmini en el libro IV de la *Antropología*— que se revela el espíritu cristiano de su filosofar.

Como todos sabemos, el concepto de persona es una de las grandes conquistas del cristianismo. Dice esencialmente que el ser humano pertenece al orden del espíritu, que es el orden de la inteligencia y la voluntad. El fulcro de la antropología rosminiana se halla en el capítulo dedicado a la definición de la persona. Es aquí que Rosmini elabora su doctrina metafísica de la persona en general y de la persona humana en particular.⁵³ “Se llama persona a

⁵³ Cf. G. Bozzetti 1946.

un individuo substancial inteligente, en cuanto contiene un principio activo, supremo e incommunicable”.⁵⁴

El concepto de persona dice más que el de sujeto. *Sujeto* dice simplemente un principio supremo de actividad en un individuo sentiente cualquiera, sea inteligente o no. En cambio, *persona* dice un principio supremo en un individuo inteligente. Así que la diferencia entre sujeto y persona es la misma que entre el género y la especie.

Las propiedades principales de la persona son las que aparecen en su misma definición: 1. Principio activo, 2. Supremo, 3. Incommunicable.

En primer lugar, se trata de un principio *activo*. Aquí *activo* es entendido por Rosmini en su significado más extenso, “en el cual abraza en cierto modo a la pasividad, así que la persona es aquel principio al que se refiere y de que parte finalmente toda la pasividad y toda la actividad del individuo”.⁵⁵

En segundo lugar, es un principio *supremo*, esto es, “tal que en el individuo no se encuentre otro que le esté por encima y por el que cambie de existencia; es más, es tal que hay en el individuo otros principios que dependen de él y no pueden subsistir en aquel individuo sino por el nexo que tienen con él”.⁵⁶

Por último, debe ser *incommunicable*: esta propiedad deriva de la noción de individuo, dado que “el individuo no puede comunicarse sin dejar de ser aquel individuo que era primero, y del mismo modo debe entenderse la incommunicabilidad del sujeto y la persona”.⁵⁷

La persona, incommunicable, “es esencialmente una”, esto es, toda persona es una unidad, una singularidad irreductible; hay multiplicidad en las cosas, no en las personas. Toda persona es por sí misma e irrepitible; varias personas son unidades que forman una masa. La existencia de toda persona como persona “comienza y termina en sí”; cada una de ellas es “un uno subjetivo”; de este uno, que es la persona singular, no existen dos ejemplares, sino uno solo.

En cuanto principio activo supremo inteligente, la persona es “causa de las propias acciones” y es, por tanto, autónoma. De aquí también la completud de la persona: “el ente que está dotado de inteligencia es un ente *completo*, y por ello esta sola forma de entes, los inteligentes, merecen la denominación aristotélica de *entelequias*, que significa perfección, denominación ontológica

⁵⁴ Rosmini, *Antropología*, n. 832.

⁵⁵ *Ibid.*, n. 834.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, n. 836.

porque trata de la íntima constitución de los entes mismos”. Por tanto, todo lo que es y no tiene inteligencia es relativo a la persona, que es un ente inteligente. De aquí la fuerte afirmación de la *Logica*: “lo que es pero no es persona, no puede estar sin que haya una persona: *principio de persona*”. En este sentido, sólo a la persona conviene la existencia, a ella es relativo todo lo real, que es pertenencia de la persona.

La unidad del ser humano proviene de su principio espiritual, el cual está en grado de agregarse a sí e informar al principio material.

Aquí se asoma el eterno problema de las relaciones entre alma y cuerpo, o entre *espiritualidad* y *animalidad* como a veces ama expresarse Rosmini. A este difícil problema, el roveretano dedica muchas atenciones tanto en la *Antropologia in servizio della scienza morale* como en la *Psicologia*.

El problema de las relaciones entre alma y cuerpo es el más clásico y debatido de todos los problemas antropológicos. Rosmini conoce perfectamente toda su historia y las principales soluciones: las de Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Descartes, Malebranche, Leibniz, etcétera.

El peligro en el que incurren casi todos los filósofos es el de acentuar excesivamente la discontinuidad entre alma y cuerpo (es el caso de los platónicos) o bien el de poner demasiado el acento en su unión (es el caso de los aristotélicos): los platónicos propenden por una unión accidental; mientras que los aristotélicos afirman la unión substancial. Este riesgo se puede conjurar si el juego se juega con tres cartas en vez de dos: si al cuerpo y al alma se agrega el espíritu, y se concibe el espíritu no como una cualidad del alma, sino, viceversa, se considera al alma como una función del espíritu. Ésta es, substancialmente, la solución que abraza Rosmini, aunque su lenguaje en este punto resulta a veces incierto y oscilante.

He aquí algunos pasajes en los que Rosmini habla del espíritu como principio ontológico fundamental, que unifica y sostiene todo el ser humano:

Este principio uno y simplísimo, el cual por un lado subyace a la pasividad producida por la acción del cuerpo, por la otra subyace a la pasividad, o mejor receptividad, del ser universal, es justamente aquello que se llama espíritu humano. En el espíritu humano, principio sentiente-intelectivo, yacen virtualmente todas las potencias, que luego, dadas las ocasiones oportunas, se distinguen manifestándose con determinadas operaciones. Porque el acto mismo con el cual ese espíritu existe, es la virtud universal de obrar en tantos modos diversos, en cuantas actividades luego desarrolla y manifiesta.⁵⁸

⁵⁸ Ibid., nn. 529-530.

Por otra parte, todo aquello que pertenece al intelecto es inmune de cualquier concreción y contacto con el cuerpo, y por ello constituye por sí solo una sustancia espiritual.⁵⁹

Una substancia que no tenga ninguna propiedad del cuerpo y la materia, se llama espiritual, o sea, *espíritu*: por tanto, *el alma humana es un espíritu*.⁶⁰

Como sabemos, la antropología rosmíniana está construida desde lo alto. Pero diversamente a las construcciones platónicas que se sirven sólo de los elementos y, así, se encuentran en grandes dificultades cuando se trata de explicar las relaciones entre alma y cuerpo, Rosmini, introduciendo el espíritu como tercer elemento distinto tanto del alma como del cuerpo, está en grado de ofrecer una concepción profundamente unitaria del ser humano.

Rosmini critica expresamente las dos versiones más modernas del platonismo: la armonía preestablecida (Leibniz) y el ocasionalismo (Malebranche). Según el roveretano, con estas hipótesis “no podremos tener ninguna cognición del cuerpo, porque toda cognición nuestra del cuerpo se reduce a hacernos conocer que el cuerpo es término del sentimiento del alma; y por ello en la noción misma de cuerpo se implica como esencial una relación de unión con el alma”.⁶¹ De las relaciones entre alma y cuerpo, Rosmini se limita a dar una explicación psicológica. Su tesis es que “el alma y el cuerpo están unidos por medio del sentimiento”.⁶² “En la primera y fundamental percepción del término corpóreo consiste justamente el nexo del alma con el cuerpo, que constituye al hombre como ente racional”.⁶³ A esta percepción fundamental Rosmini da el nombre de *sentimiento fundamental*.

El sentimiento fundamental con el que el alma conoce el propio cuerpo tiene una doble implicación, intelectual y sensitiva. Escribe Rosmini:

La unidad del hombre consiste en un sentimiento único, propio del principio racional, en el cual el sentimiento único no es sólo el sentimiento animal, sino también el sentimiento racional, de modo que en éste se contiene como en el más se contiene el menos; así que el hombre, en su primer estado, no tiene ya más sentimientos, es decir, el sentimiento animal y racional, sino un único y simplísimo sentimiento, que tiene un principio y un término. Tiene un principio, que es el mismo principio racional, y tiene un término, que es la idea del ser, y en aquel ser ve el sentimiento

⁵⁹ *Ibid.*, 502.

⁶⁰ *Psicología*, n. 133.

⁶¹ *Ibid.*, n. 252.

⁶² *Ibid.*, n. 250.

⁶³ *Teosofía*, cit., III, p. 11.

animal, que experimenta; ya que en la percepción sucede, para decirlo de nuevo, que del subsistente sentido y del ser se forme un solo ente, objeto del único principio racional. Esta *percepción primitiva y fundamental* de todo lo sentido (principio y término) es el tálamo, por decir así, donde lo *real* (sentimiento animal-espiritual) y la *esencia*, que se intuye en la idea, forman una sola cosa; y esta cosa es el hombre.⁶⁴

Pero el alma humana no es únicamente sensitiva, sino también intelectual. Es un principio intelectual y sensitivo al mismo tiempo. En cuanto es un principio sensitivo tiene por término el propio cuerpo; pero debido a que el principio intelectual está unificado con el sensitivo, de manera que es un solo principio con dos actividades, por ello el alma intelectual y sensitiva, o en una sola palabra el alma racional, tiene por su término el cuerpo. En cuanto es sensitiva tiene como término lo sentido, en cuanto es intelectual tiene como término lo entendido: por lo tanto, el cuerpo es un término del alma humana sentido-entendido. En consecuencia, hay una percepción intelectual del propio cuerpo, primigenia e inmanente, y en esta percepción consiste el nexo entre el alma humana y el cuerpo.⁶⁵

Al problema de la relación entre el alma y el cuerpo está estrechamente vinculado el de la espiritualidad e inmortalidad del alma, que es el problema más espinoso de la ontología antropológica. ¿El alma mueve al cuerpo, como parecen sugerir las apariencias inmediatas, o bien se va y regresa a la patria beata?

Existe un amplio acuerdo entre los filósofos que el alma o en su totalidad (Platón) o en parte (Aristóteles) es por naturaleza espiritual. Rosmini asignando al alma el estatuto de persona y por ende de un ser en cuyo supósito (sujeto, principio último) es de orden espiritual, se coloca con los que afirman la naturaleza espiritual del alma humana y defienden la inmortalidad personal.

El argumento principal en el que Rosmini funda la inmortalidad del alma está estructurado sobre una falsilla del argumento platónico de la afinidad (parentela) del alma con el mundo de las Ideas y con el argumento agustiniano de la afinidad (parentela) del alma con la Verdad. Rosmini deriva la inmortalidad del alma de su afinidad (parentela) con la idea del ser y ultimadamente con el ser mismo. He aquí un par de textos en los que se propone esta argumentación:

No siendo el alma humana sino un principio sentiente que tiene por término de su sentir al ente en universal, es manifiesto que ateniéndose ésta inmóvilmente unida

⁶⁴ Psicología, n. 264.

⁶⁵ Sistema filosófico, n. 140.

al ente y éste siendo eterno, simplísimo, fuera del espacio y el tiempo, también ella, el alma, se hace partícipe de todas estas noblíssimas prerrogativas.⁶⁶

Hemos visto que los términos (los elementos constitutivos del hombre) son dos, el cuerpo y el ser en universal. Ahora bien, ¿qué ente extraño podría destruir estos términos del ente del hombre? Los entes extraños son Dios y las cosas contingentes. En cuanto a Dios, hemos ya supuesto que no destruya ninguna de las cosas que ha creado; por ende, la destrucción del hombre no puede venir de Dios. Pero, ¿qué cosas contingentes pueden destruir la actividad del hombre? ¿Qué cosas pueden destruir los dos términos del acto primero por el que el hombre es? El cuerpo del hombre, uno de los términos, es un complejo de elementos orgánicos del modo más pleno y, por ello, individuados. Ahora bien, las fuerzas de la naturaleza pueden desunir esta organización y, en consecuencia, destruir con ella el sentimiento animal propio del hombre. Pero sobre el ser en universal todas las fuerzas de la naturaleza nada pueden; porque el ser universal es impasible, inmutable, eterno, no subyace a la actividad de ningún ente. Por tanto, aquella virtud con la cual el hombre intuye al ser en universal no puede perecer. Pero esta virtud, este primer acto, es el alma intelectual; en consecuencia, el alma intelectual no puede dejar de existir en su propia individualidad, ya que tiene la realidad propia suya que la individua, lo que vulgarmente se expresa diciendo que es inmortal.⁶⁷

Hasta aquí hemos examinado la respuesta de Rosmini a la primera interrogante: ¿quién es el hombre? Pasemos ahora al segundo: ¿quién es Dios?

14. La teología natural

Sobre la cuestión de Dios se ocupa la *teología natural*. Ella se distingue de la *ontología*. Esta trata sobre el ente considerado en toda su extensión así como es conocido por el hombre: “trata del ente en su sencia y en las tres formas en las que la esencia del ente es, la forma ideal, la forma real y la forma moral”. En cambio, la teología natural “trata sobre el ente como es en sí, en cuanto nuestra mente se percate de que el ente, además de aquella parte que se nos manifiesta a nosotros, se extiende más allá; trata, en suma, sobre el ser absoluto, sobre Dios”.⁶⁸

En la teología natural Rosmini estudia la existencia, la naturaleza, los atributos y las operaciones de Dios. En efecto, luego de que Hume y Kant habían sostenido que a la razón le está cancelada toda posibilidad de demostrar la existencia de Dios, este problema que en la filosofía medieval y moderna

⁶⁶ Antropología, n. 820.

⁶⁷ Psicología, n. 679.

⁶⁸ Sistema filosófico, n. 176.

había sido agilmente resuelto o con pruebas a priori (Anselmo, Descartes, Spinoza, Leibniz) o a posteriori (Tomás, Escoto, Locke, Hegel), se había vuelto particularmente arduo y espinoso. Rosmini, consciente de la importancia del argumento y sus dificultades, no dejó de elaborarlo de mil maneras en muchos de sus escritos, tanto que alguno ha podido escribir que en Rosmini se advierte el *aguijón de la existencia de Dios*.⁶⁹ Efectivamente, el roveretano nunca se cansa, cualquiera que sea el argumento que esté tratando, de poner en relieve nuevas formulaciones racionales referentes a la existencia del Absoluto, donde a menudo recurre, con el tono entusiasta del investigador apasionado, a la exclamación satisfecha: ¡he aquí una nueva prueba! El mismo aguijón cuando todavía era joven lo había inducido a proponerse investigar y acumular todas las pruebas de la existencia de Dios que habían sido formuladas por los filósofos y que como quiera se pudieran formular, convencido como estaba de que todo proceso argumentativo trae nuevos elementos al discurso sobre el Ser absoluto.⁷⁰

Rosmini excluye categóricamente que el hombre tenga una intuición directa de Dios. El ente que nosotros intuimos naturalmente es ilimitado porque “es la esencia misma del ente, pero no es el ente absoluto, porque la intuición no apresa la esencia del ente sino bajo una de sus formas, la forma ideal [. . .]. En consecuencia, el ente en su totalidad y plenitud no es dado naturalmente a la experiencia del hombre, el hombre no puede saber *cómo sea él* aunque puede saberlo de una manera trabajosa la inteligencia humana”.⁷¹

Rosmini no niega el valor de las cinco vías de santo Tomás, pero piensa que en el fondo los argumentos a posteriori se fundan sobre un principio a priori, puesto que dichos argumentos tienen valor si son válidos los principios, los cuales no pueden derivar de la experiencia; de otra manera ellos, que son la condición de la cognoscibilidad, derivan de lo condicionado, y no tendrían más que un valor subjetivo. Las demostraciones a posteriori tienen, entonces, su base en un principio de razón evidente en sí mismo. De hecho, sobre este punto no existe ningún desacuerdo con santo Tomás, el cual obviamente reconoce el valor absoluto y, por ende, a priori de los principios sobre los que funda las cinco vías. Pero no por esto sus guías se vuelven a priori: porque el punto de partida no es un principio, sino un hecho, un fenómeno susceptible de experiencia sensible.

⁶⁹ Cf. F. Percivale 1977.

⁷⁰ Cf. Teologia giovanile.

⁷¹ Teodicea, n. 73.

Entre las tantas vías elaboradas por Rosmini, las más conocidas son las que él propone en el *Sistema filosófico*, que son cuatro. La primera parte de la *esencia del ente intuido*, que es eterna y necesaria; la segunda de la *forma ideal*, que a su vez es un objeto eterno; la tercera de la *forma real*, en cuanto contingente; la cuarta de la forma moral que es ley eterna, necesaria, absoluta. Leamos juntas estas cuatro argumentaciones:

La primera es por la *esencia del ente* que se intuye; demostrando que ella no es la nada, sino que es eterna y necesaria. Ahora bien, no podría ser tal si ella no subsistiese idéntica también bajo la forma de realidad y moralidad. Pero la esencia del ente es infinita; y lo que existe bajo las tres formas es el ser infinito en cada una de sus partes; es lo absoluto, es Dios.

La segunda demostración de la existencia de Dios se toma de la *forma ideal*. Esta forma ideal es luz que crea la inteligencia, y es luz eterna y *objeto eterno*. Por lo tanto, debe haber una mente [eterna], un *sujeto eterno*. [...] Este ser absoluto es, por lo tanto, Dios.

La tercera demostración se toma del *ser real* percibido por el hombre, y es la que hemos mencionado, con la cual la mente va de lo contingente a lo necesario, a la primera causa y razón de todo.

La cuarta demostración se deduce de la *forma moral* conocida por el hombre. Infinita e insuperable es la autoridad de la ley moral; infinito el valor de la virtud y la pobreza del vicio. Esta fuerza obligante, esta dignidad del bien moral, no es la nada, por lo tanto es eterna, necesaria, absoluta. Pero nada sería si ella no existiese en un ser absoluto. La esencia de la santidad pertenece a la esencia del ser, del cual es el último cumplimiento; de igual manera, a la esencia del ser pertenecen las otras dos formas. Por lo tanto, hay un ser absoluto o Dios.⁷²

Las cuatro vías rosmilianas están basadas todas en la dignidad, el valor, la eminencia del ser en todas sus manifestaciones o formas, ideal, real, moral, una dignidad que lo pone por encima del pensar y del actuar humano, del cual el ser en sí es el criterio, la medida, la forma. Por ello el ser que nosotros intuimos no es un ser puramente relativo a la mente intuyente, sino que antes que nada y necesariamente es un ser en sí, un ser subsistente, Dios.

He aquí otro texto, uno de lo más bellos, en el que argumenta Rosmini la subsistencia del ser a partir de la intuición del ser ideal de parte de nuestra mente:

el ser en universal, pensado por naturaleza por la mente humana, es de tal naturaleza, hemos dicho, que por una parte no muestra alguna subsistencia fuera de la

⁷² Sistema filosófico, nn. 178-181.

mente, y por ende se puede denominar *ser lógico*; y por otra parte repugna que sea una modificación de nuestro espíritu; es más, explica tal autoridad, a la que nuestro espíritu está totalmente subornado: nosotros somos conscientes de nosotros mismos de que nada podemos contra el ser, de que no podemos inmutarlo mínimamente; además, es absolutamente inmutable, es el acto cognoscible de todas las cosas, la fuente de todas las cogniciones; no tiene nada que sea contingente, como nosotros. Es una luz que percibimos naturalmente, pero que nos señorea, nos vence, nos enoblece al someternos completamente a sí. Además, podríamos pensar que no existiéramos; sería imposible que el ser en universal, esto es, la posibilidad, la verdad no existiera. Delante de mí lo verdadero es verdadero, no pudo nunca ser en un tiempo diverso a como es. ¿Es esto nada? No, ciertamente, porque la nada no me obliga, no me fuerza a pronunciar nada, pero la naturaleza de la verdad que resplandece en mí me obliga a decir: *esto es*, y si yo no quisiera decirlo, sabría, sin embargo, que la cosa sería igualmente, aunque yo no quiera. En consecuencia, la verdad, el ser, la posibilidad se me presenta como una naturaleza eterna necesaria, de tal manera que no puede haber una potencia que sirva para deshacer la verdad [. . .]. Entonces, este hecho de la verdad, que me está presente y es mi luz intelectual, me dice: 1) que hay un efecto en mí que no puede ser producido ni por mí mismo ni por una causa finita; 2) que este efecto es la intuición de un objeto presente a mí, que es intrínsecamente necesario, inmutable, independiente de mi mente y de toda mente finita. Estos dos elementos me conducen por dos vías a conocer la existencia de Dios.⁷³

En breve, la trascendencia del ser (y de la verdad) respecto al hombre testimonia claramente que su fundamento se encuentra en otra parte: en el ser subsistente, necesario, absoluto, eterno, Dios.

El argumento rosminiano es, igualmente, una paráfrasis, del célebre argumento agustiniano basado sobre la verdad, que siendo superior a nosotros, no puede tener origen más que en Dios mismo con el cual se identifica.

El argumento de Rosmini, como el mismo argumento de Agustín, no puede ser clasificado entre otros argumentos ontológicos (de Anselmo, Descartes, Spinoza, Leibniz). En efecto, no está construido sobre la definición de Dios (lo máximo, aquello de lo cual no se puede pensar nada más grande, lo perfecto), sino sobre un fenómeno, la manifestación del ser (de la verdad) a nuestra mente, una manifestación que exige una razón, una causa adecuada. Por este motivo, Rosmini se pliega abiertamente al principio de causalidad. “Existe una causa que manifiesta una virtud infinita y que por ello debe ser infinita”.⁷⁴

⁷³ Nuovo saggio, III, Roma 1934, pp. 268-269.

⁷⁴ Ibid.

No obstante esto, Rosmini pretende que la existencia de Dios se argumente *a priori* incluso si no es *per se nota*:

Dios existe se debe decir demostrable a priori, pero no *per se nota*, porque necesita otra proposición precedente en nuestra mente, de la cual y con la cual se argumente; aunque no tiene necesidad de ser deducida *a posteriori* por las noticias recibidas de los sentidos externos.⁷⁵

La razón por la cual el roveretano sostiene que se puede considerar su demostración *a priori* y no *a posteriori* es que la idea del ser de la que parte el argumento no se extrae de la experiencia sensitiva, sino que es fruto de una intuición inmediata y originaria de nuestra mente.

Además del argumento fundado sobre la idea del ser que para Rosmini es el principal, el roveretano presenta a veces otro argumento original, que está perfectamente en línea con su psicología, donde, como se ha visto, además de la idea de ser, hay también otro concepto importante, el “sentimiento fundamental” del propio existir. Sobre este concepto Rosmini basa lo que él llama la *prueba del sentimiento*. ¿En qué consiste la prueba? En la concatenación necesaria del sentimiento de nuestro existir, que no podemos no advertir más que como limitado y contingente, con el existir de aquel que, poseyendo al ser plenamente e identificándose con el ser mismo, da cuenta de nuestro existir. Gracias a tal sentimiento “la existencia de Dios se vuelve para todo hombre la más fácil y luminosa verdad”.

Mientras la primera vía es de tipo “ontológica” y *a priori*, la segunda, fundada sobre el sentimiento, es claramente de tipo antropológico y *a posteriori*. De cualquier modo, sea a través de la idea del ser o del sentimiento del propio existir, no hay duda de que para Rosmini el hombre puede darse cuenta fácilmente (racionalmente) de la existencia de Dios.

De un género distinto es el conocimiento que el hombre tiene sobre la naturaleza de Dios. Sobre este punto Rosmini comparte la posición de la teología negativa de Agustín y el pseudo-Dionisio. En el *Sistema filosófico* el roveretano escribe: “de este Ser absoluto que no intuimos, que no percibimos, nada podemos saber más allá de cuanto nos muestra la misma exigencia de la cognición que podemos tener de Dios en el orden natural, y por ello la cognición nuestra de la divina naturaleza se podría llamar negativa-ideal”. La misma tesis es retomada en la *Teosofía* donde leemos:

⁷⁵ Teosofía I, Roma 1938, p. 217.

en relación a la mente humana, ésta en la presente vida no intuye al Ser absoluto, pero se forma de él un concepto por vía de determinaciones lógicas, concepto verdadero pero negativo. Con este concepto, entonces, se puede definir al Ser absoluto de modo que no se cofunda con ningún otro. Y puesto que aquello que se expresa en la definición de la cosa es la esencia [...] por ello el hombre conoce en cierto grado la esencia de Dios. Pero esta esencia es puramente lógica y negativa; sin embargo, no es falsa, porque aquello que tiene de limitado y defectuoso no puede engañar, porque el hombre reconoce dicho defecto.⁷⁶

Una acusación de la que Rosmini siempre se ha defendido es la del *ontologismo*. Según sus adversarios, si se atribuye al hombre, como hace el rovetano, una intuición del ser ideal, es necesario admitir que el hombre conoce directamente a Dios. Desde 1830, en el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Rosmini precisa cómo se debe negar que el ser dado inmediatamente a la mente pueda identificarse con Dios: “si este se desplegase de modo más manifiesto frente a nuestra mente, haciendo brotar del propio fondo la actividad propia, y con ello se terminase y cumplierse, veríamos a Dios. Pero, lejos de ello, no vemos naturalmente al ser sino en modo imperfecto, y su actividad inicial nos esconde su término”.⁷⁷, n. 1179.

Entre el ser ideal y determinado y el ser real infinito no existe ningún paso inmediato. Se necesita del puente del ser real finito y éste es sólo un símbolo y no un espejo del ser real infinito. Escribe Rosmini en su *Teosofía*:

(el ser ideal) contiene al real virtualmente en las propias vísceras, y esto basta para hacer que él se pueda comunicar y para dar indicio de la necesidad de lo real correspondiente; pero no basta para hacer que se perciba actualmente al real mismo.

Contener en las propias vísceras virtualmente lo real y tener en sí la razón de esto, es lo mismo. Por ende, es que se tiene en lo solo real un punto en el cual la mente apoyándose se puede lanzar a adivinar, por decir así, que un real correspondiente al ideal deba existir, aunque no lo perciba, ni sepa determinar sus cualidades positivas. Pero la mente por ello no puede elevarse a tal inducción si antes no ha sido puesta en movimiento y si no ha conocido por experiencia a algún real finito. En consecuencia, hay en el ideal una ciencia tal de *simple indicación* [...] de lo real: ciencia que nosotros llamamos *negativa*, porque no sabe indicar las cualidades positivas de lo real, de las que, sin embargo, la necesaria existencia divina reclama [...].

Por tanto, debe concluirse que el ser real infinito no puede ser percibido por ningún ente finito por su propia naturaleza, sino que sólo el infinito real se puede percibir

⁷⁶Ibid. V, 1939, p. 88.

⁷⁷Nuovo saggio

a sí mismo por su naturaleza. Por ello, si el ser finito percibe lo real infinito, no puede percibirlo más que como cosa extraña a su naturaleza y por ende como cosa agregada y dada de otro lado. Y esto es lo que enseñan también los teólogos cristianos cuando dicen que ningún ser finito puede ver a Dios por naturaleza sino solo por gracia.⁷⁸

Por tanto, excluido que el objeto de la intuición natural sea Dios, Rosmini pasa a ver cuáles pueden ser las cogniciones que nosotros nos proveemos naturalmente sobre este Ser superior a la naturaleza. Para resolver este problema, la mayor parte de los escolásticos habían apelado al *principio de la analogía*. Es lo que hace también Rosmini.

Para lo que se refiere al conocimiento de Dios, el roveretano distingue tres fuentes: la revelación, la creación y el “razonamiento ontológico”. Según Rosmini, la “vía tortuosa” de la analogía comprende dos momentos, uno positivo y otro negativo. En el primero se “razona sobre Dios con las ideas imperfectas y analógicas extraídas de las naturalezas contingentes, las únicas que tenemos”. En el segundo “se reconoce que este discurso nuestro es imperfecto, limitado, inadecuado, sin poderlo cambiar en otro perfecto, ilimitado, adecuado al gran argumento”.⁷⁹ Para sostener su interpretación de la doctrina de la analogía —que es una interpretación reductiva respecto a la doctrina dionisiana y tomista, que al momento positivo y negativo agregan un tercer momento, el eminential—, Rosmini analiza ideas como sabiduría, bondad, potencia, etcétera, y alcanza los siguientes resultados:

No teniendo nosotros a disposición otro medio para conocer que el uso de tales ideas, estamos obligados a intentar conocer con ellas también a Dios, y en parte lo venimos a conocer verdaderamente, porque agrega al razonamiento ontológico, el cual nos dice que cada una de dichas perfecciones que están separadas fuera de Dios, en Dios son Dios mismo [...]. Pero el razonamiento nos dice que así debe ser respecto al Ser supremo, no nos explica sin embargo cómo sea, es decir, no nos muestra ninguna perfección subsistente; por lo que nos dice lo que Dios no es, no lo que Dios es: *una subsistencia, que en su simplicidad encierra aquello que tiene la especie y el género*; no nos muestra, no nos hace percibir, pensar una subsistencia tal, más de lo que la definición de color hace pensar al ciego; no muestra los términos, pero no su nexo, en el cual consiste el ser divino.⁸⁰

⁷⁸ Teosofia V, Roma 1939, p. 379.

⁷⁹ Psicología III, Milán 1949, pp. 23ss.

⁸⁰ Ibid., pp. 25-26.

Aunque el conocimiento que tiene el hombre sobre Dios sea extremadamente pobre, limitado y substancialmente negativo, sabe que comoquiera Dios no puede estar privado de aquellas potencias espirituales de las que él mismo está dotado, el intelecto y la voluntad y de una larga de perfecciones como la sabiduría, la bondad, la belleza, el ser mismo, la simplicidad, la eternidad, la infinitud, etcétera.

De todas las operaciones divinas, en cualquier sistema metafísico, la que cuenta mayormente es la *creación*. Esta operación es el resultado del amor de Dios *ad extra* hacia las criaturas, un amor que presupone un acto de la divina sabiduría, que predispone un *ejemplar* del mundo que busca crear. He aquí cómo Rosmini describe los dos momentos, de la concepción y la realización de la creación:

Hemos dicho que la creación es la obra de la libertad creadora de Dios. La libertad creadora es una virtud, un poder del Ser absoluto en su forma subjetiva. El Ser absoluto en su forma subjetiva se ama infinitamente a sí mismo entendido en su forma objetiva: el Ser ama infinitamente al Ser. Este amor lo lleva a amar al ser en todos los modos en que es amable, en los cuales puede ser amado. Para amarlo en todos los modos lo ama no sólo como Ser absoluto e infinito, sino también como ser relativo y finito: *este amor es el acto creativo*. Crea, entonces, por sí mismo un objeto finito amable, por la expansión del amor, y esto es el Mundo. Para crearlo debe: 1° *concebirlo*, puesto que este principio creativo es inteligencia y porque no se puede amar lo que no se entiende; 2° *realizarlo*, porque si no fuese realmente en sí el objeto del amor, no existiría, sino que solo sería posible, y aquello que se ama visto en su posibilidad se quiere que exista. En consecuencia, los dos elementos de la *esencia* y de lo *real* nacidos en un solo parto, forman los entes mundanos.⁸¹

En el primer momento Dios ve en sí mismo *ab aeterno* al ser finito, todo virtualmente en él comprimido. Esta visión del ser finito en lo infinito no es todavía el acto libre de la creación, sino pertenece al acto necesario de la divina inteligencia con el que conoce al ser finito posible: es el acto con el que la Mente divina concibe al ejemplar del mundo, o sea, al complejo de las esencias de las cosas finitas. Sucesivamente la libertad divina, “guiada por la amabilidad del ser limitado”, procede a la creación del mundo.

15. Relaciones entre el hombre y Dios

Las relaciones que se dan entre el hombre y Dios son de tres géneros: ontológicas, éticas, religiosas.

⁸¹ Teosofía II, ed. cit., n. 460.

Al grupo de las *relaciones ontológicas* pertenecen las grandísimas expresiones del amor divino que se llaman creación, conservación, providencia y redención. Para todo hombre, que es un subsistente en el orden del espíritu, Dios nutre un amor personal. Como se ha visto, Rosmini subraya el aspecto agápico ya en el acto creativo pero lo evidencia en todas las otras relaciones que Dios tiene con el hombre.

El hombre tiene *relaciones éticas* ya consigo mismo y con el prójimo, pero la relación ética más importante es la que tiene con Dios. Norma fundamental de moral rosminiana es el reconocimiento del ser. Ahora bien, tal reconocimiento es máximamente exigente en el caso de Dios, que es el Ser subsistente mismo. El hombre, además de reconocimiento, le debe obediencia. Efectuando la voluntad de Dios, el hombre progresa hacia la plena realización del propio ser.

Todavía más íntimamente el hombre se une a Dios mediante las *relaciones religiosas*. Se expresan en el culto, en la plegaria, en la adoración, en el sacrificio.

La religión es un deber de justicia que la criatura tiene hacia su creador, que adquiere un carácter todavía más noble cuando es corroborada por las virtudes cristianas de la fe, esperanza y caridad. Gracias a estas virtudes, el hombre es transformado en su interior ontológicamente y es introducido en un nuevo mundo, el mundo sobrenatural. La religión misma pasa del orden natural al orden sobrenatural. Como explica Rosmini en la *Antropologia soprannaturale*, el elemento que especifica a una religión sobrenatural respecto a todas las religiones naturales consiste en una “acción real que Dios mismo obra en el espíritu del hombre”, llevando al “espíritu humano a una íntima y real unión con la divinidad”. Esta acción divina real, que el hombre recibe en la esencia del alma, donde ella produce un principio activo nuevo “supremo, muy noble, potentísimo”, es la gracia. El primer acto de la gracia es la fe, la cual, según Rosmini, resulta compuesta de la concepción divina incipiente y del asentimiento de la voluntad humana. La gracia tiene un modo de obrar *deiforme*, esto es, “no sólo tiene por principio a Dios, sino que ella misma y su término es Dios”. Dios, entonces, obra en el alma humana como causa formal objetiva; es decir, “es forma objetiva del espíritu elevado al estado de gracia no ya con su modo ideal [...] sino consigo mismo inmediatamente, con su propia substancia”.⁸²

⁸² *Antropologia soprannaturale*, Roma 1983, p. 131.

Aquí no nos es posible seguir a Rosmini en su docto e interesantísimo análisis de la vida del alma elevada al orden sobrenatural. Nos basta con leer la página en la que él resume esta parte de la *Antropologia soprannaturale*:

El ser en el hombre naturalmente se encuentra en un estado muy imperfecto, esto es, el hombre, mientras no sobrepase el orden de la naturaleza, no ve al ser más que imperfecta, inicialmente, en un modo universal, indeterminado, sin una subsistencia en sí y por ello como posible. Este ser posible e indeterminado que el hombre ve por naturaleza y que aplica luego a los sentimientos le hemos llamado ser ideal o bien modo ideal del ser.

El ser en el hombre toma un nuevo estado una vez que es elevado del orden natural al orden sobrenatural: este ser obra en el hombre ya no de un modo puramente ideal, sino de un modo substancial y real; el hombre experimenta entonces un verdadero sentimiento, ya no una tenue idea; experimenta la acción del *ser real* que se manifiesta de tal modo presente a él, ya no sólo la posibilidad indeterminada del ser que tiene en sí, sino la subsistencia misma. En suma, la idea se cambia en perfección. El *ser real* que percibe el hombre en tal estado no es por ello limitado, sino más bien está determinado por la propia subsistencia, no es posible sino universal en cuanto el todo se encuentra en él; no es inicial sino más bien completo. Este ser completo y real es Dios mismo, el cual en este mundo no se muestra sino de modo velado; y sólo en el otro se ve desveladamente y con plenitud.⁸³

Con la práctica de las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad, el hombre se une siempre más íntimamente a Dios y se acerca a la felicidad eterna donde todo es Amor. He aquí cómo Rosmini describe en una página lírica el asunto de la beatitud eterna:

De donde se ve qué rueda de perpetuo movimiento luminoso y gozoso gira en las almas beatas de aquellos santos que tienen en sí mismos la Trinidad. Porque el Amor siempre está en actividad dentro de ellos para contemplar la Sabiduría, en la cual se ve su principio como infinito y necesario, a cuya vista el alma se une más y es atraída a la sabiduría subsistente que emana de sí un Amor infinito, el cual regresa a reflexionarse en aquella sabiduría que es luz que muestra el eterno primordial principio altísimo, el cual obrando perpetúa este asunto deleitadísimo y casi ondulante de recóndito y secretísimo gozo. Por lo que la fe negativa de la Trinidad que se tiene por la revelación externa no tiene todavía la inmensa acción interior y el positivo sentimiento de las personas, pero, entonces, cuando el Espíritu da principio al obrar, da la eficacia a aquellas ideas negativas que ya eran en ella, *por la revelación externa*, un todo verdaderamente positivo se persigue, donde

⁸³ Ibid., p. 278.

comienza ya aquella perpetua acción y dirección circular de las formas “trinas”, que es una cierta participación inefable de la vida de Dios.⁸⁴

Así, el círculo de la aventura humana que viene a través del *exitus* y el *reditus* se consuma al final, gracias a la acción redentora del Cristo, en el círculo agápico infinitamente gratificante de la Santísima Trinidad.

16. Conclusión

Verdad y amor: sobre este binomio específicamente cristiano, Antonio Rosmini ha efectuado una profunda renovación de la filosofía cristiana en diálogo con la cultura moderna.

Sin embargo, en sus tiempos su labor no fue apreciada ni dentro ni fuera de la Iglesia. La suya fue la voz de “quien clama en el desierto”. De hecho, precisamente en el momento en el que Rosmini cumplía su tentativo valiente, la cultura moderna, bajo las durísimas críticas de Marx y Nietzsche, se estaba rápidamente desarticulando y disolviendo.

No puede, por ello, constituir una sorpresa si la nueva filosofía cristiana de Rosmini no tuvo una acogida favorable de parte de un mundo laico siempre más secularizado y dirigido hacia una firme descristianización.

Lo que sorprende, y lo que a veces llama la atención de los historiadores, es la hostilidad con la que Rosmini fue acogido en los ambientes católicos. En sus confrontaciones se delineó bien pronto una acentuada oposición, y se desarrolló así la denominada “cuestión rosmينية”. Sus primeras obras fueron recibidas con simpatía en los ambientes eclesiásticos: Gregorio XVI, aprobando el Instituto de la Caridad (1839), presentaba a Rosmini, entre otras cosas, como hombre “rerum divinarum atque humanarum scientia summo-pere illustrem”. Pero su crítica al probabilismo moral (en el *Trattado della coscienza*), el aire de novedad y ciertas posturas políticas demasiado “liberales”, parecían una ofensa a la tradición. La primera fase polémica entre los secuaces y adversarios de Rosmini, en el campo eclesiástico, se tuvo en los años 1840-43, y terminó con un decreto de Gregorio XVI que imponía silencio a todos los contendientes. Pero fue retomada en 1849, tomando inspiración de los asuntos políticos y la condena del Índice de dos obras rosmينية: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* y *Costituzione secondo la giustizia sociale*. En 1851 Pío IX convocó consigo la cuestión entera, y luego de un cuidadoso

⁸⁴Ibid., p. 226.

examen de todas sus obras, en 1854 las admitió para que fueran leídas por los fieles con la fórmula *Dimittantur*, prohibiendo repetir las viejas acusaciones a Rosmini y de alegar nuevas. Sin embargo, la polémica se volvió a encender durante el pontificado de León XIII, luego de la publicación de algunas obras póstumas, y así, en 1888, veía la luz un nuevo decreto de la Congregación del S. Oficio, *Post obitum*, en la que 40 proposiciones, 29 extraídas de sus obras póstumas y 11 de las anteriores, eran señaladas porque “*catholicae veritati haud consonae videbantur*”, y así eran prohibidas.⁸⁵

Sobre el valor y significado de aquel decreto se ha discutido mucho, con interpretaciones rígidas y restrictivas de parte de los adversarios de Rosmini, y con interpretaciones más abiertas e indulgentes de parte de sus defensores. Las investigaciones más recientes parecen justificar la tesis de aquellos que afirman que también aquellas proposiciones que podían parecer incluso heterodoxas, se pueden interpretar con un significado plenamente ortodoxo.⁸⁶

Para nosotros aquí la “cuestión rosminiana” cuenta muy poco. En una historia de la metafísica, como la que reconstruimos, las cosas que interesan, en definitiva, son sólo dos: 1) el puesto que ocupa Rosmini en esta fascinante historia, 2) la relación de la metafísica de Rosmini con la de Tomás de Aquino.

En relación al primer punto, no hay duda de que el puesto que ocupa Rosmini es muy importante. Sobre todo porque Rosmini es el único gran metafísico del siglo XIX, el único que tuvo el coraje, después de Kant, de afrontar nuevamente el problema del ser. En segundo lugar, porque ha logrado hacerlo de modo original, elaborando una *ontología triádica*, que presenta al ser bajo una triple forma (ideal, real, moral) y asignando la misma dignidad a cada una.

Lo que caracteriza a una metafísica es siempre el principio primero que funge como base de todo el edificio. El filósofo roveretano no construye su edificio sobre el Uno o el Bien, o lo Verdadero o lo Infinito, o sobre la Substancia, sino directamente sobre el ser, así como habían hecho Parménides, Aristóteles y Tomás de Aquino. Pero mientras sus ilustres predecesores habían construido todo el edificio sobre la *forma real del ser*, Rosmini renueva el edificio metafísico poniendo como fundamento al *ser trino*, o sea, las tres formas primarias del ser. De este modo, el roveretano da a su “enciclopedia filosófica” una profunda unidad, incorporando prácticamente la ideología en la metafísi-

⁸⁵ Cf. el DTC III, col. 2929ss., que tiene el texto completo de las proposiciones prohibidas.

⁸⁶ Cf. C. Fabro, *L'énigma Rosmini*, Nápoles 1988.

ca y haciendo de la moral un apéndice necesario de la metafísica. En efecto, el ser no puede no ser conocido (ideología) y no puede no ser amado (moral).

Más que por su ideología y su moral, Rosmini es grande y original por su metafísica. Es el punto más fuerte y robusto de todo su pensamiento, y no la ideología, como a menudo se cree. Diría, es más, que la ideología es su punto más débil y menos original.

La ideología rosminiana es claramente de estampa agustiniana y buenaventuriana, los dos grandes pilares de la doctrina de la iluminación que, por tanto, podía gozar de una prestigiosa y noble paternidad que la vuelve digna de respeto también a los ojos de la filosofía tomista.

Ahora bien, mientras que es indudablemente válida la tesis que afirma que la idea del ser es la idea primigenia, primordial, la primera que se asoma a la inteligencia humana, tanto que en un cierto sentido se puede decir que ella enciende la luz de nuestra inteligencia, permanece, por el contrario, dudosa la explicación (de Agustín, Buenaventura y Rosmini) que quiere que ésta sea una idea innata, fruto de una iluminación externa de nuestra mente, la cual, de frente a tal idea, se comportaría de modo totalmente pasivo. Esta explicación, que niega la actividad del intelecto precisamente en el momento en que inicia el conocimiento intelectual, mientras procura al intelecto un más seguro acceso al conocimiento de la verdad, efectúa una grave detracción en las confrontaciones de su grandeza y su autonomía. Rosmini abrazó esta solución porque quería secundar a Kant en la tesis de la aprioridad de algunas ideas (categorías) fundamentales, pero al mismo tiempo quería liberar esta tesis de la hipoteca del subjetivismo kantiano. Y, así, la teoría de la iluminación le parece una óptima solución. Pero, repito, no está aquí ni la grandeza ni la originalidad de Rosmini.

En relación al segundo punto, a saber, las relaciones entre Rosmini y santo Tomás, hay un fuerte contraste entre los estudiosos. Rosmini conocía bastante bien a santo Tomás y lo cita muy a menudo. Pero una de las razones de la condena del roveretano está en un contraste, a primera vista bastante claro, entre sus posiciones y las de Doctor Angélico.

Un camino, que ha sido recorrido habitualmente, por los secuaces y defensores de Rosmini, para probar la ortodoxia de su pensamiento, ha sido la de ponerlo a confrontación con el pensamiento de santo Tomás y mostrar “un substancial acuerdo de santo Tomás con Rosmini” (G. Muzio).

Este camino puede parecer inteligente y fructuoso, pero a mi parecer es errado y, todo sumado, contraproducente.

La tentativa de salvar a Rosmini buscando sus puntos de contacto con santo Tomás es sumamente comprensible, porque santo Tomás es el *doctor communis*, reconocido oficialmente por la Iglesia como tal e indicado siempre como ejemplo para todos los pensadores católicos, en cuanto ha llegado a dar de toda verdad una explicación racional convincente y plausible. Así, les ha parecido lógico a los secuaces de Agustín, Buenaventura, Escoto y Rosmini buscar mostrar que el pensamiento de estos excelentes pensadores cristianos coincide substancialmente con el de santo Tomás.

Ahora bien, es muy cierto esto en lo que se refiere a la teología. Son todos teólogos ortodoxos y maestros insignes de la ortodoxia católica. Pero no se puede decir lo mismo de la filosofía, la cual, como sabemos, es una libre especulación de la razón humana en torno a la realidad y verdad y una investigación de una solución racional a los mayores problemas que atosigan a la inteligencia humana. Mientras la teología trabaja sobre verdades ya dadas por la revelación (sus principios son los misterios revelados), la filosofía va la búsqueda de la verdad, como algo ignoto y difícilmente alcanzable.

Sin embargo, también en lo que atañe a las conclusiones de la investigación metafísica (en torno al alma, a Dios y al mundo) hay un substancial acuerdo entre Agustín, Tomás, Buenaventura, Escoto y Rosmini. Pero reivindicar, como han hecho y continúan haciendo muchos rosminianos, un *substancial acuerdo* entre Tomás y Rosmini es errado.

Es errado porque no es posible hacer coincidir ni la ideología ni la ontología de Rosmini con la ideología y la ontología del Aquinate. No es posible hacer coincidir sus gnoseologías. Indudablemente ambas son realistas y no subjetivistas, pues afirman que la verdad es medida de nuestro conocimiento y no el conocimiento metro de la verdad. Pero el de santo Tomás es un realismo moderado de estampa aristotélica, mientras que el de Rosmini es un ultrarealismo de estampa platónica. Tanto menos es posible hacer coincidir la metafísica rosminiana con la tomista. Hay, sobre todo, una profunda diversidad de método. El de Rosmini va de lo alto a lo bajo y es circular, y por ello se concluye con una circunnavegación del gran mar del ser. El del Angélico va de lo bajo a lo alto, de los entes al *esse ipsum subsistens* y lo que realiza es la segunda navegación.

Pero entre las dos metafísicas hay también una diferencia de fondo, que es una diferencia substancial y no de hecho secundaria. En efecto, en la metafísica rosminiana están ausentes dos doctrinas capitales de la metafísica tomista: la doctrina de la distinción real entre la esencia y el *actus essendi* (una distin-

ción que Rosmini no ignora, pero a la cual de hecho no da ninguna importancia), y la doctrina del acto y la potencia. Estas dos doctrinas atraviesan todo el edificio metafísico tomista y consienten al Doctor Angélico el elaborar una metafísica “existencialista”, como ha sido dicho por Gilson y Maritain, y una metafísica fuertemente ontológica en sentido realista. Rosmini trabaja más bien con la pareja posibilidad-necesidad y extrae la necesidad de la posibilidad, como había hecho Leibniz. En consecuencia, el argumentar rosminiano asume un andamiaje ontológico y la metafísica del roveretano se vuelve necesariamente una metafísica de los existentes. El ser, en vez de *actus essendi*, es concebido por Rosmini como una *esencia universal* que contiene todas las esencias posibles particulares; y como escribe el propio Rosmini, “todo el orden del ser se extrae del ser como el hilo del capullo”.

Lo que es cierto es que también la metafísica de Rosmini es, como la de santo Tomás, una metafísica cristiana y una metafísica del ser. Pero reducir la metafísica de Rosmini a la del Angélico es una operación contraproducente, y no trae ninguna ventaja al nombre del roveretano.

Como ha mostrado E. Gilson en su magistral *Historia de la filosofía medieval*, en el cristianismo hay lugar para muchas metafísicas, y también para muchas metafísicas del ser, porque, a nivel reflejo, del ser es posible elaborar varios conceptos, y asumir cualquier concepto como fundamento del edificio metafísico. Todas las metafísicas del ser construidas sobre la base del canon de la substancial armonía entre fe y razón, como han hecho Tomás, Buenaventura, Escoto y Rosmini, son perfectamente legítimas, también si, ante la indagación crítica, su valor puede resultar desigual. Pero todo edificio metafísico merece ser estudiado y apreciado por sí mismo, evitando hacer de los edificios más recientes reconstrucciones de los más antiguos. La clonación metafísica es igualmente ilícita como la clonación humana.

Rosmini tiene un concepto muy elevado del ser. Algunas de sus expresiones lo acercan al concepto intensivo de santo Tomás. También para el roveretano, el ser es la perfección máxima, la perfección de todas las perfecciones, la actividad de todas las actividades. Y, sin embargo, no construye su metafísica sobre el *actus essendi* sino sobre la idea del ser. Y esto vuelve substancialmente diversa su metafísica de la de santo Tomás.

Sugerencias bibliográficas

Ediciones

- 1934-77, *Edizione nazionale delle opere edite e inedite*, al cuidado de E. Castelli, 49 voll., Bocca Milán (voll. I-XI); Anonima Romana Editrice, Roma (voll. XII-XXVIII); Cedam, (voll. XXIVss), Padua.
- Opere edite e inedite*, 80 voll., edición crítica promovida por M. F. Sciacca, al cuidado del Centro Internacional de Estudios Rosminianos y Città Nuova, Stresa-Roma, 1975ss.
- 1887-94, *Epistolario completo*, 13 voll., Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa.
- 1967, *Teosofia*, al cuidado de M. L. Raschini, 2 voll., Marzoratti, Milán.
- Estudios
- Antonelli, M. T., (1957), *Studi rosminiani*, Sodalitas, Domodossola 1955. *Atti del congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, al cuidado de M. F. Sciacca, Le Monnier, Florencia.
- Berti, E., (1978), *La metafisica di Platone e di Aristotele nella interpretazione di Antonio Rosmini*, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa-Roma.
- Brunello, B., (1963), *Rosmini. Dal sistema all'etica e al pensiero politico*, Patron, Boloña.
- Bulgeretti, L., (1942), *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Florencia.
- Capone B. G., (1914), *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Librería Editrice Milanese, Milán.
- Fabro, C., (1988), *L'enigma Rosmini*, Nápoles.
- Gentile, G., (1960), *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1898; 3a. ed., Sansoni Florencia.
- Giacon, C., (1960), *L'oggettività di Antonio Rosmini*, Silva, Milán-Génova.
- Gonella, G., (1934), *La filosofia del diritto secondo A. Rosmini*, Studium, Roma.
- Leatham, C., (1957), *Rosmini*, Longmans-Green, Londres-Nueva York.
- Mancini, I., (1963), *Il giovane Rosmini, I, La metafisica inedita*, Argalla, Urbino.
- Manferdini, T., (1994), *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Boloña.
- Menke, K. H., (1980), *Vernunft und Offenbarung bei Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Viena-Múnich.
- Ottonello, P. P., (1967), *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, Marzoratti, Milán.
- Id., (1992), *L'enciclopedia di Rosmini*, L'Aquila-Roma.
- Piovani, P., (1957), *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padua.
- Prini, P., (1961), *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953(luego en Rosmini postumo. *La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma).
- Raschini, M. A., (1985), *Studi sulla teosofia rosminiana*, 2a. ed., Génova.
- Id., (1996), *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Venecia.
- Riva, C., (1956), *Il problema della origine dell'anima intellettuale in Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola.
- Sancipriano, M., (1968), *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Marzoratti, Milán.
- Schiavone, M., (1962), *L'etica di Rosmini e la sua fondazione metafisica*, Marzoratti, Milán.
- Sciacca, M. F., (1961), *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzoratti, Milán.

- Id., (1963), *Interpretazioni rosmينية*, Marzoratti, Milán 1958 (2a. ed.).
Solari, G., (1957), *Studi rosmينiani*, al cuidado de P. Piovani, Giuffré, Milán.
Zolo, D. (1963), *Il personalismo rosmينiano*, Morcelliana, Brescia .