

Franck, Juan Francisco

*El problema del innatismo en Antonio Rosmini
(parte II)*

Sapientia Vol. LXII, Fasc. 221-222, 2007

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Franck, Juan F. “El problema del innatismo en Antonio Rosmini (parte II)” [en línea]. Sapientia. 62.221-222 (2007).
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/problema-innatismo-antonio-rosmini-franck.pdf>
[Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

JUAN FRANCISCO FRANCK

Universidad Católica Argentina

El problema del innatismo en Antonio Rosmini (Parte II)

III. El innatismo de Rosmini en el contexto moderno

En las dos secciones anteriores hemos visto la evolución del pensamiento rosminiano en torno al innatismo y los grandes rasgos de su teoría definitiva. El *Nuovo saggio sull'origine delle idee* se fue gestando durante muchos años, a medida que Rosmini se enfrentaba con los diferentes sistemas gnoseológicos modernos, lo que le confiere el sabor propio de las obras de ese período. Al mismo tiempo, Rosmini buscó apoyo en la filosofía anterior, ya que estaba convencido de que el hombre no puede descubrir ninguna verdad fundamental nueva, aunque cupiera siempre un nuevo planteamiento de las mismas cuestiones. Independientemente de su fortuna histórica, digamos solamente que merece un puesto especial entre los grandes filósofos que estudiaron este tema, dentro y fuera de Italia. Confío en que las siguientes páginas darán prueba de ello, al confrontar su posición fundamentalmente con la de Descartes, Leibniz y Kant.

III.1 Descartes

Aunque se distanció cada vez más de su pensamiento, Rosmini apreció siempre a Descartes. Sobre todo rescataba el haber insistido en su tiempo sobre la observación interior de los fenómenos del alma, un procedimiento muy platónico y agustiniano y que anticipa también en parte la fenomenología. La filosofía moderna, al menos en sus aspectos más conocidos, optó principalmente por la observación exterior, como podemos ver en John Locke y en las corrientes empiristas. Así se explicaría el tinte sensista y mate-

rialista de la filosofía basada en el filósofo ingl s¹. No es que la observación exterior no tenga su lugar, pero se muestra incapaz de revelar la naturaleza del  spiritu y de sus actos. Al advertir la fuerza de los argumentos platónicos, Rosmini se interes  por el innatismo cartesiano, pero lo rechazó luego por no encontrarlo convincente, como ya se dijo. Ahora nos ocuparemos con mayor detalle de la teoría cartesiana y daremos lo que sería una respuesta rosminiana a la misma, en lo esencial ya ofrecida por el mismo autor.

Una de las razones por las que Descartes afirma la existencia de ideas innatas es que las sensaciones no logran explicar el hecho de que nuestra mente entiende atributos que sobrepasan ampliamente lo material y sensible, como ser la infinitud, la eternidad, etc. Tampoco el sujeto finito posee en sí mismo tanta perfección que justifique la presencia en él de las ideas de tales perfecciones. Ahora bien, como para Descartes “[l]a luz natural nos da como cosa manifiesta que debe haber, por lo menos, tanto realidad en la causa eficiente y total como en su efecto”², aunque con esto solo no se logre probar el innatismo, tiene razón suficiente para buscar el origen de estos contenidos conceptuales en una fuente diferente de la sensibilidad, tanto externa como interna.

Por otra parte, es de rigor reconocer que Descartes no es unívoco ni constante en el uso de los términos. Ciertamente su teoría innatista habría ganado en claridad si hubiera distinguido consecuentemente el contenido objetivo de la mente, el acto por el que ésta lo piensa y la facultad o disposición correspondiente. Pero aunque no logre convencer del todo, conserva sin duda aspectos válidos. Uno de ellos es el ya mencionado de haber buscado una explicación más allá, tanto de los sentidos externos, como de la propia finitud. Este razonamiento es correcto para nuestra idea de Dios, por más que ésta no resulte una idea adecuada, y también para los principios lógicos, cuya validez es absoluta y universal. El lector cartesiano, sin embargo, está justificado en sus dudas cuando luego de aprender sobre la existencia de ideas adventicias, es decir mediadas por los órganos sensibles, lee, en un pasaje de las *Notas a un programa*, que incluso las ideas correspondientes a las sensaciones (colores, sonidos, etc.) serían innatas, ya que la idea no tiene semejanza con la sensación. Pero si bien por este camino debería llegar al innatismo de todas las ideas, no se puede afirmar sin matices que ésta haya sido su posición más aut ntica³.

¹Sobre la distinción entre *observación interior* y *observación exterior*, entendidas como criterios historiográficos de la filosofía, cf. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ed. crítica de G. Messina, vols. 3-5 de las *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, vol. 5 (Roma, 2005), n. 1318, nota 230, vol. 5, p. 213. La posición crítica pero al mismo tiempo ecuan ime de Rosmini con respecto a Descartes est  bien reflejada en el estudio de P. Gomasca's, “La presenza di Descartes nell'opera di Rosmini”, en *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* (1999), pp. 55-75.

²DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, III, en *Obras filosóficas*, tr. M. de la Revilla, Buenos Aires, 1945 (en adelante OF), p. 98. Cf. también: “Aunque puede suceder que una idea d  origen a otra, esto no puede llevarse al infinito, pues al fin hay que llegar a una idea primera, cuya causa sea a la manera de un patrón u original en que se halle contenida formalmente, y en efecto, toda la realidad o perfección que sólo objetivamente o por representación se halle en dichas ideas” (*ibidem*, p. 99).

³“... las mismas ideas de los movimientos y de las figuras son innatas en nosotros. Tanto más deben serlo las ideas del dolor, de los colores, de los sonidos y de cosas semejantes...” Ver

A pesar de la falta de una definición sobre la naturaleza de las ideas y prescindiendo de esta no trivial dificultad, creo no traicionar el pensamiento cartesiano al decir que para su autor el innatismo se refiere en primer lugar a la idea en sentido objetivo o material, llamada a veces *realidad objetiva*, y sólo derivadamente al acto de pensarla. Luego, cuestionado sobre la posibilidad de la presencia inadvertida de un contenido conceptual, “retrocede” hasta llamar innata a la facultad de pensarla, que en determinadas circunstancias daría lugar al acto. En realidad, corresponde más propiamente llamar innata a la facultad que al acto, ya que éste no sería necesario para la presencia en la mente de la idea. Esto parece deducirse de la concisa respuesta que diera a Hobbes, autor de las terceras objeciones: “cuando digo que alguna idea ha nacido con nosotros, o que está impresa naturalmente en nuestras almas, no entiendo por esto que se presente continuamente a nuestro pensamiento, pues ninguna habría de este tipo, sino únicamente que poseemos la facultad de producirla”⁴. El interés de Descartes en esa respuesta, en efecto, es indicar que la idea no debe estar presente constantemente a la conciencia para llamarse innata, es decir que no es necesario que la mente la esté pensando en acto. Esto haría también imposible, tanto la memoria, que es una especie de tesoro [*mentis meae thesauro*], como todo conocimiento habitual. Pero tampoco

DESCARTES, *Notae in Programma*, en *Oeuvres complètes*, ed. Ch. Adam y P. Tannery (en adelante AT), París, reimpr. 1996, VIIIB, p. 359. El texto completo es demasiado extenso para citarlo aquí, pero es muy elocuente y se hace eco de un argumento que posee en sí una gran solidez, a saber la imposibilidad de obtener lo universal de lo particular. Hay también otros textos que avalarían esta tesis, como por ejemplo una carta del 22 de julio de 1641 a Mersenne, que termina con la frase siguiente: “Finalmente, sostengo que todas las [ideas] que no encierran ninguna afirmación ni negación, están innatas [*innatae* en el original] en nosotros, porque los órganos de los sentidos no nos aportan nada semejante a la idea que se despierta en nosotros con ocasión de ellos, y por lo tanto esta idea ha tenido que estar en nosotros anteriormente” (AT III, p. 418). Comentando en una carta las ideas innatas de Descartes, Rosmini escribe: “Las razones por las que Descartes admitió las ideas innatas fueron dos: 1) el haber colocado la esencia del alma en el pensamiento, de lo que se sigue que debía tener ideas para poder pensar y, puesto que el pensamiento esencial no crece ni disminuye, tenía que contener en sí mismo todas las ideas posibles para el hombre; 2) el haber hecho imposible la acción entre el cuerpo y el espíritu, de lo cual se seguía la imposibilidad de que el espíritu recibiese las ideas de los sentidos” (Carta del 28 de diciembre de 1835, en A. Rosmini, *Epistolario filosofico*, ed. G. Bonafede, Palermo, 1968, p. 239). El comentario supone que la naturaleza de la idea ha sido bien distinguida de la sensación, aunque sabemos que las ideas adventicias de Descartes más se parecen a una percepción sensorial que a una verdadera “cosa espiritual”. En cuanto a la cuestión del pensamiento esencial, aunque Descartes no reconocería su filosofía en este comentario rosmíniano, tendría que aceptarlo como una posibilidad que su falta de precisión deja abierta. Para la cuestión de las ideas innatas en Descartes, ver el reciente artículo de D. BOYLE, *Descartes on innate ideas*, en *The Modern Schoolman* (LXXVIII), November 2000, pp. 35-51. Boyle propone que “Descartes sostuvo una concepción unificada del innatismo” (p. 37) y emplea numerosos textos a fin de articular los diferentes aspectos en una visión lo más coherente posible, comentando además las interpretaciones de V. Chappell, R. McRae y N. Jolley, entre otros.

⁴ DESCARTES, *Respuestas a las Terceras Objeciones*, en OF, p. 193. En las *Notas al Programa* Descartes podría desconcertar a un lector desprevenido al decir: “por ideas innatas nunca entendí otra cosa sino lo que el mismo autor, en la pág. 6 de su último librito, afirma expresamente que es la verdad, a saber *que poseemos por naturaleza la facultad por la que podemos conocer a Dios*”. *Notae in Programma*, en AT VIIIB, p. 366.

⁵ Cf. *Meditaciones Metafísicas*, V, en OF, p. 115. Rosmini advierte la semejanza entre las ideas cartesianas así entendidas y los hábitos innatos de Aristóteles. Cf. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine dell'idee*, ed. crítica de G. Messina, vols. 3-5 de las *Opere*, cit., vol. 3 (Roma, 2003), n. 272.

puede reducirse el innatismo a la admisión de una facultad en la naturaleza humana, ya que en ese caso no tendría sentido decir que algunas ideas son innatas y otras no. Todas lo serían, en virtud de que la facultad de pensarlas lo es.

Además, el sentido primero de *idea* para Descartes, como para la mayoría de los filósofos modernos, es el de objeto de la mente, no el de operación intelectual. El autor de las primeras objeciones, Caterus, replica que estar presente al entendimiento, es decir el ser conocido, es para la cosa conocida una denominación extrínseca, como cuando digo que alguien me ve. El acto de ver termina en mí, que soy visto, pero en mí no ocurre ninguna modificación. Del mismo modo es algo extrínseco para una cosa que una mente la tenga por objeto: "... estar objetivamente en el intelecto (...) es terminar, al modo de un objeto, el acto del entendimiento, lo cual realmente no es más que una denominación exterior que nada real añade a la cosa"⁶. Descartes no puede ser más claro sobre lo que quiere decir al responderle, aun cuando no por ello quede resuelto el problema de la naturaleza de la idea o del ser objetivo (*esse obiectivum*). Su respuesta es la siguiente: para la cosa existente fuera de la mente, esto es correcto, pero estamos hablando de la idea, que nunca está fuera del intelecto". El ser objetivo es el ser propio de lo que está en el intelecto, del modo en que los objetos suelen estar en él (*eo modo quo objecta in illo esse solent*). La idea del Sol, por ejemplo, es el Sol pensado, pero este ser pensado no se refiere al acto de pensar el Sol, que no afecta al Sol real, sino a la misma cosa pensada en cuanto está objetivamente en el intelecto (...) tampoco donde se dice que *está objetivamente en el intelecto* se está hablando de la operación que termina en el objeto [en este caso el Sol real], sino en el intelecto (...), de modo que la idea del Sol es el Sol mismo existente en el intelecto, por supuesto no formalmente, sino de modo objetivo, es decir, al modo en que los objetos suelen estar en él"⁷.

Creo que más allá de la dificultad del problema en sí, el lenguaje no puede ser más claro. El problema de las ideas concierne el de un modo de existencia objetivo, distinto del de las cosas reales, incluida la misma mente con todas sus operaciones. Evidentemente, esto nos abre a todo el abanico de problemas suscitados por las teorías de la representación, pero ellos no son suficientes para rechazar la existencia de todo medio cognoscitivo, sobre todo si este medio es de naturaleza distinta de la mente y no reductible a ésta. En efecto, en gran medida estos problemas son creados por haber entendido la representación como una clase de cosa, incluso como una imagen. Una alternativa sería admitir un conocimiento directo de las cosas, una especie de abordaje de éstas por el intelecto, pero entonces se estaría pensando la mente como una cosa material⁸. Según lo que venimos dicen-

⁶ DESCARTES, *Primeras Objeciones*, en OF, p. 132.

⁷ *Ibidem*, p. 140. La traducción, sin embargo, es mía, ya que la ofrecida por De la Revilla no me pareció del todo ajustada al original.

⁸ Por otra parte todo el discurso de la intencionalidad y del conocimiento como un determinado tipo de presencia —quizás como el prototipo de la presencia y como lo que este término más

do, cabe atribuir a Descartes la admisión de contenidos nocionales objetivos en el alma, entre los cuales se encontrarían con seguridad la idea de sustancia, los principios del entendimiento y la idea de Dios. Sin embargo, en las observaciones al programa de Regius, leemos la siguiente enfática afirmación: “que estas ideas sean *actuales*, o que sean no sé que clase de especies distintas de la facultad de pensar, ni lo escribí ni lo pensé jamás; más aún, estoy más lejano que ningún otro de esas superfluas y vacías entidades escolásticas”⁹. Es muy probable que al hablar de “ideas actuales” quisiera decir una idea *actualmente* pensada. Pero por más benévolos que seamos en la interpretación del texto cartesiano, hay que reconocer que junto a un gran valor especulativo existen expresiones que no facilitan la comprensión de su pensamiento; más aún, que lo hacen a veces incomprensible.

En la tercera meditación, Descartes había distinguido entre ideas innatas, adventicias y facticias. Entre las innatas incluye la idea de cosa (*res*), verdad y pensamiento (*cogitatio*)¹⁰. Pero más adelante, en la misma meditación admite también como innatas las ideas de sustancia y de Dios. La razón por la que encontramos en nosotros la idea de sustancia es que nosotros mismos somos una sustancia. El sujeto racional no tiene más que mirarse a sí mismo para encontrar esta idea. De este mismo argumento toma pie Descartes para decir que la idea de Dios está también en el espíritu. En efecto, el sujeto que piensa tiene la idea de sustancia y reconoce que es una sustancia finita. Pero encuentra en sí el pensamiento de una sustancia infinita, cuya causa no puede ser él mismo. Siguiendo el principio establecido previamente, concluye que Dios mismo, autor de la naturaleza humana, dejó en ella su imagen y semejanza, algo sumamente razonable: “... aunque la idea de sustancia esté en mí, por ser yo una sustancia, no tendría yo, siendo finito, la idea de una sustancia infinita, a no haber sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita”¹¹.

Ciertamente hay algo en la mente que no es producido por la mente misma. En esto están de acuerdo Descartes y Rosmini, como tantísimos otros filósofos, pero al aceptar una idea positiva de un ser infinito en la mente, la idea de Dios, Descartes va demasiado lejos. Para Rosmini esto es excesivo. La idea de infinito no puede ser innata porque requiere varios elementos para ser elaborada: en primer lugar, la idea de ser; luego, la idea de finito, abstraída de la realidad conocida a la luz del ser; finalmente, un acto de negación. Además, la idea sigue siendo negativa, ya que no se da lo infinito a contemplar directamente. Su luz sería tan majestuosa que apagaría toda búsqueda y todo razonamiento. Que no se pueda confundir la idea de infinito con ninguna otra no es un argumento para sostener que se da un conocimiento positivo del contenido de esa idea.

propriadamente significa— no sería posible sin un modo de ser distinto de las cosas en el intelecto que a su vez no se reduzca a éste.

⁹DESCARTES, *Notae in Programma*, en AT VIII B, p. 366.

¹⁰Ver DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, III, en OF, p. 96.

¹¹*Ibidem*, p. 101.

Pero para el filósofo francés esto es demasiado poco. Para él la idea de una sustancia infinita no es una idea negativa. Al contrario, es la idea de finitud la que resulta de la negación de lo infinito. Yo reconozco en mí el límite, el defecto, la carencia, porque tengo la idea de lo que me supera en perfección: “Y no debo imaginarme que no concibo el infinito mediante una verdadera idea, sino únicamente por la negación de lo que es finito (...) pues claramente veo, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita; y que, por tanto, existe en mí, en cierto modo, la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo: porque, ¿cómo sería posible que yo pudiera saber que dudo y que deseo, o lo que es igual, que me falta algo y que no soy enteramente perfecto, si no hubiera en mí alguna idea de un ser más perfecto que yo, comparándome con el cual me fuese posible conocer los defectos de mi naturaleza?”¹². Hay que reconocer a este argumento una cierta fuerza, que se encuentra precisamente en que el límite no sería perceptible si no se diera algún tipo de conocimiento de lo que lo supera y contra lo cual el límite es reconocido como tal. Pero la conclusión cartesiana es contraria a toda experiencia, ya que nadie tiene un conocimiento positivo de lo infinito. Esto también es un hecho y debe recibir el mismo peso que el anterior.

Como hemos visto, la idea del ser rosminiano posee una cierta infinitud. Es la posibilidad de todo lo que es. De por sí no tiene límites y sin embargo, muestra una indeterminación total. Es ella la que, al no ser agotada por nada de lo que se presenta a la experiencia, permite advertir la finitud de todo lo que es sin ser el mismo ser. La infinitud de la idea no es la infinitud del ser real, de Dios, pero hace posible a la mente humana el pensarla y no por ello la idea positiva de perfección infinita está presente en la mente humana. Todos los esfuerzos de quienes han sostenido el argumento ontológico en cualquiera de sus formas sólo prueban que el entendimiento humano no tiene un conocimiento positivo y directo de Dios. De lo contrario, no habría necesidad de desarrollar el argumento. En efecto, la contemplación de una realidad infinita eliminaría toda duda y haría superflua toda argumentación. Hay un núcleo de verdad en el argumento ontológico y Rosmini también creyó en un momento que era válido, pero luego cambió su opinión y le pareció que lo que tenía de sólido podía sí ser aceptado como una demostración a priori de la existencia de Dios, en un determinado sentido, pero no podía basarse en el conocimiento de la esencia divina¹³. Al contra-argumento de que la esencia y la existencia de Dios se identifican, de modo que no podríamos pensar una sin la otra, ya Tomás de Aquino había contestado que era válido presuponiendo el conocimiento de la esencia divina, mientras que el hombre conoce a Dios por sus efectos¹⁴. Justamente, como esencia y existencia se identifican en

¹² *Ibidem*, p. 101.

¹³ Para las pruebas rosminianas de la existencia de Dios en general ver F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Antonio Rosmini* (Roma, 20002) y sobre la prueba a priori, *ibidem*, pp. 79-90. Un texto claro aunque sólo introductorio es *Nuovo saggio*, cit., vol. 5 (2005), pp. 314-318.

¹⁴ Ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 2, 1.

Dios, la única manera de conocer la esencia divina es percibiendo su existir, algo que supera la capacidad natural de todo entendimiento finito y que sólo es posible si Dios quisiera comunicarse directamente. El argumento se vuelve en realidad contra quien lo emplea.

La conclusión rosmíniana es que no es necesario presuponer la idea innata de Dios para conocer su existencia y algunos de sus atributos. Descartes mismo suscribiría la crítica clásica al argumento ontológico, formulada por Tomás de Aquino y recordada por Caterus en las primeras objeciones. Al objetante responde: “siempre que he dicho que Dios podía ser conocido clara y distintamente, sólo me he referido a este conocimiento finito y acomodado a la corta capacidad de nuestro espíritu”¹⁵ e insiste en que en cuanto a la cuestión de si el conocimiento de Dios es evidente no me separo aquí por ningún estilo de la opinión del angélico doctor”¹⁶. Tanto que a Mersenne, amigo suyo y autor de las segundas objeciones, habla de una formación de la idea de Dios por parte de nuestro intelecto: “En segundo lugar, cuando decís que ‘hallamos en nosotros mismos un fundamento suficiente para formar la idea de Dios’ nada sostenéis que sea contrario a mi opinión”¹⁷. Aunque parecería hacer una concesión a Mersenne, Descartes añade que, aun cuando se pueda mostrar que la idea de Dios es recibida por la educación o por la conversación con otras personas, el argumento del origen divino de esta idea conserva su valor: “Porque mi argumento siempre tendrá la misma fuerza si, dirigiéndome a aquellos de quienes se dice que he recibido esta idea, les pregunto si se la deben a sí mismos o a otro, en vez de preguntármelo a mí mismo; y de todos modos concluiré que el primero de quien se derive dicha idea, es Dios”¹⁸. Lo que interesa a Descartes, entonces, de nuevo más allá de la coherencia última de su filosofía, es que el conocimiento de un ser de perfecciones infinitas no puede ser “*ex-cogitado*”, sino que debe provenir de un ser que posea esas perfecciones en acto y de modo formal. Y si es realmente “*ex-cogitado*”, lo es porque Dios mismo dotó al *cogito* con la idea de su perfección infinita.

Ahora bien, como hemos visto, la fuerza de este argumento no puede prevalecer sobre la igual fuerza de otro que hace imposible la conclusión que se quiere extraer del primero. “Formar una idea” no significa sólo que no la teníamos anteriormente, sino que esa idea no se impone por sí misma a un intelecto, que respecto a ella debería ser pasivo. Pero justamente la idea de perfección infinita, si no se trata de una idea negativa, no puede tampoco ser “formada” por un intelecto finito. Hay que optar: o bien se da un conocimiento directo de la divina esencia, o bien ese conocimiento es negativo. Tampoco puede decirse que vemos sólo una o algunas de las perfecciones divinas y no todas juntas, y que en eso consistiría nuestra finitud; porque una perfección infinita no se da sino junto con

¹⁵ DESCARTES, *Respuesta a las Primeras Objeciones*, en OF, p. 146.

¹⁶ *Ibidem*, p. 146.

¹⁷ *Idem*, *Respuesta a las Segundas Objeciones*, en OF, p. 159.

¹⁸ *Ibidem*, en OF, p. 161.

todas las demás perfecciones infinitas: en un ser infinito se da en suma unidad todo lo que puede existir en grado infinito.

Descartes escribe a Mersenne en 1641 que es posible no advertir que en la idea de Dios está incluida necesariamente la existencia y que eso no obsta a que esté innata en nosotros¹⁹. Y al responderle a sus objeciones, dice: “Reconozco también que *podríamos formarla aunque no supiéramos que existe un soberano Ser*; pero no si en realidad no existiese; pues *he advertido, por el contrario, que toda la fuerza de mi argumento consiste en que no sería posible que yo tuviera la facultad de formar esta idea si no hubiera sido creado por Dios*”²⁰. Así, la demostración se parece más a un argumento *a posteriori* que a un argumento *a priori*. Podríamos continuar la discusión indefinidamente y aducir siempre más y más textos y argumentos. El problema filosófico en torno a la idea de un ser infinito consiste a fin de cuentas en determinar cómo es posible un conocimiento finito de lo infinito, imperfecto de lo perfecto, limitado de lo que no tiene límites. O bien negamos de plano que un tal conocimiento es posible; o bien aceptamos que el problema puede ser conducido a la determinación de la naturaleza de la potencia cognoscitiva, ya que en última instancia se trataría de mostrar que en un ser finito, como es el hombre, se da la capacidad de lo infinito, sin que por ello el hombre mismo se vuelva infinito. Por otra parte, y sea lo que fuere de todo esto, el carácter único de la idea de infinito y de todas aquellas perfecciones que admiten un grado infinito fue para muchos el argumento más fuerte en favor del innatismo²¹.

En cuanto al conocimiento innato del yo, el inveterado problema del *cogito*, me contentaré con unas pocas palabras. Se había visto que Rosmini en un determinado momento distinguió entre el sentimiento y el conocimiento intelectual del yo. El primero consiste en el sentimiento fundamental de la propia existencia, que no constituye todavía conocimiento. Para que se dé conocimiento, Rosmini había visto la necesidad de admitir la *forma della verità*, la idea de ser, que permite conocer intelectivamente las cosas, las externas en cuanto externas y la realidad interna del yo y sus modificaciones, en cuanto tales. La respuesta rosminiana al *cogito* cartesiano es por lo tanto fácil de deducir. El conocimiento intelectual del yo supone la presencia del sentimiento del yo, por una parte, y de la idea de ser, por otra. En efecto, el yo es conocido como algo que es, distinto de las otras cosas que no son yo. Idea y sentimiento son dos elementos de naturaleza diferente. La conciencia es un acto reflejo y sólo después de

¹⁹ Cf. su carta del 23 de junio de 1641, en AT III, p. 383.

²⁰ DESCARTES, *Respuesta a las Segundas Objeciones*, en OF, p. 160. La primera frase en cursiva corresponde a las objeciones de Mersenne y la segunda es una cita de la Tercera Meditación. En la traducción de De la Revilla no figuran las cursivas.

²¹ En un manuscrito rosminiano publicado por Mancini leemos el siguiente apunte: “*Idea de Dios innata constituye la Razón (Esencia de ésta)*” [*“Idea di Dio innata costituisce la Ragione (Essenza di questa)”*] (I. MANCINI, *Il giovane Rosmini. La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963, p. 319). En el *Nuovo saggio* dirá de manera más mitigada: “La existencia de Dios es consecuencia inmediata de la forma de la razón; está contenida implícitamente en la forma misma de la razón” (*Nuovo saggio*, cit., vol. 5, n. 1308).

volver sobre sí mismo el hombre puede decir “yo”. Por ello no puede ser una realidad originaria ni mucho menos el *primum cognitum*. Lo primero conocido es siempre el ser. Podrá ser innato el sentimiento de uno mismo, pero no la idea del yo, es decir el conocimiento de sí mismo, ni siquiera el de la propia existencia. Dice Rosmini: “En resumidas cuentas, es necesario distinguir la *percepción* del Yo como sentimiento, de la *percepción intelectual* del mismo Yo. Aquella era inmediata y simple, dada por la naturaleza; ésta era inmediata también, pero no simple, porque suponía una idea universal, la idea de existencia. Porque le faltaba esta distinción Descartes atribuía a la percepción intelectual lo que no podía ser propio que del sentimiento. Él tenía media razón y su adversario otra media: ninguno tenía razón”²².

Otro aspecto interesante de la perspectiva rosmíniana, y que aclara un punto delicado del innatismo cartesiano, se refiere a las leyes de nuestro pensamiento. El filósofo francés parece haber dejado abierta la posibilidad de que respondan a la constitución psicológica particular del hombre. En 1648 escribe a Arnauld que no creía “que alguna cosa no pudiera ser hecha por Dios, porque toda razón de verdad y de bondad depende de su omnipotencia; ni tampoco me atrevería a decir que Dios no puede hacer que exista una montaña sin valle o que uno más dos no sean tres, sino que digo solamente que me dio una mente tal que yo no puedo concebir una montaña sin valle o que la suma de uno y dos no sea igual a tres, y demás cosas semejantes, y que esas cosas implican una contradicción en la concepción que tengo de ellas”²³. Aunque la dificultad no es tan sencilla, esto no debe entenderse como la extensión de la duda universal incluso a la bondad de Dios, de quien podríamos sospechar que es también un genio maligno o arbitrario, sino como el deseo de defender la libertad divina y su omnipotencia. Pero permanece la duda de si es posible y de cómo queda justificado que la mente puede alcanzar certeza absoluta sobre algunos principios básicos, válidos absolutamente.

Aun admitiendo con Descartes que existen principios innatos en el intelecto humano, Rosmini permite mostrar que no por ello responden a la constitución del sujeto, sino que se refieren al ser mismo. Dicho de otra manera y con más exactitud, la constitución esencial de una mente en cuanto tal está determinada por la presencia del ser ideal, que es su forma objetiva. No es que no podamos pensar de modo diferente porque estamos hechos así, pero nuestro pensamiento podría responder a otras leyes formales básicas; sino que al ver inicialmente el ser, el intelecto deriva

²² A. Rosmini, *Nuovo saggio*, cit., vol. 4 (2004), n. 980. El adversario es Mersenne. Ver Segundas Objeciones, en OF, pp. 151s. En el mismo pasaje del *Nuovo saggio* Rosmini recoge la conocida, aunque no por ello menos justa, observación de que el *cogito* no consiste en realidad en una intuición inmediata, encierra un razonamiento: “pienso, luego existo”. La percepción intelectual del yo puede ser inmediata, pero no el *cogito*, tal como es formulado por Descartes. Ver también *Nuovo saggio*, vol. 5, cit., n. 1246, nota 167.

²³ Descartes, carta del 29 de julio de 1648 a Arnauld, en AT V, pp. 223-224. Sin embargo, también Descartes acepta que la inteligencia y la voluntad no se distinguen en Dios. Para este problema ver el bellísimo libro de E. BOUTROUX, *Des vérités éternelles chez Descartes*, París, 1927.

natural y espontáneamente las leyes según las cuales puede ser pensado y que rigen el ejercicio del mismo pensamiento (el principio de contradicción y los llamados primeros principios).

El recurso cartesiano a la bondad divina para garantizar la certeza se expone a la crítica de circularidad. Para salir de la *impasse*, el pensamiento de Rosmini ofrece una salida positiva. Es justamente el hecho de que nuestro conocimiento está en el sentido más pleno del término informado por el ser, lo que asegura la posibilidad de un conocimiento objetivo. La idea del ser muestra la esencia más universal de todas, una esencia simplísima, sin composición alguna. Tan primigenia es que se la puede llamar *primum gnoseologicum*; nada hay en el conocimiento anterior a ella, sino que ella está presupuesta por todo otro pensamiento. Ahora bien, su simplicidad hace imposible todo engaño. No hay otra cosa, otra esencia, otra perfección cognoscible por el hombre que le de tanta seguridad. Podremos equivocarnos con respecto a una cosa particular, a sus propiedades e incluso sobre si existe o no. Pero el ser es tan puro que todo lo que de él se deriva legítimamente posee la misma certeza que el conocimiento del ser mismo, que es el primero y es también infalible. El error puede ocurrir en el ejercicio de la facultad cognoscitiva, en el juicio y en el razonamiento, pero no necesitamos recurrir al conocimiento de un Dios infinitamente bueno para probar el valor de nuestra capacidad cognoscitiva. Por consiguiente, Rosmini evita la circularidad, ya que reconoce en la mente humana un principio objetivo evidente por sí mismo y que no requiere confirmación ni, obviamente, tampoco demostración.

La teoría rosminiana del ser ideal permite abordar estos problemas planteados por Descartes, incluido el de la imagen y semejanza de Dios en el hombre, y darles una respuesta novedosa. El ser ideal es el criterio de la certeza²⁴ y a la vez permite concluir la existencia de un ser infinito, el único que llenaría la potencia del ser revelada en la idea. También explica el conocimiento del yo y la deducción de los primeros principios. Tiene características que superan lo finito, pero no puede decirse que sea propiamente el ser infinito, ya que es de naturaleza ideal, no real. Por su apertura indefinida explica la caracterización aristotélica del alma como *quodammodo omnia*²⁵. Además, al dar unidad al problema de las ideas, resuelve la cuestión de las ideas innatas, reemplazado por el de la idea innata. Así, tampoco hace falta aceptar el innatismo de todas las ideas, como tanto Platón como Descartes parecerían estar obligados a hacer, sino que se puede hablar de una sola idea innata, que es de suyo universal y confiere esa *intentio universalitatis*, como la llamaba Tomás de Aquino, a las demás. Tanto es así que cabe hablar de una sola idea, intuída y no formada, mientras que lo que comúnmente llamamos ideas de las cosas, deberían recibir otro nombre, a saber, y para no interrumpir una práctica inmemorial, el de *conceptos*²⁶.

²⁴ Cf. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 5, cit., nn. 1040-1064.

²⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, tr. T. Calvo Martínez (Madrid, 1999), libro III, cap. 5, 430a 16, p. 234.

²⁶ Rosmini lo dice también: ver *Sistema filosofico*, n. 38, en *Introduzione alla filosofia*, ed. crítica

III.2. Locke y Leibniz

Locke opone varios argumentos a la existencia de ideas innatas. El blanco de sus objeciones no era solamente la escuela cartesiana, sino también los platónicos de Cambridge, por ejemplo Herbert de Cherbury. Como características de las *notiones communes*, Herbert enumeraba: prioridad, independencia, universalidad, certeza, necesidad y el modo en que son afirmadas, a saber mediante el asentimiento inmediato. También afirmaba que la religión natural se basaba en las siguientes máximas innatas: 1) existe un ser supremo; 2) debe rendirse culto a ese ser supremo; 3) el mejor culto divino es la virtud unida a la piedad; 4) uno debe enmendarse de sus pecados; 5) hay un premio o un castigo luego de esta vida. Sin oponerse al contenido de estas normas, Locke no veía que debiera aceptarse su innatismo, como tampoco Leibniz, quien reivindicó una teoría modificada de las ideas innatas²⁷. Puede decirse que el carácter poco convincente del innatismo de origen cartesiano, por un lado y lo excesivo del innatismo de Cambridge, por otro, dieron a Locke razones más que suficientes para abandonar toda forma de innatismo que fuera más allá de la facultad de pensar. Enumeremos algunos de los argumentos de que se sirvió en su famoso *Ensayo*.

En primer lugar, no es necesario admitir que las ideas son innatas, puesto que tenemos la facultad de producirlas. Por otra parte, el recurso al consenso universal no es argumento válido en favor del innatismo, aparte de que no existe tal consenso, especialmente en lo que a moral y religión se refiere. También es contradictorio decir que están en el alma y que no las percibimos; los niños y los dementes deberían percibirlos también. Otra prueba es que los principios universales, que se suponen innatos, son conocidos posteriormente, ya que otros conocimientos los preceden. Además, hacemos afirmaciones particulares antes de pronunciar juicios universales. Y decir que la mente afirma algunas proposiciones con sólo entender sus términos no prueba el innatismo, ya que en ese caso innumerables verdades serían innatas. Si no hay ideas innatas, entonces tampoco existen principios innatos. Sobre todo la idea de Dios no podría serlo, ya que vemos un gran desacuerdo entre los hombres sobre la naturaleza divina. Si Dios hubiera dejado en nuestra mente una idea de Sí mismo ¿por qué no nos dejó una idea correcta acerca de su naturaleza?²⁸

de P. P. Ottonello, vol. 2 de las *Opere*, cit., Roma, 1979. La misma idea de ser permite luego conocer a Dios. Es más, para Rosmini constituye esa imagen y semejanza de Dios en el hombre que Descartes, junto con tantos otros filósofos, han intentado identificar filosóficamente.

²⁷ Locke expone y critica estos puntos de Herbert de Cherbury en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro I, cap. III, nn. 15-19, tr. A. I. Stellino, México, 1994, 2 vols., v. 1, pp. 93-98. Ver el comentario de Leibniz: "En eso estoy conforme, pues considero todas las verdades necesarias, así como los instintos, innatos. Pero os confieso que aquellas cinco proposiciones no son principios innatos, pues creo que se puede y se deben demostrar" (*Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, libro I, cap. II, n. 15, tr. E. Ovejero y Maury, México, 1977, pp. 53-382, p. 96).

²⁸ Locke expone sus argumentos en el primer libro del citado *Ensayo*, pp. 47-136.

Se podría contestar a cada uno de estos argumentos por separado, pero me contentaré con señalar un presupuesto general de la mayoría de ellos: la suposición de que el hombre debe tener un conocimiento reflejo de todo lo que está en su mente. Es decir, se apoyan en la identificación de conocimiento y conciencia. Dice Locke claramente: "...si las palabras: 'estar en el entendimiento' poseen alguna propiedad, significa que son entendidas". Por "ser entendidas" hay que entender un acto de pensarlas que no escapa a la advertencia del sujeto. Ahora bien, es justamente este punto el que Leibniz ataca, observando junto con Descartes que muchas ideas pueden estar en nuestro espíritu sin que pensemos en ellas actualmente. Algunas verdades son descubiertas luego de una paciente reflexión que la mente realiza en sí misma. Aunque pocas personas hagan este esfuerzo, el argumento se mantiene: "Lo innato no es, desde luego, conocido clara y distintamente como tal; y a veces su conocimiento requiere grande y metódica atención"²⁹. "Claro es que no debemos imaginarnos que estas leyes eternas de la razón se pueden leer en el alma como en un libro abierto", directamente, pero la experiencia sensible nos sirve de ocasión para dirigir nuestra atención a ellas y a la vez les sirve de confirmación³¹.

En el momento de la discusión en que abordan la cuestión de los primeros principios, tanto Teófilo como Filaletes aceptan que si el principio de contradicción es innato, deberían serlo también las ideas de imposibilidad y de identidad. Puesto que estos principios se encuentran en la mente como requisitos de todas sus operaciones, Leibniz concluye, entonces, por boca de Teófilo, que "las ideas del ser, de lo posible, de lo mismo, tanto son innatas, como que entran en todos nuestros pensamientos y razonamientos, y las considero como cosas esenciales a nuestro espíritu. Pero ya dije que no siempre se pone en ellas una atención particular y que sólo con el tiempo se distinguen". Admite una pluralidad de ideas innatas; la frase siguiente del texto permite conjeturar que había hecho suya también la afirmación cartesiana de que la sustancia pensante, por reflexión, obtiene una serie de ideas que encuentra en sí misma por ser ella también sustancia, pensamiento, etc. Dice Leibniz: "Ya he indicado que nosotros somos, por decirlo así, innatos a nosotros mismos, y por el hecho de ser, el ser es innato en nosotros; el conocimiento que poseemos de nosotros mismos encierra en sí el conocimiento del ser. Algo semejante sucede con otras nociones generales"³². Y más adelante: "Yo opino que la reflexión basta para hallar la idea de sustancia en nosotros mismos, que somos sustancias"³³.

²⁹ J. LOCKE, op. cit., libro I, cap. II, n. 5, p. 51.

³⁰ G. W. LEIBNIZ, op. cit., libro I, cap. II, n. 11, p. 96.

³¹ *Ibidem*, Prefacio, p. 63. En cuanto a la objeción lockiana, Rosmini se refiere a ella en los siguientes términos: "...la objeción de Locke contras las ideas innatas, que si existieran lo sabríamos desde los primeros días de nuestra existencia, puesto que no puede haber nada en nuestro espíritu de manera virtual y cuya presencia no advirtiéramos, es completamente frívola" (*Nuovo saggio*, vol. 3, cit., n. 291).

³² G. W. LEIBNIZ, op. cit., libro I, cap. III, n. 3, p. 99.

³³ *Ibidem*, libro I, cap. III, n. 18, p. 101.

Este argumento innatista está expuesto a la misma crítica que Rosmini hiciera a Descartes y que significó en su momento para él mismo el haber concebido claramente su propia gnoseología. En efecto, el sentimiento que tenemos de nosotros mismos no presupone una idea, pero el conocimiento intelectual del yo es imposible sin una primera idea. No basta “ser un ser” para entender lo que significa *ser*; de lo contrario todo lo que es, pensaría³⁴. La idea de ser está esencialmente presente al intelecto, pero no es necesario aceptar ninguna otra. Leibniz también había reconocido que existen ideas implícitas en todos nuestros pensamientos (el ser, lo posible, la mismidad). Rosmini advierte que sólo la idea de ser es absolutamente simple y está implícita en todas las demás, incluso las de posibilidad, identidad, igualdad, etc.

Es sabido que Leibniz va mucho más allá en su innatismo y coloca en cada alma, en cada mónada, la percepción incoada de todos los seres del universo. El alma no es una *tabula rasa* en la que puede inscribirse cualquier cosa, sino que posee ya, como el mármol, venas, que son otras tantas incoaciones de las figuras que luego percibirá. Las ideas están innatas en ella “como inclinaciones, disposiciones, capacidades o facultades naturales; pero no como actividades o funciones”³⁵. Para Leibniz existe entonces en cada mente un conocimiento esbozado y virtual de todos los entes del universo. Cada mónada está dotada de la percepción de todas las sustancias que existen, es decir, que no sólo las ideas serían innatas, sino también algún tipo de percepción de las cosas. No extraña que Rosmini lo haya incluido entre los filósofos que erraron por exceso al determinar las causas de nuestras ideas. Sin embargo, no sólo aceptó su crítica a Locke, sino que prestó atención a su tesis de que una facultad cognoscitiva sin ninguna noción es una contradicción. Esta tesis le servirá para rechazar todo discurso gnoseológico que hable de facultades o potencias sin definir cuál es el primer acto de dichas potencias. Es cierto que Leibniz lo prueba recurriendo a la naturaleza de la potencia en general, no mediante un análisis del conocimiento humano en particular; pero el principio sigue teniendo validez. Las consideraciones rosmianianas permitirían luego identificar cuál es el primer acto que define al intelecto, precisamente la intuición del ser universal e indeterminado, llamado luego ideal por ser esencialmente objeto de una mente³⁶.

³⁴ Decir que la sustancia pensante es de una clase diferente de las otras no es más que un primer paso, ya que todo el problema consiste justamente en mostrar en qué y por qué es diferente. Llamar sujeto a la sustancia pensante tampoco resuelve la cuestión, solamente le coloca un nombre. Así, uno se ve conducido por el problema mismo a aceptar en el alma, sustancia pensante, sujeto, etc., una idea u objeto que informa el ente en cuestión volviéndolo cognoscente.

³⁵ G. W. LEIBNIZ, op. cit., Prefacio, p. 64.

³⁶ Cf. A. ROSMINI, *Teosofía*, ed. crítica de M. A. Raschini y P. P. Ottonello, vols. 12-17 de las *Opere*, cit., Roma, 1998-2002, vol. 14 (1999), n. 1219.

Antes de pasar a Kant, veamos por qué el cartesiano Malebranche se opuso al innatismo y cuál sería la posición rosminiana con respecto a él.

III.3 Malebranche

Aunque las teorías del conocimiento de Malebranche y de Rosmini se distinguen en puntos esenciales, existe sin duda entre ambas un parentesco no desdeñable. Rosmini había manifestado tanto su admiración como su distancia respecto del filósofo oratoriano. En cuanto a la visión en Dios, adoptará una posición que me parece análoga a la de Tomás de Aquino al comentar la participación de la mente humana, sea de las ideas divinas, como quería Agustín siguiendo a Platón, sea de una luz mediante la cual la mente forma las especies inteligibles, como quería Aristóteles. Al finalizar su respuesta, dice Tomás de Aquino: “No difiere tanto decir que los mismos inteligibles son participados de Dios o que se participa la luz que los hace inteligibles”³⁷. Las ideas divinas, es decir, el conocimiento que Dios tiene de las cosas, no son accesibles al hombre, pero a su mente le es dada una participación de la luz eterna, que es Dios mismo. De lo dicho hasta ahora resultará claro que Rosmini entiende que esa participación es el ser universal, la luz del intelecto agente, que da al hombre la posibilidad de un conocimiento cierto, tanto en lo especulativo como en lo práctico. El carácter universal e indeterminado de esta luz le confiere una amplitud verdaderamente infinita. Por ello, y aunque es forma de la mente, su lugar propio no puede ser lo finito, sino que tiene por así decirlo un pie en Dios mismo. Por ello Rosmini lo llama también lo “divino” en el hombre, distinguiéndolo de Dios, y reprochará a Malebranche haberse dejado llevar por la imaginación en este punto. Digamos en su descargo que, para Malebranche, ver las cosas en Dios no era lo mismo que ver a Dios. El espíritu tiene sí la presencia íntima de Dios, en virtud de la cual posee también la idea vaga y general del ser, que es a la vez guía segura en el conocimiento y condición del mal uso que de ella hace a menudo el hombre. Se diga lo que se diga del ontologismo malebranchiano, hay que reconocer que el haber hecho la distinción muestra que había advertido la dificultad. El mismo Rosmini, como veremos, reprochó a Malebranche su ontologismo.

En su estudio sobre las ideas como luz de la mente, Jolley hace un comentario sobre Malebranche notablemente semejante a la argumentación rosminiana. Leámoslo: “En términos generales, no es difícil ver por qué Malebranche coloca las ideas en Dios. Las ideas, como entidades abstractas, poseen ciertas propiedades tradicionalmente atribuidas a Dios y sólo a Dios; son eternas, inmutables y necesarias. Tal vez la tesis clave sea que las ideas son necesarias... Malebranche piensa que es absurdo suponer que la idea de un triángulo podría entrar o salir de la existencia (...) La eternidad, la inmutabilidad y la necesidad puede ser predicadas de las ideas

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Proemio, 10, ad 8.

en razón del hecho de que son entidades del ‘tercer mundo’³⁸. Sin embargo, Jolley comenta luego que obviamente se puede admitir la existencia de un ‘tercer mundo’ sin identificarlo con Dios. Malebranche podría haber ubicado entonces las ideas fuera de Dios al mismo tiempo que estaba de acuerdo con Descartes en que Dios es una sustancia pensante y afirma que se seguirían insuperables dificultades filosóficas y teológicas de identificar el lugar divino de las ideas con el reino de los objetos abstractos³⁹. De esa manera parece olvidar tanto las razones por las que era fácil pensar que Malebranche debiera colocarlas en Dios, como las dificultades de admitir un mundo de tales entidades —eternas, inmutables, necesarias— fuera de Dios. De todas formas se mantiene firme que el intelecto conoce gracias a un tipo particular de entidades, no reductibles ni a las cosas ni al sujeto cognoscente.

Este paso es importante para comprender la naturaleza del *esse objectivum*, sobre el que tanto se ha debatido. Malebranche había distinguido entre *idea* y *pensamiento* desde el primer capítulo de la parte de la *Recherche de la vérité* dedicada a las ideas. Aquella es “el objeto inmediato de nuestro espíritu”; éste es una “modificación del alma”⁴⁰. Las ideas no son modificaciones de la mente para él, pero lejos de ser nada, son una “cosa espiritual”, cuya realidad es superior a la del mundo material que representan. Las ideas no son producidas por las cosas en nosotros ni tampoco son formadas por el espíritu. Para su claro agustinismo, la verdad es eterna y el espíritu que la contempla es transportado fuera de sí; el espíritu humano no conoce las cosas considerando sus propias perfecciones, ya que esto es exclusivo de Dios. Más precisamente, puesto que la verdad es eterna, el lugar propio de los espíritus es Dios, en el que conocen todo lo que conocen. Para Malebranche, entonces, las ideas no podrían ser innatas, simplemente porque no existen en el espíritu como están en él sus modificaciones, y todo lo que hay en el espíritu es una modificación suya. Es decir que, en lenguaje cartesiano y en el sentido propio del término, tampoco cabría hablar de ideas adventicias ni de ideas facticias. La teoría malebranchiana de la visión en Dios es sin duda un argumento contra el psicologismo y el escepticismo, pero se basa también en la consideración de la naturaleza de las ideas.

Otro argumento importante por el que rechaza el innatismo es que éste no estaría de acuerdo con la simplicidad con la que Dios actúa: “me pregunto si es verosímil que Dios haya creado tantas cosas con el espíritu del hombre”⁴¹. El argumento supone que para el innatismo todas las ideas son o deberían ser innatas, como pensaban Platón y también Descartes, en

³⁸N. JOLLEY, *The light of the soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Oxford, 1998, p. 74 y s. ‘Third realm’, dice Jolley, refiriéndose a los contenidos objetivos en el sentido de Frege, semejante al ‘mundo 3’ (World 3) popperiano. Los tres mundos están compuestos respectivamente por las cosas físicas, las entidades mentales y las entidades lógicas.

³⁹Cf. N. JOLLEY, *ibidem*, p. 80.

⁴⁰N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, ed. de G. Rodis-Lewis en 3 vols., Paris, 1962-1964, I, p. 235.

⁴¹N. MALEBRANCHE, *ibidem*, p. 244.

algunos pasajes. La alternativa propuesta por Rosmini admite innata la regla según la cual la mente reconoce lo percibido por los sentidos, aunque no acepta la idea entera de la cosa. En el juicio que la mente hace al reconocer una cosa no se pone la idea correspondiente en el predicado: “Esto que percibo aquí y ahora es un caballo”, sino sólo la idea del ser, que me permite formar la idea del caballo a partir de la percepción que tengo del caballo real existente, reconociéndolo como un modo de ser, precisamente lo que llamo “caballo”. Así, la teoría que pide aceptar una facultad o disposición innata para formar las ideas no debe necesariamente recurrir a las ideas pre-formadas de las cosas ya presentes en la mente, sino que puede contentarse con la idea del ser. Tampoco se requiere aceptar en la facultad una modificación o alteración, ya que la idea es un contenido nocional, que no modifica la mente, sino que especifica su acto de conocimiento. Asumiendo la perspectiva rosminiana, puede aceptarse entonces una facultad innata, siempre y cuando se incluya en la facultad una primera noción. Y ni es necesario aceptar más que esto ni tampoco se puede reprochar a la teoría que está admitiendo una especie de modificación física en la facultad de conocimiento.

Como vemos, Malebranche emplea argumentos semejantes a los de Rosmini, pero para rechazar el innatismo. En mi opinión, el concepto de *forma objetiva* permitiría resolver esta desaveniencia.

Quien haya leído tanto la *Recherche de la vérité* como el *Nuovo saggio* puede plantearse legítimamente la cuestión de la “influencia” de una obra sobre la otra. En efecto, encontramos en Malebranche muchas otras expresiones que hacen pensar a la teoría rosminiana. La tarea “comparativa” es facilitada en este caso por Rosmini, quien no vio en el *Nuovo saggio* una obra que *investiga* nuevas verdades, sino más bien a esa clase de obras que intentan añadir claridad y desarrollo a verdades ya conocidas universalmente⁴². En el caso de Malebranche, la cercanía es particularmente grande, por lo que, en el capítulo titulado “En qué estado fue encontrada por el autor la doctrina del origen de las ideas”, él mismo resume lo esencial de la relación entre ambas filosofías. Creo que vale la pena citarlo por entero:

Muchos sabios mencionados a lo largo de esta obra han entrevisto la importancia de la *idea del ser* en universal y la íntima y esencial conjunción de esta idea con nuestra mente. En la filosofía moderna encuentro que Malebranche fue uno de quienes mejor vieron esta importante verdad. ‘La presencia, escribe, clara, íntima y necesaria del ser, entendido de manera *indeterminada*, del ente en *general* frente a la mente humana, obra en ella más fuertemente que la presencia de todas las cosas finitas que se le ofrecen. No puede suceder jamás que aparte de sí esa idea general del ser’. Y lo llamativo es ver cómo este insigne cartesiano se dio cuenta de que pensar el ser es más esencial a nues-

⁴² A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 3, cit., *Prefazione*, n. 1.

tro espíritu que pensarnos a nosotros mismos, verdad que había escapado a Descartes y que es opuesta por completo al fundamento de la filosofía cartesiana. Así, añade: 'Alguien puede en verdad no pensar en sí un cierto tiempo, pero no creo que alguien pueda estar un solo instante sin pensar el ser; más aún, en ese momento en el que creemos no pensar en nada, en ese mismo momento estamos llenos de la idea vaga y general del ser' [*Recherche*, cit., p. 260].

Tampoco ignoraba este gran hombre la objeción corriente que suele hacer la gente vulgar y los recién iniciados en la filosofía, que, como todavía han reflexionado poco sobre sí mismos, se apresuran a decir que 'si pensásemos continuamente el ser, entonces lo sabríamos también'. A éstos Malebranche dio la misma respuesta que hemos dado siguiendo las huellas de toda la tradición, demostrando que la objeción nacía de la falta de observación y de confundir en uno solo dos hechos bien distintos en la conciencia, a saber, 1º el acto de nuestro espíritu, y 2º la advertencia de ese acto. El mismo Malebranche lo dice con estas palabras, a continuación de las que acabamos de referir: 'Pero puesto que las cosas que nos resultan muy familiares y nos importan poco, no excitan con vivacidad nuestra mente ni la mueven a prestarles atención. Y esa idea del ser, por más grande, vasta y verdadera que sea, nos es sumamente familiar y nos toca tan suavemente que nos parece que no la percibimos. Por eso no dirigimos a ella nuestra atención y apenas creemos que existe; nos parece que su origen no está en otra parte que en la reunión amasijo de todas las ideas especiales, aun cuando por el contrario solamente en ella y por ella percibimos todos los entes particulares' [*Recherche*, p. 262].

¡Qué cerca está este hombre de aferrar el hilo que permite salir del intrincadísimo laberinto de las ideas! Lo tiene en la mano pero no se da cuenta. En lugar de decir con S. Tomás, que esa idea del ser es una luz creada, quiere que sea Dios mismo: de ahí su error. Hasta este paso había procedido con una fina observación de la naturaleza humana, con una lógica exacta. Aquí su método lo abandona y con las alas de la imaginación atraviesa el inmenso espacio que separa la creatura del Creador. ¿Pero no había dicho él mismo que esa ideal del ser es una idea *vaga*, que es la idea del *ser indeterminado*, el *ser en general*? Ahora bien, la idea de Dios no es vaga; es un ser infinito, sí, pero no *indeterminado*. Finalmente, no es el ser común de las cosas, mucho menos el *ser en general*, sino que es el ser primero, determinado, completo, fuera de todos los géneros. Esta distinción entre el ser ideal universal y el ser subsistente es una verdad conservada en

el depósito de las tradiciones cristianas, que un hombre de su categoría no debía ignorar ni descuidar⁴³.

Para finalizar mencionemos un curioso desliz de Rosmini, al incluir a Malebranche entre quienes sostenían las ideas innatas. En la *Antropologia Soprannaturale*, al afirmar que el innatismo es necesario para explicar la doctrina del pecado original, dice, refiriéndose a un teólogo que había señalado también este punto: “Es verdad que el agudo teólogo que se dio cuenta de esto no pudo indicar sin embargo un sistema de ideas innatas que se tuviera en pie y pudiera enfrentarse a los adversarios, porque no tenía otros que los de Descartes y de Malebranche”⁴⁴.

III.4 Kant

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant rechaza sin vueltas el innatismo, porque según él la razón juzgaría según una necesidad subjetiva, lo que restaría necesidad absoluta a sus principios. Tomando el ejemplo de la ley de causalidad dice Kant: “No podría decir: el efecto está unido a la causa en el objeto, es decir de modo necesario, sino sólo que estoy dispuesto de tal manera, que no puedo pensar esta representación más que unida de ese modo; esto es exactamente lo que el escéptico más quiere”⁴⁵. En este pasaje se ve claramente que entiende el innatismo en el sentido de un modo de pensar propio del sujeto y ausente por lo tanto de validez objetiva, de modo semejante a como Descartes se había expresado en la carta a Arnauld antes referida. Si las leyes que gobiernan el pensamiento dependen de la constitución del sujeto, entonces vale lo que dice más adelante en la misma página: “al menos uno no podría disputar con nadie sobre lo que depende totalmente del modo en que está organizada su propia subjetividad”⁴⁶.

El rechazo de Kant afecta tanto a las formas de la sensibilidad, como a los principios del entendimiento. Sin embargo, aunque en buena medida reformada, la cuestión vuelve a plantearse en el tema de lo *a priori*. Es sabido que para Kant, a fin de que se dé conocimiento, la materia, es decir las sensaciones, debe ser informada de alguna manera. Sería fácil pensar que las formas están ya presentes en la mente a modo de representaciones que aguardan el material sensible para ser completadas. Pero esto estaría lejos del pensamiento kantiano, para quien el que admitir algo presente en la mente, con independencia de toda actividad suya en su formación, sería aplicar los criterios válidos para la sensibilidad, que es pasiva, al intelecto,

⁴³ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 5, cit., n. 1033. Las citas de Malebranche son un tanto libres. Mi traducción sigue el texto de Rosmini, pero doy entre corchetes la referencia a la obra en francés, citada previamente.

⁴⁴ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vols. 39 y 40 de las *Opere*, cit., Roma, 1983, vol. 39, p. 484.

⁴⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 168, en *Werkausgabe* III, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main, 1977, p. 159.

⁴⁶ *Ibidem*.

que es esencialmente activo. Es decir que lo *a priori* es lo que no viene a través de los sentidos, pero que tampoco es recibido por otro canal ni estaba ya en el alma (lo que podría reducirse a la primera alternativa), sino que es producido por una actividad de la mente misma. Podrán llamarse innatas las leyes que regulan esa actividad, pero no el resultado, es decir, el elemento formal del pensamiento: el espacio y el tiempo, para la sensibilidad, y las doce categorías del entendimiento. Lo *a priori* de Kant no es entonces una representación independiente de los sentidos, sino una forma adquirida [*acquisita; erworben*] mediante una acción del entendimiento.

En la *Dissertatio* de 1770, se había pronunciado varias veces por el innatismo de estas leyes. En términos generales, la mente posee innatas las leyes según las que ordena los objetos sensibles, no existe en ella un esquema o una representación previa: “No hay un bosquejo o un esquema del objeto, sino sólo una cierta ley inserta en la mente a fin de ordenar las sensaciones originadas en virtud del objeto presente entre sí (...) a fin de que las distintas afecciones del objeto de los sentidos sean reunidas en el todo de la representación, es necesario un principio interno en la mente, por el cual se revisten de una cierta especie según leyes estables e innatas”⁴⁷.

El espacio y el tiempo son entonces intuiciones puras, que la mente produce internamente, pero que no posee ya dadas en cuanto tales. Kant es más claro y explícito al hablar del tiempo: “puesto que el concepto del tiempo solamente se funda en una ley interna de la mente, y tampoco consiste en una intuición innata”⁴⁸. Y el siguiente texto, casi de sabor leibniziano, muestra que Kant entiende que para el entendimiento sucede algo análogo: “los conceptos que aparecen en la metafísica no deben buscarse en los sentidos, sino en la misma naturaleza del puro intelecto, no como conceptos innatos [*connati*], sino abstraídos a partir de leyes ínsitas en la mente (...) y por lo tanto adquiridos. De este tipo son la posibilidad, la existencia, la necesidad, la sustancia, la causa, etc.”⁴⁹. La palabra clave en este pasaje es *acquisiti*, adquiridos, que marcaría la diferencia entre lo innato y lo *a priori*.

En el corolario de la tercera sección, sobre el espacio, como dándose cuenta de que su planteo no queda libre de dudas, vuelve a plantear la cuestión sobre el status del espacio y del tiempo: “Finalmente, de modo casi espontáneo le surge a uno la pregunta si ambos conceptos son innatos o adquiridos”. Y la respuesta es clara, aunque no por ello quedan resueltas las dificultades propias de su posición: “En realidad, sin ninguna duda ambos conceptos son adquiridos; no son ciertamente abstraídos a partir de la sensación de los objetos (...), sino por la misma actividad de la mente, que ordena sus objetos sensibles según leyes perpetuas (...), tampoco hay otra cosa innata [*connatum*] además de la ley del alma, según la cual la razón unifica sus objetos sensibles a partir de la presencia del objeto”⁵⁰.

⁴⁷ I. KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, n. 4, en *Werkausgabe* V, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main, 1977, p. 30.

⁴⁸ *Ibidem*, n. 14, p. 54.

⁴⁹ *Ibidem*, n. 8, pp. 36-38.

Kant entiende que, aunque la forma del pensamiento no puede ser innata, tampoco el intelecto está totalmente vacío, como una *tabula rasa*. No obstante, y a pesar de la gran semejanza de algún texto, no puede decirse que Kant compartió la teoría innatista de Leibniz, según la cual lo innato estaría incoado en el intelecto, como en un estado de pre-formación, según el pasaje citado de la *Crítica de la razón pura*.

Si lo *a priori* no es innato, sino adquirido, y si no obstante existe algo innato en la mente humana, aunque sólo sean las leyes según las cuales el sujeto organiza lo recibido pasivamente en la experiencia y elabora, produce u obtiene las categorías que constituirán la forma del conocimiento, queda evidentemente por explicar en qué consisten estas leyes y cómo puede garantizar la objetividad y la necesidad que Kant quería rescatar. Por eso, me parecen acertados los términos en que Guenter Zoeller comenta la posición kantiana en su muy prolijo análisis del tema: "...los principios y las representaciones *a priori* son formados, no encontrados, son hechos y no dados. Pero el fundamento de esa formación y de esa producción es no obstante considerado innato por Kant. Y cuando tenemos que dar cuenta de las formas universales de la intuición y del pensar, el innatismo más elevado de Kant —un innatismo de formas específicas de representar, no de representaciones específicas— no está en mejor situación que la posición innatista original"⁵¹.

En los años previos a la redacción del *Nuovo saggio*, Rosmini prestó mucha atención a Kant, ya que consideraba que su punto de partida "era más elevado que el de todos los otros filósofos modernos"⁵². Lo colocó entre los filósofos que presuponían más de lo necesario en el intelecto humano a fin de que éste pudiera formar las ideas u objetos de pensamiento, admitiendo de todas formas que había puesto "en el espíritu del hombre menos de innato que todos los que lo precedieron"⁵³. Recogió la antigua distinción entre materia y forma del conocimiento y "consideró innatas sólo las *formas* del conocimiento", un pensamiento calificado de "óptimo"⁵⁴. Es cierto que a las *formas* corresponde en realidad el título de *a priori* y al leer algunos pasajes del *Nuovo saggio* podrá parecer que Rosmini no registra adecuadamente la distinción kantiana entre *innato* y *a priori*, como por ejemplo este texto: "La inteligencia nuestra entonces, con ocasión de las sensaciones, pone fuera de sí estos doce predicados o

⁵⁰ *Ibidem*, Corolario de la tercera sección, p. 68. Al responder en 1790 a las críticas de Eberhard, Kant reitera su posición. Cf. *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, BA 68: "La Crítica no permite de ninguna manera representaciones creadas en el alma o innatas; ellas las toma a todas, ya sea que correspondan a la intuición o a conceptos del entendimiento, como adquiridas (...) Claro que tiene que haber una razón en el sujeto, que hace posible que las representaciones que pensamos surjan de una manera y no de otra, y que además puedan relacionarse con objetos que todavía no han sido dados; y esta razón al menos es innata" (*Werkausgabe* V, ed. W. Weischedel, cit., p. 337 y s.).

⁵¹ G. ZOELLER, "From Innate to *A Priori*: Kant's Radical Transformation of a Cartesian-Leibnizian Legacy", en *The Monist* (72), 1998, n. 2, pp. 222-35; 232.

⁵² A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 5, cit., n. 1383.

⁵³ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 3, n. 366.

⁵⁴ *Ibidem*.

categorías, como si fueran ingredientes de los objetos mismos⁵⁵. Aquí parecería suponer que la mente ya tenía las categorías “preparadas” para recibir las sensaciones. Sabemos, sin embargo, que Rosmini era consciente de esta distinción, como lo prueba este pasaje: “Nuestro espíritu, según Kant, no tiene nada de innato, en el sentido de que preceda la experiencia de los sentidos; pero este espíritu, cuando le es dada la *materia* de su conocimiento a través de los sentidos, se ve obligado a recibirla según ciertas leyes y revestir esa materia con ciertas formas⁵⁶”.

Rosmini propone entonces dos modalidades distintas que el innatismo puede adoptar: “(...) 1º o bien de manera que el espíritu tenga innatas las *formas* (a modo de *ideas universales y abstractas*, llamadas *formas* por el uso que la inteligencia hace de ellas al entender los entes reales), como Descartes o Platón pusieron innatas las ideas; 2º o de manera que el espíritu posea radicalmente una virtud, de tal modo determinada que al concebir los entes a partir de la experiencia de los sentidos, haga salir de sí y existir las formas que antes no existían, uniéndolas con la materia suministrada por la experiencia sensible⁵⁷”. Esta segunda forma, que corresponde al sistema de Kant, supone un innatismo muy particular. En efecto, no se refiere a las formas de la representación, que en cuanto tales son conocidas por el entendimiento que las produce, sino más bien a leyes que permanecen esencialmente incógnitas para el sujeto pero que regulan la actividad del entendimiento en la formación de las categorías. Se podría hablar de una existencia *nouménica* de tales leyes, mientras que las categorías sólo entrarían en el ámbito de lo *phaenomenico*, con lo retornarían también todas las dificultades de esa distinción.

Aceptando el punto fundamental de la existencia en la mente de un elemento innato o *a priori*, sea cual sea, la crítica rosminiana se dirigirá principalmente a mostrar que las doce categorías del entendimiento pueden reducirse a una sola, evidentemente a la idea indeterminada de ser. Su filosofía del conocimiento evita así recurrir a leyes desconocidas y reduce el problema del origen de las ideas a uno sólo, a saber: explicar cómo pudo haber llegado la idea del ser al entendimiento del hombre. Una vez resuelto este paso, la cuestión *ideológica*, como la llamaba, queda despejada.

Las categorías kantianas no son todas primitivas, unas se subordinan a otras. Se puede pensar un objeto sin atribuirle una cantidad, una cualidad o una relación de ese objeto con otro. Por consiguiente, estas formas no son necesarias al pensamiento. Por otra parte, “nosotros no podemos pensar la *cantidad*, la *cualidad* o las *relaciones* de un ente, si no hemos pensado antes estos entes o bien como posibles, o bien como existentes⁵⁸”. Cuando buscamos las categorías primitivas del intelecto, hay que delimitar suficientemente el problema, ya que “buscamos aquellas gracias a las cuales el entendimiento es entendimiento, y por las cuales la operación

⁵⁵ *Ibidem*, n. 362.

⁵⁶ *Ibidem*, n. 364.

⁵⁷ *Ibidem*, nota 143.

⁵⁸ *Ibidem*, n. 375; ver todo el número.

intelectual existe⁵⁹. Cantidad, cualidad y relación no son condiciones para que una cosa sea pensada, sino en todo caso para que la cosa exista realmente. Rosmini lo señala también: “El error kantiano entonces consiste en haber supuesto que las cuatro categorías, es decir la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, son condiciones de la *percepción* intelectual o, como él dice, de la experiencia; mientras que no son sino condiciones de la existencia de las cosas exteriores⁶⁰. Kant no está justificado entonces al exigir que no se pueda pensar un objeto sin estas categorías.

Las categorías de la modalidad son previas entonces a las de cantidad, cualidad y relación. Por otra parte, existe entre ellas un orden de prelación. Como el mismo Kant aceptaría, la existencia no agrega nada a la idea de la cosa posible. La consecuencia es que mientras que la posibilidad es un requisito necesario de todo el objeto del entendimiento, no así la existencia. Nos referimos, claro está, a la existencia de la cosa pensada, o sea, a pensar la cosa como realmente existente, ya que la idea de la cosa evidentemente existe, al modo suyo, o sea, idealmente. Lo mismo cabe decir de la necesidad, si se refiere a la cosa pensada, porque si se refiere a la posibilidad, no se distingue de dicha posibilidad. De modo que al pensar la posibilidad de una cosa y al juzgarla existente, ya sea contingente o necesariamente, no tenemos dos ideas diferentes, sino una sola idea, a la que se agrega una nueva operación del espíritu. “Queda entonces por concluir que de todas las doce formas kantianas sólo una tiene el carácter de forma del intelecto humano: la *posibilidad*”⁶¹.

Podrá decirse que la posibilidad expresa un modo de poner la cosa, es decir que supone ya la cosa representada, de la que se dice sólo que es posible, o que existe contingentemente (podría no existir, pero de hecho existe) o necesariamente (no podría no existir). Pero si bien se mira la cuestión, además de acompañar a toda representación, la noción de posibilidad es siempre de algo, pero no es necesario especificar de qué. Por lo tanto, “la *idea* (la posibilidad) del *ente indeterminado* es la única forma originaria y esencial del intelecto humano”⁶². La reducción de las doce categorías kantianas a la única de posibilidad se basa en que es ésta la que vuelve universales todas las demás nociones: acción, cantidad, cualidad, etc., se comportan como materia respecto de la noción de posibilidad. En efecto, en lo que tienen de reales, ninguna de ellas es universal ni puede por lo tanto ser llamada idea ni concepto. No es hasta que el entendimiento les aplica la idea de posible, que se vuelven universales y por ende objetos del pensar⁶³.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, n. 335.

⁶¹ *Ibidem*, n. 378; cf. también n. 377.

⁶² *Ibidem*, n. 379. Leibniz, a propósito de la cuestión de las ideas verdaderas y de las ideas falsas, había notado: “yo preferiría llamar verdaderas o falsas a las ideas refiriéndolas a otra tácita afirmación que todas encierran: la posibilidad del objeto. En ese sentido las ideas, posibles serán verdaderas, y las imposibles, falsas” (op. cit., libro II, cap. XXXII: “De las ideas verdaderas y las falsas”, n. 1, p. 206) confirmando la tesis rosmíniana de que la posibilidad es una característica intrínseca de las ideas, es decir que las ideas muestran esencialmente una cosa posible.

⁶³ Las nociones de sustancia, de causa y la de acción pueden reducirse a la idea de ser universal (cf. *Nuovo saggio*, vol. 3, cit., nn. 52-54, 347-348 y 381).

En síntesis, a pesar de haber aceptado menos de innato en el espíritu humano, Kant admite todavía más de lo necesario: “Todo este conjunto de formas era demasiado: lo formal de la razón es mucho más simple: no había llegado a realizar suficientemente bien la sutil distinción entre la *materia* y la *forma* del saber, ni a abstraer lo puramente formal sin dejar unido nada material”⁶⁴.

Lo que había movido a Kant a poner en el sujeto la fuente de la objetividad y de la necesidad, tanto en la filosofía especulativa como en la práctica, era el carácter particular y contingente de la experiencia sensible. A partir de ella el entendimiento no podía pronunciar juicios universales: “Querer extraer necesidad de un juicio de experiencia (*ex pumice aquam*) y mediante ella también proporcionar a un juicio verdadera universalidad (...), es una pura contradicción”⁶⁵. Este argumento es válido sin más. Pero para Kant sólo existía una alternativa, a saber, que el sujeto extrajera de sí las categorías que permiten dar universalidad al conocimiento, como la física mostraba que era posible y la moral exigía para tenerse en pie. Para Rosmini, en cambio, Kant se estaría basando aquí en una observación parcial, ya que aun cuando la idea de ser se encuentre en el sujeto pensante y no sea una cosa exterior a él, no por eso proviene del sujeto mismo. Como vimos, sus características son opuestas y el sujeto no puede extraerlo de sí. Se encontraría sin más en la misma imposibilidad que la realidad exterior: particular, contingente, etc.

El *ex pumice aquam* es entonces válido en ambos casos. Rosmini había empleado el argumento al descartar el sujeto como origen de la idea de ser. Su coherencia en este punto es impecable y puede responder a Kant: “Kant, por lo tanto, no encuentra ningún término medio entre que un conocimiento o algún elemento suyo provenga de las sensaciones, y que provenga de nuestro espíritu... La presuposición... provenía de no haber puesto atención a que el ser tiene dos modos: uno *subjetivo* y otro *objetivo*, y que en ambos modos el ser es idéntico”⁶⁶. Aunque puedan quedar dudas sobre otros aspectos de la recepción rosmينية de Kant, el problema de lo innato y de lo *a priori* no es resuelto por el autor de las *Críticas*, sino en sentido estricto por Rosmini, al identificar el verdadero elemento formal del conocimiento. Por eso puede concluir que todas las formas kantianas proceden del fondo del sujeto y por eso son subjetivas: la verdadera forma es *objeto* por esencia (...) Y en verdad es imposible imaginar un acto cualquiera de la mente que no necesite esta forma y que no reci-

⁶⁴ *Ibidem*, n. 367.

⁶⁵ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 24, en *Werkausgabe* VII, ed. W. Weischedel, cit., p. 117.

⁶⁶ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 3, cit., n. 331. Al analizar la moral kantiana, Rosmini hace una observación semejante, refiriéndose al origen de la ley moral: “todo lo que hay en el sujeto es el mismo sujeto y nada puede haber en el sujeto que no pertenezca a su esencia” o que no sea una modificación suya” (A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale* (1837), en *Principi della scienza morale*, ed. crítica de U. Muratore, v. 23 de las *Opere*, cit., Roma, 1990, 161-459, 247). Cf. la siguiente afirmación de N. Jolley: “no todo lo no-físico es mental; existe también lo lógico, el ‘tercer mundo’” (op. cit., p. 131).

ba de ella su naturaleza y su forma; de modo que, si se quita la *idea del ser*, se hacen imposibles el saber humano y la misma mente”⁶⁷.

Conclusiones

Para finalizar, permítaseme resumir las principales conclusiones de este estudio:

1. Los mismos criterios que habían llevado a Rosmini a rechazar el innatismo de las ideas, lo convencieron más adelante de que debía aceptar la presencia innata de al menos una idea.
2. La distinción entre sentimiento e idea del yo fue clave para descubrir en la mente la presencia de una *forma objetiva*, así como para superar las dificultades del *cogito* cartesiano.
3. El innatismo rosminiano es el más simple de todos los propuestos en la historia de la filosofía. En efecto, menos que la idea indeterminada de ser, no se podría aceptar y, según las explicaciones de Rosmini, no es necesario tampoco aceptar más. Esto da a su teoría una gran fuerza y evita las dificultades que presenta tanto la platónica, como las de Descartes, Leibniz e incluso Kant.
4. Aunque el ser ideal sea universal y muestre las características de necesidad, eternidad y posibilidad de todas las cosas, no consiste en la visión del ser infinito. Rosmini permite conservar así el trasfondo participacionista de Malebranche sin ceder ante la tentación del llamado ontologismo.
5. Además del modo de ser real, existe otro modo de ser, categóricamente distinto: el ser ideal u objetivo. La doctrina rosminiana conduce entonces a ampliar la misma ontología, a fin de dar razón del conocimiento humano.
6. De la presencia innata de la idea de ser a la mente humana se siguen muchas consecuencias, a nivel antropológico, ético, metafísico y hasta teológico, como Rosmini hizo ver en las obras posteriores al *Nuovo saggio*.



⁶⁷ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, vol. 3, cit., n. 384.