

Juan Francisco Franck

Pontificia Universidad Católica Argentina

SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD EN ROSMINI

La reflexión sobre la corporeidad humana es un punto de referencia casi obligado tanto para la antropología como para la teoría del conocimiento contemporáneas. Aunque el siglo XX dedicó una atención especial al problema, sobre todo la fenomenología (Husserl, Merleau-Ponty, Henry, Strasser, etc.) y la filosofía del *esprit*, tomada en sentido amplio (Lavelle, Marcel, etc.), existen importantes antecedentes en el siglo anterior. Mencionemos sobre todo a Maine de Biran, en menor medida a Fichte y Schopenhauer, y también a Galluppi y Rosmini. No es extraño que la cuestión haya adquirido actualmente una dimensión inusitada, ya que nuestra época se caracteriza por una reivindicación de la subjetividad, lamentablemente no siempre madura ni adecuadamente fundada. Por eso es de especial importancia rescatar a la filosofía sobre el cuerpo humano del reduccionismo al que se va a parar por una observación insuficiente y por reacción a diversas formas de racionalismo o a lo que se tiene por tal.

En este contexto filosófico el pensamiento rosmíniano resulta iluminante, ya que es capaz de conservar momentos de verdad dispersos e incapaces de contribuir positivamente al conjunto del pensamiento, precisamente en virtud de su parcialidad. Una constante de la filosofía de Rosmini es la búsqueda del nexo entre diversos problemas, de modo que el pensamiento refleje la unidad profunda de lo que es. Dicha pretensión no es de ningún modo racionalista, sino que se identifica con la filosofía propiamente dicha. En realidad, hacer justicia a cada aspecto verdadero de las cosas es la única forma de evitar el racionalismo, que consiste en asumir un principio parcial y arbitrario como criterio explicativo de todas las cosas.¹ Es muy frecuente que luego de un importante descubrimiento, un filósofo sienta la tentación de reducir todo a él, pero la grandeza de Rosmini está en una incorruptible fidelidad a la experiencia, además de en su capacidad de vincular las diversas partes en una totalidad orgánica. Y paradójicamente de ese modo se hace capaz de verdadera innovación. Mi

propósito es ilustrarlo con ocasión de un aspecto gnoseológico de la problemática de la corporeidad, a saber el sentimiento del propio cuerpo como base de la sensación.²

En el ámbito de la filosofía tomista no se ha dedicado suficiente atención al tema, pero no sería correcto decir que Santo Tomás, ni tampoco que el tomismo general, sean ajenos a la problemática. En el fondo de la afirmación aristotélica, asumida por Tomás de Aquino, de que el tacto está en la base de los demás sentidos, se encuentra implícita la tesis de que éstos son la ramificación de un sentir fundamental. Por otra parte, aunque es cierto que la explicación usual del «sentido común» va en una dirección distinta, no es forzado entender el primero de los sentidos internos como algo previo, no posterior, a los sentidos externos. Aunque, por supuesto, ni la teoría del cuerpo propio o subjetivo ni la doctrina del sentimiento fundamental corpóreo pueden identificarse sin más con el «sentido común» de la tradición aristotélica y escolástica, pienso que pueden ser integradas en ella.³

Tras hacer una breve presentación de algunos aspectos gnoseológicos de la teoría rosminiana del sentimiento fundamental, me referiré a la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, la cual, a pesar de alguna semejanza inicial, va en una dirección absolutamente opuesta. Por razones de espacio omito muchas cuestiones y también la discusión de otros autores, pero pienso que este esbozo será suficiente para dar una idea de las potencialidades a la vez críticas e integrativas de la filosofía rosminiana.

Sentimiento fundamental e idea de ser en Rosmini

Rosmini alcanza a formular su doctrina del sentimiento fundamental meditando intensamente sobre las teorías modernas del conocimiento, en particular Locke, Condillac, los *idéologues* y Kant. En sus escritos juveniles había observado que no se había considerado suficientemente la naturaleza del cuerpo subjetivo, privilegiando la observación externa a la interna. Tanto empiristas como racionalistas descuidaban los presupuestos antropológicos de la percepción sensitiva, es decir la dimensión subjetiva del conocimiento humano. Lejos de concluir en la relativización del pensamiento, como tal vez esta afirmación parecería suscribir, Rosmini no puede dejar de observar, sin embargo, que a la base

de la percepción sensitiva hay un sentimiento primitivo, no originado por ninguna realidad exterior, pero que se identifica con nosotros mismos.

La sola observación interna debería convencer de la existencia de un sentimiento fundamental corpóreo, pero Rosmini ofrece algunas consideraciones para ayudar a advertirlo. El análisis de la sensación revela que su naturaleza consiste en ser una modificación de nuestro estado sensitivo. Sentir una cosa es advertir una modificación realizada en nuestro propio cuerpo por un cuerpo distinto del nuestro. En el hecho de la sensación percibimos entonces dos tipos de cuerpos: el nuestro y el externo. Ahora bien, si no sintiéramos nuestro propio cuerpo previamente a su modificación por otro, ¿cómo podríamos sentir esa modificación? Tal vez no prestábamos atención a nuestro cuerpo y recién nos movió a hacerlo el cuerpo externo, al actuar sobre nosotros, pero no es posible que esa acción produzca incluso el sentimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo. De lo contrario, afirmaríamos el absurdo de que algo que no siente produce el sentir.⁴ Pero el sentimiento es incomunicable y debe decirse por consiguiente que el sujeto no lo recibe, sino que lo tiene ya en sí. Por eso, dice Rosmini, el alma “vuelve sensaciones tuyas los impulsos de los agentes distintos de ella”.⁵ Por ejemplo, la rama del árbol que me golpea en un brazo no crea el sentimiento del brazo, sino que modifica un sentimiento ya existente.

Ahora bien, podemos percibir nuestro cuerpo como cualquier otro, como cuando miramos nuestra propia mano. Rosmini llama a esta percepción extrasubjetiva. Pero cabe una manera subjetiva de sentirlo. En efecto, la sensación tiene un doble aspecto: por un lado, mira al cuerpo exterior; por otro, a nuestro cuerpo, de cuyo sentimiento es una modificación. No podemos separar estos dos aspectos más que por abstracción: tan cierta es la dimensión subjetiva como que la sensación consiste en una modificación producida por un cuerpo distinto del nuestro. Este hecho justifica la distinción entre las nociones de «cuerpo exterior» y «cuerpo propio o subjetivo». Por la estrecha unión del alma y el cuerpo, toda modificación que éste sufre es sentida inmediatamente. Nuestro cuerpo es así co-sujeto de la sensación, es sentido como siendo “una misma cosa con nosotros”⁶ y participa de la virtud sensitiva del alma. Podríamos decir que es sentido «desde dentro» e incluso que es la materia misma del sentimiento corpóreo. Lo que interesa sobre todo destacar es que en la base

de las sensaciones existe un sentimiento constante y habitual, dado originariamente y no producido por los cuerpos externos. Dicho sentimiento es inseparable del sujeto, ya que lo constituye esencialmente. Por lo tanto, “no se trata (...) de investigar cómo nace el sentir, sino de saber cómo se modifica y de él nace la sensación”.⁷

Debemos considerar ahora otro punto. La percepción sensitiva dice siempre relación a un sujeto, ya sea que la consideremos como modificación del mismo sujeto sensitivo o como percepción de otro cuerpo. La calificación de extrasubjetiva obedece a esto mismo. Ahora bien, ¿se acaban aquí nuestras posibilidades cognoscitivas? ¿Se limitaría nuestro conocimiento de las cosas que son a advertir la relación que tienen con nuestra sensibilidad? ¿Tiene algún sentido hablar de «objetividad»? Objetivo es el pensamiento de una cosa en cuanto es en sí, sea o no sea percibida por los sentidos. Pero si ellos no alcanzan un conocimiento así, tiene que haber en el hombre una capacidad de pensar el ser. Precisamente esto es la inteligencia, cuyo objeto es el ser en cuanto tal. Los sentidos, en cambio, perciben sus modificaciones y no pueden concebir lo que es en sí. Decir que también la inteligencia, al pensar el ser, lo piensa relativamente a sí, es entender la inteligencia según la naturaleza de los sentidos. Si acerco mi mano al fuego, me quemaré sin duda, pero si pienso en el fuego, no sentiré calor alguno. La inteligencia considera objetivamente las cosas, es decir según su ser propio, aun cuando se trate del mismo sujeto o de una modificación suya: la inteligencia la piensa según el ser que tiene, no la siente, es decir no la modifica ni es modificada por la cosa en la que piensa.

Una consecuencia importante es que las cosas distintas de nosotros no son por sí mismas objeto de nuestra mente, sino que deben llegar a serlo. Y lo hacen no en virtud de la sensación producida en el sentimiento, sino de algo que debe ser objeto por sí mismo, la idea del ser para Rosmini, que no es sentida sino intuita por la mente. Ni el sentimiento ni la sensación constituyen un conocimiento verdadero y completo. Si conocer es, como decía Rosmini, “poner la cosa en la clase universal de los entes existentes”,⁸ donde no hay intuición del ser no hay verdadero conocimiento. En cuanto a la sensación, analizarla es verla a la luz del ser, es decir en su naturaleza. Pero la sensación no se conoce a sí misma, no puede saberse, es decir no puede tenerse a sí misma como objeto. De aquí se sigue también que si el hombre no fuera sensible e inteligente a la vez, no podría saber qué es la

sensación. Es forzoso que el sujeto que siente tenga también la intuición del ser, a fin de objetivar la sensación. Escribe Rosmini: “el solo sujeto, y todo lo que es subjetivo, no sería ni siquiera conocido, ni como sujeto ni como subjetivo, sin la luz del objeto [=la idea del ser]”.⁹

La dificultad para entender esto proviene de que sentimos y entendemos simultáneamente. Al decir que existe lo distinto de mí porque lo siento, ya estoy haciendo uso de la inteligencia, no sólo de los sentidos. No es que los sentidos no nos hagan percibir lo distinto de nosotros; creo que se ha dicho lo contrario con suficiente claridad. Lo que sucede es que no proporcionan la objetividad, es decir la posibilidad de pensar en algo como existente, independientemente de que lo sintamos. El sentir no sale de su esfera subjetiva, aun cuando tenga la huella de lo distinto de sí. Con una expresión que da en el blanco y que se justifica plenamente en el presente análisis, Gilson afirmaba que los sentidos son portadores de un mensaje que ellos mismos no pueden descifrar.

Veamos ahora en líneas generales, pero a mi juicio sin simplificaciones, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, frente a la cual se verá la relevancia de las precedentes observaciones.

La ambigüedad de la percepción en Merleau-Ponty

Para Merleau-Ponty la fenomenología es la comprensión del ser-en-el-mundo del hombre. El empirismo y el intelectualismo descuidan el sujeto de la percepción y suponen el «prejuicio del mundo objetivo», según el cual sujeto y mundo existen uno frente al otro y hay “un universo en sí perfectamente explícito”.¹⁰ Sus análisis sobre la estructura del comportamiento¹¹ habían revelado la pobreza del mecanicismo, pero Merleau-Ponty rechaza toda forma de causalidad, tanto mecánica como finalista. En el mundo vivido la ambigüedad es para él la definición misma de la existencia, no signo de imperfección de la experiencia. Y esto nos es revelado por la percepción, que es siempre y nada más que sensitiva.

El cuerpo propio es el “montaje general”¹² de la percepción, el instrumento general de la comprensión.¹³ “La percepción exterior y la percepción del cuerpo propio cambian juntas, porque son los dos rostros del mismo acto”.¹⁴ El hombre no trasciende el mundo, percibido sensitivamente. Entre sujeto y mundo existe una particular relación dialéctica: “El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que no es

otra cosa que proyecto del mundo, y el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta”¹⁵. Trascendencia significa solamente apertura al mundo, pero no hay nada más allá de lo finito y del tiempo. El sujeto es la condición, el “huevo”,¹⁶ “un surco de subjetividad”¹⁷ en el que son las cosas; existe siempre en función del mundo externo. Por lo tanto, “no existe el hombre interior”, el hombre es “un sujeto consagrado al mundo”.¹⁸ Sin embargo, la subjetividad de la que habla Merleau-Ponty no es tampoco tal. Él mismo dice: “si tuviese que traducir exactamente la experiencia perceptiva, debería decir que se percibe en mí y no que yo percibo”.¹⁹ A este anonimato, que se desdobra en mundo y cuerpo, habría que llamarlo «carne», un término recurrente en la fenomenología de la corporeidad y de espesa carga dialéctica.

Las numerosas críticas que recibió Merleau-Ponty incluso de quienes simpatizaban con sus planteos (Alphonse de Waelhens, Stephan Strasser, etc.) lo llevaron a desarrollar una ontología acorde con dichas afirmaciones o, mejor dicho, a explicitar la ontología que sostenía las consecuencias que derivaba de una observación fenomenológica aguda, aunque parcial. Dicha ontología se encuentra en la obra póstuma e inconclusa *Lo visible y lo invisible*, pero está ya latente en las primeras obras. Según ella, “el mundo es visión del mundo y no podría ser otra cosa”;²⁰ no hay esencias “que se ofrecerían a un ojo espiritual”.²¹ La única realidad es corpórea, la que se da en la percepción, mediante la cual sujeto y mundo, ambos a una, llegan al ser. La distinción sujeto-objeto sería una ilusión racionalista, ya que lo que es, es el darse juntos de sujeto y mundo, de los otros sujetos y de mí mismo. Toda distinción radical sería una abstracción, y la llamada trascendencia no es más que una forma de immanencia. De hecho, dice Merleau-Ponty: “Inmanencia y trascendencia no se distinguen”.²² No hay necesidad de buscar la adecuación para alcanzar la verdad, ya que esa adecuación se da siempre en la percepción: “todo es verdadero”.²³

¿Qué luz podría arrojar Rosmini sobre este problema? En el *Nuovo Saggio* dedica un entero capítulo a discernir “lo que hay de subjetivo” y “lo que hay de extrasubjetivo en las sensaciones externas”.²⁴ Reconoce que “la sensación está en nosotros”, no sin advertir que “es el hecho del que abusaron los idealistas”,²⁵ ya que la conciencia nos atestigua igualmente que somos modificados por “una acción hecha en nosotros, no por nosotros”.²⁶

Nuestra pasividad es correlativa a la actividad de algo diverso de nosotros. El intelecto reflexiona sobre la sensación y al analizarla encuentra en ella lo subjetivo y lo extrasubjetivo, elementos que componen su naturaleza. Si el hombre fuera un sujeto sólo sensitivo, no llegaría al concepto de lo distinto de sí –de hecho, a ningún concepto– y en ese caso sería ciertamente posible concebir su existencia como la de un ser ambiguo, para el cual existe un mundo, seguramente, aunque sus contornos no serían definidos ni precisos, sino que se confundirían con su cuerpo.

Es verdad que un «mundo sensible externo» es una contradicción y en eso Rosmini estaría de acuerdo; «mundo externo», «cuerpos externos» son metáforas. Pero no por eso pensar las cosas como existentes con independencia de nosotros sería infringir las reglas de la experiencia. La percepción sensitiva no puede afirmar la existencia de las cosas fuera de nosotros (una existencia absoluta), no porque a la percepción no pertenezca una dimensión extrasubjetiva, sino porque una afirmación de existencia revela ya la presencia de una luz objetiva y, por consiguiente, de inteligencia. La percepción sensitiva nos informa de las cosas solamente en su relación con nuestra sensibilidad, con nuestro cuerpo, pero el intelecto reconoce las cosas como existentes con independencia de su ser percibidas, así como reconoce existente al mismo sujeto de la percepción. El error no está en lo que se afirma sobre la percepción sensitiva, sino en querer reducir a ella la experiencia y nuestra relación con el mundo. Así, la ambigüedad no está en la realidad, sino en la filosofía que introduce subrepticamente la objetividad al mismo tiempo que la niega. La percepción humana, en definitiva, no es sólo sensitiva sino también intelectual, y el análisis merleauPontiano es una abstracción, válida más bien para los animales que para el hombre. Incluso si, justamente por ser una abstracción, un animal no sería capaz de hacerla.

Querer exaltar la dimensión corpórea en nombre de lo concreto; más aún, querer reivindicar la subjetividad humana (lo corpóreo, la pasional, la «vida», etc.) ante lo que se percibe como la opresión de la razón y de la búsqueda de la objetividad, es decir sin reflexionar sobre la infinita apertura del espíritu humano a la totalidad del ser –ya que en eso y no en otra cosa consiste el espíritu– significa degradar la humanidad, cerrar los ojos a la parte mejor de su subjetividad e impedirle su verdadera grandeza.

Más aún, si la objetividad no fuera posible, tampoco podríamos

saber qué es la percepción. Es decir, para hablar de la ambigüedad hay que salir de ella. El fenomenólogo francés no es tan fiel a la experiencia como parecería, porque omite su aspecto más distintivo. El hecho es que ignora la naturaleza de la inteligencia. Sería fácil suscribir a su afirmación de que “el defecto de las teorías clásicas de la percepción consiste en introducir en la misma percepción operaciones intelectuales”,²⁷ si la percepción humana no fuera al mismo tiempo sensitiva e intelectual, y que analizar la percepción sensitiva separada es ya fruto de la abstracción y no un retorno al mundo realmente «vividido» por el hombre.

Conclusión

El pensamiento de Rosmini no quiere renunciar a las exigencias legítimas de ninguna posición, pero sabe evitar las posturas reactivas. Revela una amplitud poco frecuente, abierta a otras contribuciones pero sin comprometer los principios ontológicos fundamentales. Su crítica no es, por consiguiente, ni refractaria ni excluyente, y su inclusión de otros pensadores no es ecléctica. En el tema que acabamos de considerar, tal vez su enseñanza más evidente es que la subjetividad humana no se reduce a corporeidad ni a sentimiento de sí, sino que está abierta a lo objetivo, a lo infinito y a lo verdaderamente trascendente. Si alguna vez pudo decirse que la subjetividad, la corporeidad y la afectividad habían sido descuidadas o devaluadas, hoy la situación se ha vuelto a descompensar: falta el sentido de la objetividad, de la espiritualidad y de la racionalidad. En Rosmini encontramos todos los elementos, reunidos orgánicamente. Estas páginas son sólo un botón de muestra de la inmensa riqueza contenida en sus obras.

[1] A un “amor exagerado a la regularidad y al sistema” Rosmini opone lo que llama “sistema de la verdad”, que es reflejo de la infinita apertura del espíritu a la totalidad de la verdad y de ningún modo su restricción. La cita corresponde al *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, (ed.) G. Messina, vols. 3-5 de la edición crítica, Città Nuova, Roma 2003-2005, vol. 3 (2003), n. 342; en adelante citado *NS*, seguido del número de párrafo y, entre paréntesis el volumen correspondiente.

[2] Por su parte, Rodolfo Mondolfo sostiene en su introducción a la traducción española del *Tratado de las sensaciones*, de Condillac, que Rosmini ha puesto en plena luz la importancia

del sentimiento fundamental, expresión que Condillac usa pero a la que no dedica una atención satisfactoria. Vid. E. B. de Condillac, *Tratado de las sensaciones*, tr. G. Weinberg, Eudeba, Buenos Aires 1963, p. 135; el comentario se encuentra en el *Estudio preliminar*, p. 33.

[3] Es significativo al respecto constatar lo que escribe el tomista catalán Bofill i Bofill, en un ensayo de 1956 titulado “Para una metafísica del sentimiento”: “Entre estas expresiones tuyas cuyo acierto, con frecuencia, nos parece indudable, emplea Antonio Rosmini, en su *Psicología*, la de «sentimiento fundamentele», que por nuestra parte hemos adoptado” (Jaume Bofill i Bofill, *Obra filosòfica*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1967, p. 133).

[4] Así debe admitir Condillac en su *Tratado de las sensaciones*.

[5] A. Rosmini, *Psicología*, (ed.) V. Sala, vols. 9-10 de la edición crítica, Città Nuova, Roma 1988-1989, vol. 9 (1998), n. 102.

[6] *NS* 701 (4).

[7] *NS* 717 (4).

[8] *NS* 332 (3); vid. *NS* 355 (3).

[9] A. Rosmini *Psicología*, cit., vol. 9/A (1988), n. 868.

[10] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1967, p. 51. En adelante citado *FP*, seguido del número de página.

[11] Cf. el libro homónimo: *La structure du comportement*, PUF, Paris 1949.

[12] *FP* 377.

[13] Cf. *FP* 272.

[14] *FP* 237.

[15] *FP* 491.

[16] *FP* 249.

[17] *FP* 376.

[18] *FP* v.

[19] *FP* 249.

[20] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, (ed.) Claude Lefort, Gallimard, Paris 2006 (1964), p. 104; cfr. p. 88. En adelante, citado *VI*, seguido del número de página.

[21] *VI* 156.

[22] *VI* 120.

[23] Cf. *FP* 138s.

[24] Cf. *NS*, parte V, cap. XI, nn. 878-905 (4).

[25] *NS* 879 (4).

[26] *NS* 880 (4).

[27] *FP* 378.