

JUAN FRANCISCO FRANCK

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

El problema del innatismo en Antonio Rosmini (parte I)

Introducción

La filosofía de Antonio Rosmini (1797-1855) surge en un contexto hasta cierto punto privilegiado, ya que tiene lugar hacia el final de la llamada “filosofía moderna”, de la cual es quizás el último capítulo antes de la comúnmente estudiada como “filosofía contemporánea”. Si con esta última denominación entendemos la filosofía que de una u otra manera intenta afirmarse luego del idealismo hegeliano, en general asumiendo su disolución, y junto con ella tal vez también la necesidad de abandonar un discurso racional de grandes pretensiones, entonces a Rosmini le cabe un lugar peculiar. En efecto, critica duramente a Hegel, pero propone también un sistema de igual o mayor alcance que el del filósofo de Stuttgart, y que denomina sistema de la “identidad dialéctica”, no absoluta¹. El valor irrenunciable de la existencia individual, remarcado de maneras tan diversas por Schopenhauer y por Kierkegaard, encuentra en Rosmini no sólo un defensor o un aliado, sino incluso un importantísimo teórico, tanto que si es posible hablar de él como de uno de los más grandes filósofos del sistema, esa denominación sería incompleta y hasta falsa si no se agregara que es también uno de los primeros y más importantes filósofos personalistas. Sólo la lectura directa de sus obras es capaz de reflejar cómo ambas lecturas se complementan.

En su metafísica Rosmini se pone en continuidad con la clásica pero se ve obligado a ir más allá, a fin de superar en sentido estricto los planteos del idealismo alemán, sin ignorarlos². A nivel gnoseológico, quien tome la *Crítica* kantiana por la última palabra en cuanto a bases epistemológicas, se sorprenderá al ver en el *Nuovo saggio sull'origine delle idee* una obra que le contesta al mismo nivel y no siente la necesidad de rendirse a los planteos del adversario ni de retomar “a-críticamente” la filosofía del conocimiento anterior, sea de tipo aristotélico o de inspiración platónico-agusti-

¹ Ver P. P. OTTONELLO, *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini* (Milán, 1967).

² La obra principal en la que esto ocurre es la *Teosofía*, ed. crítica de P. P. OTTONELLO y M. A. RASCHINI, vols. 12-17 de las *Opere* (Roma, 1998-2002). Ver también el *Saggio storico critico sulle categorie*, ed. crítica de P. P. OTTONELLO, vol. 19 de las *Opere* (Roma, 1997).

niense³. En estos como en otros campos Rosmini desafía las clasificaciones habituales y exige repensar algunos temas. Por otra parte, su pensamiento tiene un carácter enciclopédico y busca integrar las ciencias naturales y experimentales con la filosofía y la ciencia sagrada, sin sincretismos ni conclusiones apresuradas, pero tendiendo sí a una imagen armónica del mundo y del hombre⁴. La tan mentada interdisciplinariedad encontraría en él tanto un precedente como un ejemplo de gran envergadura.

En este trabajo buscaré exponer la posición de Rosmini sobre la cuestión de las ideas innatas, un problema típicamente moderno, en general considerado ya insoluble, ya una mera curiosidad. Mi intención es mostrar que la solución rosminiana hace justicia a una larguísima tradición y a la vez propone una solución simple, no propuesta por ningún filósofo anterior. Estas páginas representan entonces una contribución al estudio de un problema que ha ocupado la mente de muchos filósofos durante muchos y diferentes siglos, algo nada desdeñable.

El trabajo se divide en tres partes. En la primera analizo la posición de Rosmini antes de lograr la madurez definitiva. La segunda consiste en una presentación sintética de esta última, principalmente basada en el *Nuovo saggio*, su obra gnoseológica fundamental. En la tercera parte confronto esta teoría con las posiciones de Descartes, Locke, Leibniz y Kant. Mi objetivo es ubicar más explícitamente la teoría rosminiana en el contexto en que se formó, no tanto porque Rosmini no lo hubiera ya hecho, sino porque la mayoría de los estudios recientes directamente no la consideran. Por esa razón me pareció importante que en la literatura contemporánea sobre el tema estuviera también presente la posición del filósofo italiano.

I. El innatismo antes del *Nuovo saggio*

La posición de Rosmini con respecto al innatismo no fue siempre la misma. Fue su preocupación constante encontrar una vía media entre las teorías que reducen todo el conocimiento humano a las sensaciones y aquéllas que admiten formas innatas en la mente. Sin embargo, la relectura de los primeros escritos a la luz de su gnoseología definitiva, puede dar lugar a una imagen ambivalente. Por una parte, si se atiende a los motivos de fondo, se advierte la continuidad de un pensamiento en formación y que alcanzará su madurez luego de años de meditación. Por otra, si se adopta una actitud rigurosa con el vocabulario y las expresiones entonces empleados por Rosmini, parecerá que nuestro autor cambió totalmente de parecer. Tanto una como otra posición son justificadas, pero en mi opinión hay que subordinar el segundo aspecto al primero. De lo contrario, se creará erróneamente que en Rosmini tuvo lugar el paso de un sensismo radical a una filosofía de la intencionalidad, o bien una especie de conversión al innatismo. Es más correcto decir que los mismos motivos por los

³ Ver A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vols. 3-5 de las *Opere*, ed. cit. (Roma, 2003-2005).

⁴ Ver P. P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze* (Florencia, 1998).

que lo rechazó en un primer momento, una vez mejor analizados la naturaleza y el origen de nuestras ideas, lo condujeron a aceptar la presencia de un elemento nocional innato en el intelecto humano de naturaleza diferente a la de éste. Si no se tiene en cuenta esta evolución, algunas afirmaciones de Rosmini sobre el sentimiento íntimo del yo parecerán de carácter idealista, sobre todo a partir de su posición definitiva sobre el problema. Así, por ejemplo, cuando lo llama "absoluto de todo conocimiento nuestro"⁵, o "absoluto de los conocimientos humanos"⁶.

Los escritos juveniles muestran en general un pensamiento todavía no maduro, aunque la vena del metafísico se hace ya claramente presente. Antes que en sí mismas, el interés de estas páginas está más bien en relación a la obra posterior de Rosmini. En gran medida, son esbozos y anotaciones, como se ve en la tabla que ofrece de partidarios y opositores del innatismo⁷, pero se encuentran también temas ampliamente desarrollados, con un estilo semejante al de sus obras posteriores. Sorprende un poco verlo tomar partido por autores como Gassendi, Demócrito, Epicuro, Locke y Soave, pero esto puede explicarse como posición dialéctica contra el idealismo que también quería evitar. El pensamiento rosminiano alcanzará su madurez cuando advierta claramente los límites de ambas filosofías y consiga darles una respuesta adecuada.

En la *Pneumallogica ovvero Psicoallogica*, redactado en dos tiempos entre 1817 y 1823, rechaza la existencia de ideas innatas con varios argumentos. Reconoce que aunque la mayoría les acuerdan carácter demostrativo, no todos se muestran convencidos de las críticas ya hechas. Asimila las formas kantianas a las ideas innatas, diciendo que "Kant las enseña con un pensamiento nuevo, aunque empleando un nombre antiguo"⁸. En este breve escrito, que en parte tiene una forma sólo esquemática, Rosmini ofrece cuatro razones. En primer lugar, se puede explicar el desarrollo de la mente humana sin recurrir a estas ideas o formas innatas; por lo tanto, no son necesarias y su inexistencia queda probada. En segundo lugar, las intuiciones o ideas son actos de la mente y, puesto que los actos son efectos pasajeros de una facultad, no pueden llamarse innatos. En tercer lugar, es posible rebatir todas las razones con las que se intenta probar que existen ideas innatas, por lo tanto la afirmación de su existencia es gratuita⁹.

El cuarto argumento es más complejo y se apoya en una inicial clasificación de las ideas en generales y particulares, por un lado, y en concretas y abstractas, por otro. Rosmini parece adherir a una cierta forma de nominalismo, ya que dice que las ideas generales son "el conjunto de caracte-

⁵ A. ROSMINI, "La coscienza pura", en *Saggi inediti giovanili*, ed. crítica de V. Sala, vol. 11a de las *Opere*, ed. cit. (Roma, 1987), pp. 21-114; 23.

⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁷ A. ROSMINI, "Pneumallogica ovvero Psicoallogica", en *Saggi inediti giovanili*, vol. 11a, ed. cit., pp. 191-219; 207.

⁸ *Ibidem*, p. 205. En la tercera parte veremos con mayor detalle la cuestión del "innatismo" kantiano.

⁹ *Ibidem*, p. 206.

rísticas iguales que se encuentran en las particulares”¹⁰, a las que por lo tanto se reducen. Por otra parte, en las ideas abstractas no se encuentra nada que no esté ya en las concretas: “el error está en hacer un ente de lo que no es otra cosa que una mera idea”¹¹. Todavía no había aferrado lo que luego llamará el ser ideal u objetivo y se niega a admitir algo que vaya más allá del real singular. Sobre “las ideas generales y abstractas” es categórico: “no existen ni de hecho ni tampoco en la mente, sino que no son en verdad más que una unión de particulares, no algo real que tenga una naturaleza propia”¹². Y la formación de las ideas particulares se explica a partir de las cosas mismas por una capacidad de nuestra mente, no son impresas en nosotros de manera milagrosa por Dios. Más adelante dirá que “la clase [de la blanca] está formada por el vocablo, y sin el vocablo no percibimos otra cosa que múltiples intuiciones del mismo blanco unido a diversos objetos”¹³.

En otros lugares de estos primeros escritos, se ve también la preocupación por no admitir ningún conocimiento innato en el hombre, aun apoyándose en doctrinas que después rechazará como materialistas. He aquí algunas afirmaciones: “Y puesto que el origen de todos los conocimientos se puede explicar por medio de las sensaciones, por eso no hay necesidad de suponer ni siquiera innato el conocimiento del yo”¹⁴. Rosmini aplica aquí lo que llama el *principio de parsimonia*, por el que se debe rechazar todo lo que no resulta necesario para explicar un fenómeno. “Como conclusión de esta doctrina sigue naturalmente que *no hay en el hombre ningún conocimiento innato*”¹⁵. Las dos últimas citas provienen de un ensayo compuesto en 1816, intitulado *Delle divisioni logiche*. Y al hacer sus anotaciones sobre la *Lógica de Feder*¹⁶, se detiene en los dos primeros capítulos del primer libro, en los que se refuta la opinión de que en el hombre existan principios especulativos o prácticos innatos¹⁷.

Se destaca entre los escritos juveniles *La coscienza pura*, del cual existen dos versiones escritas entre 1817 y 1822. La segunda, más breve, fue interrumpida, probablemente por el cambio de rumbo de los estudios rosminianos. Aunque no abandonó totalmente la especulación metafísica, durante un período de cuatro a cinco años se orientó fundamentalmente hacia cuestiones de filosofía política.

La conciencia pura es para Rosmini la esencia del alma humana. Consiste en la conciencia que ésta posee de sí misma en el primer instante de su existencia, es decir cuando es unida al cuerpo¹⁸. Es necesario distinguirla de la

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 208.

¹³ *Ibidem*, p. 209.

¹⁴ A. ROSMINI, “Delle divisioni logiche”, en *Saggi inediti giovanili*, ed. crítica de V. Sala, vol. 11 de las *Opere* (Roma, 1986), pp. 103-177, 144.

¹⁵ *Ibidem*, p. 146.

¹⁶ Se trata de las *Institutiones logicae et metaphysicae*, de JOHANN GEORG HEINRICH FEDER, publicadas en Gotinga en 1777.

¹⁷ Cf. *Saggi inediti giovanili*, vol. 11, ed. cit., pp. 234-37.

¹⁸ Cf. *La coscienza pura*, ed. cit., p. 23.

conciencia tal como se encuentra en el hombre ya desarrollado, que se forma mediante actos sucesivos del alma, ya que estos actos añaden indefectiblemente alguna representación y dificultan que la conciencia pura sea percibida separadamente. Sin embargo, esa primera percepción es necesaria al alma y es así definida por Rosmini: “el sentimiento esencial (o conocimiento intrínsecamente unido a nosotros) que tenemos de nosotros tal como somos en el primer instante”¹⁹. Es entonces propiamente un sentimiento, aunque lo llame aquí conciencia, y como por definición no está aumentado por ningún otro acto, equivale a *sentir el poder de todo lo que podemos*. Puede decir entonces Rosmini que la conciencia pura es el *yo solo*, anterior a toda experiencia, percepción, reflexión, decisión, etc.

En el *Nuovo saggio* reservará el término conocimiento para indicar la operación del intelecto, pero en este escrito toma la palabra en sentido más amplio, “para significar todo lo que está o sucede en el alma”²⁰, entre lo que cabe incluir el sentimiento. Pero existe un sentimiento que indica la conciencia toda y que por lo tanto sólo puede definirse mediante un sinónimo. En efecto, esta conciencia es “el fondo, el terreno ...donde hunde sus raíces la inteligencia... la misma área y el lugar donde existe el árbol”²¹. La llama incluso género sumo, indivisible, una de esas cosas que o bien son conocidas por sí mismas o son enteramente desconocidas²². El conocimiento en su conjunto es el árbol entero, raíces incluidas, y el sentimiento inicial, “unido intrínsecamente” a nosotros, es esa conciencia indefinible, “conocimiento connatural”, “porque lo tenemos junto con la naturaleza”²³. Existe luego un conocimiento adquirido, en el que pueden distinguirse dos aspectos: el conocimiento de la cosa que actúa en nosotros y el conocimiento de nosotros mismos, que se ha enriquecido con el nuevo sentimiento que se le comunica. Esta distinción dará lugar posteriormente al doble aspecto que Rosmini atribuirá a la sensación, el extra-subjetivo y el subjetivo. Pero la conciencia pura sigue siendo diversa de este aspecto subjetivo, ya que es anterior a toda sensación. Por ello, este sentimiento es el que tenemos en el primer instante de nuestra existencia.

La primera objeción que Rosmini intenta resolver se parece al argumento anti-innatista que Locke opone a Descartes. Para resolver la dificultad que objeta que si todos los hombres tuvieran la conciencia, “deberían reconocer inmediatamente que la tienen”, Rosmini hace ver que sentimiento e idea son distintos. A pesar de una cierta imprecisión en el vocabulario y si aceptamos la excusa rosmينية de explicarse “con semejanzas groseras y sensibles”, hay que ver ya en este primer escrito una distinción fundamental que estará a la base tanto de su gnoseología como de su metafísica. La sensación puede concebirse como individual y como universal,

¹⁹ *Ibidem*, p. 33.

²⁰ *Ibidem*, p. 34.

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. *ibidem*, p. 35.

²³ *Ibidem*, p. 36. La definición que antes había dado indicaba lo que el término *conciencia pura* significa, pero no porque pueda definirse a partir de algo dado anteriormente, ya que, según la especulación rosmينية en estos primeros escritos, ella es lo primero dado al alma.

en este segundo caso cuando el intelecto la separa o distingue y hace de ella una idea o representación. "El alma siente, el intelecto percibe", dice con otros términos Rosmini. Al sentimiento va siempre unido un placer o un dolor; la idea es "fría". "Por lo tanto, si la facultad de sentir, es decir el sentimiento, es semejante al tacto, la facultad de percibir las ideas, es decir el intelecto, es semejante al ojo". Cualquier sentimiento puede ser materia para que el intelecto forme de él una idea, pero esto no sucede necesariamente, ya que el intelecto no advierte inmediatamente todo lo que tiene lugar en el alma. Por ello, para que alguien no advierta la existencia de la conciencia pura en él es suficiente "que todavía no la haya percibido por medio de su intelecto"²⁴.

A esto hay que agregar que la conciencia pura somos nosotros mismos, es el *yo*, lo que dificulta aún más que sea percibida distintamente, es decir que sea separada de toda otra representación. Que el intelecto advierta en el sentimiento la acción de una causa distinta de nosotros, se entiende sin grandes dificultades. Pero la conciencia pura es la condición de todo otro sentimiento, de la cual éstos son estados o modificaciones accidentales. Es decir, "esta proximidad entre la cosa y nosotros es ella misma [la conciencia pura]"²⁵. Dada la imposibilidad de volver a ese *primer instante*, en el que el sentimiento no estaba modificado, sólo queda aceptar la dificultad de separar la conciencia pura de sus estados sucesivos. Podría pensarse nuevamente que la dificultad no debería ser mayor que la de percibir todo otro sentimiento, pero en ese caso no se habría entendido la naturaleza de la conciencia pura. En efecto, ella constituye la base, la condición, el sustrato de los demás sentimientos y no se presenta nunca de manera "pura", absolutamente pura, salvo en el primer instante. A ese primer instante habría que regresar, lo que resulta obviamente impracticable²⁶.

No es una sensación como las otras, ya que en cada sensación se advierte la duplicidad de aspectos de que ya hablamos. La subjetividad de este sentimiento es anterior al aspecto subjetivo de una sensación particular. Negar la conciencia pura implicaría que los otros sentimientos no pueden tener un aspecto subjetivo, como es indudable que tienen. Por ejemplo, el frío que un cubo de hielo produce en mi mano no es algo en el hielo mismo, sino una sensación producida en mí. *Yo* soy modificado por el hielo en contacto con mi mano, pero para ser modificado debía tener un estado anterior, lo advierta o no. Si pongo en ella un trozo de hierro incandescente, la modificación será otra, pero es el mismo sentimiento que recibe la alteración. El frío y el calor son modificaciones de un mismo *yo*, que resulta independiente de esas modificaciones²⁷. Las cosas externas

²⁴ *Ibidem*, pp. 37-39. Hay que ver en estos años de la formación de Rosmini una influencia bastante marcada de Locke, incluso en su concepción de la naturaleza de la idea. Aunque es todavía bastante deudor de sus premisas, se ve ya un claro comienzo de la superación definitiva de la filosofía lockiana.

²⁵ *Ibidem*, p. 40.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 87 y ss.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 44 y ss.

no producen el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo, sino solamente lo alteran accidentalmente. En efecto, resulta un poco extraño que las cosas tan distintas que nos afectan tuviesen todas la misma capacidad de producir en nosotros un mismo sentimiento, precisamente el de nosotros mismos, ya que ellas nos darían la conciencia de nuestra propia existencia como distintos de esas mismas cosas que nos afectan. Este yo no puede ser sino la condición de que exista un ser sensitivo que experimenta sensaciones diferentes. El yo no es tampoco un mero intelecto que registra entes de diversos tamaños, figuras, pesos y temperaturas, entre otros la conciencia pura. No, la conciencia pura soy yo mismo en mi propia realidad, anterior a la experiencia de las cosas del mundo. Soy un ser afectado de mil maneras distintas, pero soy también un ser que tiene una sustancialidad propia y esa sustancialidad es un sentimiento único, "algo totalmente interno"²⁸.

El tema principal de la investigación rosminiana en este escrito temprano es la existencia de un conocimiento o sentimiento inicial —en este estadio poco importa el término— presupuesto en todo otro conocimiento o sentimiento. Algo en estricto sentido a priori, es decir que forme parte de la dotación esencial del espíritu en sí mismo ya que su primer acto no le viene de la experiencia sensible, parcial y limitada, ni lo pone él mismo. En este sentido, Rosmini deja atrás tanto el empirismo (sensismo), que hacía del yo un manojo de sensaciones, como el innatismo de tipo subjetivo o idealista, que depende de la misma posición empirista a la que se opone, por cuanto no acepta en el alma humana más que modificaciones subjetivas. Ambas posiciones yerran por falta de una buena observación del fenómeno de la percepción. Con respecto a la madurez del *Nuovo saggio*, en lugar de ver un cambio brusco en el pensamiento de Rosmini, conviene ver una mente profundamente metafísica que busca la expresión adecuada de la solución de un problema, entrevista al principio y delineada claramente al término de esa búsqueda. Encontramos por ello en *La coscienza pura* muchos de los temas que luego ampliará considerablemente, por ejemplo: el alma como causa y el cuerpo como condición de la sensación; la simplicidad del alma y de todo lo que en ella se encuentra; la imposibilidad de lo material de producir un acto simple, como es la sensación, etc.²⁹

Un punto importante es el carácter de *objetividad* que Rosmini atribuye en esta etapa al sentimiento del yo. A pesar de la falta de precisión lingüística, que luego será para él determinante, afirma con claridad que "la conciencia pura (no la idea de la conciencia) es de hecho un conocimiento objetivo"³⁰. Como nuestras ideas de las cosas son formadas a partir de las sensaciones que de ellas tenemos y por lo tanto poseen siempre un aspecto subjetivo, por una parte sin la subjetividad no tendríamos experiencia de las cosas y por lo tanto tampoco conocimiento, a no ser que todas nuestras ideas fueran innatas; pero por otra parte no hay idea que no presente esta duplicidad. Conocemos una

²⁸ *Ibidem*, p. 36.

²⁹ Ver *ibidem*, p. 48 y ss.; p. 52 y ss.

³⁰ *Ibidem*, p. 74.

cosa distinta de nosotros según la manera en que ha actuado sobre nuestro cuerpo. Ahora bien, mientras que la idea re-presenta, es decir está en lugar de algo distinto, con lo que cabe compararla, el sentimiento no hace más que mostrarse a sí mismo, se agota en sí mismo. El primer sentimiento entonces se presenta tal como es, sin ninguna clase de mezcla o alteración y ésa es la razón por la que Rosmini cree poder llamarlo objetivo.

Los años de interrupción de estos ensayos dieron como resultado en la mente de Rosmini una notable maduración, como a veces ocurre cuando se abandona una cuestión por un tiempo y luego se la retoma con el mismo interés que al comienzo. Esto ya había ocurrido con la solamente incoada segunda redacción de *La coscienza pura*, en la que algunas explicaciones alcanzan una claridad mayor. En particular, dos acontecimientos marcan el inicio de un largo proceso que desembocará en la redacción del *Nuovo saggio* como piedra fundamental de su filosofía.

Por una parte, la toma de distancia con respecto a Locke, cuyo empirismo lo satisface cada vez menos, a pesar de su aparente facilidad y elegancia, para entrar en diálogo serio con Kant y Tomás de Aquino³¹. En una carta de 1825 muestra haber abandonado definitivamente a Locke, ya que reconoce el mérito de quienes no se contentaban con admitir una facultad de conocer en general, sino que "querían continuar la investigación"³² examinando su naturaleza. El innatismo, es decir la doctrina de quienes aceptan que la mente posee algún conocimiento sin que los sentidos se lo proporcionen, recibe la atención de Rosmini, quien distingue entre el innatismo cartesiano, que no resulta convincente, el de Platón, el de Leibniz y el de Kant. La carta es la respuesta a una pregunta sobre la clasificación de los sistemas filosóficos y Rosmini propone realizarla según el problema más debatido en su tiempo: *de qué manera nuestro espíritu se encuentra en posesión de las ideas*³³. Otro ejemplo es ofrecido por el intercambio epistolar con Ambrosio Stapf, profesor de teología en la ciudad tirolesa de Bressanone (Brixen), en el Alto Adige. Cuando le escribe a finales de 1826, además de objetar el platonismo del teólogo tirolés, le menciona que "desde hace varios años" está trabajando en una obra en la que desarrolla los argumentos tratados en las notas que junto con la carta le envía. Evidentemente se refiere al proyecto juvenil de una nueva metafísica emprendida en varios escritos, repetidamente esbozada y gradual, si bien con gran consecuencia. Uno de los temas principales de esas notas es la luz de la inteligencia humana y su diferencia respecto a Dios³⁴. Stapf responde haciendo valer el platonismo de su posición, mientras que Rosmini asumi-

³¹ La lectura que Rosmini hará de Kant tiene lugar a partir de 1826 y se basa en la edición latina de Born, mientras que de Santo Tomás fue un lector asiduo. En ambos encontró una radicalidad mucho mayor que en las corrientes empiristas.

³² A. ROSMINI, "Carta del 1º de octubre del 1825 a Luigi Bonelli", en *Epistolario filosófico*, ed. G. Bonafede (Palermo, 1968), p. 54.

³³ *Ibidem*, p. 53.

³⁴ Cf. "la carta del 21 de diciembre de 1826", en *Epistolario completo* (13 vols., Cassale Monferrato, 1887-1905), vol. II, pp. 176-86; 177, especialmente las anotaciones IX, XI, XX, XXIV, XXV y XXVIII.

ría la posición aristotélica o lockiana. Rosmini vuelve a escribir: "Usted cree que soy seguidor del sistema lockiano sobre el origen y la naturaleza del conocimiento humano, pero yo no tengo nada que ver con Locke... soy del parecer que el *método* lockiano es útil en filosofía, pero soy de opinión contraria en cuando a la sustancia de la doctrina".³⁵ El cambio en Rosmini obedece a una mayor maduración de los temas y es también una prueba de que a pesar de su concentración en cuestiones políticas, no abandonó nunca los problemas especulativos. Es más, de esta época es su desencanto de toda solución meramente política a los problemas de la humanidad y su convicción de la necesidad de una renovación total de la filosofía, que evidentemente debía comenzar por las cuestiones fundamentales.

En segundo lugar, hay que señalar un hecho mencionado por Rosmini recién en 1854, pero que habría tenido lugar en 1815, en la ciudad natal de Rovereto. A ese momento hay que referir el descubrimiento del ser como luz del entendimiento, aunque los escritos juveniles dieran todavía la impresión de moverse en una dirección opuesta o al menos no muestran un influjo directo de este hecho sobre el curso de sus investigaciones. He aquí cómo Rosmini narra lo sucedido:

"Cuando era todavía joven, tenía dieciocho años, caminaba un día solo y recogido por la calle de Rovereto que llaman *Terra*, que está, como sabes, entre la torre y el puente del Leno. Recorriendo los distintos objetos del pensamiento, observé que la razón de un concepto está en un concepto más amplio, y la razón de éste está en otro más amplio todavía; y así, remontándose de concepto en concepto, me encontré con que había llegado a la idea universalísima de ser, en la que se resuelve todo concepto. No podía ir más arriba, porque a esa idea no se podía quitar sino el ser, y quitándole el ser, desaparecía y yo me quedaba sin nada. Me persuadí entonces que *la idea del ser* es la razón última de todo concepto, el principio de todo el conocimiento. Descansé en la verdad encontrada, lleno de gozo y adorando al Padre de las luces. Y mi consolación crecía cuando, retrocediendo por el camino hecho y revistiendo esa idea con todas las determinaciones de que la había despojado, veía que los conceptos aparecían uno tras otro, hasta el primero de todos, del que había partido. Concluí entonces con seguridad que la idea del ser es el *continente máximo*, la *idea madre*, como la que contiene en su seno todas las demás, el *fondo común* de todas las ideas, que no son otra cosa que la *idea del ser* más o menos circunscriptas y determinadas. El *objeto necesario* del pensamiento, porque está incluida en todo pensamiento y no se puede quitar sin que perezca el pensamiento"³⁶.

³⁵ "Carta del 31 de agosto de 1827 a Ambrosio Stapf", en *Epistolario completo*, cit., vol. II, p. 310.

³⁶ Ver *Vita di Antonio Rosmini*, ed. G. Rossi (2 vols., Rovereto, 1959), vol. I, p. 111 y ss.

Al retomar el problema gnoseológico, este acontecimiento será decisivo. Aunque no la llamara innata, la conciencia pura constituía para Rosmini la esencia del alma, es decir un primer acto en el que consiste su naturaleza misma. Cuando analiza con más exactitud el alma humana encuentra que está presente en ella, además del sentimiento fundamental³⁷ —la anterior *conciencia pura*—, lo que llamará *la forma de la verdad*. En su ensayo *Sobre los límites de la razón humana en los juicios sobre la divina Providencia*, publicado en el primer volumen de sus *Opuscoli filosofici* (1827) y luego como primer libro de la *Teodicea* (1845), opone a Kant la idea de que la limitación del conocimiento humano no se encuentra en la facultad de conocer, sino en las condiciones de su ejercicio. El resultado de la *Crítica de la razón pura* es un manto de duda sobre la fidelidad de todo el conocimiento humano, mientras que para Rosmini la limitación está en el sentimiento fundamental que el alma tiene de sí misma, limitado por esencia y que comunica con las cosas reales, haciendo de mediador entre ellas y esa forma universal. La *forma de la verdad* es ilimitada, ya que no es una forma particular, pero la naturaleza en la que se encuentra es finita. De ahí los límites del conocimiento humano, principalmente con respecto al conocimiento propio de Dios.

En una nota de esa obra se asoma el concepto rosminiano de *forma objetiva*, que es precisamente la *forma de la verdad*: "Pareciera que Kant tomó la palabra *forma* en un sentido material, tomando el concepto de las formas de los cuerpos: por *forma* nosotros entendemos un principio perfeccionante, como los antiguos filósofos; es más, en nuestro caso es el *objeto ideal* que informa el alma. Por lo tanto, quienes nos atribuyeron el haber puesto una de las formas de Kant en la base de nuestro sistema no entendieron que la *forma* de la que hablamos difiere esencialmente de todas las formas de Kant, como el *objeto* difiere del *sujeto* y del *extra-sujeto*"³⁸. La redacción de este ensayo es de 1825 y anuncia ya la teoría definitiva del *Nuovo saggio* sin desarrollarla, aunque se ve con claridad que está bien presente en el pensamiento de Rosmini. La intuición de la *Via de la Terra* le permitirá, o más bien lo conducirá a descubrir, mediante un razonamiento semejante al que había hecho para la conciencia pura, la existencia en el alma de una primera forma, la cual dadas las características de la facultad cognoscitiva, debe ser de carácter objetivo. Ya en *La coscienza pura* había

³⁷ Condillac había acuñado la expresión "sentimiento fundamental" en la segunda parte de su *Tratado de las sensaciones* de 1754 (tr. G. Weinberg, Buenos Aires, 1963, p. 135 y ss.), refiriéndose al sentimiento del yo. Para Rosmini este sentimiento es además el acto primero de todo otro sentimiento o sensación. Cf. *Psicología*, ed. crítica de V. Sala, vols. 9-10 de las *Opere* (Roma, 1988-1989), vol. 9 (1988), n. 96, donde se refiere al uso impropio de la palabra "conciencia" por "sentimiento". En una nota al n. 82 de la misma obra, Rosmini refiere también un pasaje del conde Destutt de Tracy que apoya su doctrina del sentimiento fundamental. Destutt de Tracy era también de tendencia sensista y se lo considera uno de los principales *idéologues*.

³⁸ A. ROSMINI, *Teodicea*, ed. crítica de U. Muratore, vol. 22 de las *Opere* (Roma, 1977), n. 151, nota 61. En una nota del 20 de septiembre de 1827 agregada al manuscrito de la primera redacción de *La coscienza pura*, Rosmini escribe, entre otras cosas: "...el ser es conocido mediante la forma de la verdad innata, es decir lo conocemos en cuanto que somos seres inteligentes". Cf. A. ROSMINI, *La coscienza pura*, ed. cit., p. 28.

establecido que el hombre es capaz de formar una representación del sentimiento distinguiéndolo de sí mismo³⁹. La presencia en la mente de la *forma de la verdad* proporciona la explicación de cómo eso es posible.

Dos notas de *La unidad de la educación*, escrito por el mismo tiempo y publicado en el segundo volumen de los *Opuscoli filosofici* (1828), otorgan inequívocamente a la *forma de la verdad* el carácter de innata. La primera nota corresponde a una frase que podría sonar de carácter retórico pero que Rosmini entiende literalmente y que constituye uno de los pilares de su filosofía: "La verdad no es obra de la inteligencia humana, sino que ésta lo es de la verdad". La nota, remitiendo al ensayo publicado en el volumen anterior, dice: "Es la *forma de la verdad* lo que constituye la inteligencia. Leibniz decía: *no hay nada de innato en el intelecto humano, salvo el mismo intelecto*, y no podía decir nada mejor. Yo pregunto aún: ¿qué es este intelecto innato? ¿Qué lo constituye? Y contesto: la forma de la verdad lo constituye, la cual es por lo tanto innata, porque el intelecto es innato"⁴⁰.

La otra frase, pocas líneas más adelante, aclara de modo general la manera de adquirir los conocimientos: "La acción de la verdad primera en él [el hombre] es aquello que forma su inteligencia; la acción de los otros seres es lo que produce los conocimientos". De lo cual la nota no hace sino insistir sobre el carácter de *forma* que tiene la verdad para el entendimiento: "El intelecto por lo tanto es producido por la *forma de la verdad*, pero el intelecto no es todavía *conocimiento*. El conocimiento no comienza sino cuando comienzan a presentarse al intelecto los objetos: por lo tanto, no hay conocimiento innato, sino que la *forma de la verdad* es innata, esta luz con la que se ven las cosas, este verbo con el que la facultad cognitiva es llamada a la existencia"⁴¹.

II. El innatismo en el *Nuovo Saggio*

Una vez terminada la redacción del *Nuovo saggio*, escribe a Pasquale Galluppi, importante filósofo italiano: "Mi opinión sobre el origen de las ideas es ésta: que son inexplicables si no se admite una idea innata, *la idea del ser en universal*. Esta es la única idea que admito innata y a partir de ella, al unírsele las sensaciones externas e internas, deduzco todas las otras"⁴². Rosmini no variará esta posición en ningún momento. De hecho, la versión más difundida del *Nuovo saggio* es la quinta edición de 1850 (Torino),

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 74. Cf. *ibidem*, p. 56: "...aquí se trata de mirar separado de nosotros lo que está esencialmente unido a nosotros, pero mirarlo de tal manera que lo consideremos separado en su unión misma, y esta misma estrecha unión separarla de nosotros". Y también el siguiente texto, en la p. 79: "...la naturaleza del intelecto es tal que capta la imagen como un espejo, de manera que la cosa que pinta esta fuera de sí mismo: ahora, la intrínseca naturaleza del sentimiento consiste en estar unido a nosotros de manera que somos nosotros mismos: el retrato por lo tanto que hace el intelecto del sentimiento no puede ser un retrato fiel, porque siempre lo mira como algo diverso de nosotros, percibido con el intelecto".

⁴⁰ A. ROSMINI, "Sull'unità dell'educazione", en *Dell'educazione cristiana*, ed. crítica de L. Prenna, vol. 31 de las Opere (Roma, 1994), pp. 217-314; 234 y nota 6.

⁴¹ *Ibidem*, p. 236 y nota 7.

⁴² A. ROSMINI, "Carta del 4 de octubre de 1829 a Pasquale Galluppi", en *Epistolario filosófico*, ed. cit., p. 99.

revisada y modificada por el mismo Rosmini. Las variantes, aunque numerosas, apuntan a una mayor claridad y conciernen el vocabulario y la expresión, no la sustancia del pensamiento. Pasemos entonces a la presentación de los rasgos principales de la teoría rosminiana del innatismo.

Hemos visto que Rosmini se había adentrado en la difícil investigación de la dotación esencial del espíritu humano, previa a y condición del conocimiento y también de los actos morales. En este sentido, no aceptar ideas innatas correspondía justamente a la búsqueda de lo que sí había innato en el espíritu. Luego de intentar reducirlo al sentimiento esencial que el alma tiene de sí misma, advierte que la presencia de la idea a la mente queda sin explicar si no se admite la existencia originaria en el espíritu de otro elemento, aunque no de naturaleza subjetiva. El significado del innatismo no varía, sino que se enriquece gracias a una exigencia especulativa y al reconocimiento de otro modo de ser categóricamente distinto al real, a saber el ideal u objetivo.

En el *Nuovo saggio* se encuentran numerosos caminos para mostrar la presencia de una idea innata en la mente, que pueden agruparse en dos: el camino directo de la observación, la discusión con los distintos filósofos que trataron la cuestión⁴³. Evidentemente, ambas variantes se intersecan, ya que, por una parte, es posible hacer una filosofía sistemática en discusión con los distintos protagonistas históricos y, por otra, no es posible hacer historia de la filosofía sin alguna filosofía sistemática.

Lo que Rosmini llama al comienzo de la obra “método filosófico” puede verse como el mismo *principio de parsimonia* que había empleado anteriormente, ahora afinado, ya que en el mismo concepto se encuentran dos aspectos diversos. En efecto, si el principio exige no aceptar lo que no es necesario para explicar el conocimiento, al mismo tiempo sólo conserva su sentido si se admite todo lo necesario y no menos. Por eso las teorías erróneas del conocimiento humano se dividen en “falsas por defecto” y “falsas por exceso”. A la posible objeción de que esta división obedece ya a una postura innatista, sólo se puede responder mediante la observación y el análisis de nuestras ideas. Por otra parte, debe admitirse el derecho a considerar errónea una teoría sobre la base de otra que se considera correcta. Es más, no es posible proceder de otra manera, salvo que se acepten todas como igualmente válidas—disolviendo la idea de verdad y hasta de validez lógica— o que se rechace una idea en nombre de otra, que a su vez tampoco se considera verdadera, reduciendo la filosofía a la simple constatación de la existencia de teorías diferentes.

⁴³Ocupa un lugar especial el análisis del pensamiento de Tomás de Aquino, continuado en abundancia años más tarde debido a su importancia para el propósito rosminiano de retomar “con palabras modernas ... doctrinas de la antigüedad” (A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 4 (Roma, 2004), n. 495, nota 1). La cuestión ha sido exhaustivamente estudiada por F. PERCIVALE, en su libro *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi* (Venecia, 2003).

II.1 El innatismo rosmिनiano

Empecemos con la observación, que permitirá luego abordar la discusión con otras teorías del conocimiento. Lo haremos en tres partes: 1) observación de la naturaleza de las ideas; 2) deducción de su origen; 3) explicación de las otras ideas a partir de la idea del ser.

II.1.a La naturaleza de las ideas y la idea del ser

El primer paso para aclarar la naturaleza del innatismo rosmिनiano es mostrar que la idea del ser está implicada en toda otra idea y que por consiguiente las precede a todas. Al comienzo de su explicación sistemática, Rosmini establece el simple hecho de que “el hombre piensa el ser de una manera universal”. Al llamarlo “hecho” no quiere excluir todo intento de explicación, sino indicar con claridad lo que se trata de explicar y que no se puede negar. No hay quien no entienda la siguiente afirmación: “el ser es común a todas las cosas”. Ahora bien, esto presupone que se ha entendido el ser en universal y como no puede pensarse algo sin tener su idea, entonces la mente humana tiene la idea universal del ser o la idea del ser universal, que es lo mismo⁴⁴.

Todas las ideas son de naturaleza universal, mientras que las cosas existentes son de carácter individual. Por ello, se puede tener la idea de una cosa sin que ésta exista y sin pronunciar tampoco un juicio sobre su subsistencia. Dadas una cosa existente y una idea que perfectamente le corresponda, no por ello la cosa real agrega algo a la idea, ya que ambas son de naturaleza opuesta e independiente. Tenemos aquí tres elementos diferentes: una idea, una cosa existente y un acto de la mente que consiste en juzgar que la cosa existe. Puede darse la idea sin que la cosa exista o sin que pronunciemos el juicio de existencia; puede darse también la cosa existente, sin que tengamos la idea que a ella corresponde y, en consecuencia, sin que la mente se pronuncie sobre su existencia; y la mente puede pronunciar un juicio de existencia erróneo, aunque obviamente debe poseer para ello una idea de la cosa.

La idea en cuanto tal muestra sólo la posibilidad, no la subsistencia de la cosa; es necesaria otra operación para conocer a ésta. Por eso, la idea de ser no es la idea de un ser real, cuyas propiedades serían desconocidas o hubiesen sido abstraídas, ya que en ese caso uniríamos la persuasión de la existencia a la idea de ese ser y ya no tendríamos la idea sola. Por otra parte, un ser real indeterminado tampoco existe en la realidad, sino sólo en una mente⁴⁵. Si quitamos con la mente todas las propiedades de un ente que conocemos, no nos queda la nada, sino el pensamiento de un ente indeterminado, es decir de un ente en general. Esta idea no debe confundirse con la idea de la cosa, cuya existencia se ignora o no se pronuncia, ya que dicha idea estaría ya determinada por un cierto número de cuali-

⁴⁴ *Ibidem*, n. 398 y ss.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, n. 408.

dades. Es la idea de un ente cualquiera, es decir de la posibilidad de que un ente exista, si tuviera todo lo necesario para existir realmente.

El lenguaje aquí no es capaz de reflejar con exactitud el pensamiento, porque al decir “si tuviera todo lo necesario para existir realmente”, se presupone ese ente en el sujeto tácito de la oración condicional. Tampoco nos referimos a la idea del ente, ya que esa idea nunca tendrá “lo necesario para existir realmente” por la simple razón de que su existencia es *ideal*, no real. Y, una vez que el ente existe en la realidad, deja de ser hipotética la posesión de esas cualidades. Tal vez habría que decir mejorando la expresión de la última frase del párrafo anterior: se trata de la idea de un ente cualquiera, es decir de la posibilidad de que un ente exista realmente. Un paso más consistiría en admitir que esa idea indeterminada que queda en la mente no consiste de por sí en una relación con la existencia real exclusivamente sino que encierra en sí toda la posibilidad del ser. Si existieran otras formas categóricas de ser, como son lo real y lo ideal, encontrarían también en ella su posibilidad, es decir su pensabilidad. Posibilidad y pensabilidad son entonces dos características esenciales de la idea.

La mente que piensa el ser indeterminado, la pura posibilidad de algo —no de una cosa determinada, repitámoslo— no piensa la nada, porque todavía queda la posibilidad del ser. Si se quitara ésta, entonces la mente ya no pensaría, no tendría ningún objeto y propiamente no existiría. Así, queda probado lo que debería ser evidente a una mente atenta, a saber, que “el hombre no puede pensar nada sin la idea del ser” y que por lo tanto “la idea del ser no necesita que se le añada ninguna otra idea para ser intuita”⁴⁶.

Siguiendo paso a paso la discusión en el seno del empirismo y de la filosofía escocesa, Rosmini había conquistado una ulterior observación sobre la naturaleza de nuestras ideas íntimamente vinculada con el problema de su origen. Se trataba de determinar qué operación es anterior, si la simple aprehensión o el juicio. Que tengamos primero la idea de la cosa, sin ninguna persuasión de su existencia actual y que recién posteriormente pronunciamos un juicio sobre esta existencia, parece no corresponder al hecho de que sin la experiencia de la cosa y, por lo tanto, sin la persuasión de su real existencia, no tendríamos ideas determinadas. La experiencia dice entonces que el juicio precede a la idea, pero al mismo tiempo parecería imposible conocer la existencia de una cosa si no tuviéramos previamente su idea. ¿Cómo resolver la dificultad? Rosmini propone distinguir dos cuestiones que podrían parecer la misma pero que son diferentes. No es lo mismo preguntarse si el juicio de existencia de una cosa requiere la presencia anterior de alguna idea universal y preguntarse si esa idea debe ser la de la cosa obtenida por medio de la simple aprehensión. Así, para un juicio de existencia sólo se requiere la actual percepción de las cualidades sensibles, sobre las que la mente juzga: “un ente, dotado de tales y tales cualidades, existe”. La idea de la cosa, producto de la simple aprehensión,

⁴⁶ Son los títulos correspondientes al *Nuovo saggio*, sección V, parte I, cap. II, arts. V y VI. *Ibidem*, pp. 26 y 28.

es requisito para otro tipo de juicios, a saber aquéllos en los que el predicado desglosa lo ya contenido en el sujeto, como en el siguiente ejemplo: "este hombre es ciego". Ahora bien, para formar el sujeto "este hombre", debo haber formado primero un juicio de existencia sirviéndome de las cualidades que percibo y de la idea universal de existencia que mi mente aplica al producto de la percepción sensorial. Si se presta atención, aquí está todo el problema de la formación de las ideas. Y no puede objetarse que la idea del ser podría, o debería, formarse de la misma manera, ya que ella es simplicísima. No se requiere un juicio a fin de concebir una idea cualquiera, sino sólo aquéllas formadas por nosotros. La idea del ser no consta de varios elementos y en consecuencia no requiere ser formada, sino que es intuita⁷.

Para nuestro propósito basta saber entonces que: 1) la idea del ser universal está presente al intelecto humano; 2) esta idea está presupuesta en todo otro pensamiento, o, lo que es lo mismo, 3) el hombre no puede pensar en nada sin la idea del ser.

II.1.b El origen de la idea universal del ser

En cuanto a la cuestión de su origen, Rosmini indica primero de dónde no proviene, para concluir luego positivamente.

En primer lugar, la idea del ser no puede proceder de las sensaciones, ya que sus características son opuestas. La sensación consiste en una relación de la cosa sentida con el sujeto que siente, mientras que la idea muestra una cosa en sí independientemente de toda modificación producida en el sujeto. Sin la idea, la sensación permanecería desconocida; la idea, en cambio, es la representación *objetiva* de algo existente sin relación necesaria con el sujeto. La sensación percibe un acto segundo de la cosa, a saber, su acción sobre nosotros; la idea concibe su acto primero, a saber la existencia, que es independiente de nosotros.

Además, la idea contiene la *posibilidad* de la cosa, que no puede actuar sobre los órganos sensoriales. La sensación, por el contrario, es resultado de esta acción. Del hecho que la idea representa el ser posible se siguen tanto su *universalidad* como su *necesidad*. Cabe aclarar que la necesidad de las ideas es una consecuencia de la posibilidad que contienen. En efecto, toda posibilidad es necesaria, obviamente no porque lo posible exista necesariamente sino en el sentido de que lo posible es indestructible en cuanto tal: lo posible no fue una vez, ni será jamás imposible. Por lo tanto, también *inmutabilidad* y *eternidad*. Ninguna de estas características corresponden a las sensaciones, que son esencialmente particulares, contingentes, mutables y pasajeras. Por otra parte, frente a la multiplicidad de las sensaciones, la idea es *una* y *simple*.

Finalmente, la sensación está plenamente determinada tanto por la constitución del órgano sensorial como por las cualidades que en él actúan. La idea del ser, por el contrario, es absolutamente indeterminada. Si

⁷ Cf. *ibidem*, n. 541.

las otras no bastaban, ésta es una prueba nueva y definitiva de que no puede provenir de las sensaciones externas.

Las mismas razones explican por qué la idea del ser no proviene tampoco del sentimiento de la propia existencia, que no es otra cosa que un sentimiento interno permanente, como *La coscienza pura* ya había establecido con claridad. Así como la sensación externa puede anunciar la existencia de un cuerpo exterior, el sentimiento del *yo* hace lo mismo sobre la propia existencia, pero no puede proporcionar la idea universal de existencia. Incluso para formar una *idea* de la existencia del *yo* el hombre necesita unir al sentimiento fundamental la misma idea universal de ser o existir que une a las sensaciones para formar las ideas de las cosas externas. "El sentimiento de mí mismo es innato, la percepción intelectual de mi existencia es adquirida"⁴⁸. En esta afirmación podemos ver también el avance en claridad logrado por Rosmini luego de años de meditación sobre el problema gnoseológico.

La idea universal del ser tampoco puede ser producida por la reflexión sobre los actos del espíritu ya que esta operación consiste a lo sumo en un incremento de la atención. Rosmini se refiere a Locke, quien al definir la reflexión dice que se trata de la "percepción de las operaciones que realiza nuestra mente interiormente, según es aplicada a las ideas que ha obtenido"⁴⁹. Además de no ser una definición convincente, en ella se presuponen las ideas ya formadas, para lo cual se necesita poseer ya la idea del ser. La reflexión por sí sola no es capaz entonces de explicar ni la existencia de ideas ni mucho menos la de la idea del ser.

Se pregunta luego Rosmini si podría comenzar a existir en nosotros al mismo tiempo que la percepción. Pero no sólo no tenemos ninguna conciencia de esto sino que sí tenemos conciencia de usarla constantemente. Al ser de naturaleza completamente opuesta, no podría explicarse más que mediante un sistema de la armonía preestablecida o echando mano del ocasionalismo ya que por las razones vistas no se puede poner en el sujeto la causa espontánea de su producción. Pero de esto no tenemos ni conciencia ni tampoco un signo; es una hipótesis gratuita.

La conclusión es por una parte que "[s]i la idea del ser no preexiste en el sujeto, éste no puede producirla a partir de sí mismo porque no tiene nada que se asemeje a ella. El sujeto es particular, como son particulares los cuerpos y las sensaciones que vienen de ellos, y la idea del ser es universal. El sujeto es contingente, la idea del ser es necesaria. El sujeto es real, la idea es la forma opuesta y contiene lo posible. Finalmente, él es *sujeto* y la idea es nuevamente lo opuesto, porque es el *objeto*"⁵⁰. Por otra, la idea del ser es tal "que su producción supera las fuerzas de cualquier ser finito, además de la mente humana"⁵¹. Y como se excluye que pueda ser

⁴⁸ Título correspondiente al *Nuovo saggio*, sección V, parte I, cap. III, art. II, n. 4, p. 45.

⁴⁹ J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. I, n. 4, tr. A. I. Stellino, México, 1994, 2 vols., v. 1, p. 141.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 4, ed. cit., n. 464.

⁵¹ *Ibidem*, n. 466.

producida en nosotros “posteriormente a nuestra existencia ...queda que la idea del ser es innata”⁵².

Al resumir la historia del problema del origen de las ideas en la filosofía moderna, Rosmini constata una cierta reserva ante la “innocente palabra *innato*”, aun cuando la teoría haya sido suficientemente probada. Debido a la simplicidad y al carácter minimalista que presenta, la alternativa a la teoría rosminiana, si no se quiere aceptar una pluralidad de ideas innatas, es admitir que todas las ideas que el hombre posee son facticias, es decir, producto de su mente. Como vimos, esta posición se contesta resolviendo la cuestión de si el juicio precede a la idea en el orden de las operaciones o viceversa. Como el segundo caso es contrario al supuesto, queda sólo el primero. Pero para formar un juicio, la mente debe estar ya en posesión de una idea que haga de predicado universal. Por consiguiente, es necesario admitir que no todas las ideas son facticias, sino que al menos una ya se encuentra presente en la mente⁵³. Rosmini es de la opinión que esta doctrina es común a los más grandes filósofos entre los que no duda en incluir a Platón, Leibniz y Kant aunque todos ellos admitieron en el intelecto más elementos innatos de lo que era necesario. Por otra parte, señala que la filosofía *itálica* siempre sostuvo que, además de la facultad de conocer, existe en el hombre un elemento intelectual ingénito y natural⁵⁴. Se piense lo que se piense de la posición rosminiana, hay que reconocer que ofrece un criterio interpretativo original sólidamente fundamentado tanto sistemática como históricamente.

II.1.c Formación de las otras ideas a partir de la idea del ser

Innumerables consecuencias se siguen de la tesis de la presencia innata de la idea de ser en la inteligencia. Una de ellas es que todas las demás ideas son adquiridas. Otra, que mientras las sensaciones constituyen la causa material de las ideas, la idea de ser es su elemento formal y, por lo tanto, no es cierto que *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*. En realidad, según la propuesta de Rosmini de reformular la clásica tesis, hay que decir: “todo lo que hay de *material* en el conocimiento humano viene sugerido por el sentido”⁵⁵. Es interesante notar que Rosmini no es el único en extraer la consecuencia materialista del principio *nihil est*. Durante el siglo dieciocho, en plena discusión sobre el origen de las ideas y el fundamento de la moral natural, varios pensadores franceses habían extraído la misma conclusión adhiriendo a ella y reprochaban a los escolásticos el hacer uso de la sentencia ya que sus consecuencias no podían ser favorables a la existencia de una moral objetiva y universal y *a fortiori* tampoco de un conocimiento objetivo. También es interesante destacar que muchos filósofos que rechazaban la existencia de ideas innatas en el intelecto para explicar el conocimiento humano aceptan algo de innato, sean principios o senti-

⁵² *Ibidem*, n. 468.

⁵³ Cf. *Nuovo saggio*, vol. 3 (Roma, 2003), n. 385 y nn. 41-45.

⁵⁴ Cf. *Nuovo saggio*, vol. 4, ed. cit., n. 389, nota 1.

⁵⁵ *Ibidem*, n. 478.

mientos, que permitiría explicar la moral natural que no querían abandonar a la arbitrariedad y volubilidad del sujeto humano⁵⁶.

Tampoco hay que buscar la salvedad al principio escolástico en la sentencia de Leibniz, —*nisi ipse intellectus*—, ya que el intelecto requiere para su existencia la idea de ser que lo pone en acto. Hay por lo tanto algo más que la simple potencia de entender. Mejor dicho, el intelecto es tal por la presencia en él de un elemento que se comporta con respecto a él como forma y como objeto a la vez. En efecto, la intuición del ser es el acto primero de un ser inteligente en cuanto inteligente. El acto de intuir pertenece al sujeto y podemos llamarlo su forma subjetiva, en este caso el acto primero del intelecto, ya que una mente que no entiende nada no es digna de ese nombre. Pero la intuición no sería posible si no estuviera presente en la mente el ser ideal cuya visión la pone en acto permanente de entender. Que la mente sea inteligente por la presencia de esta idea implica que ésta es su forma ya que sin ella la mente no sería lo que es. Ahora bien, en cuanto idea, el ser es objeto y por lo tanto de naturaleza diversa del sujeto. Así, Rosmini no duda en señalar la existencia de un tipo de forma distinto de la aristotélica que llama *objetiva*. El ser ideal es forma pero no subjetiva ya que entra en la constitución de la inteligencia sin tener la misma naturaleza que ésta. Rosmini insiste en que se apoya aquí en el pensamiento de Tomás de Aquino quien dice que el objeto del intelecto es la verdad universal y acepta también la definición de forma como aquello por lo cual una cosa primeramente está en acto⁵⁷.

Otra consecuencia de gran importancia concierne la reticencia de algunos autores neotomistas, —empezando por el célebre crítico de la filosofía rosminiana, Matteo Liberatore⁵⁸— a aceptar una distinción entre el intelecto agente y su luz, que sería para Rosmini la idea del ser. Si se la considera atentamente, es la misma posición del *nisi ipse intellectus* leibniziano que no resuelve sino que posterga la cuestión de la naturaleza del intelecto. De cualquier manera, la frase completa sirve de prolegómeno a la posición de Rosmini ya que abre precisamente a la investigación de la dotación esencial del intelecto humano sugiriendo que algo en él debería haber como presupuesto no material del conocimiento intelectual.

⁵⁶ Entre quienes derivaban el materialismo y el ateísmo directamente del *nihil est in intellectu*, figuran Robert Basselin, Maubec, el conde de Boulainvilliers, C. C. Du Marsais, de La Mettrie, Jacques-André Naigeon y Nicolas Fréret. Por su parte, admitían el innatismo de algún principio moral Buffier, Cuenz, Condillac, y los mismos Voltaire (en su *Traité des métaphysique*, de 1734 y posteriormente, en 1756) y Rousseau (en el *Second discours*, de 1754, y en el *Emile*, de 1762). En esto sigo a el detallado estudio de Jorn Schösler, *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle* (Oxford, 1997).

⁵⁷ Dice TOMÁS DE AQUINO: "Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus" (*Summa Theologiae*, I-II, 9, 1) y "Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est habitus vel forma; et secundus, qui est operatio sicut scientia et considerare" (*Quaestiones disputatae de malo*, 1, 5c). Evidentemente, en vano buscaremos la expresión "forma objetiva" en Tomás de Aquino pero tampoco es posible excluir de antemano que el concepto tiene su lugar en la filosofía tomista.

⁵⁸ Ver M. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, 2 vols. (Roma, 1858), vol. 1, pp. 289-333.

De este modo se obtiene además una interpretación más plausible de la célebre comparación de la mente con una *tabula rasa*. La gnoseología rosmíniana permite explicar en qué sentido esto es así. “La *tabula rasa* es el ser indeterminado, presente a nuestro espíritu... que se determina y aplica del mismo modo a todo lo que los sentidos externos o internos nos presentan, sea sensación, forma o modo. Lo que vemos entonces desde nuestro nacimiento no son caracteres sino una hoja blanca en la que no hay nada escrito y en la que, por lo tanto, no podemos leer nada: es una hoja que sólo tiene la susceptibilidad (potencia) de recibir todo tipo de escritura, es decir, la determinación de cualquier existencia particular”⁵⁹.

Todas estas observaciones llevan a concluir que además del modo real de ser, existe otro modo completamente diverso, que recibe con todo derecho el nombre de “ideal”. Si no se entiende esto, no sólo la posibilidad y la naturaleza del conocimiento quedan sin explicar sino la existencia misma de una mente. La cosa real no adhiere a la inteligencia y mucho menos inhiere en ella. La idea no es un acto de la mente sino su objeto. Sólo una filosofía explícita o implícitamente materialista es capaz de negar el ser de la idea. Rosmini dice: “...además de la forma de ser que tienen las cosas subsistentes y que llamamos *real*, existe otra enteramente distinta, que llamamos *ideal* ... Sí, el *ser ideal* es una entidad de naturaleza totalmente peculiar, que no se puede confundir ni con nuestro espíritu ni con ninguna otra cosa que pertenezca al *ser real*. Por eso, sería un error gravísimo creer que el *ser ideal* o la *idea* fuese nada, porque no pertenece al tipo de cosas que entran en nuestros sentimientos ... es la *luz* de nuestro espíritu. ¿Qué puede haber más claro que la luz? Una vez apagada, sólo quedan las tinieblas”⁶⁰.

Una tercera parte del *Nuovo Saggio* está dedicada a mostrar la formación de todas nuestras ideas a partir de la idea del ser: los primeros principios, la idea de sustancia, de efecto, causa, verdad, justicia, belleza, cuerpo, espíritu, del cuerpo propio, del tiempo, del movimiento, del espacio, etc. Para nuestro propósito es suficiente considerar la operación llamada por Rosmini “percepción intelectual”, resultado de la síntesis primitiva o juicio primitivo y la formación de los principios del razonamiento.

La síntesis primitiva es la operación por la cual el alma realiza espontáneamente en sí la unión de la sensación o de un sentimiento cualquiera con la idea de ser que posee innata. Es un juicio cuyo sujeto es la sensación o conjunto de sensaciones y cuyo predicado es la idea universal del ser. Este juicio da como resultado el concepto de la cosa que luego podrá considerarse independientemente de la existencia actual mediante la llamada simple aprehensión. En efecto, es en la idea de la cosa que vemos que no existe necesariamente y que por lo tanto puede pensarse sin que tenga por ello que existir. La mente no recibe los conceptos ya hechos, sino que los forma ella misma aunque es forzoso que posea innata la pri-

⁵⁹ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 4, ed. cit., n. 538.

⁶⁰ *Ibidem*, n. 555 y ss.

mera idea, dada su naturaleza absolutamente simple. De esa manera, el hombre conoce intelectualmente la existencia de un ente que actúa sobre su sensibilidad y al mismo tiempo obtiene la idea universal de un ente posible, es decir, realiza la *universalización* de la sensación. La operación corresponde propiamente a la razón, no al intelecto, ya que no consiste en una simple intuición sino en un juicio que presupone, por una parte, la intuición del ser ideal y, por otra, la percepción sensible. Por ser el sujeto de ambos actos uno y el mismo, la unión se realiza en su seno y no responde a una deliberación ya que esto supondría la posesión previa de la idea. Aunque es hecha espontáneamente por la naturaleza humana, es de naturaleza racional puesto que está guiada por una idea.

Rosmini da varias definiciones de la *percepción intelectual* o *intelectiva*, todas las cuales, si bien difieren entre sí, coinciden en lo fundamental: "He dicho que la *percepción intelectual* es el juicio que hago de una cosa subsistente, que genera en mí la persuasión de la subsistencia de la cosa"⁶¹. "*Percepción intelectual* es el acto con el cual el alma racional afirma (habitual o actualmente) una realidad sentida"⁶². "La *percepción intelectual* es la que hace nuestro espíritu de una cosa sentida cuando ve que está contenida en la noción universal de existencia"⁶³. El famoso *problema del puente* encuentra su solución en esta misma operación de la razón ya que ella no sería posible si algo distinto de nosotros no actuara sobre nuestro cuerpo. Tan cierto es que sentimos nuestro propio cuerpo como que somos pasivos en el fenómeno de la sensación externa: colores, sonidos, etc. son producidos por cuerpos distintos del nuestro. El simple hecho de la percepción intelectual contiene la prueba de su existencia como un ente distinto de nosotros. En efecto, al aplicar la idea del ser el resultado es la idea de un cuerpo externo —más bien debería decirse distinto de nosotros— conocido a través de la modificación que produce en nuestra sensibilidad.

La idea innata de ser no es por consiguiente un impedimento para conocer lo otro respecto de nosotros sino que constituye el verdadero puente que permite al hombre salir de sí. Es más, como la idea es de naturaleza distinta y opuesta al sujeto cognoscente, su presencia supone que éste ya salió de sí. Desde el vamos está orientado tanto a conocerse objetivamente como a conocer lo otro respecto de sí. La apertura a lo otro es constitutiva de la inteligencia naturalmente en tensión hacia el ser universal que es potencialmente infinito ya que al ser completamente indeterminado no tiene límite propio.

En cuanto a los principios del razonamiento, hay que decir que todos ellos suponen que entendemos el significado del término *ser*. La intuición del ser está presupuesta y es por lo tanto anterior a todos ellos. El principio de contradicción, por ejemplo, expresa que el ser es incompatible con el no ser, es decir que el ser y el no-ser no pueden ser pensados simultáneamente. Es un principio solidísimo y es presupuesto incluso por quien

⁶¹ *Ibidem*, n. 506.

⁶² A. ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, ed. cit., n. 53.

⁶³ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 3, ed. cit., n. 339.

quisiera negarlo. En efecto, para negarlo es necesario pensar; pero quien piensa excluye que pensar sea lo mismo que no pensar. Por lo tanto, si no quiere anular su propia negación y dejar así intacto el principio, debe aceptarlo de todas maneras.

Pero analizando la proposición que expresa el principio de contradicción encontramos que presupone que la inteligencia entiende *ser*, es decir que el *ser* es el objeto del pensamiento. La razón por la que el pensamiento rechaza la contradicción es que su objeto es el ser y la contradicción lo anula dado que “ser y no ser” es una manera de expresar la nada. Existe entonces un principio anterior al de contradicción, que Rosmini llama “principio de conocimiento”, y que se expresa de la siguiente manera: “el objeto del pensamiento es el ser o el ente”⁶⁴. Ninguno de los dos principios es innato, ya que son juicios expresados mediante proposiciones. El de contradicción supone además un razonamiento. Aunque San Buenaventura (“el autor del *Itinerario*”) y Santo Tomás ponen el principio de contradicción innato en el entendimiento, Rosmini cree “más rigurosamente verdadero decir que el fundamento del principio de contradicción es innato en nosotros, no el principio mismo”⁶⁵. Los principios son “la misma *idea del ser aplicada*”⁶⁶ y por lo tanto no son innatos, sino adquiridos en sentido estricto.

Lo mismo debe decirse de los principios de sustancia y de causa, que dependen del de contradicción y, por consiguiente, del de conocimiento. El principio de sustancia se enuncia así: “No se puede pensar el accidente sin la sustancia” y el de causa: “No se puede pensar una nueva entidad sin una causa”. La noción de “accidente” no puede concebirse sin una entidad que lo sostenga y la de “nueva entidad” o “efecto” sin una entidad que lo produzca. Aun cuando la diferencia es que en un caso el accidente y la sustancia hacen una sola cosa, el efecto se concibe como separado de la causa. Tanto en el caso de un accidente sin una sustancia como en el de un efecto sin una causa, estaríamos frente a entidades contradictorias y, como el objeto del pensamiento es el ser, nuestro pensamiento sería nulo⁶⁷.

II.2 El innatismo en obras posteriores

Una vez concebida la tesis de la presencia innata de la idea de ser, objeto esencial y forma de la inteligencia que la pone en acto, ésta nunca fue abandonada por Rosmini. En los *Principi della scienza morale* (1830), se apoya en ella para fundar la existencia de una moral objetiva. Buscando la primera ley moral, es decir, la primera noción con la cual el hombre pueda distinguir el bien del mal, la encuentra en la idea del ser, que es la primera de todas y por consiguiente la guía de la mente humana en todos sus actos cognoscitivos. Por esa misma razón sirve también como criterio de discernimiento moral. Mientras que la naturaleza sensible sólo nos proporciona

⁶⁴ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 4, ed. cit., n. 565.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, nn. 566, 569 y 570.

⁶⁷ Cf. *ibidem*, nn. 567-570.

hechos particulares y contingentes, la ley moral es universal y necesaria. Al igual que Kant, Rosmini ve la necesidad de buscar el principio de la ley no en la naturaleza, sino en el sujeto cognoscente. Pero, a diferencia de Kant, Rosmini no pone al sujeto humano, con su mutabilidad y contingencia propias —idéntico en esto a los otros seres de la naturaleza— como origen de la ley moral, sino el objeto ideal que le está presente y que posee características opuestas. La idea de ser es un elemento de la naturaleza humana, sí, pero sólo porque en esta naturaleza intervienen elementos opuestos, lo finito y lo infinito. De ahí la permanente tensión en el sujeto humano, que está llamado a trascenderse y que tiende incesantemente al infinito, casi rompiendo los límites de su propio ser. “De modo que, o se niega la moral, o se debe reconocer que su principio está infuso en nosotros. Por eso, nosotros creemos que quienes descartan la teoría del ente que publicamos [la gnoseología del *Nuovo saggio*], se ven obligados (aunque no lo quieran) a hacer imposible la moralidad de las acciones”⁶⁸.

Rosmini sostiene que “si el principio de la moral no nos fuera congénito, sería imposible adquirirlo”⁶⁹. Y apoyándose tanto en Cicerón como en San Jerónimo, Ives de Chartes, San Buenaventura y luego en Alejandro de Hales, agrega: “... esa luz, con la que Dios ilumina a todo hombre que viene al mundo, es decir la luz de la razón, no es sino una *idea* primera; también nosotros decimos que esta primera idea no viene de los sentidos sino que es espirada en el hombre por quien lo ha creado; también nosotros decimos que esta primera idea, que constituye la luz del hombre razonable, es también la medida de lo recto y de lo torcido”⁷⁰.

Redactada entre 1832 y 1836, la *Antropologia Soprannaturale* aporta una sorprendente confirmación. Al final del tercer libro en el que se desarrolla la cuestión del pecado original, Rosmini afirma que su filosofía del conocimiento arroja una poderosa luz sobre el dogma más oscuro del Cristianismo. El artículo lleva el título “Una filosofía subyace a la religión cristiana, y cuál es ella”. Rosmini encuentra en su teoría del innatismo un argumento que apoya la verdad del dogma cristiano del pecado original puesto que lo que durante siglos fue creído sin poder ser explicado ahora se muestra sumamente plausible. En efecto, esta doctrina dejaría de presentar el carácter de absurdo a la razón si se prueban las dos verdades siguientes: “1) Que hay una distinción real entre el existir en el alma un sentimiento y una idea cualesquiera y la advertencia de ese sentimiento y de esa idea ... 2) Que el hombre desde el primer instante de su existencia tiene un sentimiento fundamental y la idea del ser universal que sin embargo todavía no advierte”⁷¹. Así, resulta comprensible que “en el niño apenas nacido haya una voluntad hacia el ser en universal que está plega-

⁶⁸ A. ROSMINI, “Principi della scienza morale”, en *Principi della scienza morale*, ed. crítica de U. Muratore, vol. 23 de las *Opere* (Roma, 1990), p. 58.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 59 y ss.

⁷¹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vols. 39 y 40 de las *Opere* (Roma, 1983), vol. 39, p. 482 y ss.

da y atraída por la violencia del sentimiento animal si bien esta voluntad no es libre. Si presuponemos esto, se encuentra una inmoralidad en el hombre desde el comienzo de su existencia que tiene razón de pecado, aunque no de culpa, ya que para que exista pecado basta la voluntad, para que exista culpa se exige además la libertad⁷².

La distinción entre pecado y culpa, clásica doctrina tomista, explica que pueda haber una realidad moral en el hombre previa a la conciencia. Es uno de los argumentos fundamentales del *Tratatto della coscienza morale* (1839), a la base del cual encontramos nuevamente la teoría de la luz innata en la inteligencia: "yo puse como suprema norma moral inserta en nosotros por la naturaleza la luz de la razón. Ahora bien, esto es lo mismo que enseña Santo Tomás quien, luego de citar el salmo, *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (Ps. 4, [7]), agrega: *quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud est, quam impressio divini luminis in nobis*⁷³.

Y si el hecho que la última edición del *Nuovo saggio* revisada por su autor data de 1850 no bastara para convencerse, la *Teosofia*, redactada a lo largo de un extenso período (1846-1854), reafirma la misma teoría. Sirva de ejemplo: "Hablando con todo rigor la luz innata de la mente humana no es la *idea*, sino el *ser indeterminado*. Y sólo con la reflexión el filósofo encuentra luego que este ser es *objeto*, es decir *idea*⁷⁴.



⁷² *Ibidem*, p. 483.

⁷³ A. ROSMINI, *Tratatto della coscienza morale*, ed. de G. Mattai, vol. XXVI de la *Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati* (Milán-Roma, 1954), n. 26, nota 1. En la extensa respuesta a las críticas que Terenzo Mamiani había hecho al *Nuovo saggio*, publicada en 1836, Rosmini había insistido sobre el innatismo, especialmente sobre el acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás. Ver A. ROSMINI, *Il Rinascimento della Filosofia in Italia*, ed. de D. Morando, vols. XIX y XX de la misma *Edizione Nazionale* (Milán, 1941), nn. 16 y 579-589.

⁷⁴ A. ROSMINI, *Teosofia*, ed. cit., vol. 14 (1999), n. 1247. En el manuscrito el texto lleva la fecha del 3 de junio de 1854, según la cronología ofrecida por Carlo Gray en el vol. VIII de la *Teosofia*, según la *Edizione Nazionale*. Ver también el n. 1180 del mismo vol. 14.