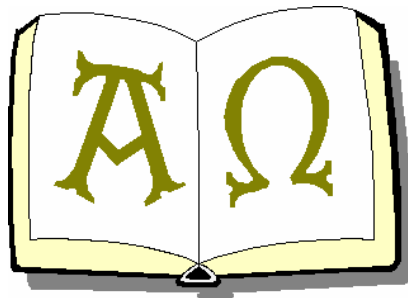


W. R. DAROS

**LA EPISTEMOLOGÍA
DE LA FILOSOFÍA TEOLÓGICA
EN EL PENSAMIENTO DE A. ROSMINI**



**Rosario
UCEL
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano**

W. R. DAROS

**LA EPISTEMOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA TEOLÓGICA
EN EL PENSAMIENTO DE A. ROSMINI**

Editorial UCEL
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano
Rosario

La presente publicación expresa ideas que son responsabilidad exclusiva del autor.

Rosario, 2004.

Copyright by UCEL: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. Queda, por esta ley, *prohibida y penada su reproducción*: Artículos 2,9,10,71,72,172.

Impreso y armado final en Cerider.

Impreso en Argentina / Printed in Argentine.

ÍNDICE

LA EPISTEMOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA TEOLÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE A. ROSMINI

PRÓLOGO por Cirillo Bergamaschi.

INTRODUCCIÓN: *La Epistemología de la filosofía teológica.*

- El sentido de la epistemología.
- Ciencia y epistemología.
- Prefacio a la consideración de la filosofía como ciencia: los diversos grados de abstracción de los conocimientos.
- El concepto tomista de ciencia, de filosofía y de teología como ciencia sagrada.
- Algunos aspectos críticos acerca del concepto filosófico contemporáneo de lo que es ciencia.
- Relativa autonomía de la luz de la inteligencia y de la razón humana.

CAPÍTULO I: *¿En qué consiste una filosofía?*

- La filosofía como sistema.
- El punto de partida de la filosofía de A. Rosmini.
- División de las ciencias filosóficas, a partir del objeto de la inteligencia.
- Razón y fe. ¿Es ciencia la teología?
- Filosofía cristiana y libertad para filosofar.

CAPÍTULO II: *Demostración racional de la existencia de Dios.*

- Significado de "demostración" racional.
- Breve referencia a algunos problemas actuales acerca de qué se entiende por demostración de la existencia de Dios.
- Supuestos para la existencia de Dios según el *Nuovo Saggio* de A. Rosmini.
- Demostración a priori de la existencia de Dios en el *Nuovo Saggio*.
- La idea negativa de Dios.

CAPÍTULO III: *El ser, uno y trino, y Dios.*

- Introducción.
- El camino hacia una concepción plena del Ser.
- El ser uno y trino.
- El Dios de la Teosofía y la Trinidad de la revelación cristiana.
- La esencia de Dios, desde una concepción humana.
- La acción creadora de Dios.
- El amor, única razón de la creación del mundo y del hombre.
- Conclusión: hacia una verdadera filosofía cristiana.

CAPÍTULO IV: *Teodicea o justificación de Dios en medio de las injusticias.*

- Introducción.
- Los confines de la razón humana en los juicios acerca del accionar de Dios: Razonabilidad del acto de fe y el ámbito de la revelación.
- Breve crítica de Rosmini a los límites de la razón establecidos por la filosofía moderna.
- La filosofía moderna, en algunos de sus representantes, destruye la Teodicea.
- Presupuestos para una concepción del mal.
- Origen del mal y la exculpación de Dios por el mismo.
- La ley del mínimo medio aplicada al accionar de Dios.

CAPÍTULO V: *Lo divino y Dios.*

- Introducción.
- Dos acepciones de lo "divino".
- Diferencia entre el concepto de lo divino y el de Dios.
- Confirmaciones de la distinción entre lo divino y Dios.
- El concepto de divino en Platón.
- El nombre de Dios como cifra de lo divino.

CAPÍTULO VI: *Enseñanza y aprendizaje de ideas naturalmente teológicas.*

mm

- Los prolegómenos del aprender y enseñar: las formas de conocer.
- Los diversos grados de intelección y reflexión.
- El principio y el método para aprender y enseñar.
- Los diversos grados de intelección y reflexión, en relación con el origen de algunas ideas morales y teológicas:

- Primer grado de intelección: Ordenar las percepciones.
- Segundo grado de intelección: relaciones inmediatas. El bien y el mal sensibles en los objetos.
- Tercer grado de intelección: el análisis y la síntesis.
- Cuarto grado de intelección: las relaciones en sí mismas. El "yo".
- La idea de Dios en el niño.
- Una exposición razonada sobre lo que es el hombre hasta llegar a la idea de Dios.

RECAPITUALCIÓN: *La epistemología de la filosofía teológica.*

- Tendencias hacia la vertical: La utopía fundante.
- La ciencia formalmente se halla en las conclusiones correctas.
- El sentido epistemológico de la filosofía.
- Filosofía acerca de la teología en la concepción rosminiana.
- Filosofía cristiana y libertad para pensar.
- ¿Existe algo así como una demostración racional de la existencia de Dios?
- A modo de cierre.

BIBLIOGRAFÍA DE A. ROSMINI.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

NOTA BIOGRÁFICA SOBRE A. ROSMINI.



PRÓLOGO

En la presentación de este volumen, cabe resaltar, ante todo, que el mismo abre finalmente un nuevo sector de los estudios rosminianos: el de la teología racional o filosófica, que hasta ahora ha permanecido en la sombra.

En la vastísima bibliografía rosminiana del siglo pasado, son raros los estudios que se refieren a la teología natural rosminiana: sólo un poco más que los referidos a la teología sobrenatural y a la "Teodicea". La teología racional es un estudio filosófico y constituye una de las tres grandes partes de la "Teosofía" (como Rosmini llamaba al estudio filosófico sobre Dios, antes de que este término cambiase su significado y tomase la poco feliz connotación actual), juntamente con la ontología y la cosmología; pero Rosmini no tuvo tiempo suficiente para desarrollarla por completo, como un tratado en sí mismo.

Sin embargo, en las partes desarrolladas de la "Teosofía" están ya contenidas todas las tesis de la teología racional: los problemas concernientes al concepto y la esencia de Dios, la creación, etc. Recogiendo, pues, las partes que se refieren a la teología natural en esta obra y las desarrolladas en otras, en la "Antropología Sobrenatural", en la "Psicología", en la "Teodicea", de hecho nada falta al tratado completo de la teología racional, como se puede constatar en los términos del "*Grande Dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*", obra in cuatro tomos (Roma, Città Nuova Editrice, 2001).

Todo el pensamiento enciclopédico filosófico di Rosmini gravita y está orientado hacia la teología, como él lo explica en el prefacio del *Nuovo Saggio*, cuyas temáticas parecen ser las más lejanas de la teología. También allí están anunciadas las tesis de la teología racional como, por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios. Uno de los fines del estudio de la filosofía elaborada por Rosmini consiste justamente en que ella sea tal que "de la misma pueda valerse la teología" (*Introduzione alla filosofia: Degli studi dell'Autore*, n. 18).

Es deplorable, desde el punto de vista cultural y científico que, en los tratados de teología católicos, sean sistemáticamente ignoradas las tesis rosmini-

nianas; mas esto es una consecuencia de la condena de las cuarenta proposiciones rosminianas (decreto de la Congregación del S. Oficio, *Post Obitum*, 1888), las únicas recordadas en los tratados. Ahora, después de "Nota sobre el valor de los decretos doctrinales..." concernientes al pensamiento y a las obras de Antonio Rosmini, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1º julio, 2001), que absuelve a Rosmini de los errores que contendrían las cuarenta proposiciones, después de su mención en la encíclica "*Fides et Ratio*" de Juan Pablo II (1998), y del inicio del proceso de beatificación, creemos estar en el alba de un renovado interés por el pensamiento filosófico y teológico de Rosmini, por muchos señalado como el doctor del tercer milenio cristiano, continuador de la filosofía clásica cristiana después de San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

Hoy, que en la cultura general domina el nihilismo, urge más aún la necesidad de retornar a las fuentes racionales del pensamiento. Antonio Rosmini ha cumplido una grandiosa actividad cultural y de erudición sobre el pensamiento antiguo y moderno, reconstituyendo la unidad de ese pensamiento, tomando distancia respecto de las dos orillas opuestas.

Es por lo tanto importante que se inicie también el estudio del pensamiento filosófico de Rosmini acerca de la teología natural, lo que será indudablemente saludable para el mundo contemporáneo; y a este estudio nos invita egregiamente el libro que presentamos.

Daros ha escrito ya numerosos libros sobre el pensamiento de Rosmini, pero ahora asume un aspecto antes no tratado. Este libro no es sólo una mera exposición del pensamiento de Rosmini (lo cual no es ya una tarea fácil y cosa que Daros hace en forma minuciosa y fundada); sino que constituye sobre todo un excelente estudio sistemático del pensamiento de Rosmini sobre la temática que trata, teniendo presente la mayoría de las obras del Roveretano sobre el tema.

El autor de este volumen no teme, por ejemplo, adentrarse en la *Teosofía*, obra filosófica voluminosa y profunda, aún poco conocida y poco citada incluso por quienes aprecian el pensamiento de Rosmini; sino que además tiene presente el *Nuovo Saggio*, la *Teodicea*, el *Epistolario filosófico* de Rosmini y otras importantes obras, hasta incluso el poco conocido *Catecismo* escrito por Rosmini, y que Daros -con su constante preocupación epistemológica y pedagógica- no podía dejar de considerar. En efecto, en su concepción pedagógica, tiene en cuenta no solo a quien se enseña (lo que hoy está de moda), sino además lo que se enseña en su contenido, en su estructura epistemológica y en el método adecuado para enseñarlo, donde el enfoque epistemológico es estrictamente necesario. Con gran visión pedagógica y didáctica, Rosmini sostenía, en efecto, que nadie "conoce plena-

mente” sino lo que ha encontrado él mismo, o lo que él mismo ha rehecho mediante la demostración. El que un conocimiento le sea comunicado por otro, no enseña propiamente a quien lo recibe, “si éste con su propio raciocinio no *lo reconstruye y lo rehace por sí mismo*. He aquí el mayor precepto del que debe sacar provecho la escuela” (*Logica*, n. 890). Esta preocupación de Rosmini por no exigir al niño algo más que lo que su grado de intelección le posibilita, y su preocupación para que el niño no aprenda solo de memoria, sino rehaciendo lo conocido, por sí mismo, en su estructura lógica y epistemológica, en forma adecuada a su edad, es resaltada por Daros, como ninguno lo ha hecho anteriormente y es un mérito que debemos reconocerle.

Como dijimos, Daros no hace sólo una exposición sistemática sobre el tema de la teología filosófica o natural; él posee un conocimiento actualizado de los problemas que esta temática ofrece al pensamiento contemporáneo. Con toda objetividad Daros presenta diversas concepciones y aporías, por ejemplo, al problema de la prueba racional de la existencia de Dios, al concepto que nos elaboramos sobre Dios, etc. Esta temática la ha desarrollado y profundizado también, en otras obras, en relación con importantes pensadores como lo fueron Darwin y Lévinas. En este punto, el pensamiento de Daros posibilita pensar y repensar esta temática y *avanzar en el diálogo teórico* comenzado por Rosmini con los filósofos de su época, cosa que Daros ya ha realizado con pensadores actuales como Vattimo y Rorty.

Daros ha tomado no solo una temática poco tratada en el ámbito rosminiano, sino además ha encontrado, para tratarla, un enfoque actualizado y estrictamente filosófico. Me refiero a su perspectiva epistemológica, a la que no escapa el enfoque histórico sobre la misma. Daros no escribe solamente asumiendo la filosofía en general y la filosofía teológica natural; sino que se pregunta constantemente por el valor de las mismas y de sus afirmaciones, lo que significa *tomar una posición filosófica personal y profundamente seria*. No asume, por ejemplo y sin más, el tema de la demostración de la existencia de Dios, sino que se pregunta ante todo qué significa “demostrar” y qué significó esto para Rosmini. El autor de este volumen relee a Rosmini desde la clave de problemas hoy interesantes, si distorsionar la posición de Rosmini, sino resaltando sus aportes.

Daros no repite textos, aunque los cita con frecuencia; sino que los ubica suavemente en un contexto que pone al lector, de manera constante, ante la necesidad de repensarlos en su contenido, en su forma y valoración filosófica actual. Daros, pues, *filosofa sobre la filosofía* y sobre la teología natural, y llega a conclusiones que, asumiendo lo tratado, le añade, con humildad y entre líneas, la *riqueza de la reflexión* y de los matices que hacen que sea un autor, por lo que los textos

significan *un aumento en la capacidad teórica* sobre la problemática, dado el contexto en que los trabaja. El problema de Dios y, en general, las pruebas de lo trascendente (la tendencia hacia la vertical, como la llama Daros, recordando una obra de Michele Federico Sciacca) siempre ha estado presente en la filosofía, teniendo defensores y atacantes. La búsqueda de los fundamentos, tan propia de la tradición filosófica y tan cuestionada por los posmodernos, ha sido frecuentemente ubicada en Dios, el cual -al no estar, por definición, en ningún lugar- es justamente “utópico” y sin embargo “fundante”. La propuesta de Daros nos encamina a analizar esta problemática desde la perspectiva de la epistemología acerca de la filosofía en cuanto ésta enfoca temas de la teología natural.

Por estos motivos y por la presentación de esta problemática, nos alegramos con la edición del presente volumen.

*Cirillo Bergamaschi*¹



¹ *Cirillo Bergamaschi* es el Secretario de la *Rivista Rosminiana* (la cual se aproxima a sus 100 años de existencia) editada por el *Centro Internazionale di Studi Rosminiani*, en Stresa, Italia; y es, sin duda alguna, quien mejor conoce el pensamiento de A. Rosmini. Además de ser autor de numerosos y valiosos libros sobre la filosofía de Rosmini y de ser el autor del *Grande Dizionario Antologico del Pensiero di Rosmini* (Roma, Città Nuova Editrice, 2001, Vol. I-IV), editado también en versión de CD, es, desde décadas, el autor que, desde el *Centro Internazionale di Studi Rosminiani*, ha compilado las mejores obras de referencia bibliográfica de y sobre Rosmini: *Bibliografia Rosminiana* (Milano-Genova-Stresa, 1967-1999), en nueve volúmenes. *Bibliografia degli scritti editi di A. Rosmini Serbati* (Milano-Stresa, 1970-1999) en cuatro volúmenes. *Catalogo del carteggio edito ed inedito di A. Rosmini Serbati* (Genova, 1980-1992) en cinco volúmenes.

INTRODUCCIÓN

LA EPISTEMOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA TEOLÓGICA

“El silencio de la filosofía sobre Dios, sin embargo, parece carecer hoy de razones filosóficamente relevantes. En su mayoría, los filósofos no hablan de Dios, o incluso se consideran explícitamente ateos o irreligiosos, por mero hábito, casi por una suerte de inercia”².

El sentido de la epistemología

1. **A** no pocos parecerá extraño el intento de acercar la filosofía de la religión con la epistemología. Epistemología (en su origen ἐπιστήμη, procede de ἐπίσταμαι: estar bien informado, saber con certidumbre) hace, en efecto, relación a “ciencia”, conocimiento que -en la actualidad- parece separarse tanto de la filosofía como -y más aún- de la teología y de la religión.

Esta dificultad sería insuperable si nos atuviéramos a un concepto empírico de ciencia, donde -al modo de lo postulado por Karl Popper-, el término *ciencia* es tomado sin más como sinónimo de *ciencia empírica*³.

Por esto, será necesario detenernos brevemente en lo que se ha entendido por ciencia y, en consecuencia, en lo que se ha entendido por epistemología.

Inicialmente entenderé por *epistemología* -como lo he indicado en otro

² VATTIMO, G. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Bs. As., Paidós, 2004, p. 110.

³ “En inglés, ‘ciencia’ equivale a ‘ciencia empírica’” (POPPER, K. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 36, nota 41). En el mundo filosófico y científico anglosajón, ciencia suele significar *ciencia empírica* admitiendo como “lenguajes de la ciencia empírica” a las matemáticas y a la lógica (pero no propiamente como ciencias). No obstante, Popper en determinadas circunstancias, no pudo evadir que las *ciencias formales* fuesen ciencias y las llamó *sistemas teóricos o axiomáticos*. Cfr. POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1967, nº 24, p. 88. RODRIGUEZ CASAS, G. *¿Es posible una epistemología integral* en *Revista de Filosofía*, 1998, nº 91, p. 1-30.

libro⁴- al estudio filosófico acerca de lo que sea o no sea ciencia en un sentido lato; esto es, acerca de una forma de conocer que no se clausure solo en las validaciones empíricas, para merecer el título de ciencia⁵.

2. En cuanto a la elaboración del concepto de *ciencia*, se ha caído en *dos extremos igualmente excesivos*:

A) Un extremo está dado por lo propuesto en el pensamiento griego clásico, según el cual *ciencia* significó, generalmente, *un conocimiento seguro acerca de entidades necesarias y de verdades absolutas*.

Aristóteles, en efecto, reservó el concepto de ciencia para un tipo específico de silogismo, llamado por ello mismo "silogismo epistemológico" o científico, puesto que producía ciencia. Este silogismo implicaba cuatro condiciones. Los principios de ese silogismo -y, en consecuencia, de la ciencia- debían ser: 1) *verdaderos*; 2) *indemostrables*, dado que eran admitidos por su evidencia; 3) *anteriores y mejor conocidos* que las conclusiones que de ellos se infieren; 4) *causa* del ser o del conocer atribuido en la conclusión del silogismo⁶. Se tiene ciencia de algo cuando se sabe su causa y se sabe que ésta produce algo (llamado efecto) de modo que no puede ser de otra forma.

Aristóteles unía en su concepto de ciencia, exigencias de la *gnoseología* (a partir de premisas consideradas conocimientos verdaderos en sus contenidos) y de la *lógica* (llegar a conclusiones correctas a partir de esas premisas). En la *metafísica*, reflexionaba sobre el valor de los mismos principios (lo que era propio de la cierta sabiduría) y no sólo acerca de las conclusiones que se deducen de los principios (lo que no era propio de la ciencia). Como hoy lo pretende hacer la epistemología, entonces la metafísica se convertía así en la *ciencia de las ciencias* por lo que se refiere al valor de verdad o de contenido de los primeros principios utiliza-

⁴ Cfr. DAROS, W. R. *Introducción a la epistemología popperiana con prefacio de Dario Antiseri*. Rosario, Conicet-Cerider, 1998, p. 25. DAROS, W. R. *El concepto filosófico de 'ciencia' según Popper en Rivista Rosminiana*, 1983, F. III, p. 257-271. DAROS, W. R. *Realismo crítico y conocimiento en el pensamiento de K. Popper en Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, 1990, n° 182, p. 179-200.

⁵ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. - MARDONES, J. *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*. Barcelona, Anthropos, 1992. GÓMEZ CAFFARENA, J. - MARDONES, J. *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. Barcelona, Anthropos, 1992.

⁶ ARISTOTELES. *Segundos analíticos*, L. I, cap. 2. Para los límites y valores de esta concepción de la ciencia, véase: NAGEL, E. *La estructura de la ciencia*. Bs. As., Paidós, 1978, p. 51. CRESPO, R. *El concepto amplio de ciencia en Aristóteles y las ciencias sociales contemporáneas en II Simposio de Epistemología en Ciencias Humanas y Sociales*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1995, p. 93-112. FORNACA, R. - DI POL, R. *Dalla certezza alla complessità: la pedagogia scientifica del '900*. Milano, Principato, 1993. SSARTON, G. *Historia de la ciencia. La ciencia antigua durante la edad de oro griega*. Bs. As. Eudeba, 1970. FARRINGTON, B. *Ciencia y política* Madrid, Ciencia Nueva, 1989. GALLEGOS, J. *Reflexiones sobre la ciencia y la epistemología científica en Enseñanza de las Ciencias*, 1999, n° 2, p. 321-326. PÉREZ SOTO, C. *Sobre el concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. Santiago de Chile, Universidad Arcis, 1998. FUENTES, J. B. *Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las "ciencia" del conocimiento en Estudios de Psicología*, 2003, Vol. 24(1), p. 33-90.

dos también por las demás ciencias; y la lógica cumplía la misma función respecto de la correcta ilación o inferencia deductiva entre los principios o premisas y la conclusión.

Aristóteles admitía que existen algunos principios lógicos que son evidentes: se los entiende no bien se los considera atentamente, como por ejemplo, que “el todo es mayor que la parte”, que “el ser y el no ser son contradictorios”. Estos conocimientos no son ciencia, sino principios evidentes de todas las ciencias. Un principio es *evidente intelectivamente* (no a los sentidos) cuando constituye una proposición tal que, entendido el predicado, se entiende sin más el sujeto: un ejemplo típico y extremo lo constituyen las tautologías (“el ser es el ser”).

Los conocimientos científicos se hallan *en las conclusiones* que se deducen con lógica de esos principios evidentes. Las conclusiones lógicamente *deducidas* de principios verdaderos poseen pues ellas también valor de verdad. La *deducción demuestra* porque hace ver que una parte se incluye en el todo: “Si todos los hombres son mortales; y si Pedro es hombre, entonces Pedro es mortal”. “*De-mostrar*” en su etimología significa hacer manifiesto a partir “de” algo ya conocido, comprendido, mostrado. *Demostrar* es hacer entender que admitida o mostrada una cualidad como universal (en este caso, la “mortalidad”) en una totalidad (todos los hombres son “mortales”), no es contradictorio admitirla en la parte (“Pedro”) que, ya incluida, se deduce de ese todo. Bien se advierte que el razonamiento deductivo no inventa nada nuevo: no llega a nada nuevo en su conclusión.

Pero las ciencias que tratan de problemas de la realidad (y no sólo de lógica y de cualidades postuladas) implican, según Aristóteles, además otros principios elaborados por inducción. La *inducción* (ἐπαγωγή· el hecho de guiar a, llevar a lo alto de) es un modo de proceder de la mente que a partir de los casos singulares se infiere, se induce, se indica, se presupone (sin garantía lógica) lo universal; pero *no lo demuestra*. Por ejemplo, si alguien constata que *algunos* cuadrúpedos (el caballo, el mulo, etc.) tienen hiel podría inducir de ello (aunque no necesariamente) que *todos* los cuadrúpedos la tienen⁷.

En este contexto, se cayó en el extremo de hablar del mundo empírico con muy poca referencia a la realidad, con un casi nulo intento de confirmación empírica. No es difícil comprender -en este clima- que el conocimiento científico, en la época del Renacimiento, viniese a considerarse como una expresión mágica, con argumentos lógicos pero que partían de premisas objeto de creencias mágicas y cabalísticas.

⁷ Tomás de Aquino comentando a Aristóteles afirma: “Quien pasa de los singulares al universal por medio de la inducción no demuestra ni ‘silogiza’ con necesidad” (In II Post. Anal. Lect. 4, n.3 - 4). Cfr. ROSSI, A. *Aristóteles, Heisenberg: su concepción de la ciencia* en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, 1989, Vol. 33-34, pp. 87-103. CRESPO, R. *El concepto amplio de ciencia en Aristóteles y las ciencias sociales contemporáneas* en *II Simposio de Epistemología en Ciencias Humanas y Sociales*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1995, pp. 93-112. GARCÍA-CUADRADO, J. *Aristoteles y el objeto de la ciencia en la lógica tardomedieval* en *Tópicos* (1998) 31-54. ZANATTA, M. *Dialéctica y ciencia en Aristóteles* en *Anuario Filosófico* (Navarra), 2002, Vol. 35, n° 1, pp. 25-52.

"El mundo de Paracelso (1493-1547) fue el mundo del excéntrico español Raymundo Lulio (1232-1315), de Nicolás de Cusa, Pico de la Mirándola (1463-1494) y Ficino. Era retroceder al mundo panteístico de Plotino, en el que las sustancias naturales contenían "virtudes" de condición eterna y parte de sustancia divina. El universo era un mundo mágico que tenía en Dios su mago. Un mundo lleno de secretos escondidos (lo oculto) que el médico tenía la misión de descubrir o "sintonizar". Un mundo dominado por el espíritu, no por la materia".⁸

3. B) Por otro lado, en la época moderna se cayó en el exceso opuesto al pensamiento griego, reduciéndose todo conocimiento pretendidamente científico a lo *empírico*, desacreditándose los conocimientos formales y filosóficos.

Según A. Comte, gran admirador de Bacon y Newton, la ciencia es ciencia *positiva*, esto es, conocimiento de lo que cae en algunos de nuestros sentidos y de lo que, en consecuencia, se puede observar. "Positivo" significa, además, *lo real* por oposición a lo quimérico; *lo útil* por oposición a lo ocioso; *lo preciso* por oposición a lo vago; *lo relativo* (o plural de las teorías) por oposición a lo único dogmático absolutamente verdadero.

No obstante lo dicho, la *ciencia positiva* se hallaba, según Comte, regida por el "dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales"⁹, y toda ciencia para ser tal tenía, en consecuencia, *sentido predictivo y experimental*, al modo como lo hacen las ciencias de la naturaleza física. Comte estimaba que las sociedades avanzan *según el grado progreso que ofrecían en los modos de conocer* y establecía tres grandes estadios en el conocimiento, que se van superando progresivamente: 1) las sociedades con conocimiento *teológico* (y para Comte este conocimiento tiene un carácter fetichista, mágico, generador de sociedades militares, guerreras); 2) las sociedades con conocimientos de carácter *filosófico* (y éste es un conocimiento mediante entidades abstractas: el ente, la sustancia, etc., generador de sociedades de letrados); y 3) las sociedades modernas con un conocimiento *científico*, predictivo y experimental, capaz de prever y producir los cambios, generadores de sociedades industriales.

Comte consideraba que había seis ciencias. Estableció, como lo había hecho Galileo, que la primera ciencia y lenguaje para las demás ciencias era la *matemática*, la más abstracta y general. Las otras eran ciencias de observación positiva, con crecientes grados de complejidad, de modo que la siguiente suponía conocer la anterior: la *astronomía*, la *física*, la *química*, la *biología*, la físi-

⁸ KEARNEY, H. *Los orígenes de la ciencia moderna, 1500-1700*. Madrid, Guadarrama, 1970, p. 116. AMEIGEIRAS, A. *Epistemología y realidad social. Los desafíos del paradigma hermenéutico* en revista *Cias*, 1994, n. 430, p. 5-16. ESTEVAO, Jose C. *Critica de Ockham a Teologia como Ciencia* en *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia* 7(2) (1997) 99-120.

⁹ COMTE, A. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Bs. As., Aguilar, 1979, p. 60. Cfr. MARTÍNEZ VELASCO, J. *Presupuestos básicos de la ciencia y cambio científico* en *Estudios Filosóficos*, 1994, n. 122, p. 62-96. GIANELLA, A. *Introducción a la Epistemología y a la Metodología de la ciencia*. Bs. As., EDULP, 2002.

ca social (o *sociología*). El objeto de las ciencias consistía en buscar *leyes*, esto es, las condiciones constantes en que se dan los fenómenos. La lógica ha quedado absorbida por las matemáticas, y la filosofía por el conjunto de las ciencias. La psicología es *excluida* de las ciencias pues implica la observación interna y ésta lleva a tomar los sueños por realidad.

Los seguidores del Positivismo (Neopositivistas, Positivistas Lógicos, etc.) terminaron por no considerar ciencia a las llamadas *Ciencias Formales* (aritmética, geometría, lógica) y excluyeron a la metafísica¹⁰.

De esta manera, en la época moderna, el concepto de ciencia y de epistemología ha quedado empobrecido y reducido a lo empírico.

4. La ciencia *griega* (pero también lo hizo F. Bacon, al inicio de la época Moderna) consideró equivocadamente que la inducción producía lógicamente ciencia. En la actualidad, la inducción -sobre todo por obra de los escritos de K. Popper- ha que dado reducida a ser un recurso psicológico de la investigación, pero que nada tiene de científico o lógico.

"Hume después de abandonar la teoría lógica de la inducción por repetición, cerró un trato con el sentido común y *volvió a admitir humildemente la inducción por repetición bajo el disfraz de una teoría psicológica*.

Yo propongo invertir la teoría de Hume. En lugar de explicar la propensión a esperar regularidades como resultado de la repetición, propongo explicar la repetición para nosotros como el resultado de *nuestra propensión a esperar regularidades* y buscarlas.

Así fui conducido por consideraciones puramente lógicas a *reemplazar la teoría psicológica de la inducción* por la concepción siguiente. Sin esperar pasivamente que las repeticiones impriman o impongan regularidades sobre nosotros, *debemos tratar activamente de imponer regularidades al mundo*. Debemos tratar de descubrir similitudes en él e interpretaciones en función de las *leyes inventadas por nosotros*"¹¹.

En la concepción epistemológica popperiana, el *origen del conocimiento* (por ejemplo, de una hipótesis que hace momentáneamente de principio de explicación) *no es relevante*: el científico puede inventar creativamente las hipótesis que explican los hechos; puede haberlas soñado o puede tomarlas de libros herméticos o de textos literarios (como lo hiciera Képler para aceptar la concepción de Copérnico y ubicar al Sol en el centro del sistema como corresponde a un

¹⁰ Cfr. SOLANGE DONDA, M. *Producción científica, producción de verdad y discurso ético* en *Revista de la Universidad Blas Pascal*, 1996, n. 8, p. 295-298. VÁZQUEZ ALONSO, A. - MANASSERO MAS, M. *Factores determinantes de las actitudes relacionadas con la ciencia* en *Revista Española de Pedagogía*, 1996, n. 203, p. 43-77.

¹¹ POPPER, K. *El desarrollo del conocimiento. Conjeturas y refutaciones*. Bs. As. Paidós, 1967, p. 58. Cfr. ASCHINSTEIN, P. *La naturaleza de la explicación científica*. México, FCE, 1989. TIBBETTS, P. *Popper versus 'Traditional Epistemology'* en *Dialectica*, 1980, n. 2, p. 155-160. DAROS, W. R. *El conocimiento científico en las Ciencias Sociales y en la Historia. Perspectivas popperianas* en *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción del Paraguay, 1993, n. 87, p. 85-103.

rey¹²). En este punto, Thomas Kuhn comparte la misma idea.

"Los científicos individuales aceptan un nuevo paradigma por toda clase de razones y, habitualmente, por varias al mismo tiempo. Algunas de esas razones, (por ejemplo, el culto al Sol que contribuyó a que Képler se convirtiera en un partidario de Copérnico) se encuentran enteramente fuera de la esfera aparente de la ciencia. Otras deben depender de idiosincrasias de autobiografía y personalidad. Incluso la nacionalidad o la reputación anterior del innovador y de sus maestros pueden a veces desempeñar un papel importante"¹³.

De aquí que el rechazo de todo conocimiento por ser metafísico o teológico o bíblico, -como pretenden el empirismo, positivismo, el neopositivismo, el positivismo lógico, etc.- no es un argumento que tenga un valor contundente en la epistemología actual. Proceda de donde procediere, un conocimiento que pretende explicar algo, no vale -en ciencia- por la autoridad: tenga o no tenga autoridades que lo respalden puede ser igualmente asumido como posible explicación hipotética, pero luego debe someterse a los dos criterios de validación (el formal y el empírico) de las conclusiones científicas como mencionaremos más adelante.

El núcleo de la ciencia ha quedado constituido por la(s) teoría(s) o conjeturas que posibilitan entender un problema e intentar valorar las conjeturas que el científico inventa como posibles causas que explican el surgimiento del problema, de cualquier naturaleza sea éste, tanto empírico como formal. Lo que hace que un conjunto de conocimientos sistematizados (que constituyen una teoría¹⁴) sea *ciencia* es *el valor que pueden recibir y sostener demostrativamente las conclusiones a las que se llega*: la resistencia que le ofrece la *coherencia* (si es una ciencia formal) y -además- los intentos de falsación y *resistencia a la refutación* que poseen esas conclusiones, si es una ciencia empírica.

La ciencia *moderna* consideró equivocadamente que toda la ciencia se reducía a ciencia *empírica*, esto es, a un saber válido solamente porque tiene una referencia validable con la observación¹⁵.

Mas ¿dónde quedó la forma de validación de aquellos conocimientos formales que, por definición, no se refieren a algo observable?

5. Quizás la primera gran forma de saber científico, en la cultura occidental, ha sido la lógica de Aristóteles y la geometría de Euclides. Pero estas formas de

¹² COPÉRNICO, N. *De las revoluciones de las esferas celestes*. Bs. As., Eudeba, 1965, Libro I, Cap. 10, p. 82.

¹³ KHUN, Th. *Estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, FCE, 1975, p. 237. Cfr. KUHN, Th. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México, FCE, 1982, p. 137. PREICE, R. - CROSS, R. *Conceptions of Science and Technology Clarified: Improving the Teaching of Science en International Journal of Science Educational*, 1995, n. 3, p. 285-294.

¹⁴ Cfr. DAROS, W. *Qué es un marco teórico en Enfoques*, Año XIV, n° 1-2, 2002, pp. 73-112.

¹⁵ Cfr. CARDONA, C. *Descartes y el surgimiento de la ciencia moderna en Física y cultura*, 1996, n° 2, p. 3-10.

conocimiento, sistemáticas y con modos precisos de validación, quedarían hoy excluidas del sector de saber válido si nos aferramos a la concepción empirista y positivista de la ciencia moderna.

Conviene recordar la importancia y el inicio de la ciencia en occidente. Ateniéndose a las pautas de la deducción lógica, Euclides (300 a. C.) pasó a la historia como el gran creador y sistematizador de la *geometría*. De hecho generó la estructura de lo que luego se llamó una *ciencia formal*¹⁶.

Una ciencia formal trata con objetos abstractos e ideales: con *entes inteligibles*, pero no sensibles. Para la mentalidad de los griegos, la "*forma*" no era el contorno de algo, sino *lo que hace inteligible a una cosa*: era la causa formal de inteligibilidad. Platón ponía esta causa en el ser de las *ideas* (ser ideal), mientras Aristóteles estimaba que esa forma inteligible estaba en las cosas reales mismas como posibilidad (en potencia) y que la luz del intelecto hacía actual, generando el conocimiento y la idea de la cosa real.

Una *ciencia formal* es una *ciencia de lo inteligible*; de lo que se entiende por sus conceptos. Lo que ella requiere es que se entiendan los conceptos, para lo que es necesario definirlos, emplearlos con precisión y sin contradicción. Ella no necesita que se observen o perciban los números, las figuras, los procesos lógicos.

La geometría trata, por ejemplo, de figuras extensas ideales en un *espacio idealmente concebido*. Euclides, con el sentido común, lo pensó como un espacio indefinidamente *plano*, con largura, anchura y profundidad. Mas los creadores de las geometrías no-euclidianas, en el siglo XIX, pensaron el espacio, por ejemplo, como indefinidamente *convexo* (donde los ángulos interiores de un triángulo suman más de 180°), o por el contrario, *cóncavo*; o con *n* dimensiones, libres de la intuición sensible; porque el espacio de la geometría es un *concepto* (una libre conceptualización) del espacio, no un espacio real sensible o físico.

La estructura de una ciencia formal, a partir de Euclides, quedó establecida por los siguientes elementos: A) Definiciones. B) Postulados. C) Nociones comunes. D) Teoremas. Esta estructura, aún hoy, sirve de modelo para todo lo que pretende ser una ciencia formal.

Las ciencias se construyen *en su forma* de conocer; pero esto no debe llevar a la falsa conclusión que *todo, en el pensamiento, se construye arbitrariamente*: el principio de no contradicción, por ejemplo, establece que si se define algo (por ejemplo, lo que es un punto o una línea) de una determinada manera, no se puede sostener, al mismo tiempo, que no se lo define de esa manera. Esta es una exigencia ontológica (el ser no es contradictorio consigo mismo), psicológica

¹⁶ Cfr. SANTALÓ, L. *Geometrías no euclidianas*. Bs. As., Eudeba, 1976. MANARA, C. - LUCCHINI, G. *Momenti del pensiero matematico. Letture su aspetti e problemi delle scienze matematiche*. Milano, Mursia, 1996. SAUMELLS, R. *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*. Madrid, Rial, 1980. BOURBAKI, N. *Elementos de historia de las matemáticas*. Madrid, Alianza, 1996. GÓMEZ, R. *Las teorías científicas*. Bs., As., Coloquio, 1977. BECKER, O. *Magnitudes y límites del pensamiento matemático*. Madrid, Rialp, 1976, p. 174.

y gnoseológica (el psiquismo humano no se puede entender, como lógico, lo que es contradictorio) y social (en un mensaje contradictorio hay expresión, pero no se comunica nada lógicamente).

6. La distinción entre *ciencia empírica* y *ciencia formal* quizás no sea muy feliz. Tal vez sería más acorde con la cultura de Occidente hablar de "*ciencia como de sistema de enunciados sistemáticos y teóricos con posibilidad de validación solamente lógica o formal*"; y de sistemas de enunciados sistemáticos y teóricos *con posibilidad de validación lógica y también empírica*.

En efecto, el concepto de ciencia no es ni equívoco, ni unívoco, sino análogo¹⁷. Esto significa que el concepto de ciencia implica: a) *un núcleo lógico estrictamente necesario* en cualquier saber que pretenda ser científico (problemas, un marco teórico, hipótesis con variables y una lógica deducción de consecuencias); y b) una *diversa forma de validación*: formal o lógica si se trata de una ciencia formal; y empírica (según diversos métodos y recursos) si se trata de una ciencia empírica.

Como criterio general, Popper establece a *la coherencia (o no contradicción)* como condición mínima y necesaria para una ciencia formal (o como él la llama, para un sistema teórico) y *la falsabilidad* como condición mínima y necesaria para la ciencia empírica o sistema (teórico con conocimiento) empírico.

"El requisito de la *compatibilidad o coherencia*, desempeña un papel especial entre todos los que han de satisfacer los sistemas teóricos, o los sistemas axiomáticos. Puede considerársele la primera condición que ha de cumplir *todo* sistema teórico, ya sea empírico o no....

Además de ser compatible todo sistema empírico debe satisfacer otra condición: tiene que *ser falsable*"¹⁸.

7. El requisito de coherencia o no contradicción cumple dos funciones complementarias:

1º) Ante todo cumple la función de posibilitar *falsar*, esto es, considerar *falso* a todo sistema de enunciados contradictorios. "Si es lunes entonces es martes"

¹⁷ Cfr. DAROS, W. R. *Introducción a la Epistemología Popperiana. Con prólogo de Darío Antiseri*. Rosario, Conicet- Cerider, 1998. DAROS, W. R. *¿Es ciencia la filosofía?* en *Rivista Rosminiana*, Stresa, Italia, 1982, F. II, p. 121-157. DAROS, W. R. *Posibilidad, límites y valor de la metafísica desde la perspectiva de la ciencia*, en *Metafísica e scienze dell'uomo. Actas del VII Congreso Internacional*. Roma, Borla, 1982, Vol. 1, p. 217-229. DAROS W. R. *El concepto de "revolución científica" en la época moderna*. Publicado en *Rivista Rosminiana*, Stresa, Italia, F. I, 1982, p.18-59. DAROS, W. R. *Ciencia y teoría curricular* en *Enseñanza de las Ciencias* de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1996, n. 14(1), p. 63-73.

¹⁸ POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*. O. C., nº 24, p. 88. Cfr. KOULADIS, V. - OGBORN, J. *Science Teacher's philosophical Assumptions* en *International Journal of Science Educational*, 1995, n. 3, p. 273-284. LONGINO, H. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton, University Press, 1990.

resulta ser falso, por la contradicción en sus conceptos, sin considerar qué día es hoy. El principio de no contradicción posibilita realizar *validaciones o falsaciones lógicas a priori*, esto es, sin referencia a nada empírico u observacional.

2º) Cumple además la función de posibilitar *deducir*. La ciencia se halla propiamente en las conclusiones no en las premisas. Las premisas son solo el inicio de la ciencia, pero no son propiamente científicas. A veces de puntos de partida falsos se llega (sin deducción lógica y por casualidad) a una conclusión verdadera; pero este no es el modo de proceder científico. En el proceder científico se da una fase de creatividad e invención de hipótesis o principios de explicación; pero esta fase vale científicamente si de ella se deducen y concluyen, con lógica, algunas consecuencias. La coherencia o no contradicción cumple, pues, esta segunda función complementaria: nos permite

“percatarnos de que los sistemas contradictorios no nos proporcionan ninguna información, pues podemos deducir de ellos la conclusión que nos plazca... En cambio, un sistema coherente divide el conjunto de enunciados posibles en dos: los que le contradicen y los que son compatibles con él (entre estos últimos se encuentran las conclusiones que se pueden deducir del sistema)”¹⁹.

Por supuesto que, los conocimientos valiosos no se hallan únicamente en las ciencias. En el proceder científico, *no todo es científico*: solo lo son las conclusiones lógicas. Popper reconoce que el hecho de establecer la *exigencia de falsabilidad (“su evangelio”)* es un recurso normativo práctico. “Mi evangelio no es empírico, es decir, no pertenece a la ciencia empírica, sino que es más bien una propuesta (normativa). Mi evangelio (y también mi respuesta) es criticable, aunque no precisamente por observación, y de hecho ha sido criticado”²⁰.

La ciencia, pues, en sus pautas hoy más requeridas, no son dogmas, sino propuestas normativas, creaciones humanas, en la búsqueda de una mayor eficacia, de un control más preciso, de un saber cómo son las cosas (verdad).

“Después de todo, las ciencias, incluidos todos los severos standards que parecen imponernos, son creación nuestra. Es bueno tener siempre presente este hecho”²¹.

¹⁹ POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*. O. C., nº 24, p. 88. Cfr. DAROS, W. R. *Tareas actuales de la filosofía, según los últimos escritos de Karl Popper* en INVENIO Revista Académica. Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 1997, nº 1, p. 11-24.

²⁰ POPPER, K. *El mito del marco común*. O. C., p. 36, nota 41. Cfr. GRAHAM, L. *Between Sciences and Values*. New York, University Press, 1991. GRIFFITH, B.-BENSON, G. *Scientific thought as dogmatism* en *International Journal of Science Education*, 1994, n. 6, p. 625-638.

²¹ FEYERABEND, P. *Consuelos para el especialista* en LAKATOS, I., - MUSGRAVE, A. (Eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia*. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 379. DAROS, W. R. *Racionalidad, ciencia y relativismo*, Rosario, Apis, 1980. DAROS, W. R. *El aprendizaje para una sociedad libre según P. Feyerabend* en *Rivista Española de Pedagogía*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC), nº 82, 1989, p.99-111.

Ciencia y epistemología

8. En la presente investigación, nuestra hipótesis supone que *las ciencias* están constituidas por conjuntos de conocimientos sistemáticamente organizados (lo que implica principios o premisas y conclusiones), por los seres humanos, con distintas finalidades y con diversa valoración. Lo que no tiene forma alguna de ser validado (al menos criticado por su lógica entre las premisas y las conclusiones o consecuencias), permanece en la condición de creencia u opinión. Las creencias pueden ser verdaderas o falsas; ellas se sostienen solamente por la afirmación del sujeto que las enuncia.

La ciencia, por lo tanto, no se confunde ni con las creencias, ni con las cosas materiales, pues ella es una forma mental lógica de conocer. Tampoco consiste en un conocimiento aislado, sino en sistemas de conocimientos, organizados a partir de problemas, con principios, teorías, hipótesis y con conclusiones lógicas. La ciencia *no es ciencia por tratar de cosas materiales u observables mediante los sentidos*; puede haber ciencia de lo inteligible aunque no sea sensible (como lo son los conceptos matemáticos). La ciencia es un conocimiento sistematizado que estriba en la *conciencia de sus razones*, en la *advertencia de su necesidad lógica*; por ello se eleva sobre el conocimiento solamente perceptivo o sobre la opinión. Por esto, el proceder científico -que produce la ciencia- tiene una universalidad (por su lógica, la cual puede ser revisada por los demás colegas) que no posee lo observado sensiblemente. Ésto siempre es individual; aunque se puede universalizar el *consenso* sobre lo observado y sobre su lógica justificación, esto es, sobre la prueba o demostración. Es la conciencia sobre el razonamiento el que establece *la necesidad entre las premisas y la conclusión*, advirtiéndose entonces la prueba, esto es, la inclusión necesaria de la conclusión en las premisas. Si se admite que "todos los gansos negros proceden de Europa" (premisa mayor, afirmación universal) y se admite que "Hay un ganso negro en nuestro zoológico" (premisa menor, observable) y se deduce que entonces que "ese ganso negro procede de Europa", la prueba o demostración se halla en advertir que la conclusión es correcta porque ésta se incluye con lógica en la premisa mayor como una parte en el todo.

En la antigüedad se acentuaba el *valor de la lógica* para probar si los enunciados eran científicos o eran meras falacias o expresiones retóricas o meras creencias. Cuando se partía de opiniones o creencias admitidas (ἐξ ἐνδόξων), no absolutamente verdaderas (como el ser es el ser, todo efecto requiere una causa), entonces se podía sacar conclusiones solo contingentes, sin contradecirse. A este modo de razonar, Aristóteles lo llamó *dialéctica*: parte de suposiciones y concluye con otras suposiciones²². La dialéctica era un instrumento para la ciencia, en cuanto intentaba poner a prueba, a favor o en contra, las razones para sostener una opinión.

²² ARISTÓTELES. *Tópicos*, I, i, 100 a 18-21.

En la época moderna, no se estimó que era necesario, para que haya ciencia, partir de premisas necesariamente verdaderas y llegar a conclusiones también absolutamente verdaderas. En la época moderna, se parte, más bien, de hipótesis o creencias, que como tales tienen que ser probadas. Lo que ha preocupado, entonces, consistió en saber si las conclusiones a las que se llegaba, tenían consecuencias que se podían *observar correctamente* y si había *consenso* en lo que se observaba. Si no se daba el efecto o consecuencia, entonces no se podía admitir la existencia de la causa supuesta. Lo observado sirve, pues, para falsar una hipótesis o una teoría.

La admisión de premisas necesariamente verdaderas, llevó a creer, en la antigüedad, que la ciencia solo podía ser ciencia *formal*; y, la admisión de premisas hipotéticas, en la época moderna, hizo pensar que la ciencia solo podía ser ciencia *empírica*.

9. Hoy podemos advertir que -hablando en general- la ciencia es un concepto que se refiere a algo *análogo*, o sea, en parte igual y en parte distinto. Lo igual de toda ciencia se halla en *la conciencia de su demostración*, o sea, en la lógica que prueba que las conclusiones son adecuadas para esas premisas²³.

La ciencia, una y lógica en su núcleo, se diversifica, en sus aplicaciones, sea por la *materia* a la que se aplica (u objeto de estudio: el hombre y su libertad, la naturaleza y su proceder determinado, etc.); sea, por los *diversos métodos* (experimentales, demostrativos, mostrativos, analógicos, etc.) que emplea y por las *diversas finalidades* (teóricas, aplicadas, productivas, etc.) que asumen quienes realizan ciencia. Pero se diversifican también por las *diversas valoraciones* que pueden recibir, por ejemplo, solamente mediante *descripciones* de las cualidades de una conducta, o mediante *verificaciones* de nuestras conjeturas o predicciones, o mediante *falsaciones*, corroboraciones, confirmaciones.

Ahora bien, toda ciencia debe probar sus conjeturas o afirmaciones; pero, como ya lo afirmaba Aristóteles, *no se puede pedir a toda ciencia un mismo rigor* en sus formas de valorar los conocimientos²⁴.

A la epistemología le corresponde reflexionar sobre estas formas en que se construyen los conocimientos que desean calificarse como "científicos", sean empíricos sean meramente formales; y, en particular, reflexionar sobre las formas de prueba o valoración que ofrecen los conocimientos que los científicos afirman.

10. En otros escritos he considerado los planteamientos de la epistemología contemporánea, y no es oportuno repetirlos aquí²⁵. Muchos matices ha tomado lo

²³ Cfr. CALELO, H.-NEUHAUS, L. *La investigación en ciencias humanas*. Caracas, Tropykos, 1990. DAROS, W. *La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista*, en *Sapientia*, 1984, Vol. 39, p. 19-36.

²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. II, 3, 995 a 1-15.

²⁵ Cfr. DAROS, W. *Posibilidad, límites y valor de la metafísica desde la perspectiva de la ciencia*, publicado en *Metafísica e scienze dell'uomo*. Actas del VII Congreso Internacional. Roma, Borla, 1982, Vol.

que hoy llamamos "ciencia" y "epistemología" en el decurso de los siglos en nuestra cultura occidental. No obstante, algunas pautas -hoy como ayer- resisten los intentos de confusión; pueden variar las formas de llamarlas, la terminología, pero no el concepto básico al que se refería -y se refiere- esa terminología. Con esto no deseamos significar que nada ha cambiado en la concepción de lo que es "ciencia", sino solo deseamos recordar que la ciencia es un concepto *análogo*, con la *exigencia de un núcleo teórico y lógico*; exigencia que ha perdurado a través de los siglos. La exigencia de ese núcleo teórico y lógico -tan temido por los empiristas y positivistas, y tan exagerado por los idealistas- es lo que, aun en la actualidad, hace que la ciencia y la epistemología no puedan ser reducidas a un mero consenso social o ideológico. "La ciencia de la ciencia no puede ser reducida a la sola dimensión sociológica"²⁶.

Una de estas pautas se halla, en efecto, en el reconocimiento -incluso de los más confesos empiristas- de que la ciencia -incluida la ciencia de la experiencia empírica- supera esa misma experiencia observacional y *exige planteamientos teóricos* que no cuadran en un simple proceso de inducción a partir de una experiencia dada.

"Los empiristas están hoy de acuerdo, en general, en que ciertos criterios propuestos anteriormente eran muy estrechos, como por ejemplo, el requerimiento de que todos los términos teóricos deben definirse sobre la base de los del lenguaje observacional, y que todos los enunciados teóricos deberán traducirse en el lenguaje observacional"²⁷.

11. Otra pauta, se halla -tanto ayer como hoy- en admitir que la ciencia es un *proceso de validación* de los conocimientos, ya en su *aspecto lógico formal* como en los *modos de significar* y construir esa *objetividad* en la que participa de hecho el sujeto. Si antiguamente se hacían afirmaciones que parecían ser -si se las toma sin reflexionar- de corte relativista como "los modos de significar que en las palabras les imponemos a las cosas, se sigue del modo de entender"²⁸, o bien "todo lo

1, p. 217-229. DAROS, W. R. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980. DAROS, W. R. *Introducción a la Epistemología Popperiana*. Rosario, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 1996: Segunda edición revisada y ampliada, con prólogo de Darío Antiseri, 1998. DAROS, W. R. *Ciencia y teoría curricular en Enseñanza de las Ciencias de la Universitat Autònoma de Barcelona*, 1996, n. 14(1), p. 63-73. A. DAROS, W. R. *Einstein: Ciencia y Educación*. Publicado en *la Revista del Instituto de Investigaciones Educativas (IIE)*. Bs. As., 1990, n.º 71, p. 65-83. DAROS, W. R. *El aprendizaje para una sociedad libre según P. Feyerabend*. Publicado en *Rivista Española de Pedagogía*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC), n.º 82, 1989, p. 99-111.

²⁶ MORIN, E. *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos, 1994, p. 62.

²⁷ CARNAP, R. *The Methodological Character of Theoretical Concepts* en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1956, Vol. I, p. 39.

²⁸ "Modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur, sequitur modum intellegendi" (AQUINAS, T. *De Pot.* VII, 2 ad 7). "Las cosas se relacionan de diverso modo a diversos intelectos" (AQUINAS, TH. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 2). "La verdad de nuestro intelecto es mudable" (AQUINAS, TH. S. *Th.*, I, q. 16, a 8). Cfr. GÓMEZ FERRI, J. *El estudio social y sociológico de la cien-*

que se recibe se recibe según el modo del que lo recibe, de modo que cada uno conoce como es su forma en quien conoce"²⁹, hoy se sigue llamando la atención sobre estos aspectos, aunque con supuestos distintos y con una terminología diversa:

"Antes de enunciar como primera aproximación, que la epistemología consiste en *el estudio de la constitución de los conocimientos válidos*, se advierte que la tarea epistemológica supone una referencia a la validez normativa -en el sentido de la lógica-, pero al mismo tiempo implica evaluar las partes respectivas del sujeto y del objeto en la constitución de esos conocimientos, lo cual involucra cuestiones de hecho"³⁰.

Las concepciones constructivistas, derivadas en buena parte de los supuestos del kantismo, acentuaron que el "sistema de relaciones (es decir, la teoría), no procede de la experiencia, no es directamente observable a partir de las percepciones: es construido por el sujeto en su interacción con los objetos"³¹.

Albert Einstein admitía que -si se trataba de una ciencia empírica como la física- "las *experiencias sensoriales* representan lo dado. Pero la *teoría* que tendrá que interpretarlas está hecha por el hombre". En otras palabras, la física no es ciencia por tratar de cosas sensibles o físicas, sino por el sistema lógicamente uniforme que los cuerpos u objetos estudiados reciben. Científicas no son las cosas (los objetos físicos o mentales sin más) sino la forma de estudiarlos, la forma de valorar nuestros conocimientos acerca de ellos.

"La ciencia es un intento por lograr que la diversidad caótica de nuestras experiencias sensoriales corresponda a *un sistema de pensamiento lógicamente uniforme*...

La manera científica de formar conceptos se distingue de la que utilizamos en la vida de cada día no sustancialmente, sino sólo en *la mayor precisión de las definiciones de los conceptos y las conclusiones*; una elección más esmerada y *sistemática* del material experimental; una *mayor economía lógica*. Esto último significa el esfuerzo por reducir todos los conceptos y correlaciones a la menor cantidad posible de conceptos y axiomas básicos lógicamente independientes"³².

cia y la convergencia hacia el estudio de la práctica científica en *Theoria*, 1996, n. 27, p. 205-225. ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1994.

²⁹ "Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente" (AQUINAS, TH. S. *Th.*, I, q. 75, q. 5). DAROS, W. R. *La experiencia y los límites de nuestra racionalidad* en *III Jornadas de filosofía: la experiencia*. Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 57-61. DAROS, W. R. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980. LAUDAN, L. *La ciencia y el relativismo*. Madrid, Alianza, 1993.

³⁰ ANTÓN, M. G. *Conocimiento científico y acción social. Crítica epistemológica a la concepción de ciencia en Max Weber*. Barcelona, Gredisa, 1997, p. 179.

³¹ ANTÓN, M. G. *Conocimiento científico*. O. C., p. 203.

³² EINSTEIN, A. *Los fundamentos de la física teórica* en *Mis ideas y opiniones*. Barcelona, Bosch, 1981, p. 292.

12. Otra pauta, para delimitar el concepto de ciencia, aún hoy vigente, se halla en la distinción entre el *objeto material de una ciencia* y el *objeto formal de la misma* (su perspectiva). Hoy se llama a estos objetos: "dominio material" y "dominio conceptual"³³ o bien "base empírica" y "zona teórica"³⁴; pero la idea subyacente es la misma: no es suficiente algo dado (o algo que existe, o algo real) para que ello sea ciencia. Se requiere, además, una construcción conceptual y lógica de un objeto de estudio, con cierta forma de validación.

Ahora se habla de metodologías de diversos órdenes de reflexión sobre los objetos estudiados³⁵, o bien de "abstracción reflexionante" y "abstracción reflexionada"³⁶, donde antes de hablaba de grados en la abstracción de un objeto que iba a ser estudiado científicamente.

Más conviene que avancemos para constatar *en qué sentido se llamó ciencia a la filosofía*, para pasar luego a considerar cómo pudo tener *consideración de ciencia la filosofía teológica o la misma teología*. Para no pocos contemporáneos resultará inaceptable el calificativo de ciencia o de científico aplicado a estudios teológicos o incluso filosóficos; pero el conocer los motivos por los cuales, en otros tiempos, se llamó ciencia a estos saberes, nos puede hacer tomar conciencia de los límites (históricos, filosóficos o ideológicos, lógicos, culturales, etc.) que posee la concepción moderna y contemporánea de lo que hoy llegamos a admitir como ciencia³⁷.

Prefacio a la consideración de la filosofía como ciencia: los diversos grados de abstracción de los conocimientos

13. Las ciencias poseen una *forma* única que las hace tales (y es la lógica con las cuales prueban, aunque los instrumentos, los métodos y recursos que utiliza puede ser variados) y poseen una *materia* diversa acerca de la cual tratan: la biología trata de la vida, la historia estudia el tiempo pasado, la física investiga los cuerpos y sus movimientos, etc.

Ahora bien, la materia de estudio de una ciencia puede tener diverso grado de abstracción. Abstractar consiste en *considerar* separadamente (en distinguir, no

³³ ANTÓN, M. G. *Conocimiento científico*. O. C., p. 13.

³⁴ Cfr. KLIMOVSKY, G. *Las desventuras del conocimiento científico. Introducción a la epistemología*. Bs. As, A-Z Editoria, 1994, p. 34.

³⁵ Cfr. ESTANY, A. *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Barcelona, Crítica, 1999, p. 26-30.

³⁶ Cfr. PIAGET, J. Et al. *Investigaciones sobre la abstracción reflexionante*. Bs. As., Huemul, 1979. DAROS, W. R. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992.

³⁷ Cfr. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M. *Historia de la ciencia y la formación de los científicos* en *Perfiles Educativos*, 1996, n. 73, p. 33-39. GÓMEZ FERRI, J. *El estudio social y sociológico de la ciencia y la convergencia hacia el estudio de la práctica científica* en *Theoria*, 1996, n. 27, p. 205-225. MASON, L. - SOSRZIO, P. *Analogical reasoning in restructuring scientific knowledge* en *European Journal of Psychology of Education*, 1996, n° 1, 3-25. OROSCO CRUZ, J. *La dimensión histórico-filosófica y la enseñanza de las ciencias* en *Física y cultura*, 1996, n° 2, p. 97-109.

en separar físicamente o negar una parte).

Es conocida también la forma de clasificar a las ciencias según la abstracción que poseen las ideas o conocimientos con los cuales tratan. Aquí nos interesa mencionar tres grados de abstracción:

a) Un *primer grado de abstracción* está dado por los objetos conocidos de la naturaleza sensible. En este caso, quien conoce por ejemplo un cuerpo que aquí y ahora cae, abstrae de él la sensación que tiene y lo considera como conocido (no como solamente sentido). Las ciencias empíricas poseen pues una materia de estudio que se hallan, desde este punto de vista, en el primer grado de abstracción. Estas ciencias tratan de objetos sensibles conocidos.

b) Un *segundo grado de abstracción* está dado por los objetos conocidos de los cuales se abstraen las condiciones individuales materiales. En este caso, un objeto físico es considerado solo como un objeto mental abstracto. El triángulo de la geometría, por ejemplo, es una materia espacial triangular ideal, pero no es un triángulo de madera o de hierro que está aquí o allí, sino que consiste en una idea de espacio idealizado con tres ángulos y tres lados, pero del cual se abstraer toda referencia material (al color, al lugar, a su materialidad, a un espacio físico concreto, etc.). Las geometrías y las aritméticas tratan de materias idealizadas: espacios idealizados o cantidades idealizadas.

c) Un *tercer grado de abstracción* está dado por los objetos que -por definición- no son materiales, sino espirituales o -si se quiere- solamente conceptuales, de modo que se los puede entender, pero no se los puede percibir o sentir con algún sentido. Así por ejemplo, el concepto de "ser", de "ángel", de "alma" o de "Dios" (más allá de que se admita la existencia real o no de los mismos) no posee, por su misma definición, nada sensible de lo cual haya que abstraer algo, para comprender su concepto: se considera que en su ser estos conceptos ya no contienen nada sensible.

14. **A**hora bien, cabe aquí preguntarse: ¿Es posible hacer ciencia de objetos que se hallan en el segundo o tercer grado de abstracción?

Los pensadores que consideran que la ciencia es un conjunto lógicamente sistematizados de conocimientos que puede recibir algún tipo de demostración, aunque ésta sea meramente lógica admitirán que las aritméticas, las geometrías, las lógicas, las filosofías (incluidas las metafísicas) y las teologías pueden ser consideradas como ciencias, aunque no empíricas. Indudablemente que pueden construirse tantas filosofías -consideradas como ciencias acerca del ser con sus conclusiones lógicas- como *ideas del ser* (o como quiera llamársele al principio y fundamento de todo) se asuma.

Las filosofías aparecen entonces como *ciencias de la totalidad estudiadas en cuanto consideran esa totalidad (objeto material abstracto del estudio de la filosofía) como totalidad a partir de un fundamento único y último de esa totalidad (objeto formal de la filosofía)* de modo que no tenga sentido, ni quepa respuesta alguna, acerca de un fundamento ulterior. De este modo, para un materialista,

todo en última instancia es materia, todo depende de un principio (último, metafísico) material, ni cabe preguntarse por algo anterior a la materia; para un espiritualista, todo en última instancia depende de un principio (último, metafísico) espiritual, etc. "Lo decisivo de un principio es que tenga consecuencias"³⁸, que con él se puedan explicar las demás cosas importantes. Un *principio* es la razón de ser o fundamento de las cosas que de él se siguen; pero el *principio mismo no se prueba*, no se demuestra: *se muestra*, se lo acepta por su evidencia inteligible o se lo rechaza (por ejemplo, por las conclusiones absurdas o contradictorias a las que lleva)³⁹. Que "el ser es el ser y no la nada", es un principio que se funda en su *evidencia inteligible*, de modo que quien entiende "ser" y "nada", no exige otra prueba; porque la evidencia de un principio enunciado consiste en que lo dicho en el predicado está incluido en el sujeto del juicio⁴⁰. Las tautologías constituyen juicios evidentes.

La filosofía comienza históricamente (y como la apreciamos en Occidente) en el primer tercio del siglo V antes de Cristo, como un intento por *querer saber* (o *amar saber*: φιλο-σοφία). Es, a un tiempo, una actividad humana, cargada de afectividad e inteligencia. Parece verosímil que el hombre griego, habiendo perdido la fe en sus dioses (antropológica y defectuosamente concebidos), se propusiese buscar el fundamento para su vida e intentara interpretar la X o incógnita que -sin la creencia en los mitos- resultaba ser la vida misma, su existencia y su origen.

Los griegos, como Platón y Aristóteles, llamaron *ser* a ese fundamento y principio filosófico de explicación: luego se lo designó como existencia, esencia, sustancia y, -en la época moderna-, razón (racionalismo), experiencia (empirismo), idea (idealismo), vida (vitalismo), etc⁴¹.

Como lo ha señalado Ortega y Gasset⁴², en esta tradición del amor al saber, se ha creado *una nueva filosofía* partiendo de una nueva concepción de lo que, en forma generalísima, llamamos *ser*.

Lo mismo puede decirse de las *teologías* -consideradas como ciencias acerca de Dios- en cuanto son construcciones sistemáticamente organizadas, con conclusiones lógicas: existen tantas teologías (naturales) cuantas ideas de Dios elaboran los filósofos y tantas teologías reveladas cuantas revelaciones se acepten por fe, y sistemas se deduzcan de sus principios.

Los pensadores, por el contrario, que consideran que para que pueda existir ciencia se requiere no solo demostración, sino también objetos materiales *ob-*

³⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*. Madrid, Alianza, 1983, Vol. I, p. 69. CARDONA, C. *Descartes y el surgimiento de la ciencia moderna en Física y cultura*, 1996, nº 2, p. 3-10.

³⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*. O. C., Vol. VIII, 197. Cfr. GARAGORRI, P. *Ortega, una reforma de la filosofía*. Barcelona, Herder, 1958.

⁴⁰ En el pensamiento medieval, se consideraba una noción como evidente, o por sí mismo manifiesta (per se notum) cuando la noción del predicado estaba incluida en la del sujeto de la un juicio: "Ut praedicatum sit de rationi subjecti" (AQUINAS, TH. *De Veritate*, q.10, a. 12).

⁴¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934, p. 316.

⁴² Cfr. DAROS, W. R. *Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario, UCEL, 2000.

servables, no admitirán como ciencias a las llamadas por otros “ciencias formales”. En consecuencia, para ellos, las únicas ciencias admisibles serán las empíricas.

El concepto tomista de ciencia y de teología como ciencia sagrada

15. En este contexto, podemos considerar en qué sentido, por ejemplo, Tomás de Aquino llamó *ciencia* a la *teología* en el Medioevo.

Conviene mencionar tres sentidos en los que Tomás de Aquino concibe a la *ciencia*:

a) Ciencia es lo que el intelecto asimila de la cosa conocida⁴³; o sea, lo que uno sabe y no duda de saber: es *un hábito, un saber habido* que posibilita y da aptitud para conocer, como quien domina las leyes de un sistema de conocimientos.

b) Aunque *impropiamente, ciencia es el inicio de la ciencia* (la parte inicial de ella). Toda la ciencia se contiene virtualmente en sus principios. Los primeros principios de toda ciencia son indemostrables (por ejemplo, el ser es inteligible; el ser no puede ser y no ser al mismo tiempo -principio de no contradicción-) o las definiciones que establecen de qué se habla y piensa⁴⁴. No todo en ciencia se demuestra: los principios se muestran y se los entiende o no se los entiende; son tesis o hipó-tesis, su-puestos sin los cuales no se puede proseguir razonando. *Estos principios no son demostrables al menos en tres casos*: 1) Porque a veces *son evidentes* (como el principio de no contradicción que supone que el ser es el objeto fundante y luz de la inteligencia; o cuando se comprende la noción de todo y de parte resulta evidente que el todo es mayor que la parte); 2) porque se *los toma de otra ciencia* que se encarga de probarlos (el médico o el químico usan el principio de causalidad, pero sus saberes no se encargan de probarlo); 3) porque se los asume como principios *verdaderos y revelados por un Ser superior* (como en caso de la revelación sobrenatural, expresada en las Escrituras judeo-cristianas)⁴⁵.

c) En tercer lugar, *la ciencia está propiamente constituida por las conclusiones* de un sistema de conocimiento correctamente deducidas de los principios o premisas. La ciencia se da propiamente en las conclusiones. El proceder científico -lo que produce la ciencia- es un proceder lógico que investiga yendo de las causas a los efectos, o de éstos a las causas; aunque las causas o los efectos se supongan hipotéticamente. Las causas son las razones de los efectos, son las que explican la existencia o presencia de los efectos. Por ello se ha dicho que *la ciencia implica un conocimiento de los efectos por las causas o de las causas por los efectos*. Quien solo percibe algo superficialmente, constata un accidente, pero

⁴³ AQUINAS, T. S. *Th.* I, q. 1, a. 7; q. 14, a. 2, ad 2.

⁴⁴ AQUINAS, T. *In II Anal. Post.*, Lect. 2 y 7.

⁴⁵ AQUINAS, T. S. *Th.* I, q. 1, a. 6, et ad 2.

no tiene ciencia hasta que no conozca quien lo sustenta (sustancia) o produce (causa). Ciertamente que no es suficiente suponer una causa (hacer una hipótesis acerca de la posible causa) sino hallar probadamente lo que causa el efecto.

Finalmente cabe distinguir: a) la sabiduría de b) la ciencia. No hay ciencia si no se conocen los efectos, deducidos lógicamente de las causas las cuales lo explican o justifican. El acento del saber científico está puesto *en las conclusiones*. Por el contrario, en el saber sapiencial se pone el acento en la consideración de *los principios*. Por ello, la *filosofía no solo es ciencia* por sus conclusiones lógicas, sino que, la metafísica es, sobre todo y *además, sabiduría*, por la consideración que hace acerca de los principios de cualquier saber. En general, se dice *sabio* a quien considera las causas fundantes últimas de su saber y ordena las acciones teniéndolas en cuenta. En este sentido, un arquitecto es más sabio que un obrero el cual no planifica, sino solo realiza la obra según se lo indiquen paso a paso. La sabiduría implica, pues, la consideración de las causas fundamentales: primeras ontológicamente o últimas gnoseológicamente, y la ordenación de las acciones teniendo en cuenta esas causas (eficientes, finales, etc.).

16. El proceder científico parte de *lo más conocido para el científico*: lo más conocido a veces se halla en los efectos sensibles, y entonces el científico se remonta de éstos, investigando, hacia el hallazgo de las posibles causas; otras veces el científico entiende las causas, pero no conoce todos sus efectos y entonces investiga la relación que va de la causa a los posibles efectos.

Ahora bien, si este es el proceder científico que produce la ciencia, entonces la teología puede ser ciencia si el teólogo procede a buscar la causa última de los efectos considerados en las creaturas⁴⁶, a la sola luz de la razón; o bien, si admite -por la aceptación de una fe sobrenaturalmente inspirada- la existencia de esa Causa y se explican los efectos creados por la misma⁴⁷. De todas formas, la teología se presenta como un saber acerca de Dios, sea que Dios sea tomado inicialmente como hipótesis (en la teología natural o en la metafísica), o bien sea revelado en signos y creído (en la teología sobrenatural) y de cuyo saber se deducen consecuencias lógicas para explicar las conductas que los creyentes deben tener.

17. Tomás de Aquino, -como Aristóteles-, admitía una *ciencia dialéctica*: como dijimos, ésta partía de principios contingentes (esto es, de lo que podía ser o no ser) y llegaba a conclusiones probables. Por ejemplo, se partía de la siguiente afirmación: "La democracia era la mejor forma de gobierno"; se buscaba argumentos en su pro y se debilitaban los argumentos en su contra; y se llegaba a conclusiones convenientes, más o menos convincentes o probables.

⁴⁶ AQUINAS, T. "Metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas" (In I Sent. Prologus, q. 1, a. 3; q. 3, sol 1).

⁴⁷ AQUINAS, T. "Ens divinum cognoscibile per inspirationem est subiectum huius (de la teología) scientiae" (In I Sent. Prolog. Q. 1, a. 4, sol.).

Opuesta a la dialéctica se hallaba la *ciencia demostrativa* que trata de llegar a la verdad demostrada, determinada en las conclusiones con necesidad lógica. "La *demostración* es el *método discursivo común a todas las ciencias* que además organizan sus métodos propios de acuerdo con las características de su propio objeto"⁴⁸. La *demostración* consiste en encontrar *una relación adecuada y necesaria* entre la causa conocida y los efectos que puede producir (demostración de los efectos o *propter quid*); o, viceversa, de los efectos o signos conocidos se va a la posible causa que los produzca (demostración de la causa o *quia*). En ambos casos, se parte siempre de lo universal (esto es, de lo conocido, no de lo simplemente sentido): el efecto de un ente sensible en cuanto es conocido, ya no es singular, sino que posee la forma inteligible de lo universal.

La demostración parte siempre de *lo que es más manifiesto* al investigador. A veces, algo es más manifiesto por su propia naturaleza, manifestada en una definición esencial que nos dice claramente de qué estamos hablando, como sucede en las matemáticas: se trata entonces de demostraciones formales. Otras veces, cuando se investiga las cosas naturales, el investigador parte de los efectos que, en este caso, son lo más manifiesto para él, quedando oculto lo que son las cosas (la esencia de algo) y sus posibilidades, las cuales se manifiestan lentamente al investigador por lo que dejan aparecer⁴⁹. La tarea del investigador que hace ciencia se halla en hallar la relación adecuada y necesaria entre efectos y causa o viceversa; pero no en hallar los principios de toda demostración (objeto de la filosofía). Éstos pueden ser manifiestos por sí mismos (como *el ser*, principio y luz de la inteligencia; o como el principio de no contradicción, fundamental para la lógica); o bien podrían ser encontrados por casualidad o revelados al hombre.

18. Esta es una nueva razón para no excluir, según Tomás de Aquino, a la teología de la categoría de ciencia.

Ante todo, es necesario distinguir: a) la *teología* de b) la *religión*. Ésta implica no solo una *forma sistemática de conocer* (ámbito de la teología, sea natural o filosófica, sea dogmática, sea bíblica o fundada en otro texto estimado revelado), sino además una *forma de vivir*, de actuar mediante ritos y liturgias que ligan al creyente con Dios o con una divinidad superior a él⁵⁰. La religión se halla en los hábitos del sujeto creyente por los cuales reverencia a Dios. Por ello, indudablemente una religión lleva implícita una teología, como una acción humana se acompaña de una idea que la guía; pero la religión no se reduce a la teología ni se identifica con ella.

En general, se puede decir que la *teología* (Θεός - λόγος) es el estudio

⁴⁸ SANGUNIETI, J. J. *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. Pamplona, Eunsa, 1997, p. 264. AQUINAS, T. S. *Th. II-II*, q. 51, a.2, ad 3.

⁴⁹ AQUINAS, T. *In I Anal. Post.*, Lect. 4. Cfr. *In De Anima*, Lect. 3.

⁵⁰ AQUINAS, T. S. *Th. II-II*, q. Q. 81, a. 1. Cfr. TILICH, F. *Filosofía de la religión*. Madrid, Megápolis, 1973. TODOLI, J. *Filosofía de la religión*. Madrid, Gredos, 1955. WELTE, B. *Filosofía de la religión*. Barcelona, Herder, 1982. MARTÍNEZ ARGOTE, G. *Filosofía de la religión*. Bogotá, USTA, 1981. COGLEY, J. *La religión en la época secular*. Venezuela, Monte Ávila, 1969.

racional o racionalizado acerca de Dios primeramente y luego acerca de todo lo que con Él se relaciona, como principio o como fin⁵¹. En este contexto, se puede hacer teología en un doble sentido: A) *Teología natural*, si el estudioso razona acerca de Dios, sea partiendo de principios lógicamente evidentes, sea partiendo de efectos conocidos *por medio de la sola luz natural* de la razón. Esta luz se expresa en los primeros principios de todo razonamiento y demostración (por ejemplo, en el principio de no contradicción). B) *Teología sobrenatural*, si se estudia a Dios partiendo de principios revelados, asentidos como a verdades (lo que genera una fe sobrenatural, de parte del sujeto creyente), a través de signos que conducen a verdades. Parte del objeto de la teología se ve y se cree; y parte del mismo, simplemente se cree, considerándolo racional porque es en general creíble⁵². En ambos casos, el investigador estima que los principios de los que parte son verdaderos: su misión de científico queda reducida a hacer ciencia, esto es, a investigar sistemática y demostrativamente la relación entre causas y efectos, y viceversa.

Si ahora dejamos las ciencias formales, y consideramos las ciencias que tratan de algo empírico y perceptible, el científico constata un problema y parte postulando una posible causa (hipótesis), para descender y constatar si esa causa es necesaria (y la única necesaria) y suficiente para justificar el problema o el efecto conocido. Todo lo que es insuficiente en sí (ente finito), remite necesariamente a un ente superior, infinito, y causa del mismo. Que exista un ente que no es causa de sí (pues es limitado, insuficiente en diversos aspectos) y sin que postulemos una causa, constituye una contradicción⁵³. Dicho en otras palabras, *el principio de causalidad no es más que una aplicación del principio de no contradicción*. Sin admitir estos dos principios, la investigación no adquiere sentido. "Las Ciencias, cuyos conocimientos se resuelven en sus propios principios, terminan todas por resolverse en los primeros principios y en último término en el de no-contradicción"⁵⁴.

19. Comprender estos principios constituye la *inteligencia* del hombre (*intellectus principiorum*); el saberlos aplicar constituye la *razón* (saber dar razón: ofrecer una causa que explique y justifique un efecto)⁵⁵.

⁵¹ Cfr. SEIDL, H. *Sobre la relación entre filosofía, religión y teología* en *Espíritu*, 2003, n° 127, p. 53-66. RAYNAUD, D. *Les normes de la rationalité dans une controverse scientifique* en *L'année Sociologique*, 1998, n° 29, p. 447-467. ESTRADA, J. *Nietzsche y la teología* en *Revista de Filosofía* (México), 2002, n° 103, p. 57-97.

⁵² AQUINAS, T. S. *Th.* II-II, q. 1, a. 4. "Ad ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret esa esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi" (ad 2). Cfr. TOPPAN MERINO, J. *Epistemología, psicoanálisis y conocimiento del hombre* en *Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo*, 1997, n° 2, p. 52-67.

⁵³ AQUINAS, T. S. *Th.* I, q. 14, a. 7; q. 58, a. 3; q. 117, a. 1.

⁵⁴ SANGUNIELI, J. J. *La filosofía de la ciencia...* O. C., p. 327.

⁵⁵ Cfr. DAROS, W. R. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980, p. 38-39, 191-255.

Para no proceder indefinidamente, Tomás de Aquino admitió algo *innato* en el conocimiento (una luz natural de la inteligencia, que constituye a la inteligencia humana). Con ella se conocen las imágenes o impresiones de las cosas. Éstas impresiones sentidas por el hombre, al entrar en contacto con la inteligencia, son naturalmente conocidas en la percepción intelectual por el hombre: lo que se siente se convierte en algo que *es* y que es directamente *conocido*.

“En las ciencias especulativas siempre se procede desde algo *anteriormente*, tanto en las demostraciones como de las conclusiones como también en el hallazgo de las definiciones... A partir del *conocimiento previo* de algunas proposiciones se llegan a conocer las conclusiones... Pero no se puede proceder así al infinito, porque entonces toda ciencia parecería, en cuanto a las demostraciones y definiciones, pues no es posible recorrer cosas infinitas. De donde resulta que toda la consideración de las ciencias especulativas se resuelve en algunos *principios*, que el hombre *no tiene necesidad de aprender* o encontrar remontándose *in infinitum*, sino que *los conoce naturalmente*. Y estos son los *principios indemostrables de las demostraciones*, como que el todo es mayor que las partes... y son también las primeras concepciones del entendimiento, como la del ente, uno, y otras similares, en las que se resuelven todas las definiciones de esas ciencias... Estos conocimientos se manifiestan en el hombre en virtud de la misma luz del intelecto agente, que al hombre le es natural, aunque por medio de esa luz nada se nos manifiesta, sino en cuanto ésta ilumina las imágenes que se vuelven inteligibles en acto”⁵⁶.

Esta luz del intelecto agente era, en la concepción de Tomás de Aquino, “inmediatamente impresa por Dios en nosotros”, era “algo del alma”, algo que esencialmente la constituía en espíritu creado por Dios. Por ello mismo, esta luz del intelecto (que no procedía de este mundo, que no era un conocimiento adquirido) constituía un *punto que posibilitaba ponerse el problema de la existencia de Dios*⁵⁷. Esa luz de la inteligencia es *el ser participado al espíritu* en cuanto éste es esencialmente inteligente; él está compuesto de finito (como sujeto) y de infinito (por el ser participado que lo hace ser⁵⁸). Sobre esta luz esencial de la inteligencia, se pensaba que se hacía presente la luz de la gracia (la luz de la revelación sobrenatural): aquí se daba el pasaje de los principios naturales a los principios sobrenaturales⁵⁹.

DAROS, W. *Lo a-priori en la teoría tomista del conocimiento, según J. Maréchal en Pensamiento de Investigación Filosófica*. Madrid, Octubre-Diciembre, 1980, nº 144, Vol. 36, p. 401-423. RESCHER, N. *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*. Genova, Marietti, 1993, p. 220-227.

⁵⁶ AQUINAS, T. *In Boet. De Trin.* Q. VI, a. 4.

⁵⁷ AQUINAS, T. *De Anima*, q. Un. a. 10.

⁵⁸ AQUINAS, T. *In De Causis*. Prop. IX, L. IX, 230. IV, Lect. IV, 106.

⁵⁹ “En todas las sustancias intelectuales, la virtud intelectual es flujo de la luz divina, la cual en su primer principio es una y simple; pero se divide y diversifica tanto más cuanto las criaturas intelectuales distan del primer principio” (AQUINAS, T. *S. Th.* Q. 89, a. 1). “Proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum” (AQUINAS, T. *De Spirit. Creat.*

20. Se da, pues, un conocimiento innato -la luz de la inteligencia- aunque esa luz no tiene contenido sensible alguno y no nos hace conocer entes. Ella simplemente es *la forma de la inteligibilidad, la que hace inteligible* a las cosas haciendo ver que son, pero los sentidos nos indican los límites en que las cosas que percibimos son. Comprender e investigar implica, entonces, ese discurrir de la luz racional -racional porque no contradictorio- de la inteligencia.

El principio de no contradicción es una expresión analítica de la identidad del ser ("el ser es el ser" y no la nada u otra cosa). La expresión analítica de este principio expresa que *el ser es el objeto por medio del cual la inteligencia entiende*; indica que el ser no es algo exterior a la inteligencia, ni un añadido que le adviene una vez que ella está constituida; sino que es una norma para la inteligencia. La expresión de ese principio indica que la mente no puede constitutivamente comprender algo si afirma a un tiempo que el ser (o un ente) es y no es al mismo tiempo. Dicho de otra manera, solo el ser, -y sus determinaciones en los entes (no la nada)-, es el objeto de la inteligencia. La *luz natural de la inteligencia* consiste en comprender inicialmente el ser, aunque para conocer percibiendo un ente requiere, además, de los sentidos. El *principio del conocimiento natural es el ser fundamental o virtual para todas las cosas*, sin el cual no se podría conocer luego los límites de los entes que percibimos⁶⁰. Ese ser que conocemos como luz de la inteligencia es universal, lo cual es *quodammodo scire et quodammodo ignorare*: de algún modo conocer (el ser: la *ratio entis*) y de algún modo ignorar porque no tenemos percepción y conciencia de ese ser ni él es ente alguno limitado⁶¹. Esto ha llevado a algunos pensadores a creer erróneamente que la inteligencia no tiene objeto alguno constituyente, o sea, que el pretendido ser constituyente de la inteligencia es la nada.

Mas, de todos modos, queda indicada la vía sobre la cual la inteligencia debe naturalmente proceder: de los universales más conocidos a los entes singulares sentidos para conocerlos (*Ab universalibus ad singularia procedere*)⁶². Al percibir, el intelecto conoce: 1) el ser actual y absolutamente (como idea de ser que, a su vez, es el medio formal para conocer); y 2) los límites que advertimos que tiene a través de los sentidos, por lo que de este modo terminamos percibiendo un ente finito sensible⁶³.

Lo que constituye la *luz natural* de la inteligencia (la naturaleza de la inteligencia humana) se halla en que intuimos los primeros principios. El primero de

Q. Un. a. 10, ad 1).

⁶⁰ "Principium eius (cognitio naturalis) est in quadam confusa cognitione omnium, prout homini naturaliter inest cognitio principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute praexistunt omnia scibilia quae rationi naturali cognosci possunt" (AQUINAS, T. *De Verit.* Q. 18, a.4).

⁶¹ AQUINAS, T. *In Poster. Analyt.* I, 1, 3. *De Verit.* Q. 11, a. 1. *Suma Contra Gentes*, II, 83.

⁶² AQUINAS, T. *Physi.* I, 1, 1. Cfr. OTTONELLO, P. P. *Struttura e forme del nichilismo europeo. 1 Saggi Introduttivi*. L'Aquila, Japadre, 1987.

⁶³ "Esse es illud quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute". AQUINAS, T. *Perih.* I, 15 in fine.

todos ellos podría formularse de este modo: "el ser es el objeto formal o inteligible de la inteligencia", de modo que con él, y con los datos de los sentidos, percibimos los entes en este mundo. Si luego lo confrontamos con el concepto de "nada", este principio nos permite formular *el principio de no contradicción*: "el ser o un ente no pueden ser y no ser al mismo tiempo y desde el mismo punto de consideración"⁶⁴.

Todo lo dicho, ha permitido a los filósofos y teólogos hablar de un *orden natural* de conocimientos. El primer conocimiento natural es innato y constituye a la inteligencia misma. La *inteligencia natural*, pues, consiste en un sujeto humano que puede intuir, entender (aunque no conscientemente), concebir *en forma absoluta* (esto es, no dependiente de ente alguno que cae en los sentidos) y *simple* el primer principio que se manifiesta por sí mismo a la inteligencia: el ser indeterminado, luz, forma objetiva, ser-idea de la inteligencia⁶⁵.

21. Reflexionar sobre ese *constitutivo fundamental de la inteligencia* (constitutivo anterior a todo lo sentido y a todo lo conocido con la ayuda de los sentidos), es reflexionar sobre algo (el ser) que no es físico sino metafísico. La *metafísica*, en efecto, era para Tomás de Aquino, una *ciencia* que partía del ser inteligible (aunque no sensible) y sacaba conclusiones, elaborando la justificación de los principios como el de no contradicción, de causalidad, etc., que son fundamentales para toda otra ciencia.

Tomás de Aquino no reducía, pues, el concepto de ciencia a la ciencia empírica, sino que *consideraba a la ciencia como una forma lógica de proceder que partiendo de principios, y teniendo en cuenta problemas, llegaba a conclusiones lógicas necesarias*.

En este contexto, tenía sentido hablar, por un lado, de la metafísica en general y de "diversas ciencias filosóficas" en especial, y, por otro, también tenía sentido considerar a la *teología natural* (en su búsqueda de un Ser supremo por medio de la sola luz natural de la inteligencia) como *ciencia*⁶⁶.

Habría entonces *algunas posibles ciencias* (la metafísica, la lógica, la teología natural) *cuyos principios proceden de un primer dato innato*, (la luz de la inteligencia que es el ser por medio del cual conocer) no adquirido mediante los sentidos; y otras ciencias que utilizando el conocimiento de las anteriores lo aplican a objetos que se aprenden con la percepción y la observación sensorial.

22. Estos supuestos filosóficos hicieron posible que Tomás de Aquino distinguiera entre la *filosofía de la religión* (o *teología natural*) y la *ciencia sagrada como*

⁶⁴ AQUINAS, T. "Sine discursu principia cognoscitur simplici intuitu" (*De Verit.* VIII, 15). "Intuemur inviolabilem veritatem... Inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est in menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota. (*De Verit.* X, 8).

⁶⁵ "Intellectus est absoluta et simplex conceptio principii per se noti" (AQUINAS, T. *Poster., Analyt.* I, 1, 36).

⁶⁶ AQUINAS, T. S. *Th.* I, q. 1, a. 4.

teología sobrenatural o revelada.

Este filósofo distinguía, en una ciencia: a) lo que se llegaba a saber (las conclusiones) y b) la razón o forma (con qué medios -lógicos, observables, experimentales- se demostraba) en que se respalda lo que se afirma en las conclusiones.

Pues bien, en este contexto, *la filosofía natural de la religión* puede llamarse *ciencia*, dado que llega a conclusiones sobre los entes naturales o sobre el Ser supremo (contenido de las conclusiones), razonando mediante la *luz natural de la inteligencia*, cuyo núcleo se halla en el primer principio (el ser es -y negativamente- no puede no ser al mismo tiempo).

Por el contrario, la *ciencia sagrada o teología sobrenatural de la religión* parte de los datos aceptados, por fe, como revelados. Los contenidos son revelados, pero también el medio con el cual se los conoce es revelado: nadie cree en Dios sobrenaturalmente, nadie tiene la fe sobrenatural, si Dios no se la otorga gratuitamente.

Lo que la teología desea conocer es a Dios (y lo con Él relacionado), sea con la sola luz de la razón (y así se construye la *filosofía de la religión*), sea mediante la luz de la revelación sobrenatural (*teología sobrenatural*). Ambas aplican luego el razonamiento y sacan conclusiones, y lo científico son esas conclusiones correctas, no contradictorias con las premisas. La luz natural no se opone a la luz sobrenatural, por lo que en algunos puntos ambas (la filosofía natural de la religión y la teología sobrenatural) pueden llegar a conclusiones comunes desde *dos ciencias distintas* (desde dos formas distintas y sistemáticas de saber).

23. Tomás de Aquino distinguía, por su inicio: a) la *ciencia adquirida* que parte utilizando la innata luz del intelecto aplicada a las cosas, de b) la *ciencia infusa* (otorgada por revelación). Sobre ambos inicios de esos saberes, se sacan luego *conclusiones* las cuales propiamente constituyen la ciencia (sea la filosófica y natural, sea la sagrada o revelada y sobrenatural).

Los distintos *medios y modos de conocer* generan distintas perspectivas y diferentes ciencias incluso sobre un mismo objeto. Una palabra puede ser entendida desde la comprensión que le otorga la luz natural de la razón o desde la luz sobrenatural de la revelación para el creyente. Una cosa es el *objeto material* (objeto materialmente considerado) de una ciencia y otra el *objeto formal* (razón formal del objeto)⁶⁷. El hombre, el asno o una piedra son tres objetos materiales; pero pueden ser un solo objeto formal desde la perspectiva del color desde la cual los estudia el artista. Varios objetos materialmente considerados pueden ser objeto formal *de una misma ciencia*; o bien *distintas ciencias* pueden considerar un objeto desde distintos puntos de vista, con un diverso medio de conocimiento.

"Por lo tanto, nada prohíbe que acerca de las mismas cosas, de las cuales trata la disciplina filosófica en cuanto son cosas cognoscibles por la *luz natural de la razón*,

⁶⁷ AQUINAS, T. S. *Th.* I, q. 1, a. 3.

también otra ciencia las trate en cuanto son conocidas por la *luz de la divina revelación*. De aquí que la teología que se refiere a la sagrada doctrina, difiere según el género de aquella teología que se ubica como parte de la filosofía⁶⁸.

24. Admitido esto, Tomás de Aquino no teme llamar *ciencia* -que, como tal, es un conocimiento sistematizado y lógicamente probado por los teólogos- a la "sagrada doctrina" o revelación sobrenatural, aun cuando, (en parte, esto es, en sus principios), ella es un conocimiento manifestado, para el creyente, mediante revelación cuyo autor principal es Dios. Para este filósofo y teólogo, la teología siendo ciencia en las conclusiones que el hombre deduce de sus principios, es también *doctrina*, en cuanto es enseñable (*docere, doctrina*) y es *disciplina* en cuanto es aprendible (*discere, disciplina*); pero no es un dogma. Por lo mismo, las teologías son lógicamente criticables⁶⁹.

El diverso origen de los principios hace diversas a las ciencias, las cuales sacan conclusiones a partir de ellos. Dicho de otra manera, *la ciencia formalmente se halla en las conclusiones correctas*, no en los principios que son asumidos por la autoridad que poseen para el creyente. La teología es ciencia por su *modo de proceder* -argumentativo, lógicamente deducido y probado como carente de contradicción entre las premisas y las conclusiones- a partir de esos principios, asumidos de la autoridad (*ex auctoritate*)⁷⁰.

"Como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que de los principios argumentan para manifestar otras cosas en las mismas ciencias; de igual modo, esta doctrina (teología) no argumenta para probar sus principios, que son artículos de fe; sino que *de ellos procede* para mostrar otras cosas; como el Apóstol (I ad Cor. 15,12), de la resurrección de Cristo argumenta para probar la resurrección común.

Pero sin embargo hay que considerar, en las ciencias filosóficas, que las ciencias inferiores *no prueban sus principios*, ni disputan contra el que los niega, sino que esto queda para la ciencia superior: suprema entre ellas, a saber la metafísica; ella disputa contra los que niegan sus principios, si el adversario algo concede; pero si no concede nada, no puede con él disputar, aunque puede sin embargo -desde sus principios- desvanecer las razones del contrincante"⁷¹.

⁶⁸ AQUINAS, T. S. *Th.* I, q. 1, a. 1, ad 2. Cfr. SEBASTIÁN AGUILAR, F. *Antropología y teología de la fe cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1995.

⁶⁹ Los dogmas poseen un contenido conceptual, pero ellos son tales por un acto religioso, por una decisión conciliar y papal de poner fin a una discusión sobre un tema antes opinable.

⁷⁰ AQUINAS, T. S. *Th.* I, q. 1, a. 2. Cfr. HERRERO, A. *Semiótica y creatividad. La lógica abductiva*. Madrid, Palas Atenea, 1988.

⁷¹ AQUINAS, T. S. *Th.* I, q. 1, a. 8. Cfr. CRISTALDI, G. *Che cosa significa il "pensare teologico"*. *Annotazione sulla Teosofia di Antonio Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*". Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 893-902.

25. En este contexto, la función de la razón -que usa quien construye la ciencia teológica- no está dedicada a probar (los objetos de) la fe, pues si así fuera no habría lugar para la fe. La ciencia teológica se dedica a deducir, con lógica y analogía, otras cosas que se entregan en la revelación. La razón natural "subsirve" a los datos revelados, dado que la luz de la revelación no quita lo que puede lograr la luz natural de la razón. De este modo, el mismo apóstol Pablo (Act. 17, 28) cita, en su homilía a los griegos, a un poeta; esta autoridad, sin embargo, es casi la propia de un argumento extraño y solo probable⁷².

En resumen, la teología revelada en sus contenidos, y elaborada en su forma (con una lógica que fraguó sumas, tratados, etc.) por los teólogos, puede ser considerada, en la concepción del Tomás de Aquino, *ciencia* en los tres sentidos en que llamamos ciencia a ciertos conocimientos (como se afirmó en el n° 15):

- a) Como lo es *un hábito: un saber habido* que posibilita y da aptitud, a los teólogos creyentes, para conocer lo referente a Dios.
- b) Aunque *impropiamente, el inicio de la ciencia* teológica (cierta impresión de conocimientos divinos, transmitidos en signos o Escrituras, lo que brevemente podríamos llamar "revelación sobrenatural") *es ciencia* (parte inicial de ella)⁷³. Solo en este sentido, -por el contenido asumido como revelado- la teología pudo ser llamada por algunos "ciencia sagrada o divina ciencia".
- c) Como el proceder lógico del teólogo que parte de principios asumidos como revelados y deduce *conclusiones científicas*, esto es, de acuerdo con su método: éste emplea no solo la argumentación lógica, sino también la hermenéutica, pues la revelación se expresa con metáforas o alegorías; no solo en sentido literal sino también espiritual. De aquí surgieron tratados y sumas de teología que, dada su estructura lógica, pudieron ser considerados como ciencia, en la concepción de Tomás de Aquino⁷⁴. En este sentido, no solo la ciencia llamada metafísica o la filosofía teológica realizada por algunos filósofos; sino también la teología revelada (ciencia de lo sobrenatural y a partir de lo sobrenaturalmente admitido) es una construcción humana, criticable, realizada por los teólogos, sujeta a errores lógicos y hermenéuticos⁷⁵.

Algunos aspectos críticos acerca del concepto filosófico contemporáneo de lo que

⁷² AQUINAS, T. S. Th. I, q. 1, a. 8, ad 2. Cfr. MASON, L. – SOSRZIO, P. *Analogical reasoning in restructuring scientific knowledge* en *European Journal of Psychology of Education*, 1996, n° 1, 3-25.

⁷³ "Ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae". AQUINAS, T. S. Th. I, q. 1, a. 3, ad 2.

⁷⁴ AQUINAS, T. S. Th. I, q. 1, a. 8, 9, 10. RITCHIE, S. *Metaphor as a tool for constructivist science teaching* en *International Journal of Science Education*, 1994, n. 3, p. 293-305.

⁷⁵ Cfr. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M. *Historia de la ciencia y la formación de los científicos* en *Perfiles Educativos*, 1996, n. 73, p. 33-39. SELLERI, F. *Física sin dogma. El conocimiento científico a través de sus avances y retrocesos*. Madrid, Alianza, 1994. SCANNONE, J. C. *La científicidad de las Ciencias Sociales en Cias*, 1988, n. 378, p. 55-62.

es ciencia.

26. En este siglo, se ha combatido particularmente la idea de que la ciencia comienza con hechos o con la observación.

En consecuencia, se ha aceptado que es importante admitir conocimientos previos (familiares, culturales, educacionales), más o menos inconscientes. Estos conocimientos previos hacen las veces de las teorías (conjeturas, opiniones, hipótesis, etc.) con las cuales observamos y a partir de las cuales las cosas tienen o no tienen significación e importancia en el contexto de nuestro conocimiento.

“Esta tesis vale incluso de forma más evidente en los casos de percepción científica. La capacidad para reconocer objetos tales como un tubo de rayos catódicos, un corpúsculo rojo o una condrita carbonosa requiere una gran cantidad de información altamente especializada, y en el proceso de obtención de ese conocimiento estamos también aprendiendo a ver los objetos”⁷⁶.

El lego y el científico, aunque ven algo, ven cosas distintas al observar el mismo experimento.

27. Lo que hace el científico no está determinado únicamente por lo que está haciendo, sino que depende también de los conocimientos previos del observador. Así también al percibir un objeto sensible cualquiera (una rosa, un libro), lo que conocemos no está dado totalmente por el objeto, ni siquiera por el contexto cultural en que se observa el objeto (una cultura con clasificaciones para las flores o con abecedario propio), sino además y profundamente, por la idea de ser que previamente debemos poseer, independientemente de los objetos.

La *realidad sensible*, por medio de los sentidos, *nos ofrece los límites* de los objetos; pero no nos hace conocer *el ser* de esos objetos si previamente no tenemos la *innata idea del ser indeterminado*. Los objetos puestos en contacto con los sentidos no hacen sino más conocer. El hombre puede conocerlos porque tiene la *facultad o poder de conocer*; y esa facultad no significa otra cosa que tener la idea del ser como *constitutiva* de la facultad de conocer.

Lo inteligible de los objetos no se *induce* de los objetos sensibles. Estos objetos, mientras no sean conocidos, no tienen nada de inteligibilidad. La mente es quien puede conocerlos, porque ella es ya intelecto: tiene algo entendido (la idea del ser o ser por sí mismo inteligible). Es un mito creer que lo *inteligible* de un objeto se induce de lo sensible no conocido; y que de ese sensible no conocido se elabora luego lo abstracto inteligible⁷⁷. Lo sensible es inteligible solo para la inteli-

⁷⁶ BROWN, H. *La nueva filosofía de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1987, p. 106.

⁷⁷ Cfr. DAROS, W. *Introducción a la epistemología popperiana. Con prólogo de Darío Antiseri*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999, P. 118-120. BLACK, M. Y otros. *La justificación del razonamiento inductivo*. Madrid, Alianza, 1996.

gencia que previamente intuye constitutivamente el ser o luz inteligible (los primeros principios de todo conocer). La inteligencia humana parte siempre, en su operar, de *un hecho previo: la idea del ser*, entendida como luz de la inteligencia, aunque no sea consciente de ello; porque una cosa es conocer, y otra distinta, ser consciente de conocer.

Los sentidos nos dan la *materia* del conocimiento, pero la *forma* (no la forma entendida en sentido corporal, sino como objeto ideal, en sí inteligible, constitutivo que informa la inteligencia) de conocer se halla en la única forma innata de la inteligencia: la luz de la inteligencia en terminología de Tomás de Aquino⁷⁸ y la idea objetiva del ser indeterminado, en terminología rosminiana⁷⁹. Por eso, la inteligencia puede ser definida como la facultad de entender lo que es (el ser)⁸⁰. Percibir es ya un juicio, en el que se afirma el ser o existencia de lo que nos ofrecen los sentidos. Cuando afirmamos "esto es", lo que nos ofrecen los sentidos (materia del conocimiento) es el sujeto del juicio (el "esto"); pero el predicado "es" está constituido por el ser, forma del conocimiento. En resumen, la forma de conocer es innata y anterior a todo juicio, sea vulgar o científico.

28. Por en contrario, en la Modernidad, los científicos empiristas, pragmáticos o descriptivistas, han terminado creyendo que un concepto científico es lo contenido en la descripción (de la acción correspondiente que hace el científico) y en el lenguaje que utiliza⁸¹.

Este proceso de significar -que es admisible para con buena parte de los conceptos adquiridos- deja sin explicar *la condición de posibilidad del proceso de significar y comprender*. En otras palabras, deja intacto el problema filosófico acerca de por qué razón última conocemos.

Como el empirismo que explica satisfactoriamente la adquisición de los conocimientos sensoriales, pero deja sin explicar la inteligencia misma en sus condiciones de posibilidad; así los descriptivistas explican, de hecho, con cierta

⁷⁸ "Intellectus humanus habet aliquam formam scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire" (S. Th. I-II, q. 109, a. 1, c et ad 2). Como el *concepto* es lo contenido (el objeto) en una idea; la *idea* inteligible es el *medio* para conocer. En este sentido, la luz del intelecto no nos da conceptos u objetos innatos, sino que él solo constituye el medio para conocer: "In ratione medii cognoscendi" (In Sent. Dist. 3, q. 4, a. 5, c).

⁷⁹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Roma, Città Nuova, 1977, n° 145, 151 y nota 1. Cfr. DAROS, W. *¿Es ciencia la filosofía?* en *Rivista Rosminiana*, Stresa, Italia, 1982, F. II, p. 121-157.

⁸⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 564, 529-530. DAROS, W. *Posibilidad, límites y valor de la metafísica desde la perspectiva de la ciencia, publicado en Metafísica e scienze dell'uomo. Actas del VII Congreso Internacional*. Roma, Borla, 1982, Vol. 1, p. 217-229.

⁸¹ Cfr. BERGMANN, G. *Filosofía de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1971, p. 176-196. ARMSTRONG, D. *La percepción y el mundo físico*. Madrid, Tecnos, 1986. BROAD, C. *El pensamiento científico*. Madrid, Tecnos, 1993. DAROS, W. R. *El hecho de conocer y el ser del conocer (Problemática entre A. Rosmini y J. Balmes)* en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, España, 1995, n. 199, p. 101-128

satisfactoriedad, el origen de algunos conceptos mediante la descripción de las acciones que se realizan para obtenerlos, pero dejan sin dar la razón última de por qué la inteligencia humana puede conocer; queda sin explicar qué es lo que constituye a la inteligencia para que ésta pueda comenzar a observar y conocer.

El filósofo A. Rosmini ha estimado que los científicos empiristas y pragmáticos no observan bien: observan a la mente ya constituida, pero no advierten lo que es la mente (el ser constitutivo de la mente): no llegan a conocer que "la idea innata del ser es la única forma de la razón", la luz de la razón y de la inteligencia humana⁸². Según Rosmini, afirmar: "Todo el conocimiento comienza con las percepciones, las observaciones o las descripciones" no es un hecho, sino un principio. Se trata de un principio que admite algunos hechos y excluye otros. Según Rosmini, los empiristas se olvidan de entender (porque se trata de entender y no de ver sensiblemente) el principio que es condición de posibilidad para conocer.

"Locke no advirtió que era necesario detenerse a explicar como nosotros podemos formarnos las ideas de las cosas que están fuera de nosotros... Él había partido, como de un hecho primitivo, de este principio: "Las sensaciones nos dan inmediatamente las ideas de los cuerpos que se hallan fuera de nosotros". Él no pensó que fuese necesario ocuparse de dar razón de un hecho tan obvio"⁸³.

Locke no advirtió que había una idea que constituía al sujeto inteligente, pero que no era un producto de este sujeto, sino una idea innata y objetiva, constituyente del sujeto inteligente; idea que *da el sentido del ser a todo lo que conocemos de diversas maneras* (sea percibiendo, sea reflexionando, o de cualquier otra forma).

29. Así como los acontecimientos más importantes en la historia de la ciencia son las revoluciones que cambian el marco teórico de las mismas⁸⁴, así lo más importante de una filosofía es su principio teórico fundante. Es éste el que da sentido a todo el resto. Para el materialismo, todo se explica con la materia; para el espiritualismo, todo se explica mediante el espíritu; para el racionalismo la explicación de todo se halla en la razón de cuyo valor parte y no discute.

En el marco teórico, habita el principio que da sentido a lo que se percibe y observa; de aquí que discutir las cuestiones de principio tenga una notable importancia científica y filosófica.

"Consideremos a Kepler y a Tycho Brahe mirando el Sol. Kepler nos dice que el Sol es un cuerpo fijo alrededor del cual se mueve la Tierra; Brahe, que es un cuerpo que se mueve alrededor de la Tierra fija. Ahora bien, ¿es correcto decir que ambos ven cosas diferentes...?⁸⁵

⁸² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 250, nota 1.

⁸³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 65.

⁸⁴ BROWN, H. *La nueva filosofía de la ciencia*. O. C., p. 12.

⁸⁵ BROWN, H. *La nueva filosofía de la ciencia*. O. C., p. 108. Cfr. RUSSEL HANSON, N. *Cons-*

El único punto común inteligible, constitutivo de las inteligencias humanas es la idea del ser indeterminado, luz y forma objetiva de la inteligencia. Es sólo a través de este marco común generalísimo (el cual establece la necesidad de no contradecirnos), que es posible dialogar desde diversos marcos vulgares o científicos. Los otros marcos menores (las diversas teorías sobre las cosas), no son comunes a todos los científicos y es beneficioso que no lo sea, pues esta diversidad lleva a la crítica y a la refutación de las contradicciones⁸⁶.

30. Una ciencia normal (lo mismo que una filosofía normal o una filosofía de escuela) es la que se guía por unos principios que no cambian, aunque se desarrollan algunas de sus consecuencias. Los principios, como las teorías, funcionan con una cierta prescindencia de los ejemplos empíricos.

En la ciencia y filosofía normal, la teoría (el conjunto de proposiciones o de principios teóricos) sirve para organizar y estructurar la investigación científica. "La teoría determina el significado de los sucesos observados proporcionando al científico razones para comprender qué observaciones son relevantes para su investigación"⁸⁷.

En el *ámbito de la ciencia*, siempre investigamos dentro de un sistema de proposiciones, tanto nuestros problemas como nuestros datos; como en el *ámbito de la filosofía* siempre investigamos a partir de un principio último y fundante, que adquiere el nombre de ser o fundamento, aunque se carga en cada filosofía con matices diversos.

Relativa autonomía de la luz de la inteligencia y de la razón humana

31. Ya hemos mencionado que los modos de significar, que en las palabras les imponemos a las cosas, se siguen del modo de entender⁸⁸.

Lo que sea entonces la inteligencia humana se entiende dentro de supuestos. El admitir supuestos es ya un supuesto admitido. Las filosofías buscan justamente el primer supuesto ontológico o el último supuesto gnoseológico.

Un supuesto que suele admitir la filosofía cristiana (esto es, no opuesta a

telaciones y conjeturas. Madrid, Alianza, 1999.

⁸⁶ Cfr. POPPER, K. *El mito del marco común. Defensa de la ciencia y la racionalidad*. Bs. As., Paidós, 1997, p. 45-72. LAUDAN, L. *La ciencia y el relativismo*. Madrid, Alianza, 1993. KUHN, TH. *¿Qué son las revoluciones científicas?* Barcelona, Paidós, 1996. WARTOFSKY, M. *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1998.

⁸⁷ BROWN, H. *La nueva filosofía de la ciencia*. O. C., p. 131. Cfr. SERRANO, J. *La objetividad y las ciencias. Enfoque histórico-epistemológico*. México, Trillas, 1999. HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Bs. As., Taurus, 1990. DAROS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980. RESCHER, N. *Los límites de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1994.

⁸⁸ "Modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur, sequitur modum intellegendi" (AQUINAS, T. *De Pot.* VII, 2 ad 7). Cfr. GÓMEZ FERRI, J. *El estudio social y sociológico de la ciencia y la convergencia hacia el estudio de la práctica científica* en *Theoria*, 1996, n. 27, p. 205-225.

los principios de la revelación cristiana) se halla en no tomar como igual la *sensación* y el *conocimiento*, pues si lo tomara no habría luego lugar para admitir la idea como distinta de la materia. Sentir y conocer son dos actos que remiten a objetos de potencias distintos en su ser, y *reflejan dos formas esenciales del ser*: lo sentido es *real*, lo conocido es *ideal*. Sin este platonismo básico, no resulta entendible el problema del conocimiento como un punto que nos permite indicar luego un límite entre un objeto conocido *naturalmente* y otro *sobrenaturalmente*.

Pues bien, entender -referido a la naturaleza humana- lo que es *lo natural* y, por referencia a ello, que es *lo sobre-natural*, implica una forma del entender al ser humano. En este contexto, el *conocimiento natural* es considerado por los filósofos cristianos -tanto por Tomás de Aquino, como por Rosmini- como aquello (luz del intelecto que constituye a la inteligencia humana o la idea del ser -que no es Dios-, según Rosmini) que fue inserto en la naturaleza de la inteligencia y nos hace conocer y cognoscentes⁸⁹.

La facultad *natural* de la inteligencia (y, en su aspecto dinámico, la *razón*) es definida a partir de este elemento innato, común, inmaterial e inteligible (luz del intelecto o idea del ser) que iluminando, por una participación del ser, constituye a la inteligencia.

32. Dado que la inteligencia (y de la razón humana), en cuanto a su constitutivo esencial no es dependiente de cosa alguna de este mundo sensible, ello otorga, a la inteligencia y a su operar racional, *una autonomía en su forma de ser, solo dependiente de la luz que se le participa*; pero independiente del mundo los sentidos.

Por *autonomía* (ἀυτῷ νόμος) se entiende el hecho de que la inteligencia posee su propia *forma o ley de conocer*, de modo que los actos de conocimiento, si bien pueden depender de los objetos sensibles por lo que respecta a lo que se conoce (*materia* del conocimiento), la *forma* de esos actos (la inteligibilidad, el poder hacerlos inteligibles) no depende de los objetos sensibles.

33. La *epistemología de una filosofía teológica* adquiere un cierto sentido dentro de estos supuestos acerca del ser y del conocer.

El hecho de que existan supuestos no significa, por otra parte, que ellos sean arbitrarios o necesariamente falsos. En no pocos casos, *el punto de partida de una filosofía aparece como evidente*, como en sí inteligible y por lo mismo resulta ser un supuesto manifiesto de toda esa filosofía: piénsese, por ejemplo, en los primeros principios de todo razonamiento (para la filosofía tomista), en el "pienso luego soy" (para la filosofía cartesiana), en la idea del ser (para la filosofía rosminiana).

⁸⁹ AQUINAS, T. S. C. G., L. III, c. 46. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 442, nota 1.

34. En este contexto, corresponde a *la epistemología de la filosofía teológica* analizar los alcances, límites y valores formales que estas filosofías teológicas pretenden poseer (ya asuman sus conocimientos iniciales del vedismo, ya del mazdaísmo, del cristianismo, del judaísmo, del islamismo, etc.)⁹⁰. La cuestión se coloca, pues, de esta manera: Por la *forma de conocer* (pues la ciencia es una forma de conocer) -y más allá del contenido de lo que tratan, pues se puede hacer ciencia de entes ideales, reales (estéticos, históricos, sociales, etc.), morales- ¿la filosofía y, en particular, la filosofía teológica, qué valores formales de construcción y validación poseen como para que puedan ser consideradas saberes lógicos y humanamente confiables?

¿No hay acaso espacio para la filosofía teológica precisamente porque importa la epistemología que trata de esclarecer los límites en materia de conocimiento y de ciencia?



⁹⁰ Cfr. YOLDI, J. *EL caso Galileo. Elementos para una lectura postcartesiana. Conflicto entre investigación y ciencia*. Barcelona, Inst. de Teología Fundamental, 1994. WESTFALL, R. *La construcción de la ciencia moderna. Mecanismos y mecánica*. Barcelona, Labor, 1980, p. 53. MONSERRAT, J. *Lectura epistemológica de la teoría unificada de la cognición en Allen Newell en Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, n. 199, 1995, p. 3-42.

CAPÍTULO I

¿EN QUÉ CONSISTE UNA FILOSOFÍA?

La filosofía como sistema

1. La filosofía se ha vuelto un problema para sí misma. Ella debe definir su propia identidad. Pero la filosofía no es un abstracto: históricamente se ha concretado en personas y en sistemas de pensamientos que ellas han elaborado.

Para Antonio Rosmini, una filosofía es, ante todo, una *forma de conocer con algunas características propias*:

A) Se trata de una forma de conocer *lógica y sistematizada*: por esos caracteres mínimos, en cuanto a su forma, una filosofía es una *ciencia*⁹¹. Un sistema está constituido por un principio con todas sus consecuencias⁹². El concepto de ciencia puede tomarse en un sentido subjetivo (lo que cada uno sabe, los conocimientos que posee) y en sentido objetivo.

“Por *ciencia* en sentido objetivo más particularmente se entiende un sistema entero de conocimientos demostrados, dependiente de un solo principio”⁹³.

La *demonstración* es la conclusión no contradictoria, correcta, de una forma silogística verdadera de argumentar que parte de premisas evidentes, de modo que, en la conclusión de ese argumentar, no se genera sólo una creencia sino un saber lógico válido⁹⁴. “El término de la demostración es siempre un silogismo cu-

⁹¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 31. Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934, p. 54, n° 31.

⁹² ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 79, n° 46. ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 55. RESCHER, N. *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*. Genova, Marietti, 1993, p. 220-227.

⁹³ ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n° 836.

⁹⁴ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 539, 363, 772. ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1951, n° 43.

yas premisas son evidentes⁹⁵. Se trata de una *evidencia lógicamente inteligible* (no sensible), donde el hombre advierte la no contradicción en los términos de una premisa fundamental (como “el ser es el ser”; “no se entiende el concepto de efecto sin el concepto de causa”, etc.). La demostración convence lógicamente (no sensible o visiblemente) de la verdad, pues da la razón de la verdad de una proposición. Como las formas de argumentar son variadas y los principios son diversos, la ciencia no es una sola sino que es un concepto *análogo*, esto es, en parte *igual* (un sistema -dependiente de principios- de conocimientos demostrados que al menos no son falsos) y en parte *diverso* (pues trata de diversos problemas y objetos, con diversos recursos y métodos). Algunas demostraciones son a priori como en las matemáticas (dependen de la coherencia entre sus conceptos); otras incluyen en sus razonamientos lógicos premisas que conceptualizan datos de la realidad.

Los principios de distintos grupos de conocimientos están subordinados unos a otros, y así también se distinguen y se subordinan las distintas ciencias⁹⁶. Cada ciencia no prueba su principio sino recurriendo a otra ciencia superior (por tener conocimientos más universales), de la cual es una conclusión. Si nos elevamos a principios cada vez más universales se llega a principios primeros.

La filosofía trata de los primeros principios, la cual tiene muchas partes que comienzan o terminan en una sola. Toda la filosofía termina reduciéndose a un principio que incluye la *totalidad inicial y virtual (de todo lo que es: la idea para el idealismo, la materia para el materialismo, la experiencia para el empirismo, etc.)* y da *unidad* de ese sistema filosófico⁹⁷. Para Rosmini, el *ser ideal* -el ser por sí inteligible que constituye objetivamente a la inteligencia- es el principio de su filosofía. Si alguien no tuviese la idea del ser -a priori (que luego, si se reflexiona, hace consciente)- no tendría la condición de posibilidad para percibir, esto es, para conocer el ser real de los objetos sensibles; ni tendría *la condición de posibilidad previa* para cualquier otro tipo de conocimiento (reflexionar, etc.).

Esta idea no es un concepto adquirido, sino una *luz inteligible innata fundadora de toda inteligencia* humana. En todo conocimiento sistemático, hay siempre un conocimiento previo que hace de principio del sistema: no puedo, por ejemplo, ver lo que está haciendo un físico en el laboratorio, sin entender previamente el sistema relevante de una teoría física; si no entiendo esto no puedo entender cómo el científico está midiendo una resistencia eléctrica, ni ver una batería eléctrica, ni ver una escala⁹⁸.

La *Ideología* (como Rosmini llamaba a estudio sistemático sobre el origen de las ideas, en particular de la innata idea del ser indeterminado) “*lógicamente es la ciencia primera y más elemental*”. La teología racional (que trata del concepto

⁹⁵ ROSMINI, A. *Logica*. O. C, nº 776.

⁹⁶ Cfr. OTTONELLO, P. *L'Enciclopedia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1992, p. 43, 56.

⁹⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 196. Cfr. PIEMONTESE, F. *Idealismo e Realismo in una prospettiva ontologica* in *Giornale di Metafisica*, 1959, III, 329-341.

⁹⁸ Cfr. BROWN, H. *La nueva filosofía de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 107.

de Ser real, infinitamente determinado, en todas sus formas) es la ciencia que culmina el sistema de las ciencias filosóficas.

B) La filosofía es una forma de conocer sistemática, regresiva y progresiva. Un sistema de conocimiento trata de algo (*contenido* del conocimiento u *objeto material* de estudio), y lo trata con una lógica que posibilita sistematizarlo o darle *forma lógica* (lo que constituyen las *condiciones formales* de un saber sistematizado). Rosmini recuerda que ya el filósofo alemán Schelling admitía un modo de proceder al filosofar que es *regresivo* (esto es, va de cualquier dato sensible hasta el último fundamento del mismo, hasta el punto de partida del sistema); y una manera de filosofar *progresiva*, por lo que avanza de ese punto de partida del sistema hasta las consecuencias que justifica.

C) La filosofía tiene como propio, entonces, investigar las *razones últimas*. Psicológicamente comienza con la reflexión que sigue a la pregunta: ¿Cuáles son las *razones o el fundamento último de todo lo cognoscible*? Pero, con esa sola pregunta, no se constituye aún "la filosofía: no hay ciencia de las razones últimas". Esa pregunta es un camino que conduce a la invención de la filosofía, y se puede decir que, desde ese instante, el hombre filosofa⁹⁹. Fácilmente se advierte que el fundamento de todo lo cognoscible no puede ser un ente particular, sino algo *universal* (fundamento de todo) y *cognoscible* (que puede ser conocido en sí mismo y hacer conocer a los demás entes). Porque una filosofía -lo mismo que una ciencia- es un *sistema de ideas* (las cuales pueden referirse a cosas reales o a otras ideas), y no un sistema de cosas físicas.

D) Las ciencias (buscando las razones próximas) y las filosofías (buscando las razones últimas) son una *construcción reflexionada por el hombre*. "Y en esta construcción de la ciencia, qué hace la reflexión?". La reflexión le da forma y prueba a la ciencia. Un conocimiento puede recibir diversas formas; por ello, algunos conocimientos son vulgares y otros científicos. La forma científica posibilita conocimientos organizados lógicamente, de modo que se pueda constatar su validez y sus aplicaciones.

"Conviene distinguir las *ideas* de las *formas* que toman en la mente humana y después en el lenguaje en que se expresan. Las ideas y las noticias, divididas todas con el análisis, reunidas con la síntesis, ordenadas en sus relaciones intrínsecas, llegan a ser aptas para numerosos razonamientos, se dejan agrupar y distribuir en fórmulas según las necesidades de la mente y le dan aquellas netas conclusiones, con las cuales, teniéndolas a mano, ella opera expeditamente, y el espíritu se siente confortado, enriquecido, acrecentado con nueva potencia"¹⁰⁰.

⁹⁹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 118-119. Cfr. DAROS, W. R. *¿Es ciencia la filosofía?* en *Rivista Rosminiana*, Stresa, Italia, 1982, F. II, p. 121-157. DAROS, W. R. *Posibilidad, límites y valor de la metafísica desde la perspectiva de la ciencia*, en *Metafísica e scienze dell'uomo. Actas del VII Congreso Internacional*. Roma, Borla, 1982, Vol. 1, p. 217-229. Cfr. DAROS, W. R. *Tareas actuales de la filosofía, según los últimos escritos de Karl Popper* en *INVENIO Revista Académica*. Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 1997, n° 1, p. 11-24.

¹⁰⁰ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 119.

Cuando se sacan consecuencias (como cuando afirmamos. "Si sucede esto, entonces se debe a esto otro", etc.) nace una ciencia, la cual estaba embrionariamente contenida en el principio o en una hipótesis. El hombre común posee un gran número de noticias que las usa según sus necesidades. Tanto la ciencia como las filosofías buscan razones o causas. Por ello, una filosofía, por su forma lógica y sistemática en la búsqueda de causas, es también una ciencia. Pero las filosofías se distinguen de las ciencias por *investigar razones últimas*; con ellas, en conjunto, "establece las relaciones, las integra, y las dispone en un *sistema admirable*"¹⁰¹.

La diferencia entre un hombre común y el que filosofa no se halla en que al primero le falten los conocimientos y los tenga el segundo; sino en que el hombre común da la atención de su mente ahora a este conocimiento, ahora a aquél, según la necesidad que tiene de hacer uso de ellos. El que filosofa *presta atención a todo el complejo sistema de los conocimientos*, hasta reducirlo a una causa última; no porque tenga necesidad de usarlos a todos al mismo tiempo; sino para *conocer mejor el valor de los mismos y ordenarlos mejor*, como un buen observador y laborioso administrador de conocimientos.

La ciencia es el producto de un pensamiento *reflejo*; pero es, además, producto de un pensamiento *libre*, esto es, no dogmático sino capaz de someter a crítica -al menos a la prueba de la no contradicción- a sus afirmaciones.

"Por *libre* se entiende que no afirme nada gratuitamente, de modo que todo lo que se afirme sea, mediata o inmediatamente, justificado por la razón. Los datos que dan materia al pensamiento no se excluyen del pensamiento libre, con tal que sean probados. Por lo tanto, el *pensamiento libre* no se debe confundir con el *pensamiento puro*, con el que lo han confundido algunos filósofos alemanes, como si el pensamiento no fuese libre sino a condición de tomar todo, también su materia, de sí mismo"¹⁰².

En ciencia, pues, todo debe ser sometido a crítica: no solo las formas de proceder (los métodos y recursos), sino también los datos que se reciben.

2. **A** admitamos que una *filosofía* es un *sistema de ideas*. Esas ideas no son necesariamente las que primeramente se producen al percibir los entes sensibles.

Una filosofía es producto de muchas y largas reflexiones, elaboradas en forma de sistema. Ahora bien, la reflexión (del latín, *re-flectere*: volverse, doblarse), en este proceso de construir una filosofía, supone: 1) conocimientos di-

¹⁰¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 120. Cfr. CONFORD, F. *La filosofía no escrita*. Barcelona, Ariel, 1984. BOZZETTI, J. *Qué es la filosofía*. Bs. As., Difusión, 1961. CRESSON, A. *Los sistemas filosóficos*. Bs. As., Leviatan, 1990. SCAVINO, D. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Bs. As., Paidós, 1999. DANTO, A. *Qué es la filosofía*. Madrid, Alianza, 1996.

¹⁰² ROSMINI, A. *Logica*. O. C., nº 1, nota 1. Cfr. LEVI, A. *Principio di coerenza. Senso comune e logica epistemica*. Roma, Armando, 1997.

rectos (percepciones) sobre los cuales el hombre con su mente, 2) vuelve la atención para considerarlos. Al construir la filosofía, la reflexión 3) los ordena de acuerdo con un principio, 4) que aparece como el fundamento último de todos nuestros conocimientos y el fundamento primero o ser de todos los entes, más allá del cual no tiene sentido ninguna pregunta.

El carácter de único, de *universalidad* y de *totalidad* del principio de la *filosofía*, distingue a ésta de *las demás ciencias* no filosóficas. Éstas investigan un sector de los entes (las geometrías suponen una cierta idea de espacio; la historia, una idea del pasado; la medicina, una idea de la salud y de la enfermedad; la física implica idea de los cuerpos y de sus movimientos, etc.); pero nunca se ponen el problema de *los principios primeros o últimos de todo el saber y de todo saber*¹⁰³, lo que las conduciría a la metafísica filosófica.

El punto de partida de la filosofía de A. Rosmini

3. El punto de partida del *sistema de conocimientos* que llamamos *ciencia filosófica* no debe ser confundido con otros puntos de partida:

a) La ciencia filosófica, considerada como un sistema coherente de conocimientos, *no parte de la sensación externa*. Ésta constituye el inicio del desarrollo del conocimiento del hombre: comenzamos a conocer entes con la ayuda de los datos sensoriales. El sensismo ha sido un sistema filosófico que confundió el inicio de la filosofía con el inicio de cualquier sensación, estimando, además, que una sensación es lo mismo que una idea, que toda idea se reduce a una sensación. Una sensación es una mutación del sentimiento (del psiquismo) del hombre. Ahora bien, la filosofía, en cuanto sistema de ideas, en la concepción de Rosmini, no posee un punto de partida en el sentimiento psicológico o en las sensaciones¹⁰⁴.

b) En segundo lugar, el principio de la filosofía como sistema de ideas no puede ser confundido con *el principio de la inteligencia humana*. En la concepción de Rosmini, no existe inteligencia si ésta no está fundada en la idea del ser y no la tiene por objeto fundante. No podemos llamar inteligencia ni inteligente a quien no distingue el ser del no ser, lo que es de lo que no es. Dicho en otras palabras, sin idea del ser no hay inteligencia alguna. Esta idea del ser es objetiva: es el ser que, en sí mismo y por sí mismo, es inteligible. La noción de *idea* -respecto del ser- indica la inteligibilidad del ser, el medio para poder conocer, la luz natural de la inteligencia. Rosmini, en efecto, convierte la milenaria metáfora de "luz de la inteligencia", en la expresión "idea del ser indeterminado": con esta metáfora se está indicando el medio por el cual la inteligencia es inteligencia y el medio para cono-

¹⁰³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 41. Cfr. GIANNINI, G. *La metafísica de Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1997, n.1, 5-88. MALUSA, L. (Comp.) *Forme del sapere filosofico*. Genova, CUSL, 1994.

¹⁰⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1469, 27-31.

cer, con la ayuda de los sentidos, los demás entes¹⁰⁵. La única forma o idea innata -con la cual nace la inteligencia humana- es la idea del ser indeterminado. Precisamente porque la idea del ser es indeterminada en su contenido, el hombre no conoce, en forma innata, ningún ente limitado.

c) En tercer lugar, el principio de la filosofía como sistema de ideas no puede ser confundido con el punto de partida o con el *problema con el cual el hombre comienza a filosofar*. El hombre que filosofa es ya adulto y no puede comenzar a filosofar sino desde el punto problemático en el cual él se encuentra, por ejemplo: ¿Qué es la muerte? ¿Cuál es el sentido último de la vida?, etc.

d) En cuarto lugar, cabe preguntarse: ¿Cuál es el *punto de partida de la filosofía como ciencia*, o sea, del *sistema total y fundante* de los conocimientos humanos? La filosofía comienza en su principio fundante, el cual debe justificar todo lo que es y es cognoscible.

“La filosofía ya formada no es el primer paso del hombre que se aplica a la filosofía, sino el último: es la obra consumada de los filósofos.

La filosofía debe comenzar estableciendo primeramente aquel punto luminoso del cual derivan la claridad de la certeza y de la verdad todos los otros conocimientos, y con la cual se aciertan y justifican”¹⁰⁶.

4. Este punto de partida de la filosofía rosminiana -entendida como sistema- se halla en *la idea del ser indeterminado*. El ser es el punto último de toda pregunta. No tiene sentido una pregunta como ésta: ¿Qué hay antes que el ser? Si se respondiese: ¡La nada!, ella no significa sino la ausencia del ser, o sea, supone el ser y a un hombre que lo niega.

La idea del ser indeterminado (entendida como ser-idea, no como concepto que el hombre inventa) es el principio y la forma no solo de la filosofía rosminiana; sino además la forma innata constituyente de la inteligencia humana. En este sentido, Rosmini estima que su filosofía describe también el punto de partida de la naturaleza humana y que su sistema filosófico no es una mera invención arbitraria e hipotética.

Rosmini advierte que *es un hecho que pensamos el ser* en forma indeterminada. De hecho, tenemos la idea del ser indeterminado, pues *la idea es medio* con el cual pensamos algo. Rosmini da, además, los argumentos por los

¹⁰⁵ “Intellectus humanus habet aliquam *formam* scilicet *ipsum intelligibile lumen*, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire” (S. Th. I-II, q. 109, a. 1, c et ad 2). El *concepto* es lo contenido, lo gestado (el objeto) en una idea; la *idea* inteligible es el *medio* para conocer. En este sentido, la luz del intelecto no nos da conceptos u objetos innatos, sino que él solo constituye un medio para conocer: “In ratione medii cognoscendi” (In Sent. Dist. 3, q. 4, a. 5, c).

¹⁰⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1472. Cfr. GIORDANO, V. *Le principali interpretazioni della ideologia rosminiana*, en *Giornale di Metafisica*, 1957, F. V, p. 590-604; 1958, F. I, p. 83-111, F. V, 619-633, F.VI, 766-789.

cuales él prueba que la idea del ser es *innata*¹⁰⁷, como es innata y constitutiva - por ejemplo- la luz del intelecto en la filosofía tomista.

Esta innata *idea* del ser indeterminado puede convertirse en *un principio* (esto es en una formulación con sujeto verbo y predicado) afirmándose: “La idea del ser indeterminado es el objeto fundamental, fundante, constitutivo de la inteligencia”. Esta idea y este principio son, después de la reflexión filosófica, asumido como el *principio también del sistema* que da forma a los conocimientos que constituirán la filosofía de Rosmini. De este principio, Rosmini deduce luego los otros principios lógicos de todo razonamiento: el principio de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, de causalidad, etc. Es a partir de este principio que se puede explicar el valor de los razonamientos. Éstos valen si la innata idea del ser vale; éstos son verdaderos si se admite primero que la innata idea del ser indeterminado es la verdad primera del ser indeterminado, la verdad en universal¹⁰⁸.

“Delante del silogismo (al cual se reduce todo razonamiento), el entendimiento humano pronuncia juicios, y delante de los juicios, él ve las ideas, sin cuya vista no se pueden pronunciar, como sin haberlos pronunciado no se puede ordenar los silogismos. Y puesto que las ideas compuestas de los juicios nos vienen dadas, se debe por lo tanto concluir que con anterioridad a los primeros juicios no hay más que ideas simples; y buscando cuáles son éstas, se tiene el resultado que una sola de ellas es tal: y ésta es *la idea del ser*. Investigando la naturaleza de esta idea, se releva que ella precede a todos los juicios; ella no necesita de ninguno. Ella, por el contrario, es tan necesaria que sin ella ningún juicio es posible ni concebible”¹⁰⁹.

De la idea del ser, el sujeto humano toma inteligencia; y esa idea es “la luz de la razón, la forma objetiva del entendimiento”. Mas, no se confunda a la *razón* con la *luz* de la razón, como no se puede confundir el ojo con la luz del sol, mediante la cual podemos conocer. La razón, como el ojo, son del sujeto (facultades subjetivas); la luz es el medio objetivo (con un ser independiente del sujeto).

La filosofía rosminiana posee, además de un *principio formal innato* -la idea del ser-, un *principio material innato* y éste es el *sentimiento fundamental corpóreo*¹¹⁰. Es a través del cuerpo -sentido por el hombre, aunque el hombre no siempre es consciente del sentimiento permanente y fundamental de su cuerpo- que el hombre, mediante los sentidos (que son una limitación del sentimiento fun-

¹⁰⁷ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 398-557. Cfr. VIAU, M. *La fonction argumentative dans les discours théologiques en Laval Théologique et Philosophique*, 1996, n° 3, p. 681-703.

¹⁰⁸ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 54, n° 32.

¹⁰⁹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 57, n° 34.

¹¹⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 726, 730-731. ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., n° 96-103. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 138-139. Cfr. PIEMONTESE, F. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1966.

damental), recibe el *contenido material de sus conocimientos*.

“La Filosofía es *ciencia* y, aunque sea la primera entre las ciencias, al punto de que no toma nada de sus principios de las otras, aunque todas las otras toman sus principios; sin embargo, justamente porque es ciencia, no puede ser primera -en el tiempo- de todo el orden intelectual, ya que toda *ciencia* es obra de la reflexión; y la reflexión no es el primer modo que tenga un hombre de conocer, sino que él tiene y adopta otros antes de comenzar a filosofar...

La filosofía no podría existir sino a condición de tomar de otra parte no principios sino *postulados*; y estos postulados dados a la filosofía por la naturaleza humana como condición de su nacimiento, son dos, la noticia natural e inmediata del ser y el sentimiento”¹¹¹.

5. Una filosofía suele recibir su nombre o bien del autor que la construye (y así hablamos de filosofía marxista, rosminiana, cartesiana, etc.); o bien de los postulados que asume como fundamento de todo lo que existe o se puede conocer (y, en este sentido, hablamos de materialismo, espiritualismo, idealismo, racionalismo, fenomenologismo o fenomenología, positivismo, etc.).

Ahora bien, ¿cómo podemos denominar a la filosofía rosminiana desde el punto de vista de los postulados que asume? Rosmini asume como postulado y principio fundante de su filosofía la idea del ser indeterminado; por ello su filosofía es un *idealismo*; pero un idealismo *no subjetivo* sino objetivo, dado que la idea del ser indeterminado no es una creación del filósofo, sino *un dato a priori de la naturaleza humana* que el hombre descubre, pero no inventa. El sistema filosófico de Rosmini puede llamarse, pues, un *idealismo objetivo*. Ello significa que no hay hombre sin inteligencia, ni inteligencia sin la idea del ser indeterminado.

6. ¿Cómo fundamenta Rosmini que la *idea del ser indeterminado sea innata* y tenga, pues, un valor en sí misma (independientemente del filósofo que la propone a consideración) y sea *universal fundamento* de su sistema?

Solo es posible dar aquí una breve referencia de lo que, en los escritos de Rosmini, recibe uno largo tratamiento.

La idea del ser es, para Rosmini, ante todo un hecho. “El hecho obvio y simplísimo” del cual parte Rosmini, consiste en que “el hombre piensa el ser en modo universal”¹¹².

¿Cómo se prueba esto? Un hecho, en realidad, no se prueba: se llama atención sobre él, para que se lo advierta. Para que se le preste atención se pueden realizar algunas reflexiones. Ante todo, argumentando por el absurdo, advirtiendo que si no se piensa el ser en modo universal indeterminado, entonces se piensa la nada y ella no es. Solo es posible pensar la nada como negación del ser,

¹¹¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 118.

¹¹² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 398.

por lo que éste resulta ser siempre condición primera y fundante del pensar.

Pensar el ser en modo universal significa pensar la cualidad común a todo lo que es, sin considerar las otras cualidades. Solo teniendo el conocimiento del ser en universal es posible afirmar: "La razón es propia del hombre, el sentir es común con las bestias; el vegetar nos es común con las plantas; pero el ser es común a todas las cosas".

Ahora bien, afirmar que el hombre piensa el ser en universal equivale a decir que tiene "la idea del ser universal, pues no se puede pensar el ser sin tener su idea". La idea del ser no es más que el medio o la forma inteligible del ser, una propiedad del ser mismo, pues si él no fuese por sí mismo inteligible, ¿quién lo haría inteligible, si no hay nada más universal e inteligible que el ser?

En resumen, Rosmini considera como un hecho la idea del ser, la que se da en todo hombre, como forma inteligible, natural, constitutiva y objetiva de la inteligencia. La inteligencia es el sujeto intuyente, la idea es la forma intuida e inteligible de por sí.

"La palabra *forma* se asume para significar `aquello por lo cual un ente tiene un acto suyo, propio, primitivo, que lo hace ser lo que es´. Así la esencia del ser cognoscible por sí mismo se dice *forma del alma inteligente*, porque ella (esa forma) es la que da al alma aquel acto por el cual ella es inteligente"¹¹³.

El ser, para Rosmini, posee una esencia (no es más que ser y solo excluye la contradicción y la nada); pero el ser uno posee tres formas esenciales de ser¹¹⁴. Ahora bien, el ser-idea (es en la mente), pero no es ser real (no es la mente ni humana ni divina). Por ello sostiene Rosmini, que aunque intuimos la idea del ser, no nos es dado intuir a Dios (ser real, lo que sería un ontologismo)¹¹⁵.

7. En un segundo momento, Rosmini pasa a probar, por descarte, que la idea del ser es innata. Descarta que: 1) *pueda provenir de una imagen sensible* (que es siempre limitada, en sí misma sentida pero no inteligible); 2) pueda provenir de *la idea del yo*, el cual supone saber lo que es el ser para conocer luego los

¹¹³ ROSMINI, A. *Sistema filosófico en Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 220-221, n° 35; p. 228, n° 51. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910, p. 492, n° 470. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970, p. 12, n° 6; p. 133, n° 126.

¹¹⁴ ROSMINI, A. *Sistema filosófico en Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 264, n° 166. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883, cap. I y III. ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1938, Vol. I, n° 175-173, 197-202, 293. Cfr. CAMILLONI, C. *Filósofos del ser triádico: San Agustín, Rosmini, Sciacca*. Córdoba, Edición del autor, 1995.

¹¹⁵ ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo*. O. C., p. 12, n° 6; p. 27, n° 18. ROSMINI, A. *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966, p. 29-30. PERCIAVALE, F. *Triadismo ontologico e scienza teologica in Rosmini en Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, a cura di P. P. Ottonello*. Firenze, Olschki, 1998, p. 489-501.

límites del yo; 3) descarta luego que pueda provenir de la idea de cuerpo (pues cualquier otra idea ya la supone para que el hombre piense).

En un tercer momento, Rosmini establece las características de la idea del ser indeterminado y advierte que es *objetiva* (es *el objeto fundante* de la inteligencia, sin la cual no podría existir ni la inteligencia ni el sujeto).

La idea del ser es como la luz, condición de posibilidad para conocer otros entes, y conocida por una intuición o conocimiento directo permanente. Por esto, no tenemos un conocimiento consciente de la misma, sino reflexionamos sobre ella. Por esto también, la idea del ser indeterminado no puede ser subjetiva, pues sin ella no existe sujeto humano alguno. Tampoco es ella producto de la percepción, pues ésta es ya un conocimiento directo de lo sentido y requiere -como todo conocimiento-, para ser tal, de la idea del ser.

Otra característica de la idea del ser se halla en ser *idealidad* (no realidad), *posibilidad* (para conocer otros entes), *simplicidad* (en ella solo se contiene el ser, la noción más simple), la *unidad* (no hay más que un ser), la *identidad* (el ser siempre es idéntico a sí mismo), la *necesidad* (el ser no puede no ser o dejar de ser), la *universalidad* (es aplicable a todo lo que es). Ella es *a priori* o *innata*; no es producida por el hombre como si generara un concepto, sino dada -como presencia del ser indeterminado: no como Dios o un ente- a toda inteligencia.

División de las ciencias filosóficas, a partir del objeto de la inteligencia

8. Ya nos hemos referido a la concepción rosminiana de la ciencia. Veamos ahora algún criterio para la división de las ciencias filosóficas. La primera gran división de la ciencia y de la filosofía consiste, -teniendo en cuenta el principio establecido en la filosofía rosminiana-, en: a) la *ciencia formal o pura* (ciencia de entidades abstractas o ideales) y b) en la *ciencia material o aplicada* (esto es, referida a un objeto material, sensible)¹¹⁶. Esto refleja la manera de pensar lo que es el hombre, por parte de Rosmini. El hombre es un sujeto-principio con dos términos fundamentales constitutivos: la idea del ser (término de la inteligencia) y el propio cuerpo (término del sentimiento fundamental)¹¹⁷.

La luz o *forma universal* de todo conocimiento es la idea del ser indeterminado. El estudio sistemático de la misma nos da la *ideología* (como llamaba Rosmini a la gnoseología metafísica) y a la *lógica* como ciencia de aplicación de los principios que se derivan de la idea del ser indeterminado.

La determinación de los conocimientos por el contenido material viene ofrecido por los sentidos. El hombre le aplica la idea del ser y su lógica a este contenido, para poder conocerlo. De aquí surgen las ciencias cuyos objetos son

¹¹⁶ ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 515. Cfr. FORMICHELLA, G. *L'essere nel pensiero di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, p. 157-172.

¹¹⁷ ROSMINI, A. *Sistema filosófico en Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 64.

¹³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 559-570.

percibidos y formalizados sistemáticamente con la lógica: son las ciencias aplicadas o de percepción.

9. La concatenación lógica los principios de las ciencias (y luego el ordenamiento de las ciencias) implica guiarse por este principio: se anteponga todo lo que no tiene necesidad de los conocimientos siguientes para ser demostrado. En este sentido, el último principio de una ciencia requiere del anterior para ser demostrado, y este de otro anterior (la pintura requiere de la perspectiva, ésta de la geometría, ésta de la lógica, etc.) hasta que se llega a una idea evidente por sí misma, por ejemplo, la idea del ser: si no se entiende lo que es el ser, no hay nada fuera del ser que lo pueda explicar.

Una *idea* si se explicita, mediante un juicio y se expresa mediante una proposición, puede convertirse en un *principio*¹¹⁸ del cual se sacan conclusiones. La idea del ser se explicita en el *principio del conocimiento*: “el objeto del conocimiento es el ser”; se explicita, además, en “el ser es el ser” (*principio de identidad*); “el ser desde el momento que es no puede al mismo tiempo no ser” (*principio de no contradicción*); “no se puede pensar una nueva entidad sin una causa” (*principio de causalidad*), etc.

Admitido el hecho de que la idea del ser indeterminado es el objeto fundamental y constituyente de la inteligencia, cabe *definir a la inteligencia o el intelecto como la intuición fundamental del ser indeterminado*. La intuición es la parte del sujeto por el cual éste directamente conoce; la idea del ser es la luz constituyente y objetiva de la inteligencia. El ser-idea es el objeto constituyente de toda inteligencia: es la *inteligibilidad* del ser, esto es, la propiedad por la que el ser, por sí mismo, es entendible. Por otra parte, si el ser no fuese por sí mismo entendible, nada lo podría hacer entendible, pues la nada no es, y todo lo que “es” de algún modo, ya implica el “ser”.

“El intelecto resulta de la unión de dos términos: el *principio intelectual*, sujeto; y el *ser* entendido, objeto. El ser se manifiesta al sujeto, y en esta manifestación está su propia actividad. El ser que se manifiesta no obra al modo de las sustancias reales; él obra con su manifestarse, sin sufrir él mismo, manifestándose, alteración o modificación alguna: de esta manera de obrar, que nada tiene en común con aquella de las sustancias reales, es dicha por nosotros *inteligibilidad del ser*”¹¹⁹.

10. La *razón* se concibe: A) *En sentido subjetivo* como una facultad o poder del sujeto y entonces ella es el poder de discurrir (coherentemente entre objetos conocidos) que posee el sujeto que tiene inteligencia. Es la facultad de hacer juicios: de unir el sujeto de un juicio con un predicado; es la facultad de universalizar

¹¹⁸ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 522. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. O. C., p. 629, n° 570; 493, n° 472. ROSMINI, A. *L' Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*. O. C., p. 39.

y reflexionar. Si el hombre discurre de los principios a las conclusiones sin contradecirse, entonces razona correctamente. B) O bien, *en sentido objetivo*, se llama, en general, razón a toda idea o hecho que fundamenta a otro¹²⁰. En este sentido, la idea del ser, luz de la inteligencia, fundamento de todo lo que se conoce es la razón objetiva del conocer.

11. La filosofía es “la ciencia de las razones últimas”, del último porqué o fundamento de lo que es y de lo que podemos pensar. Más allá de ese fundamento no tiene sentido preguntarse: las preguntas carecen de sentido, porque el sentido último posible lo adquieren del principio último posible.

Hay, sin embargo, dos clases de razones o fundamentos últimos: el fundamento de todo lo cognoscible (gnoseología metafísica) y el fundamento de algunas partes especiales de lo cognoscible (filosofía de las matemáticas, de la historia, de la política, del arte, etc.)¹²¹.

La filosofía puede dividirse también, por el modo de conocer, en: a) ciencias filosóficas que suponen, como modo de conocer, la *intuición* del ser indeterminado (ideología y lógica); b) ciencias filosóficas que suponen como modo de conocer, además de la intuición, las *percepciones* (de objetos internos o externos), como la psicología, la antropología y la cosmología filosóficas; c) ciencias filosóficas que suponen además de la intuición y las percepciones, el *razonamiento* ontológico (acerca de cómo es el ser, los entes y su esencia, el ser supremo -teología natural-, etc.) y de razonamiento deontológico (ordenadas a cómo deben ser las conductas o acciones humanas: ética, derecho natural, economía, política, pedagogía, etc.).

La *ontología* trata del ser y del ente considerado en toda su extensión como es al hombre conocido, a partir de la innata idea del ser. Pero el pensamiento humano no comprende totalmente el ente como es en sí. “La *Teología* es la ciencia que trata del ente como es en sí”, en cuanto nuestra mente advierte que el ser y el ente se extienden más allá de aquella parte que se manifiesta: trata, en suma, del ser absoluto, de Dios¹²².

Razón y fe. ¿Es ciencia la teología?

12. Ya nos hemos referido al concepto de *ciencia*, objetivamente considerado, como al entero sistema de conocimientos demostrados. Debemos dis-

¹²⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 338, 1028, 1, 40, 1047. ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. O. C., n° 517-519. ROSMINI, A. L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. O. C., p. 36. ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1994. DAROS, W. *El lumen naturale en Santo Tomás de Aquino y el essere ideale en A. Rosmini en Sapientia*, Bs., As., 1976, p. 250-258.

¹²¹ ROSMINI, A. *Sistema filosófico en Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 1-3. BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia di A. Rosmini*. Trento, Temi, 1957.

¹²² ROSMINI, A. *Sistema filosófico en Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 176.

tinguir esta forma de conocer, llamada ciencia:

- a) Del *conocimiento en general*, porque éste no siempre procede por demostraciones.
- b) De la *inteligencia* sea desde el punto de vista del sujeto en cuanto es la *intuición* innata del ser, del que cada hombre obtiene el sentido inteligible indeterminado, inicial de todo lo que es. Sea desde el punto de vista objetivo, como la *luz innata que es el ser-idea*, objeto constitutivo de toda inteligencia.
- c) De la *opinión* la cual es la expresión de un juicio que no lleva a conclusiones necesariamente verdaderas.
- d) De la *fe natural o creencia en la autoridad* (de las personas, de los signos). La fe es: 1) una afirmación y un asentimiento, 2) que realiza el sujeto, 3) sin una demostración intrínseca, sino 4) por una prueba extrínseca, como es el dar crédito a lo que dice otra persona o a lo que se puede interpretar a través de signos sensibles con los que el creyente se remite a conceptos inteligibles¹²³. En historia, se utiliza con frecuencia el recurso de obtener información mediante la creencia o fe en la veracidad de los testimonios. En la fe natural o en la opinión, se llega a una forma imperfecta de conocimiento, en cuanto no se tiene evidencia sensorial de lo que se cree. Rosmini analiza ampliamente - desde la filosofía- la facultad que tienen los hombres, por la cual, ante un conocimiento, asienten a él o disienten de él: el asentimiento es una toma de posición del sujeto ante un objeto de conocimiento; pero el dar o negar este asentimiento depende fundamentalmente del sujeto.
- e) De la fe que puede ser *natural o sobrenatural* según se dé el asentimiento a un dato conocido por la razón natural (a través de la idea del ser indeterminado, luz de la razón) o bien a un dato (por ejemplo, la revelación personal de Dios) que supera -sin contradecir- esa luz natural¹²⁴. Por ello, la fe en un mensaje sobrenatural, y la *religión* (con una forma de vida ligada a Dios y un culto al mismo) a la que da origen es distinta de la *filosofía*.

“La fe (sobrenatural) es distinta de la filosofía. La fe es un asentimiento voluntario prestado a la autoridad de Dios revelante, de cualquier modo se conozca esta autoridad. La *filosofía es una ciencia*, la cual investiga las últimas razones de las cosas, y de estas últimas razones deduce las consecuencias, de modo que a la filosofía le es necesario el razonamiento explícito, el cual no es necesario a la fe. La fe contiene verdades que la filosofía también puede ofrecer y probar con un razonamiento natural; pero contiene también aquellas que sin contradecir jamás a este razonamiento, superan sus fuerzas. La fe tiene una sola razón, pero potentísima, en la cual se funda, la autoridad de Dios revelante, pero esta no condena, no excluye, por el contrario aprecia las otras razones”¹²⁵.

¹²³ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 839. Cfr. STAGLIANÒ, A. *La `teologia´ secondo A. Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*. Brescia, Morcelliana, 1988.

¹²⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 1125.

¹²⁵ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 73, n° 43. Cfr. DAROS, W. R. *El hecho de conocer y el ser del conocer (Problemática entre A. Rosmini y J. Balmes) en Pensamiento. Revista de Inves-*

- f) De las diversas concepciones de la fe sobrenatural, desde el punto de vista de las religiones reveladas. Esta fe ha significado: 1) en la religión hebrea, *ʿemunah* que se traduce como confianza, *ʿaman* (creer) significa *apoyarse sobre* algo o *apoyarse en* alguien, encontrar la seguridad en quien se confía. El creyente hebreo confía en Dios (de allí que espere en Él y lo ame) y por ello le es fiel y le obedece: actitudes todas inherentes a la fe. 2) Análogamente, para el creyente islámico, el verbo *amina*, con la misma raíz *ʿmn* que se encuentra en *ʿemunah* y *ʿamen*, expresa tener confianza en alguien. *Iman* es la fe, la confianza en alguien, sometimiento a lo revelado. 3) En el Nuevo Testamento cristiano, la fe (πίστις) es descrita como recibimiento del kerigma o anuncio revelado de salvación (Rom. 10, 14-17). Todas estas conceptualizaciones de lo que es la fe no están muy distantes de la idea básica y filosófica de asentimiento. Pero es importante distinguir: 1) el asentimiento (el acto del sujeto por el cual asiente), de 2) *creer en* tal o cual doctrina (creer en cosas o en conocimientos a los que se asiente), de 3) *creer a* alguien, por la autoridad de alguien.

En la concepción de Rosmini, el universo creado (por Dios) da materia para que el filósofo construya con sus razonamientos la filosofía; el mensaje revelado sobrenaturalmente (por Dios) da la materia para que el teólogo construya con sus razonamientos la teología positiva. Filosofía y la teología son no son hostiles, pero sí independientes por el objeto de estudio: Dios postulado por los razonamientos de la filosofía y Dios que se revelado libremente. Aunque tengan distintos puntos de partida, distintos principios, ambas, sin embargo, al explicitarse como ciencias, utilizan el razonamiento y la no contradicción. Existe, pues, una relativa (relativa a los distintos puntos de partida) *autonomía* y *analogía* entre la filosofía natural y la teología revelada¹²⁶.

13. Se da, según Rosmini, una *fe en la razón* y una *creencia racional*. La idea del ser es la idea madre -necesaria pero no suficiente- para todas las demás; es la luz objetiva de la inteligencia, la primera verdad; y el hombre no puede no creer en ella. El hombre es, pues, desde su origen un sujeto *inteligente y creyente*, por el ser y en el ser.

“Esta idea, pues, es la primera de todas, aquella en la cual fijando el ojo de la mente el sujeto humano puede juzgar y razonar, de la cual toma inteligencia: nosotros hemos encontrado en ella la *luz de la razón*, la *forma objetiva* del enten-

tigación e Información Filosófica. Madrid, España, 1995, n. 199, p. 101-128. KIENSLER, K. – MÖLLER, J. (Comp.) *Religionsphilosophie heute*. Düsseldorf, Patmos, 1988.

¹²⁶ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 146, n° 85. Cfr. FIERRO, A. *Filosofía y ciencias de la religión* en CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. Barcelona, Anthropos, 1993, p. 27.

dimiento: el hombre cree a esta primera verdad; *no puede no creerla*, porque es pura luz, y de ese *acto de creencia racional* toda razón toma aquel valor que tiene; allí comienza la actividad racional y allí termina"¹²⁷.

Ésta es la fe natural: la afirmación espontánea (actividad del sujeto) que el hombre hace a lo que conoce, ante todo y sobre todo, a la luz de la inteligencia.

En este contexto se podría distinguir: a) la *fe como asentimiento* espontáneo a algo evidentemente conocido, de b) la fe como asentimiento a algo *conocido solo negativamente o en parte*, mediante signos de una cosa en la cual creemos.

Conocemos naturalmente el ser-idea (ser ideal, idea del ser indeterminado) y creemos naturalmente en él: *conocemos y creemos que el ser es el ser*. Lo conocido y la fe (o asentimiento), en este caso, no se oponen, como el objeto conocido no se opone al sujeto que lo conoce, sino que constituyen como el principio y el término del acto de conocer.

El *asentimiento*, que *origina el dar crédito o fe*, se da por muchas razones diferentes, que se pueden reducirse a dos: a) o por *la sola eficacia* que la voluntad del hombre ejercita sobre la facultad del asenso o asentimiento; b) o por una *necesidad racional* que, vista por el entendimiento, mueve a la voluntad a dar el asenso. En el primer caso, ese dar crédito, fe o creencia es *irracional* (creído arbitrariamente por un fin, pero sin una razón o fundamento objetivo). Esto es posible, porque el sujeto al asentir a un objeto es libre: *la fe es un acto de asentimiento libre*. En el segundo caso, el asenso es dado libremente pero ante *una razón* y procede de una facultad iluminada; a veces, sin embargo, el hombre da su asentimiento ante una *evidencia objetiva*, que en ciertas circunstancias de ánimo, determina el movimiento espontáneo del asenso: en estos casos, sin embargo, tenemos una fe o creencia *racional*.

El asentimiento arbitrario -no movido por razones que demuestren la verdad de la cosa- no puede llamarse un acto estrictamente racional. En este caso, el asentimiento se da, a veces, a una cosa que puede ser verdadera y a veces, puede ser falsa.

"Si el asenso es veraz, con este asentimiento el hombre participa de la verdad y adhiere a ella; pero en el mismo tiempo que sabe que aquella cosa es verdadera porque *le presta fe*, él *no conoce porqué es verdadera*, y esta es la parte de la verdad que él ignora"¹²⁸.

14. **P**ara que el hombre pase de la fe a la ciencia, deberá investigar las razo-

¹²⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 57, n° 35. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, p. 31..

¹²⁸ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 36, n°20. Cfr. MESLIN, M. *Aproximación a una ciencia de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1998.

nes de su conocimiento y de su asentimiento.

De todos modos, el *asentimiento ciego* (esto es, sin conocer la verdad de los objetos que afirma) muestra que el hombre tiene una facultad de asentir o de no asentir, incluso con independencia de los motivos objetivos. Esto explica innumerables conductas de la vida cotidiana, como *son los juicios temerarios, los prejuicios, las prevenciones, las creencias, las presunciones y persuasiones*, que a veces son muy fuertes sin que se sepa su procedencia. En este sentido, Rosmini ha afirmado -mucho antes que lo hiciera Ortega y Gasset¹²⁹- que *el hombre es un sujeto dirigido por creencias*, algunas de las cuales son frecuentemente prejuicios.

“El mayor número de los actos de la vida, (y estaba por decir todos los actos más necesarios, sin los cuales el hombre no podría vivir), están dirigidos por *prevenciones y creencias*, las cuales a veces están del todo en el aire, supliendo a su fundamento de razón, la fuerza que la voluntad tiene de determinar el asenso. La voluntad digo con todo lo que influye sobre ella, con las inclinaciones, con los instintos, con las pasiones, con las necesidades”¹³⁰.

Por otra parte, si el hombre, antes de *cualquier* operar, quisiese tener *siempre* ante su mente la verdad demostrada, no podría operar por falta de tiempo y de recursos. Esta facultad de asentir, de creer, de persuadirse es tan necesaria al hombre, en la práctica, como el razonamiento demostrativo en la teoría. Es *tarea de la filosofía* demostrar la falsedad de los asentimientos erróneos, de las falsas creencias. En este sentido, la filosofía es amor por la verdad, amor para buscar la verdad.

15. **N**o se debe confundir la *fe* con el *objeto de la fe*. La fe es un acto del sujeto que adhiere, asiente, a lo que conoce; pero este objeto en el que se asiente no es el acto de asentir, sino el objeto de la fe: es lo que se le revela o manifiesta.

En este contexto, se podría hablar de *dos formas objetivas de revelación o manifestación del ser y de los entes*; y dos formas correspondientes de fe, adhesión o asentimiento a lo que se revela o manifiesta.

A) La *revelación natural, innata de la idea del ser* manifiesta o revela la verdad de lo que el ser indeterminado es: el ser es el ser. Esta idea del ser constituye la naturaleza de la inteligencia y a la cual el hombre naturalmente adhiere y ama. En todo hombre existe una natural y espontánea adhesión a admitir como verdad lo que naturalmente se manifiesta: surge así un natural amor a la verdad. La inteligencia nace por la presencia ideal, inteligible, del ser indeterminado y ama naturalmente esta verdad, pues la verdad no es otra cosa que la manifestación de lo que cada cosa es, conocida por la inteligencia.

¹²⁹ “El hombre vive desde creencias” ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*. Madrid, Alianza, 1983, Vol. VIII, 285, 265; V, 384.386. Cfr. DAROS, W. R. *Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario, UCEL: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 2000, p. 23-25.

¹³⁰ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 36, n°20.

La innata idea del ser establece el límite y el ámbito propio del conocimiento natural.

B) La *revelación sobrenatural*. Sobre el ser naturalmente otorgado a la inteligencia puede darse, por gracia, gratuitamente, una revelación no solo del ser idea, sino también la revelación e iluminación sobrenatural del Ser Real, Personal: Dios. La idea del ser puede estar en la revelación sobrenatural; pero la revelación sobrenatural no puede darse sin la idea del ser, pues ésta constituye a la inteligencia. La revelación sobrenatural es pensable que puede darse interiormente, como interiormente se da la idea del ser; y exteriormente ayudada mediante signos (palabras) que llevan a tomar conciencia de esa presencia interior sobrenatural¹³¹. La *revelación sobrenatural* es para Rosmini la *presencia interior y directa de Dios al hombre* (aunque no consciente), como luz sobrenatural; y esta presencia que *genera un sentimiento y un convencimiento interior en Dios* es la que lleva a aceptar las *palabras exteriores* (las voces, los textos así llamados sagrados) en que también puede expresarse la revelación como mediante signos sensibles adecuados a los sentidos del hombre¹³². Esta presencia interior de Dios (Ser infinito real, personal) es un don no exigible por la luz de la razón. Tampoco es un don *contradictorio* con la luz de la razón (ser-idea, no Ser real), *pero supera los límites de posibilidad de comprensión de la luz de la razón*, como un ciego de nacimiento no puede comprender positivamente con el tacto lo que es la visión. Aquí se halla el origen de lo que los teólogos llaman *misterio*. La razón humana ignora muchas cosas, pero no se contradice jamás. Se dice que es un misterio, pero no un contradicción, cuando de una cosa, se conoce alguna parte y se ignora otra, y por más que se esfuerce el hombre no puede conocerla¹³³.

16. **C**onviene distinguir aquí: a) la teología *positiva* (la cual acepta una revelación sobrenatural) que es el estudio científico (esto es, con lógica entre sus premisas y sus consecuencias) de esa revelación; b) de la *religión*: ésta es culto, forma de vida.

“La *teología* es ciencia, y la *religión* es acción: una es conocimiento y la otra es culto: una pertenece a la teoría y la otra a la práctica.

El teólogo es aquel que conoce las doctrinas entorno a Dios; pero el hombre re-

¹³¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 58, n° 36. ROSMINI, A. *L' Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*. O. C., p. 126.

¹³² ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1984, L. I, Cap. VII, p. 240, nota 2; p. 207, 50. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 144, n° 83. ROSMINI, A. *L' Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*. O. C., p. 21-24. Cfr. DAROS, W. R. *Il Dio della Teosofia rosmينية* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)*. *Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 149-172.

¹³³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 68, n° 40. ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Roma, Città Nuova, 1977, Libro I, cap. VI-X.

ligioso es aquel que conforma la vida a tales doctrinas”¹³⁴.

La *teología* es, pues, para Rosmini, “la ciencia que trata de Dios. Ella se divide en natural y sobrenatural”, según utilice como principio de su conocimiento de Dios a la luz de la razón (idea del ser indeterminado) o a la luz de la revelación sobrenatural (revelación directa aunque no consciente de Dios)¹³⁵.

Según Rosmini, un filósofo es *racionalista* cuando a partir de la luz razón excluye la posibilidad de otra luz superior a ella, de modo que esa luz y esa razón se constituyen en lo totalmente absoluto¹³⁶.

17. En este contexto, Rosmini admite que existe una posible armonía entre: a) lo descubierto por la razón natural y ofrecido por la revelación natural, y b) lo aceptado y comprendido por la fe sobrenatural y ofrecido por la revelación sobrenatural.

Rosmini encuentra la raíz de esta armonía en el hecho de que Dios es el autor de ambas formas de conocer (el don de la razón natural, dado por y en la creación del hombre; y el don de la fe sobrenatural); y además, en el hecho de que Él es el autor de las dos formas de iluminación del hombre: la luz natural de la razón y la segunda luz de la revelación natural. Por esto, los primeros cristianos fueron llamados iluminados, y al bautismo -que concedía este don- se le llamó “iluminación”¹³⁷.

La teología revelada no debería verse, entonces, como un rival de la teología natural, sino como un complemento gratuito que hace crecer al ser humano, potenciando y enderezando las posibilidades del hombre sobre su naturaleza¹³⁸.

Sobre el dato de la revelación sobrenatural, se elabora la teología no filosófica. Aceptado el dato de la revelación, el teólogo da a la teología una *forma lógica* por lo que llega a conclusiones lógicas, formalmente verdaderas y -en este sentido- la teología puede adquirir *la forma de las ciencias*. No obstante, es de advertir en que en no pocas ciencias, los principios de los parten no constituyen un objeto sensible (la ley de gravedad, por ejemplo), sino inteligible, del cual se

¹³⁴ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. I, Cap. 2, a. 6, p. 30. Cfr. ROVEA, G. *Filosofía e religione in Antonio Rosmini*. Domodossola-Milano, S.A.L.E.-Sodalitas, 1951. FERETTI, G. *Filosofía ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*. Pisa, Giardini, 1995. KUTSCHKI, N. *Dios hoy: ¿Problema o misterio?* Salamanca, Sígueme, 1994.

¹³⁵ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. I, Cap. 2, a. 7, p. 31. Cfr. ELDERS, L. *Le rôle de la Philosophie en Theologie. Aide nécessaire et abus en Nova et Vetera*, 1997, n° 2, p. 34-69.

¹³⁶ ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Città Nuova, 1892, p. 2, n° 3; p. 6-7, n° 9-10. Cfr. ORTIZ-OSÉS, A. *Metafísica religiosa: Gnosis filosófica* en CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*. III. O. C., p. 249. DAROS, W. R. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984.

¹³⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 58, n° 36. Cfr. ESTRADA, J. *De la teodicea a la muerte de Dios: La propuesta de Nietzsche en Estudios Filosóficos*, 1997, n° 132, p. 257-286.

¹³⁸ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 139, 535. STAGLIANÒ, A. *La `teologia´ secondo A. Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*. O. C., Cap. III y VIII.

derivan efectos sensibles explicados con ese principio. También en teología, Dios es el principio de la teología y no es un objeto visible, pero el teólogo saca conclusiones visibles a las que da explicación con ese principio¹³⁹. “La *razón teológica* no hace más que sacar conclusiones de las verdades de fe precedentemente supuestas”¹⁴⁰.

18. Pero la *teología* puede ser también un saber natural, esto es “una teoría del ser propio”, considerado con la luz de la razón¹⁴¹. Como tal pertenece a la ciencia filosófica. La *teología natural o filosófica* implica un modo de argumentar, y llegar a conclusiones lógicas, a partir de la innata idea del ser. Por ejemplo, a partir de la idea del ser, innata en el hombre, Rosmini postula que debe existir una Mente Suprema que ha generado esa idea que es participada al hombre para hacerlo inteligente. De allí deduce la consecuencia de que todo lo que existe en el universo debe tener un orden, porque es propio de una inteligencia ordenar y no obrar torpemente.

Se trata de una ciencia pura o *a priori*, porque parte de un dato (la inteligibilidad del ser-idea) *a priori*, y no de un ente observable en la naturaleza. La “lógica es la ciencia del arte de razonar”¹⁴²; aplicada al ser-idea-innata genera supuestos lógicos y genera la filosofía teológica o “teología natural”. Rosmini ubica, entonces, entre las “ciencias de razonamiento” a la *teología filosófica*.

“La *teología* es aquella *ciencia* que trata del ente como es en sí, en cuanto la mente nuestra advierte que el ente, se extiende más allá de aquella parte que a nosotros se manifiesta: trata, en suma, del ser absoluto, de Dios”¹⁴³.

19. Una ciencia, como es la filosofía natural acerca de Dios (filosofía teológica), parte de los efectos encontrados en este mundo y busca un principio supremo y último a los mismos. Los niños y los científicos buscan las causas de todo y les parece no comprender hasta que no conocen la causa. Sube, pues, el hombre, de una causa a otra y no queda satisfecho hasta llegar a una causa por sí misma inteligible y que explique lo real. “La mayoría de los hombres, dados unos pasos en este camino, se detienen y se dan por satisfechos; pero el *filósofo* es le pensador que se propone andar adelante hasta descubrir el último término de este horizonte científico”¹⁴⁴. Postula una causa primera, “pero no la ve directamente”.

¹³⁹ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., nº 1125.

¹⁴⁰ ROSMINI, A. *Epistolario filosófico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 331. Cfr. RAYNAUD, D. *Les normes de la rationalité dans une controverse scientifique* en *L'année Sociologique*, 1998, nº 29, p. 447-467.

¹⁴¹ ROSMINI, A. *Teosofía O. C.*, Vol. I, nº 39.

¹⁴² ROSMINI, A. *Sistema filosófico* en *Introduzione alla filosofia*. O. C., nº 53. Cfr. SOLANGE DONDA, M. *Producción científica, producción de verdad y discurso ético* en *Revista de la Universidad Blas Pascal*, 1996, n. 8, p. 295-298.

¹⁴³ ROSMINI, A. *Sistema filosófico* en *Introduzione alla filosofia*. O. C., nº 176.

¹⁴⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, nº 1351. Cfr. ALBIZU, E. *Funciones epistémicas* en *Signos*

Se trata de una "ciencia puramente teórica" o formal. Se sabe que Aristóteles tenía en gran estima este saber, pero Rosmini advierte las afirmaciones de ese saber se parecen a otros tantos enigmas. "De muchas otras cosas tiene necesidad el hombre, más allá del puro especular"¹⁴⁵. El hombre, a partir de estas especulaciones, y no obstante ellas, ansía encontrarse con algo que lo acerque a la realidad de un Dios viviente.

En este sentido, tanto la filosofía como la teología -en cuanto son *formas* de querer saber y más allá del Ser al que se refieren- son construcciones que no llegan a satisfacer las ansias del hombre que esas mismas formas de saber hacen emerger. La puerta a una revelación superior queda abierta tanto para una filosofía cristiana, como para un encuentro más allá de las formas y fórmulas mentales de la razón humana.

Filosofía cristiana y libertad para filosofar

20. La filosofía es una ciencia, lograda con el razonamiento humano a partir de la sola luz de la razón (idea del ser), inserta en forma innata en la naturaleza humana, de la cual se derivan conclusiones lógicas.

Rosmini entendía por *filosofía cristiana* "no una filosofía mezclada con los misterios de la religión"; sino una filosofía de la que se podía sacar consecuencias favorables a la religión cristiana¹⁴⁶. Rosmini estimaba que en las vísceras del mensaje del cristianismo se escondía una magnífica filosofía que era necesario elaborar.

La filosofía cristiana no se opone a la filosofía que se guía por la luz de la razón (por la innata idea del ser), pero le añade datos sobrenaturalmente revelados que -además de ser creídos por los creyentes en cuanto creyentes- pueden también ser considerados desde la filosofía a partir de la sola luz de la inteligencia natural.

Sin embargo, es cierto que el Evangelio no necesita de ninguna filosofía para transmitir su mensaje.

"No ignoraba que la divina sabiduría no tiene necesidad de sistema filosófico alguno para salvar a los hombres; ella es perfecta por sí misma en todas sus partes. Sin embargo, sabía también que entre la revelación y una verdadera filosofía no puede

Universitarii, 1992, n. 21, p. 28-47. AMEIGEIRAS, A. *Epistemología y realidad social. Los desafíos del paradigma hermenéutico* en revista *Cias*, 1994, n. 430, p.5-16.

¹⁴⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, n° 1352.

¹⁴⁶ Cfr. ROSMINI, A. *Epistolario completo*. Casale Monferrato, Tipografia Pane, 1887, Vol. III, p. 53. ROSMINI, A. *Antropologia Soprannaturale*. Roma, Città Nuova, 1983, Vol. I, p. 482. STAGLIANÒ, A. *L'`autonomia` della ragione nel pensare teologico-filosofico di A. Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*". Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 908. BARALE, P. - VIGLINO, C. *Si può parlare di filosofia `cristiana`* en *Rivista Rosminiana*, 1934, n° 28, p. 81-84.

surgir ninguna disidencia, no pudiendo la verdad ser contraria a la verdad, como aquella que una y simplísima en su origen, es coherente siempre consigo misma. Consideraba, además, que la filosofía, donde no se separa de la verdad, ayuda a la mente dándole una disposición natural y una cierta preparación remota a la fe (sobrenatural), de la que hace sentir al hombre la necesidad¹⁴⁷.

El filósofo no católico “quiere crear la filosofía entera, sin buscar si el catolicismo es un error o una verdad”. El filósofo católico desea que se razone sobre la religión misma, con quien duda, y se establezca si es verdadera o no. Si la encuentra verdadera, entonces una verdad (revelada) no daña a otra (no revelada). El hombre considerado en su integralidad no puede sino buscar y querer la verdad y el bien en su integralidad¹⁴⁸.

Es una prevención errónea la de los filósofos no creyentes en los datos de la revelación sobrenatural, que pretenden que “la fe cristiana sea del todo ciega”, y no ponen en duda y no someten a crítica esta prevención.

“La inteligencia del hombre católico precede, acompaña y sigue a la fe, de manera que la fe católica no va jamás desacompañada de la luz de la inteligencia; cuando más adentro le es dado penetrar, la fe misma es una parte, la parte mejor de esta luz¹⁴⁹.”

21. El filósofo cristiano no pierde su *libertad intelectual* por recibir un dato en nombre de una autoridad o de una revelación sobrenatural. A él le corresponde amar la verdad y toda la verdad, proceda de donde proceda. Por ello, el filósofo debe estar atento tanto a sus creencias como a las de los demás. “La verdad es totalmente coherente consigo misma” y esto nos urge a analizar todo lo que aparece como contradictorio (como problema lógico o real). No es un buen consejo dar rápidamente el asentimiento a las proposiciones singulares que el filósofo cree haber descubierto con su razonamiento. Conviene desconfiar de sí mismo, como sopesar y validar, antes de aceptar como verdaderas, las afirmaciones de los demás. Cada proposición singular debe ser confrontada con las otras consideradas verdades ciertas en un sistema de conocimiento, para advertir si no existe contradicción¹⁵⁰.

22. Un error frecuente, según Rosmini, se encuentra en suponer que el filó-

¹⁴⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 30, n° 18.

¹⁴⁸ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 46, n° 27.

¹⁴⁹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 52, n° 30. Cfr. AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della “Cattedra Rosmini” nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998.

¹⁵⁰ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 40, n°23. GÓMEZ CAFFARENA, J. *Filosofía de la religión y sus tipos* en CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III.* O. C., p. 119.

sofo cristiano no tiene libertad para filosofar si atiende a un dato revelado sobrenaturalmente. Ante todo, esto debería aplicarse a cualquier creencia religiosa y se llegaría a la conclusión que solo el ateo es libre para filosofar.

Es más, para ser coherente con este planteamiento, los filósofos libres para pensar serían solamente aquellos que no poseen ninguna verdad. Pero proceda de donde proceda una afirmación que pretende ser verdadera debe ser examinada y no rechazada, sin examen, como si fuese necesariamente un error. Una verdad, proceda de donde proceda, no coarta la libertad del filósofo para filosofar. Es absurdo suponer que las verdades previas que puede poseer un hombre que se pone a filosofar sean un impedimento a su libertad para pensar. El error, el prejuicio, las prevenciones impiden el avance en el pensamiento, no las verdades¹⁵¹.

23. La libertad es la facultad o potestad que tiene un sujeto humano para determinar la elección entre cosas que quiere. La libertad hace al hombre señor de sí, responsable de sus actos¹⁵².

La verdad es la condición para la libertad verdadera¹⁵³. La libertad es *la facultad del sujeto humano por la cual éste puede elegir, sin ser determinado por los objetos que elige*. Pero la libertad no es verdadera libertad cuando elige un error y lo toma como verdad. Se puede elegir afirmar que el círculo es un cuadrado, pero ésta no es una libertad para la verdad: no es verdadera libertad. Cada uno es libre para pensar, mas es responsable *moralmente* por lo que piensa y elige.

“No hay, pues, una libertad de pensar en sentido absoluto; sino que la única libertad que puede existir es una *libertad de la violencia física*, esto es, el derecho de todo hombre de no padecer alguna pena física por parte de quien le quiere comunicar la verdad. Esto no se puede llamar incondicionalmente *libertad de pensar*, expresión vaga e incierta como tantas otras. En efecto, *libertad de pensar* parece significar un ser libre no solo de la pena física, sino también de la necesidad lógica y moral, de las cuales el pensar del hombre no es nunca libre y el estar sujeto es su grandeza y su gloria”¹⁵⁴.

Teóricamente la verdad tiene derecho (esto es, nadie puede moralmente impedir su manifestación), aunque, en la práctica, no siempre es fácil saber quién realiza una afirmación verdadera y quién la falsa. Si alguien afirmase: “Vosotros decid: ‘Ésta afirmación de Pedro es verdadera’; yo digo: ‘Ésta afirmación de Pedro es falsa’”. ¿Quién tiene razón? Tanto vale vuestra afirmación como

¹⁵¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 40, nº24. Cfr. PENZO, G. – GIBELLINI, R. *Dio nella filosofia del Novecento*. Brescia, Queriniana, 1993.

¹⁵² ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., nº 641-643.

¹⁵³ STAGLIANÒ, A. *L’ autonomia ´ della ragione nel pensare teologico-filosofico di A. Rosmini*. O. C., p. 923.

¹⁵⁴ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., nº 1149. Cfr. AMENGUAL, G. *La segunda secularización: la crisis de la razón*. en CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. O. C., p. 155.

mi negación". Teórica y formalmente se advierte que entre dos afirmaciones contrarias una debe ser verdadera y la otra falsa. No sabiéndose qué afirmación es verdadera, ambos pueden hacerlas públicas, sin poder imponer al otro la aceptación de la afirmación como verdadera, aceptando ambos someterse a la crítica, bajo el principio de no contradicción (sin el cual no es posible ningún diálogo; y por otra parte, este principio resulta ser el mínimo juez posible), buscando otros recursos posibles para llegar a refutar la afirmación falsa.

Rosmini está convencido que la misma luz de la razón (fundamento del principio de no contradicción) no es falible; pero es falible el hombre que hace uso de ella aplicándola. Por ello, en el ámbito de los sistemas de conocimientos (tanto ciencias como filosofías), no hay lugar para el escepticismo, pero tampoco para la ingenuidad¹⁵⁵.

24. Según el pensamiento de Rosmini, el filósofo que ama la verdad no desprecia ni deja de criticar cualquier dato que recibe. Tampoco el teólogo no debería renunciar de la filosofía.

La desconfianza por encontrar una filosofía coherente con la revelación cristiana (sobre todo después de G. Ockham)¹⁵⁶, llevó a algunos teólogos cristianos a abandonar la filosofía, a la que se consideraba como unida esencialmente con una forma de pensamiento ateo, a al menos, no cristiano y bíblico. Pero si "el teólogo renuncia a la filosofía, él o deberá dejar las más profundas cuestiones o dejar imperfecta la ciencia"¹⁵⁷.

"El hecho de no encontrarse más un sólido sistema de filosofía recibido en las escuelas, obligó a los teólogos modernos a restringirse, lo más que podían, al oficio de probar los dogmas, para lo que bastaba la autoridad para todos aquellos que reconocían alguna, y dejar a parte aquellos razonamientos que, como dice santo Tomás, investigan la raíz de la verdad, y nos dan el sentido, la ciencia, el entendimiento"¹⁵⁸.

Si el filósofo ama la verdad, toda la verdad, no pone límites a priori, respecto de qué dato debe considerar y qué otra información debe dejar de lado. "Es, por lo tanto, por necesidad de conservarse a sí misma, que la filosofía acepta la fe, de la que ha discutido sus motivos". La "primera de todas las leyes del pensamiento es la coherencia" y aún creyendo no se renuncia a esta ley. La razón "precede a la fe, y el creer es también él un acto de pensamiento, que obedece a la razón, aunque no sea esto solo"¹⁵⁹.

¹⁵⁵ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Roma, Città Nuova, 1977, n° 29.

¹⁵⁶ Cfr. ANDRÉS, T. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1989.

¹⁵⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 32, n° 18. Cfr. MANNO, A. *L'itinerario a Dio alla luce dell' "idea dell'essere" in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1998, II, p. 121-152.

¹⁵⁸ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 33, n° 18.

¹⁵⁹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 53, n° 30. Cfr. CRISTALDI, G. *Gracia e fede in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1987, n° 4, p. 357-368.

Un filósofo sabe que el "razonamiento no es ni único ni el primer medio para conocer la verdad". Con el razonamiento, sólo deducimos verdades, si partimos de verdades; pero *la verdad primera* de todo conocimiento no es alcanzada con un razonamiento, sino que es una verdad *a priori* (es la *verdad del ser: es el ser que se muestra en lo que es*, o sea, como inteligible, como la posibilidad para entender). Ella es el fundamento de la inteligencia y *no se prueba sino se muestra* como condición indispensable para que exista y pueda operar la inteligencia.

25. La *libertad para pensar*, en filosofía, se ha convertido a veces en una palabra equívoca. Todos desean esta libertad y ella es, en efecto, una facultad suprema y un derecho fundamental del hombre¹⁶⁰. Pero la palabra libertad aplicada en abstracto lleva al absurdo, porque algunos ponen el concepto de libertad en esto: que no exista atadura alguna de sujeción y se proponen liberar al hombre no menos del yugo de la verdad que del error, y de formar así un *libre pensador*; librarlo no menos del deber y de la virtud que del vicio y formar así un *libre ciudadano*.

Pero quitada al hombre la verdad y el error, la virtud y el vicio, no queda nada típicamente humano. "Lo que queda es un bruto o animal que no es susceptible de libertad, que en todas sus operaciones está determinado por los instintos"¹⁶¹.

El hombre, desde el momento que conoce y es libre, está relacionado con la verdad o el error, con la bondad o la maldad y debe elegir.

26. La *búsqueda de la verdad* con la inteligencia y el *ejercicio de la voluntad libre*, son dos derechos constitutivos de la persona humana.

El *derecho* es algo diverso de la fuerza física y ciega: significa que el hombre puede realizar algunas acciones, sin ser impedido por los demás, precisamente porque son justas, acordes a su naturaleza humana¹⁶².

Indudablemente que la persona humana posee también muchos otros derechos (por ejemplo, a alimentarse, a protegerse del clima, etc.); pero estos derechos los posee, por hecho de ser viviente, mientras que el derecho a buscar la verdad y ejercer la libertad son *derechos típicamente humanos*¹⁶³, de los cuales se derivan muchos otros, como el derecho a libertad de expresar sus ideas, elegir su estado civil, derecho a la educación, etc.

¹⁶⁰ ROSMINI, A. *Filosofía del derecho*. Padova, Cedam, 1967. Vol. II, nº 62.

¹⁶¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 41, nº 24.

¹⁶² ROSMINI, A. *Filosofía del derecho*. O. C., Vol. I, p. 107. Cfr. MICHELETTI, M. – SAVIGNANO, A. (Comp.) *Filosofía della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*. Marietti, Genova, 1993. OLIVETTI, M. *Filosofía della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico*. Padova, CEDAM, 1972.

¹⁶³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 46, nº 27. Cfr. SORIA, F. *Cultura y libertad*. Valencia, Universidad de Valencia, 1996. LARROSA, J. *Crítica, escepticismo y libertad en Propuesta Educativa*. 1998, nº 19, p. 62-66.

Las facultades, por lo general, están determinadas por un objeto específico propio. Mas la *libertad* es una *potencia única en su género*: ella no está determinada por un objeto propio (como el sentir por los objetos sensibles, la inteligencia por la inteligibilidad de los entes o verdad, la voluntad por lo bueno). La libertad consiste en el poder elegir, lo cual supone dos o más objetos conocidos y elegibles, pero no determinantes de la esa facultad. Por ello, con la libertad podemos elegir lo que nos favorece o lo que nos daña. Pero un hombre libre que niega la verdad que conoce, se daña con su misma libertad, pues no se puede ser libre al elegir si no se conoce verdaderamente lo que son las cosas¹⁶⁴. Cuando el hombre no desea reconocer la verdad, que su inteligencia le muestra y en el modo que se la muestra, entonces se vuelve libremente injusto, y la mentira es el inicio de la expresión de esa injusticia. La verdad no impone esclavitud, sino que es el inicio y el fundamento para ejercer la libertad. Si el hombre, en su debilidad usa mal de esa libertad, la causa no se halla en la presencia de la verdad, sino en la debilidad humana.

La verdad, pues, no puede ser enemiga de la verdad, proceda ésta de donde proceda: de la sola luz de la razón (o sea, del ser naturalmente intuido y de los principios que de él se derivan) o de otras luces.

“Porque si la verdad trajese servidumbre al pensamiento, ¿qué otra cosa sería el mismo filosofar, sino el andar en búsqueda de servidumbre y de una servidumbre siempre mayor? Cuánta y cuál es entonces la contradicción de aquellos que, haciendo encomio de la libertad del pensar, temen luego que la verdad, o la verdadera religión lo hagan perder, y consideran menos libres a aquellos que poseen más verdades, y que están más próximos a obtener el fin de la Filosofía”¹⁶⁵.



¹⁶⁴ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 47, n° 28. Cfr. DEI, H. *Poder y libertad en la sociedad posmoderna*. Bs. As., Almagesto, 1993. GRIMAL, P. *Los extravíos de la libertad*. Barcelona, Gedisa, 1991. DAROS, W. *Libertad e ideología: Sciacca y Popper*, en *Studi Sciacchiani*, 1990, VI, n° 1-2, p. 111-118.

¹⁶⁵ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 49, n° 28. Cfr. STAGLIANÒ, A. *Teologia, fedee ragione: l'apporto di Rosmini all'epistemologia teologica* en *Scuola Cattolica*, 1996, n° 12, p. 69-110. CRISTALDI, G. *La teologia secondo Rosmini* en *Vita e Pensiero*, 1988, n° 12, p. 863.

CAPÍTULO II

DEMOSTRACIÓN RACIONAL DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Significado de “demostración” racional

1. No raramente, pretender demostrar racionalmente la existencia de entidades abstractas, causa cierta ironía o asombro en un mundo cultural que ha olvidado la lógica formal, pero que, por otra parte, es tan afecto a las pruebas físicas, visibles, palpables.

Las palabras “demostración”, “prueba”, pueden tener varios significados.

Etimológicamente “prueba” procede posiblemente de la palabra griega προ-βάλλω (lanzo hacia delante) e indica la acción de intentar ensayar para advertir si un objeto resiste una investida; o bien de προβάσανος (poner a prueba con la piedra de toque, torturar), προβασάνιζω (en latín: *ante exploro, prius experior*: explorar antes, experimentar primero).

“Demostración”, por su parte, se utilizó en ámbito de la retórica latina para traducir la expresión griega ἔπι-δείξιμι (poner sobre), o bien ἀπό-δείξιμι (mostrar a partir de); en latín *ostendo, demostro* (manifiesto demuestro). *Monstrum* era algo prodigioso, digno de ser visto o mostrado. La preposición “de” indica la procedencia, o sea: “mostrar a partir de”, “mostrar desde” cierto punto de vista o de partida.

2. El concepto de *demostración* no puede tratarse en un vacío conceptual, sino en un contexto (cultural, filosófico) que da sentido al conjunto explicativo. Como afirmaba Wittgenstein, “el sistema no es tanto el punto de partida, cuanto el elemento en el cual los argumentos tienen vida”¹⁶⁶.

Conviene recordar, pues, brevemente el contexto griego clásico antiguo en donde nace la mentalidad que sustenta este concepto.

“El pensamiento griego estaba caracterizado por una sana unión de realismo e idealismo. Aceptaba el mundo, pero con reservas, es decir, nunca dudó en serio de la

¹⁶⁶ WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Oxford, Blackwell, 1969, p. 105. Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1979, n° 46, p. 79.

realidad de los objetos y, sin embargo, sintió desde el primer momento que aquéllos requerían escrutinios e interpretación... Los más antiguos pensadores griegos vivieron en el plano de la ciencia, pero gradualmente, el insistente pedido de interpretación llevó a sus sucesores hacia postulados netamente metafísicos¹⁶⁷.

La *exigencia de demostración* puede existir en una mente que: a) no cree poseer en sí misma la verdad de las cosas, ni que b) la sola presencia o percepción sensible de los objetos (mostración) nos manifiestan como son. La exigencia de demostración aparece después de un *cierto escepticismo* (por el que el hombre suspende emitir un juicio acerca de ciertas entidades); pero no total o absoluto, de modo que quien busca demostraciones *crea que la verdad es posible* y cree que tiene sentido el buscarla y cerciorarse de la misma. Se advierte, pues, que quien busca demostraciones no duda de todo: la misma demostración *tiene supuestos* y, por medio de ellos, se la admite como conceptualmente válida o digna de confianza.

La exigencia de demostración existe en quien tiene, por una parte, una notable conciencia de las *limitaciones de las facultades cognoscitivas humanas* y, por otra, una exigencia de *precisión como condición* sin la cual no es posible lograr demostración alguna¹⁶⁸.

3. La demostración aparece ya como una exigencia en la escuela de Pitágoras. En esta escuela -la primera escuela de Occidente- existían dos categorías de alumnos: a) *los acusmáticos* (ἄκουσεϊκοί) o auditores que aprendían repitiendo de memoria las sentencias, como si éstas fueran la "la revelación de un pensar místico"¹⁶⁹; y b) *los matemáticos* (μαθηματικοί: aprendices; μανθάνω: aprendo), o sea, los que aprendían razonando, considerando la definición y la estructura lógica de lo que aprendían. Éstos aprendían *demonstrativamente* (δειζοδικῶς)¹⁷⁰.

El aprendizaje y las matemáticas (lo más aprendible por su método) implicaban, pues, la demostración.

4. El razonamiento humano se presenta como un conjunto de enunciados (oraciones que contienen proposiciones, juicios) de alguna manera enlazados entre sí y que forman un todo significativo mental, aunque cada uno de los enunciados

¹⁶⁷ HEIDEL, W. A. *La edad heroica de la ciencia. El concepto, los ideales y métodos de la ciencia entre los antiguos griegos*. Bs. As., Espasa-Calpe, 1946, p. 52. Cfr. NESTLE, W. *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 1995.251-272.

¹⁶⁸ Cfr. NICOLÁS, J. - FRÁPOLLI, M. *Teorías actuales de la verdad en Diálogo Filosófico*, 1997, n. 2, p. 148-178. FIERRO, A. *Filosofía y ciencias de la religión* en CAFFARENA GÓMEZ, J. - MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. Barcelona, Anthropos, 1993, p. 27.

¹⁶⁹ JUNCEDA, J. *De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del saber Occidental*. Madrid, Fragua, 1975, p. 37. Cfr. EGGERS LAN, C. *El nacimiento de la matemática en Grecia*. Bs. As, Eudeba, 1995.

¹⁷⁰ Cfr. PORFIRIO. *Vita Pythagorae*. 36-37; Frag. 2 de Hipaso en edición de DIELS.

signifique algo de por sí y aisladamente¹⁷¹. El todo significativo constituye una *unidad lógica* si sus partes no son contradictorias entre sí. Ese todo significativo está constituido: a) por un enunciado que es la *conclusión* y b) por los enunciados que le preceden y que constituyen las *premisas* de una forma de razonamiento o argumentación llamada silogismo.

Según Aristóteles, creador del primer tratado de lógica, *demostrar* es un proceso -que hoy llamamos lógico-, donde la parte (lo menos universal del silogismo) se incluye en el todo (la premisa más universal), transmitiendo necesariamente la verdad de la premisa universal a la conclusión. Esa conclusión resulta ser entonces científica: en esa conclusión se sabe. Por ello también, la demostración es racional, según la razón objetiva o lógica.

“El silogismo no es otra cosa que conocer lo particular en lo universal y este modo de conocer es conocer según la razón (κατά τὸν λόγον)”¹⁷².

Esta forma de pensar se adecuaba perfectamente con la mentalidad griega general, la cual veía el mundo como un *cosmos*, como un todo bien ordenado, regulado y hermoso, donde cada parte o ente encontraba su finalidad. Ya Heráclito (s. V a. C.) aconsejaba vivir según el *lógos*, que era lo que daba a todas las cosas unidad (“ἐν πάντα εἶναι”) y normatividad a las conductas¹⁷³; *lógos* que se identificaba con la armonía del cosmos, con el Dios ordenador: “La ley universal, que consiste en la recta razón y que lo penetra todo, es lo mismo que Zeus, el rector del cosmos”¹⁷⁴.

5. El *silogismo* (“con-*lógos*”), expresión de racionalidad, fue considerado el instrumento para generar ciencia, para dar razón de los entes singulares o de las opiniones, y consiste en un *razonamiento que establece la necesidad de una conclusión a partir del nexo con sus premisas*¹⁷⁵. En el silogismo se da un nexo, mediante el *término medio* que hace de puente (en los ejemplos siguientes: la C o

¹⁷¹ Cfr. ALEJANDRO, J. *La lógica y el hombre*. Madrid, 1996, p. 235. SANGUINETI, J. *Lógica*. Pamplona, Eunsa, 1992, p. 116. SADURNI, M.-PERINAT, A. *El proceso ontogenético de la significación en Substratum. Temas fundamentales en Psicología y Educación* (Univ. de Barcelona), 1994, n. 5, p. 17-39. BEUCHOT, M. *Significado y verdad en Apel en Revista de Filosofía* (México), 1994, n. 79, p. 35-51.

¹⁷² JUNCEDA, J. *La fundación de la lógica y la logística de Aristóteles en De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del saber Occidental*. O. C., p. 244. Cfr. GARCÍA SUÁREZ-VALDÉS, L. *Significado, verdad y comprensión en Teorema*, 1982, Vol. XII/1-2, p. 27-42. RICOEUR, P. *Historia y verdad*. Madrid, Encuentros, 1990. SARRATE GARCÍA, C. *Verdad y método: revisión desde la semiótica en Estudios Filosóficos*, 1995, n. 126, p. 243-268. MANFREDINI, T. *Esse-re e Verità in Rosmini*. Bologna, Studio Domenicano, 1994.

¹⁷³ Fr. 50. Hipólito, *Ref. Ref.* IX, 9, 1.

¹⁷⁴ NESTLE, W. *Historia del espíritu griego*. O. C., p. 251.

¹⁷⁵ Cfr. ARISTÓTELES. *Anal. Prior.* II, 24 b 18-22. Cfr. POZO J. *Aprendizaje de la ciencia y pensamiento causal*. Madrid, Visor, 1987. MOYA, C. *Justificación, causalidad y acción intencional en Teoría*, 1998, n° 32, p. 349-365.

bien el 6, o el hombre) entre los conceptos de las premisas, y causa la transmisión de la verdad, de la igualdad o de la no contradicción entre los conceptos de esas premisas. El *término medio es la razón objetiva* o lo que *causa* y hace posible el silogismo en su conclusión.

A = C	(2 + 4) = 6	Mortales (A) son todos los hombres (C).
<u>B = C</u>	<u>(9 - 3) = 6</u>	<u>Pedro (B) es hombre (C).</u>
B = A	(9 - 3) = (2 + 4)	Luego Pedro (B) es (=) mortal (A).

El silogismo pone en relación tres conceptos o términos que se hallan en las premisas: Uno universal (mortal), otro singular (Pedro) y un tercero -término medio- que causa la transmisión de la verdad lógica en la conclusión (hombre), indicando que la esencia universal (ser hombre: humanidad) hallándose en todos se halla también lógicamente en cada parte del todo, en cada individuo de esa totalidad¹⁷⁶.

El *término medio da razón lógica* (la razón objetiva del conocimiento) al silogismo: el 6 es la razón de la *igualdad objetiva*, o sea, de la igualdad de los objetos (2 + 4) y (9 - 3), le agrade o no le agrade al sujeto; el concepto de hombre (igual en su esencia) es también la razón objetiva y lógica de inclusión de Pedro entre los mortales. Pero el término medio no siempre explica *por qué* es así lo que se concluye: por ejemplo, no se explica en este caso la causa real de la mortalidad (por qué se es mortal). Se establece *el hecho* de la mortalidad de los hombres (y, en consecuencia, de Pedro), pero no la *causa real* de la mortalidad. El hecho de que todos los hombres mueran es un hecho-efecto de una causa que no se explica en ese silogismo. Pero, con este efecto, es posible *describir* la condición de Pedro. Se trata de un silogismo *descriptivo*, lógicamente válido.

6. En el silogismo *científico demostrativo* se va de la causa real expresada en las premisas a los efectos reales expresados en la conclusión. Este silogismo va de la *causa universal (ontológica)* a los *efectos (ontológicos) particulares*, ofreciendo la *razón de ser* de las cosas.

Toda luz, que está próxima a nuestros ojos, no parpadea.
 Los planetas están próximos.
 Luego los planetas no parpadean.

El silogismo puede ser riguroso, correcto en la forma de proceder, y sin embargo, no ser demostrativo, no hacer ciencia. *El silogismo no tiene nada que ver con la verdad de la realidad que se desea expresar en la conclusión*, sino solo con la *inclusión correcta* de la conclusión en la premisa como una parte en el todo. En el ejemplo citado, Pedro es una parte que se incluye en el todo por ser

¹⁷⁶ Cfr. ARISTÓTELES. *Anal. Post.* II, 2, 90 a 6-7.

hombre, y por lo tanto se concluye con lógica que es portador de la característica que posee el todo: la mortalidad. Si dijere: "Si todos los anteojos son elefantes, y esto es un antejo, esto es, en conclusión, un elefante", en este caso, la conclusión es correcta lógicamente; pero no es verdadera ontológicamente, pues en el concepto de antejo no se incluye -en verdad, sino sólo en hipótesis o suposición arbitraria- en el concepto de elefante.

7. El silogismo *demostrativo* produce ciencia. Para Aristóteles, *ciencia* era el conocimiento *verdadero*, apoyado en la conciencia de sus razones: parte de premisas evidentemente verdaderas y llega a una conclusión correcta y verdadera. Para que el silogismo sea demostrativo, tiene que partirse de premisas universalmente verdaderas (como cuando decimos "El ser es el ser"). Una afirmación primera, o premisa, es verdadera por ser *intelectualmente evidente*; y es evidente cuando el concepto contenido en el predicado se incluye en el concepto contenido en el sujeto.

Gran parte del trabajo lógico de enseñar y aprender consiste en enseñar y aprender las razones de los conocimientos, esto es, en delimitar los conceptos para hacer ver las inclusiones o exclusiones de esos conceptos o términos, haciendo manifiestas las contradicciones o la coherencia entre ellos. La clave de la vida lógica y de la vida moral, para Aristóteles se hallaba en encontrar el justo medio.

Indirectamente se puede *demostrar algo por el absurdo* (o por el imposible: εἰς τὸ ἀδύνατον) haciendo constatar las contradicciones en las que se cae si se desea permanecer coherente con las premisas asumidas¹⁷⁷.

8. Aristóteles advertía que todo conocimiento racional, o sea silogístico, parte de conocimientos anteriores (las premisas), de las cuales deriva o demuestra (ἀποδείκνυμι ἀπόδειξις) la conclusión. Este filósofo consideraba que éste es el procedimiento propio de las matemáticas: se parte de definiciones, se le aplican otros datos y se sacan conclusiones.

Para que un silogismo sea *demostrativo o científico*, Aristóteles le exige: 1) que parta de premisas *verdaderas* (porque son intelectualmente *evidentes* si se piensan sus conceptos, como, por ejemplo, como dijimos, que "el ser es el ser"; que "el todo es mayor que las partes", que "todo efecto requiere una causa"; que "el abuelo es el padre del padre") e *inmediatas*, esto es, captadas en sus mismos conceptos, sin necesidad de otro silogismo previo; por ello son premisas no derivadas de otras; 2) *mejor conocidas* que la conclusión, 3) y que sean *causas* de ésta. Sin estas condiciones puede haber silogismo, pero no demostración¹⁷⁸.

¹⁷⁷ ARISTOTELES. *Anal. Post.* I,6, 28 b 21; I, 23, 41 a 23.

¹⁷⁸ ARISTOTELES. *Anal. Post.* I, 271 b 8-14. *Anal. Prior.*, I, 4, 25 b 28-35. Cfr. BLACK, R. *Chance, Credence and the Principal Principle* en *British Journal for the Philosophy of Science*, 1998, n° 49 (3), p. 371-385. BROWN, J. *Foundations of Cognitive Metaphysics* en *Process Studies*, 1998, n° 27(1-2), p. 79-92.

No todo, pues, en la ciencia, es científico o demostrado: el inicio de la ciencia o de la *demostración* no es científico; es simplemente *mostrado a la mente*, inmediatamente entendible en sus conceptos evidentes. Esos principios constituyen la *inteligencia* (en el sentido de lo entendido objetivamente) y el vivir según ellos constituye la *sabiduría*.

Los principios evidentes se formulan en *juicios* más o menos tautológicos o analíticos (el *ser es el ser*; *lo que tiene ser es*; *cuerpo es lo que tiene extensión*, etc.). Estos principios constituyen: a) las *definiciones* (o sea, enunciados que en el predicado se delimita conceptualmente lo esencial del sujeto del enunciado que se define); b) las afirmaciones evidentes; c) los *postulados* de las ciencias (si se solicitan como puntos de partida para una argumentación). Un *axioma* no es solo lo primitivo o principio o principal, sino además lo indispensable: es una proposición que se debe necesariamente conocer para conocer una cosa¹⁷⁹. En este sentido, el axioma más universal para todo conocimiento es el *principio de identidad* ("el ser es el ser") y el *principio de no contradicción* ("no se puede decir que algo es y no es al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista").

9. El *silogismo dialéctico* parte de premisas que son creencias contingentes (que pueden ser o no ser) admitidas (por ejemplo, la democracia es el mejor gobierno; el mejor gobierno busca la felicidad). Ahora bien si se razona correctamente se llega a conclusiones correctas:

La democracia es el mejor gobierno.
El mejor gobierno es el que conduce a los ciudadanos a la felicidad.
Luego la democracia busca la felicidad de los ciudadanos.

La conclusión es correcta, pero no es necesariamente verdadera en lo que afirma, si no lo es la premisa de la que se parte. La dialéctica es un auxiliar de la ciencia que posibilita discutir; mas "es independiente de la competencia científica"¹⁸⁰. El silogismo dialéctico no intenta demostrar, sino presentar soluciones persuasivas a partir de situaciones posibles. Es una técnica de discusión, independientemente del conocimiento de la verdad.

El dialéctico trata de *persuadir*; el retórico intenta hacer ver lo que es apto para persuadir: por ejemplo adornando las expresiones¹⁸¹.

El silogismo dialéctico tiene la utilidad de permitir realizar una argumen-

¹⁷⁹ ARISTOTELES. *Anal. Post.* II, Cap. 2. Cfr. VILLALOBOS CÉSPEDES, D. *Conocimiento e ignorancia científica en Revista de Ciencias Sociales*, 1995, n. 67, p. 33-43.

¹⁸⁰ MOREAU, J. *Aristóteles y su escuela*. Bs. As., Eudeba, 1972, p. 43. Cfr. DAROS, W. *El concepto de "revolución científica" en la época moderna en Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1953. DAROS, W. *La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista*, en *Sapientia*, 1984, Vol. 39, p. 19-36. DAROS, W. *Realismo crítico y conocimiento en el pensamiento de Popper en Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 1990, n. 182, p. 179-200.

¹⁸¹ DONOVAN, P. *Theology as Rhetoric in Personalist Forum*, 1996, n° 12(1), p. 11-17.

tación *ad hominem*: aprovechando lo que admite el rival, el razonador trata de hacer ver que si se admiten esas premisas entonces se llega al absurdo o se deben aceptar tales o cuales conclusiones.

El silogismo *sofístico* puede poseer a veces premisas verdaderas pero padece además defectos en su forma de proceder: un *sofisma* es un falso silogismo. Por ello, se presenta con las apariencias y los vocablos de un buen razonamiento pero no lo es (Sócrates es bueno. Sócrates es lógico. Luego Sócrates es un buen lógico).

10. En este contexto, se puede "investigar" (*in vestigia ire*: seguir las huellas) acerca de: 1) de lo que un nombre significa (establecer a qué concepto nos remitimos, en nuestro lenguaje, cuando utilizamos un vocablo para nombrar); 2) si es o existe lo que nombramos, 3) qué ser tiene (solo en la idea o en la realidad o como un producto social, moral etc.); 4) qué propiedades tiene y podemos conocer; 5) por qué tiene esas propiedades.

Demostrar implica en su núcleo el punto 2 y 3, esto es, llegar en la conclusión a saber el ser de una cosa (su ser o existencia; o bien, lo que es -su esencia-) y saberlo no como mera opinión, sino conociendo la causa lógica y ontológica de modo que lo que es no puede ser pensado de otra forma.

Como hemos mencionado en la introducción, una demostración puede ser *a priori* (esto es, independientemente de la experiencia) cuando, conociéndose la causa intelectivamente pero sin conocimiento sensible, es posible deducir el efecto que puede producir (demostración *a priori*, *propter quid*). O bien, la demostración puede ser *a posteriori* (*quia*) cuando conocido el efecto mediante los sentidos, podemos remitirnos inteligentemente -aunque no la veamos- a la única causa que puede producirlo.

"Es verdad que hemos logrado la certeza, pero hemos pagado por ella un precio muy alto. El precio es que los enunciados de la lógica y la matemática no nos dicen nada acerca del mundo. Podemos estar seguros de que tres más uno son cuatro; pero, como es válido en todo mundo posible, no nos dice nada acerca del mundo que habitamos"¹⁸².

11. En resumen, se puede afirmar, entonces, que una *demostración* se condiera *racional*, en cuanto es:

a) Una actividad lógica de argumentar e implica la utilización de la facultad de razonar o argumentar del sujeto.

¹⁸² CARNAP, R. *Fundamentación lógica de la Física*. Bs. As., Sudamericana, 1989, p. 23. Cfr. SEGUERA, A. "Identidad y relación en Kant". *Los juicios sintéticos a priori como principios. Einleitung n. 5 en Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, n. 199, 1995, p. 43-68. VIAU, M. *La fonction argumentative dans les discours théologiques en Laval Théologique et Philosophique*, 1996, n° 3, p. 681-703.

- b) Pero esta forma de argumentar es racional cuando usa el silogismo demostrativo.
- c) Y este silogismo emplea, por un lado -como todo silogismo correcto- un término medio que da *razón lógica y objetiva* de la igualdad de características entre el término mayor (concepto más universal) y el menor (menos universal o particular).
- d) Por otro lado, este silogismo partiendo de proposiciones evidentes (donde afirma lo mismo en el predicado que en el sujeto del enunciado) llega a conclusiones no solo correctas sino también verdaderas. Se llega entonces a una conclusión no evidentemente verdadera sino demostradamente verdadera¹⁸³.

Una *creencia*, por el contrario, como veremos, puede implicar un conocimiento, y ser, sin embargo, irracional o arracional.

Breve referencia a algunos problemas actuales acerca de qué se entiende por demostración de la existencia de Dios

12. La problemática actual sobre este tema es notablemente compleja y no es nuestra intención aquí ser exhaustivo, sino solo mencionar algunos aspectos. *Tataremos ahora de comprender al que no cree en la existencia de Dios* y escucharemos sus razones. Ello implica tratar de realizar un esfuerzo intelectual para entrar dentro de su punto de vista y considerar sus presupuestos. Intentemos, pues, exponer las razones por las cuales algunas personas no creen en Dios.

Inicialmente podemos recordar que si bien *parece ser natural al hombre creer* (tomar posición, asentir en vistas de una autoridad, cualquiera sea -la razón, un testigo, lo aparentemente lógico de un asunto-); sin embargo, por diversas razones, *varía notablemente aquello en lo que cree*. Cambian los contenidos de las creencias. Si hasta la Edad Media la creencia en Dios no constituía un problema y el incrédulo era tratado más bien como un criminal, en la actualidad, los incrédulos son quizás tan numerosos como los creyentes. La incredulidad no es ya considerada socialmente como una monstruosidad intelectual o moral, en parte porque el hombre moderno y contemporáneo *es más exigente en materia de validación* de los conocimientos y creencias, en un marco de presupuestos ya no metafísicos como se admitía en la Edad Media; sino más sociales, más regidos por el deseo de

¹⁸³ Cfr. DAROS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980. ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1994. LÓPEZ ALONSO, A. *Procesos Inferenciales de la Ciencia: Su Racionalidad/Irracionalidad Vistas desde la Psicología Cognitiva en III Simposio de Epistemología y Metodología en Ciencias Humanas y Sociales*. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, 1996, p. 171-180. BELTRÁN, J. *Pensamiento débil y reforma educativa: la racionalidad bajo el signo de las apariencias* en *Lenguaje y Educación*, 1994, n. 19-21, p. 43-52.

¹⁸⁵ Cfr. DONDEYNE, A. *Lecciones positivas del ateísmo contemporáneo* en en AA.VV. *El ateísmo contemporáneo*. Vol. III: *El ateísmo y los grandes problemas del hombre*. Madrid, Cristiandad, 1972, p. 248.

libertad creciente que por el temor a un más allá ignoto.

“Así, pues, si la Edad Media puede considerarse como la edad de oro de la fe cristiana, es lícito preguntarse si era también la edad de oro de la moralidad. Inversamente, si nuestro siglo atraviesa por una crisis religiosa sin precedentes, no está carente ni de grandeza moral ni de heroísmo. Todos sabemos que al margen de la fe (revelada) es posible encontrar una vida moral muy elevada. En resumen, sería verdaderamente no comprender nada del ateísmo moderno ver en él sólo una disminución en el nivel intelectual y moral de la humanidad”¹⁸⁵.

Se podría decir que, respecto de la existencia de Dios, se dan dos grandes *categorías de dificultades* para creer en ella: la *carencia de motivos* (los cuales son psicológicos, personales, individuales), y la *carencia de razones* (objetivas, lógicas, ontológicas, culturales, sociales). La carencia de motivos es objeto de la psicología y no es nuestra intención tratarlos aquí, aunque podríamos mencionar que Freud buscaba el motivo psicológico de la creencia en Dios en una *necesidad de protección* ante la precariedad de la vida, y estimaba que la mayoría de los creyentes monoteístas lo expresaba mediante la sublimación que generaba la figura de un gran Padre¹⁸⁶. Entre las razones culturales (que sin embargo afectan los motivos personales), cabe mencionar, por ejemplo, que los hombres modernos, individual y culturalmente no aceptan la idea de un Dios autoritario, que no los deje crecer como plenamente hombres.

“Los mejores entre los hombres de hoy necesitan seguridades de que la creencia de Dios no los degradará, no los envilecerá ni los hará caer intelectual y moralmente en una postura de inactividad, de que el contacto con lo absoluto no significará (empleando una fórmula de Merleau-Ponty) la muerte de la conciencia, sino su exaltación... ¿No reside la grandeza del hombre en afrontar la antinomia, la contradicción, el fracaso, sin compensaciones, en crear sus valores, en determinar él mismo su provenir y el provenir del mundo, en ser autor responsable de la historia?”¹⁸⁷.

13. Mas aquí, sin embargo, nos referiremos a las *razones ontológicas, lógicas y epistemológicas, propias de la ámbito de estudio de la filosofía* y que parecen impedir pensar razonablemente en la existencia de Dios.

1) En este contexto, en primer lugar, se debe tener presente que una demostración presupone *supuestos previos* que consciente o inconscientemente se aceptan. Así, pues, parece razonable admitir, con la mayoría de los filósofos, que en la actualidad se sigue aceptando la exigencia de *coherencia interna* como ra-

¹⁸⁶ Cfr. FREUD, S. *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, Vol. III, p. 3323. GARCÍA, M. *Freud o la irreligiosidad imposible*. Navarra, Verbo Divino, 1996. En realidad, la interpretación de Freud tiene, entre otros, fundamentos filosóficos en Nietzsche y éste en Ludwig Feuerbach (*La esencia del Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 223-233).

¹⁸⁷ DE FINANCE, J. *La prueba de la existencia de Dios frente al ateísmo* en AA.VV. *El ateísmo contemporáneo*. O. C., Vol. III, p. 209.

cionalidad mínima para todo conjunto de expresiones¹⁸⁸. “La primera de todas las leyes del pensamiento es la coherencia, porque la incoherencia, en cuanto tal, no es ni siquiera pensamiento”¹⁸⁹. Los hombres pueden y deben ser tolerantes con las debilidades humanas; pero la mente no tolera la incoherencia¹⁹⁰.

2) En segundo lugar, la coherencia -que se manifiesta como la no contradicción en el hablar y pensar- se toma *como una exigencia meramente formal, como una exigencia del discurso*, pero no se advierte ontológicamente ningún ente que *necesariamente deba ser lo que es*. Dicho en otras palabras, aunque no pocos filósofos admitan que el habla y el pensamiento se rigen por la coherencia, estiman que esta coherencia es una exigencia *mental* y no nos permite aceptar razonablemente que exista, *en la realidad*, algo o alguien necesario que deba ser coherentemente lo que es y que sea eterno, infinito, etc. “La mente no puede jamás verse en la necesidad de suponer que un objeto permanezca en su ser... Por lo tanto, las palabras *existencia necesaria* carecen de significado...”¹⁹¹

Otros pensadores estiman que no se puede probar la existencia de Dios a través de *la armonía del universo o de la naturaleza*. Después de las teorías de Charles Darwin, consideran que la naturaleza no tiene una finalidad (un *telos*); la vida en la naturaleza es ciega y ella solo busca instintivamente satisfacerse y sobrevivir; y los más fuertes o los más aptos lo consiguen. En la naturaleza, no hay armonía; ella no es racional, como creían los filósofos estoicos, sino violenta, crueldad, ciega: esta es la crítica que Nietzsche le hacía a los estoicos.

“¿Queréis *vivir* ‘según la naturaleza’? ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y de justicia, que es fuerza y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder... Vivir ¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente?”¹⁹².

Esta posición filosófica, sin embargo, no prueba un supuesto que ella admite sin discutir: *el mundo debe explicarse por sí mismo* y no por algo o alguien extraño a él mismo. Se admite sin discusión que el mundo (entendiendo por él el mundo físico, con su química y su energía) es *autosuficiente*; es un *absoluto*, es todo lo que hay. No es un efecto de Alguien, sino solo la causa de todo lo que hay.

Para el posmoderno y pragmático Richard Rorty, nuestros *pensamientos* no re-presentan la realidad tal cual ella es, sino que *ellos son solo interpretaciones o expresiones de deseos acerca de la realidad*. Nuestros pensamientos son solo

¹⁸⁸ ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos, 1992, p. 14.

¹⁸⁹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1979, n° 30, p. 53.

¹⁹⁰ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 51, p. 89.

¹⁹¹ Cfr. HUME, D. *Diálogos sobre la religión natural*. Bs. As., Aguilar, 1973, parte IX, p. 113.

¹⁹² NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1978, p. 28.

creencias, o sea, afirmaciones acerca de la realidad sustentadas en nuestros deseos. Una creencia individual se sustenta solo con otras creencias con las cuales forma un sistema de creencias útiles para vivir. "Solamente una creencia puede justificar otra creencia"¹⁹³. Nos hallamos ante una nueva versión del fideísmo: con la fe en lo útil (para cada uno) nos podemos explicar todo lo demás.

Por su contenido -no por su forma- las expresiones creídas (las creencias) son razonables si son obviamente interpretadas y aceptadas por la sociedad. Las creencias acerca de Dios o de lo religioso se convierten de este modo en afirmaciones aceptables, pero generalmente irrelevantes en cuanto a sus fundamentos, dado que solo se sostienen en la creencia general del grupo, que le otorga cierta razonabilidad. En este contexto de la interpretación, existen grupos humanos para los cuales el teísmo resulta ser tan probable o improbable como el ateísmo, porque para ambas teorías existen razones en pro y en contra¹⁹⁴.

14. 3) En tercer lugar, tras la influencia epistemológica de Popper, se estima que la presencia de hechos con los que se verificarían las proposiciones no significan mucho, sino sólo una corroboración en la creencia que ya se posee¹⁹⁵. "La irrefutabilidad no es una virtud son un vicio. Esto es válido también para el realismo, desgraciadamente: porque también el realismo es irrefutable"¹⁹⁶. En este contexto, se ha generalizado, pues, la idea según la cual un enunciado para tener valor debe ser refutable, dado que, en caso contrario, las afirmaciones se reducen a ser meras interpretaciones más o menos formales. Es bien sabido que, en la concepción popperiana, una creencia puede ser verdadera o falsa, y el hecho de que encontremos a cada paso una confirmación -o hechos que hacen más firme nuestra creencia-, no significa gran cosa. Lo importante se halla en saber cuando se dan las condiciones para saber que nuestra creencia no puede sostenerse más porque ha sido refutada¹⁹⁷. Aun en ciencia, partimos de conjeturas y terminamos

¹⁹³ RORTY, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel, 2000, p. 280, 16, 21, 46, 296.

¹⁹⁴ Cfr. MOUTSOPOULOS, E. *L'Assurdità dell'ateismo secondo Rosmini* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998. RICOEUR, P. *Hermenéutica y acción*. Bs. As., Docencia, 1988. RICOEUR, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil, 1994.

¹⁹⁵ Cfr. FRAIJÓ NIETO, M. *A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios* en CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Coords.) *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*. Madrid, Anthropos, 1992.

¹⁹⁶ POPPER, K. *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1985, p. 122.

¹⁹⁷ Cfr. DAROS, W. R. *Introducción a la Epistemología Popperiana. Con prólogo de Darío Antiseri*. Rosario, Conicet- Cerider, 1998. DAROS, W. R. *Racionalidad, ciencia y relativismo. Rosario, Apis, 1980. Tareas actuales de la filosofía, según los últimos escritos de Karl Popper* en *INVENIO Revista Académica*. Universidad del Centro Educativo Latinoamericano de la UCEL, 1997, n.º 1, p. 11-24. DAROS, W. *Realismo crítico y conocimiento en el pensamiento de Pop-per* en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 1990, n. 182, p. 179-200. RADNITSKY, G. K. *Popper a favor de la verdad y la razón* en *Teorema*, Vol. XII/3, 1982. ROTHBART, D. *Popper against Inductivism in Dialectica*, 1980, n. 2, p. 121-128.

en otras conjeturas que, por ahora, resisten la refutación¹⁹⁸.

En este contexto epistemológico, Anthony Flew estimaba que el núcleo de la filosofía teológica se hallaba en contestar a esta cuestión: “¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para Ud. una refutación del amor o de la existencia de Dios?”¹⁹⁹. Según Flew los enunciados teológicos son falsables, pero sucede que los teólogos, cuando se ven enfrentados a los hechos -como la existencia del mal, que parece refutar la existencia de un Dios infinitamente bueno- apelan a una evasiva: recurren a hipótesis *ad hoc* (como la existencia de la libertad humana, causante del mal), a fin de evitar aceptar la refutación de un enunciado teológico fundamental.

“Supongamos que alguien os dice que Dios ama a los hombres como un padre a sus hijos. Nos sentimos tranquilizados. Pero luego vemos que un niño muere de un cáncer inoperable de garganta. Su padre terreno se desvive en sus intentos de ayudarlo, mientras que su padre celestial no da señales de su interés. Entonces se dice que el amor a Dios `no es el simple amor humano`, que es un `amor inescrutable`, y así pensamos que tales sufrimientos son compatibles con la verdad del aserto de que `Dios no ama como a un padre`. Nos sentimos de nuevo tranquilizados. Pero quizás después nos preguntamos: `¿Qué valor tiene esa seguridad del amor de Dios?`... ¿Qué habría tenido que suceder para que hubiéramos podido decir que `Dios no nos ama` o que `Dios no existe`?”²⁰⁰.

Según Flew, las proposiciones religiosas, al no ser falsables, carecen de contenido empírico y son solo conglomerados de sonidos sin sentido: frases vacías²⁰¹.

15. Surgen, entonces, tres posibilidades ante un enunciado teológico: 1) o bien es infalsable empíricamente como las afirmaciones metafísicas; 2) o no posee contenido fáctico o empírico; 3) o careciendo de sentido fáctico posee algún otro tipo de significado (por ejemplo, formal) o meramente interpretativo.

“El componente hermenéutico no sólo representa un desarrollo profundamente nuevo de la gnoseología, sino que constituye también una radicalización de la misma en cuanto *se traslada la reflexión del plano de la validez al del significado*. Antes incluso de preguntarse por el valor de un determinado discurso, se trata de ver si tiene

¹⁹⁸ POPPER, K. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Bs. As., Paidós, 1967, p. 64, 141, 178.

¹⁹⁹ FLEW, A. *Teología y falsación* en ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad*. O. C., p. 51. TRESMONTANT, C. *Los problemas del ateísmo*. Barcelona, Herder, 1984.

²⁰⁰ FLEW, A. *Teología y falsación*. O. C., pp. 50-51. ANTISERI, D. *El problema del lenguaje religioso*. Madrid, Cristiandad, 1996, p. 103. Cfr. GIRARDI, G. *Fundamentos teóricos de los ateísmos contemporáneos* en GIRARDI, G. (Dir.) *El ateísmo contemporáneo*. Madrid, Cristiandad, 1971, Vol. III, p. 36.

²⁰¹ FLEW, A. *Teología y falsación*. O. C., 58. FRAIJÓ NIETO, M. *A la caza de la verificación*. O. C., p. 91.

sentido y cuál sea precisamente éste”²⁰².

Una proposición no es falsable o bien porque es evidente (como las expresiones tautológicas: “El ser es el ser”; “El todo es mayor que la parte”) y, si se entienden los conceptos del sujeto y del predicado de la proposición, no se necesita demostración alguna; o bien, porque se rehuye dar un indicador empírico que posibilite advertir que la proposición es contradictoria con lo que sucede en la realidad y que, en consecuencia, está refutada, rechazada como falsa.

La proposición “Dios existe”, por un lado, *no es evidente* (no hay evidencia natural de su existencia) ni física, ni sensiblemente (porque por definición Dios no es un ente objeto de los sentidos humanos), ni intelectualmente, pues Dios no es el objeto natural de la inteligencia humana ni es la luz de la razón. Por otro lado, la existencia de Dios *requiere demostración*.

Si un enunciado teológico no es falsable, entonces solo es interpretable con cierta coherencia y creído. Para explicar este *valor meramente interpretativo de un enunciado teológico que es solo una creencia* -sobre todo la creencia de la armonía del cosmos o de la naturaleza que daría motivos para pensar razonablemente en la existencia de Dios- se suele recurrir a la ya clásica parábola de John Wisdom.

“Dos personas retornan a su jardín largamente descuidado y encuentran entre las malas hierbas unas pocas de las viejas plantas sorprendentemente vigorosas. Uno le dice al otro: `Debe de ser que un jardinero ha estado viniendo y haciendo algo con estas plantas´. Tras indagar, encuentran que ningún vecino ha visto jamás a nadie trabajando en su jardín. El primer hombre le dice al otro: `Debe haber trabajado mientras la gente dormía´. El otro dice: `No, alguien le habría oído y, además, cualquiera que cuidara de las plantas no habría dejado crecer estas malas hierbas´. El primer hombre dice: `Mira el modo en que éstas están dispuestas. Aquí hay propósito y sentimiento de belleza. Creo que viene alguien, alguien invisible a los ojos mortales. Creo que cuanto más cuidadosamente miremos, tanta más confirmación de esto encontraremos. Ellos examinan el jardín cuidadosamente, y a veces se topan con nuevas cosas que sugieren lo contrario, e incluso que ha estado trabajando una persona maliciosa. Además de examinar el jardín cuidadosamente, estudian lo que suceden en los jardines dejados sin atender. Cada uno aprende todo lo que aprende el otro sobre esto y sobre el jardín. Consiguientemente, cuando después de todo esto uno dice: `Aún creo que viene un jardinero´, mientras el otro dice: `Yo no´, sus diferentes palabras no reflejan ahora diferencia respecto a lo que han encontrado en el jardín, ninguna diferencia respecto a lo que encontrarían en el jardín si continuaran mirando, y ninguna diferencia acerca de cuán rápido caen en desorden los jardines desatendidos. En esta fase, en este contexto, la hipótesis del jardinero ha dejado de ser experimental, la diferencia entre quien la acepta y quien la rechaza no es ahora una cuestión de que uno esté esperando algo que el otro no espera. ¿Cuál es la diferencia entre ellos? Uno dice: `Viene el jardinero sin ser visto y oído. Se manifiesta

²⁰² GIRARDI, G. *Fundamentos teóricos de los ateísmos contemporáneos* en GIRARDI, G. (Dir.) *El ateísmo contemporáneo*. Madrid, Cristiandad, 1971, Vol. III, p. 47.

solamente en sus obras con la que todos estamos familiarizados'; el otro dice: 'No hay jardinero' y con esta diferencia en lo que ellos dicen acerca del jardinero va una diferencia en lo que sienten hacia el jardín, a pesar del hecho de que ninguno espera nada de él que no espere el otro"²⁰³.

16. Los no creyentes estiman tener razones para no creen en Dios; y estiman, además, que los creyentes utilizan recursos para evadir la necesidad de una prueba razonable o una demostración. Uno de estos recursos se ha intentado en la Edad Media (con el nombre de *doble verdad*) y revive en nuestros días con el nombre de "doble pensar". Este doble pensar significa que es posible sostener dos creencias contradictorias simultáneamente y -dada la limitación de la razón humana- aceptar ambas: una en el ámbito de la teología o de la fe y la otra en el ámbito de la filosofía, de la ciencia o de la razón²⁰⁴.

17. Otro recurso utilizado para evadir la necesidad de una prueba razonable o una demostración ha consistido en admitir que *la fe en lo trascendente no tiene pruebas inmanentes*: lo metafísico, por definición, no puede ser probado, validado o desvalidado por algo físico. Sería, pues, erróneo buscar pruebas de Dios: en Dios se cree o no se cree, sin que existan pruebas físicas o empíricas adecuadas a lo metafísico.

Otros no creyentes, más pragmáticos, sostienen que las afirmaciones teológicas se fundan en las creencias que expresan formas deseables de conductas empíricas o un compromiso ético del creyente.

"`Hay un Dios' deviene de este modo equivalente, o casi equivalente, a algo así como: 'Trata a todos los hombres como hermanos, y reverencia el misterio del universo'. Se dice que las creencias son meramente la expresión de una actitud de culto"²⁰⁵.

18. Otra objeción a las demostraciones o pruebas sobre la existencia de Dios, procede de los pensadores y teólogos evangélicos seguidores del pensamiento de Juan Calvino. Ellos *rechazan la teología natural o la filosofía teológica* concebida

²⁰³ SANTONI, R. (Ed.) *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*. Bloomington/London, Indiana UP, 1968, p. 300-301. WISDOM, J. *Logic and Language*. Oxford, Blackwell, 1951, Cap. X. Cfr. FEW, A. – Mac INTYRE, A. (Eds.) *New Essays in Philosophical Theology*. London, SCM Press, 1955, p. 96-108. VATTIMO, G. *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari, Laterza, 1994.

²⁰⁴ FLEW, A. *Teología y falsación* en ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad*. O. C., p. 60.

²⁰⁵ COMBRIE, I. *La posibilidad de enunciados teológicos* en ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad*. O. C., p. 62. Cfr. WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética* en TRAPANI, D. Y otros. *Wittgenstein. Decir y mostrar*. Rosario, 1989, p. 27-38. VÉLEZ CORREA, J. *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*. Bogotá, CELAM, 1989.

como un intento de proporcionar pruebas o argumentos a favor de la existencia de Dios, a lo que consideran simplemente como un intento más de helenizar el pensamiento religioso y supeditarlo al racionalismo de la filosofía. Ellos estiman que creer en Dios no es el término de la exigencia de un silogismo y no buscan este tipo de fundamentación para la fe revelada.

Estos pensadores estiman que *el sentido comienza con la fe* en la palabra revelada de modo que es perfectamente racional aceptar la creencia en Dios, sin aceptarla en absoluto por fundarse en otras creencias, proposiciones o argumentos. *La creencia en Dios que se revela es la creencia primera, fundante, la que da sentido al hombre y a su vida.* "Dios existe" no es la primera la proposición que da sentido a la vida; sino la proposición "Dios me está hablando", "Dios ha creado todo esto" o semejantes que revelan la presencia del accionar de Dios, el cual es el que otorga el conocimiento y la fe.

19. Otros creyentes, cercanos a esta problemática estiman que de la fe se puede hablar desde dentro de esa fe. Las afirmaciones del creyente tienen sentido desde dentro de un sistema de creencias. No se puede dudar de todo: se puede dudar de algo dentro de un todo. "Se puede decir que, dado un sistema de proposiciones, la creencia radica en el sistema mismo por lo cual una duda sólo cae sobre una de ellas"²⁰⁶. La justificación de la creencia religiosa -considerada como una totalidad, como una actitud de fe, fundamento del sistema de las creencias- se halla en la aceptación de la *autoridad de quien se revela*, sea que se revele interiormente o mediante signos sensibles. Al aceptar esa autoridad se acepta ya, también, todo lo que esa autoridad dirá, aunque no se entienda, a veces, luego, éste o aquél dicho. Al dar crédito a la autoridad revelante, el creyente gozaría de una *racionalidad interna*, "es decir, la racionalidad de esta decisión: 'yo puedo experimentar la fundamentación real de mi actitud'"²⁰⁷. Toda afirmación sobre Dios se da desde dentro de la fe revelada.

"No hay fe y filosofía, ni fe y razón, sino que la fe es su propia filosofía, la fe es una razón y es un saber en sí misma. La Biblia posee sus propios criterios de racionalidad y de verdad...

Las Escrituras constituyen una interpretación de la razón (es decir, de la ontología y de la epistemología) así como la filosofía provee las suyas"²⁰⁸.

Algunos autores estiman que "no son los argumentos racionales sino *las*

²⁰⁶ ROJAS PERALTA, S. *La certeza en Wittgenstein* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, nº 92, p. 225.

²⁰⁷ KUNG, H. *¿Existe Dios?* Madrid, Cristiandad, 1979, p. 610. Cfr. RUSSELL, B. *Debate sobre la existencia de Dios*. Valencia, Teorema, 1978. HICK, J. *Hacia una comprensión religiosa de la religión* en CAFFARENA GÓMEZ, J. - MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*. III. O. C., p. 97.

²⁰⁸ KERBS, R. *El problema fe-razón (Iii)* en *Enfoques*, 2001, nº 1-2, p. 22 y nota 8. Cfr. LEVI, A. *Razionalità della fede nella rivelazione*. Roma, Leonardo da Vinci, 2002.

emociones las que hacen creer en la vida futura²⁰⁹, por lo que renuncian a encontrar algún sentido a este mundo²¹⁰.

Más aún, algunos escritores sostienen que la posición más sensata acerca de Dios es el *silencio*. Hay cosas o experiencias que no pueden ser dichas propiamente y no deberíamos intentar expresar lo inexpresable²¹¹.

20. En particular, los filósofos empiristas afirman tener razones para no creer en Dios. Ellos *estiman que el principio de causalidad no posee valor ontológico*: más bien lo consideran como *una creencia metafísica*. Si este principio no tiene un valor fundado en el ser o en la realidad independientemente de nuestra imaginación, *entonces no hay valor en prueba alguna que se base en la causalidad*. En consecuencia, las cosas o acontecimientos se dan o no se dan; pero no debido a una causa, por lo que tampoco tienen un sentido en lo que son: sólo el hombre les atribuye un sentido. Cuando el ser en universal -en el cual se fundamenta el principio de causalidad- no tiene otro valor que el ser el producto de una imaginación, las pruebas basadas en la causalidad resultan ser también fantasiosas, y debemos confesar nuestro agnosticismo respecto de Dios.

"Yo no afirmo -sostenía B. Russell- dogmáticamente que no hay Dios. Lo que sostengo es que *no sabemos* que lo haya...

Todo el concepto de causa está derivado de nuestra observación de cosas particulares; no veo ninguna razón para suponer que el total tenga una causa, cualquiera sea...

Creo que la noción de que el mundo tenga una explicación es un error...

Si todo tiene que tener alguna causa, entonces Dios debe tener una causa. Si puede haber algo sin causa, igual puede ser el mundo que Dios, por lo cual no hay validez en ese argumento...

No hay razón por la cual el mundo no pudo haber nacido sin causa; tampoco, por el contrario, hay razón de que hubiera existido siempre. No hay razón para suponer que el mundo haya tenido un comienzo. La idea de que las cosas tienen que tener un principio se debe realmente a la pobreza de nuestra imaginación²¹².

Como los empiristas, Russell estima que no hay un ser necesario: la nece-

²⁰⁹ MARDONES, J. *El problema de Dios y la falibilidad de la razón. El racionalismo crítico de H. Albert. CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Coords.) Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I.* Barcelona, Anthropos, 1992. FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo.* Salamanca, Sígueme, 1975. GARCÍA CABERO, M. *Freud o la religiosidad imposible.* Estella, Verbo Divino, 1976.

²¹⁰ RUSSELL, B. *Por qué no soy cristiano.* Bs. As., Hermes, 1965, p. 181.

²¹¹ Cfr. ROSENKRANTZ, G. *The Science of Being* en *Erkenntnis*, 1998, n° 48 (2-3), p. 251-255. ABEL, G. *Signe et Signification: Réflexions sur un Problème Fondamental de la Théorie des Symboles* en *Philosophy in Science*, 1997, n° 2 (1), p. 21-35. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Madrid, Revista de Occidente, 1957, n° 7.

²¹² RUSSEL, B. *Por qué no soy cristiano.* Bs. As., Hermes, 1965, p. 184, 178, 181, 20. Cfr. TRESMONTANT, C. *Los problemas del ateísmo.* Barcelona, Herder, 1994, p.319.

sidad no está en la realidad, en las cosas; sino solo en las proposiciones no contradictorias. La necesidad se halla en las ideas que no pueden ser contradictorias, porque serían absurdas, inentendibles, como la idea de "círculo cuadrado". Cuando se analiza esta expresión se advierte que es absurda. "La palabra 'necesario' me parece una palabra inútil, excepto cuando se aplica a proposiciones analíticas, no a las cosas"²¹³. El empirista parte admitiendo que "ser" tiene algún sentido real si significa *algo que es realmente y cae en el ámbito de los sentidos*; en caso contrario, es solo una fantasía, una idea abstracta sin valor real, algo inútil realmente²¹⁴.

21. Otra objeción, por parte de los no creyentes en la demostración de la existencia de Dios, surge, según ellos, de una confusión: se confunde lo que es una *demostración* (cuestión netamente *lógica* que implica el análisis de la estructura del silogismo y los problemas de la verdad objetiva) con los *motivos personales o psicológicos* por los cuales algunas personas creen o no creen en Dios. Ante problemas psicológicos o sociales impactantes, (como puede ser la muerte de un hijo pequeño, las guerras, la violencia social generalizada, ciega y absurda, el desamparo social y afectivo) los razonamientos sobre la existencia de Dios parecen palidecer o perder toda fuerza de convencimiento²¹⁵. Por otra parte, en el clima de la filosofía posmoderna, el consenso social e indiferente ante la cualquier diversidad, los mensajes vivos impactantes y la autoabsorción narcisista ante la brevedad de la vida carente de sentido objetivo, parecen sustituir la antigua fuerza en los razonamientos y en la lógica²¹⁶.

La temática de la demostración, propia de la filosofía teológica, se inscribe en el ámbito de la estructura del conocimiento válido dentro de ciertas pautas lógicas, y no se opone a (pero tampoco trata de), por ejemplo, la experiencia de Dios que dice sentir una persona.

"Cuando uno estima que él mismo está experimentando la presencia de Dios, piensa que su experiencia le justifica suponer que Dios es *lo que* él está experimentando.

²¹³ RUSSEL, B. *Por qué no soy cristiano*. O. C., p. 173.

²¹⁴ Rosmini criticaba a Locke diciendo que el empirismo no es empírico, esto es, no parte de la realidad, sino de una afirmación arbitraria y gratuita acerca de lo que es real y lo que no lo es. El empirismo establece *a priori* que real es todo lo que cae en los sentidos; reduce previamente el ser a lo sensible o material, y luego afirma que todo lo demás no es o es mera imaginación sin valor real. Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 48 nota 1, 401.

²¹⁵ Cfr. SIMON, R. *Violencia, guerra y paz* en GIRARDI, J. *El ateísmo contemporáneo*. Volumen III: *El ateísmo y los grandes problemas del hombre*. Madrid, Cristiandad, 1971, p. 487. TRESMONTANT, C. *El ateísmo acósmico de los filósofos contemporáneos* en TRESMONTANT, C. *Los problemas del ateísmo*. Barcelona, Herder, 1994, p. 279. THIEBAUT, C. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 259-282. PÉREZ GÓMEZ, A. *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid, Morata, 1998, p. 79-126.

²¹⁶ Cfr. DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?*. Rosario, Conicet-Cerider, 1999. MARDONES, J. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988. FABRIS, A. *Introduzione alla Filosofia della Religione*. Roma-Bari, Laterza, 1996.

Así supone que él mismo está justificado por su experiencia al creer que Dios está presente ante él²¹⁷.

Quien hace filosofía teológica no se preocupa ni por negar ni por afirmar la validez de tales experiencias que afirman poseer algunas personas. Este tipo de experiencia podrá ser muy importante para la vida de ciertas personas, pero desde el punto de vista del valor de la misma cae en lo que podríamos llamar una *circULARIDAD EPISTÉMICA*: la creencia justifica el hecho y el hecho o experiencia justifica la creencia.

“Tomemos el siguiente diálogo: ¿Por qué está hoy el mar encrespado? - Porque Neptuno está furioso. - ¿En qué se basa usted para decir que Neptuno está furioso? - ¡Caramba! ¿no ve usted qué encrespado está el mar? ¿Acaso no se encuentra así cuando Neptuno está furioso?”²¹⁸.

Supuestos para la existencia de Dios según el Nuovo Saggio de A. Rosmini

22. Antonio Rosmini comparte la idea que una *demonstración* consiste en un pasaje de lo psicológico a lo lógico; de lo subjetivo a lo objetivo: consiste en “reducir lo que se cree conocer al hecho de conocer”²¹⁹.

“Por *demonstración* se entiende la deducción de una verdad de otra verdad ya admitida por indudable”²²⁰.

“Pero aquí póngase atención. La intuición del ser es el hecho puesto por la naturaleza, el hecho del conocimiento. *El hecho del conocimiento no tiene necesidad de demostración*; porque demostración quiere decir «reducción de lo que se cree conocer al hecho del conocimiento». Cuando lo que se cree conocer es reducido al hecho de conocer, no se da nada más que se crea conocer, sino que se conoce. Sin embargo, el hombre que no meditó todavía sobre sí mismo, no sabe que la cosa sea así, y es la Ideología, y la Lógica que le demuestran reducirse a esto toda demostración”²²¹.

²¹⁷ ALSTON, W. *La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa* en ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad*. O. C., p. 296. Cfr. YANDEL, K. (Cop.) *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge, University Press, 1993. WATZLAWICK, P. (Comp.) *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa, 1990. WEISCHEDEL, W. *Il Dio dei filosofi*. Genova, Il Melangolo, 1994.

²¹⁸ POPPER, K. *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1974, p. 181.

²¹⁹ ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, n° 43. Cfr. HICK, J. *Teología y Verificación* en ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad*. O. C., p. 102. CASSINI, A. *La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias* en *Diálogos*, 1992, n. 59, p. 103-120.

²²⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 235, nota.

²²¹ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., n° 43. Cfr. BERROCAL, P.- CARRETERO, J. *La influencia de las*

Para Rosmini, la creencia no se opone al hecho de conocer ni viceversa. El *conocimiento incluye una creencia* (un asentimiento, una afirmación -sea espontánea, sea reflexiva- del sujeto a lo que conoce)²²²; pero a su vez, *la creencia implica un conocimiento previo*: no se puede creer en lo que no se conoce en absoluto. Por ello, hay que admitir que el hombre no solo tiene la idea innata del ser (por lo que posee inteligencia), sino además, el hombre tiene *una creencia espontánea, inconsciente en el ser indeterminado* que se contiene en esa idea. Este es el "acto de *creencia racional* del cual toda otra razón toma valor"²²³.

Mas la creencia puede ser también arracional o irracional. Es *arracional*, todo lo que simplemente es ajeno al ejercicio de la razón, como cuando una creencia se apoya solamente en la afirmación de una persona y en su sola autoridad de querer afirmar lo que cree. También se puede llamar *arracional* (sin otorgarle a éste término ni un sentido negativo ni positivo, sino de "pre-racional") a lo que está "*por debajo*" de la luz de la razón (esto es, debajo de la inteligibilidad del ser indeterminado), como por ejemplo, el *sentir* en cuando no es conocer; o a lo que se considera "*sobre*" la luz de la razón (entendida como supra-racional, como podría ser la luz de una nueva revelación o manifestación, distinta, aunque no necesariamente opuesta, a la innata manifestación del ser indeterminado, pero cuyos contenidos no son deducibles de esta manifestación natural).

Es *irracional o antirracional*, por su parte, una afirmación cuando su contenido (expresado en una proposición o en un conjunto de proposiciones) es contradictorio, como puede serlo la afirmación "círculo cuadrado"²²⁴.

23. **P**ero se debe distinguir: a) *creer* en la existencia de Dios, de b) *demostrar* la existencia de Dios.

En el hombre existe la facultad de entender el nexo entre una idea y otra. Cuando se afirma: "El ser es el ser", *no hay posibilidad de error*, pues se trata de una sola idea analizada mediante un juicio, donde el sujeto de la proposición es constatado como idéntico con el predicado²²⁵. Cuando se afirma, pues, que en los primeros principios o verdades evidentes se debe *creer*, se está queriendo decir que no se puede *dudar de la autoridad que dimana de la intrínseca dignidad de la*

creencias causales en la construcción de inferencias predictivas y diagnósticas en Estudios de psicología, 1994, n. 51, p. 33-42.

²²² ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n° 136, 1105-1115, 1124-1125, 1134. FENU, C. *L'intelligenza della fede en Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 441-446.

²²³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 34, p. 57.

²²⁴ LADRIERE, J. *El reto de la racionalidad*. Salamanca, Unesco, 1977. LAGUEUX, M. *Popper and the Rationality Principle en Philosophy of Social Sciences*, Vol. 23, n. 4, p. 468-480. MARTÍNEZ MIGUELES, M. *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. Barcelona, Gedisa, 1993. NEWTON - SMITH, W. *La racionalidad científica*. Barcelona, Paidós, 1987. NICOLIS, G. - PRYGOGINE, Y. *La estructura de lo complejo. El camino hacia una nueva comprensión de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1994.

²²⁵ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 203-217.

verdad misma, autoridad que procede del hecho de que *el ser mismo es inteligible en sí mismo* sin necesidad de otra proposición. El ser humano da espontánea y necesariamente su asentimiento a los primeros principios lógicos. Aquí se toma el concepto de *creer* como sinónimo de afirmar, de dar el asentimiento a algo intelectualmente evidente. Creer tiene, entonces, un *sentido lato* donde el conocimiento del objeto y asentimiento al mismo se dan necesariamente.

En sentido estricto, el acto de creer, de dar fe, requiere de la voluntad libre para asentir a un objeto que no nos es evidente. Existe un acto de creencia o de fe cuando comprendemos, en parte, lo que se afirma en el sujeto y en el predicado de una proposición, pero *no comprendemos su nexo necesariamente*. Si alguien afirma: "Esta manzana es interesante", podemos creer en esa afirmación por la autoridad de quien lo dice, pero no advertimos a primera vista el nexo entre la idea de *manzana* y la idea de *interesante*. No se advierte el nexo "es" (igual o, en parte, igual que significa el "es") entre manzana e interesante. Por el contrario, sí se comprende el nexo "es" cuando afirmamos "el ser es el ser", donde la misma idea de ser se repite en el sujeto, en el predicado y en el nexo. En sentido estricto, se da *un acto de fe o de creencia* cuando el hombre da el sentimiento o hace una afirmación, un juicio, da crédito a una autoridad, sobre la base del "testimonio externo que una persona digna de fe hace sobre la verdad de un juicio posible". Para que exista el *acto de fe natural*, se requiere pues: a) que la proposición sea un juicio posible, no abiertamente absurdo, b) que exista una autoridad externa, o un indicio o signo que lo lleve a aceptar la verdad del nexo entre el sujeto y el predicado de una proposición que solo aparece como posible.

24. Un hombre puede haber demostrado racionalmente la existencia de Dios y no tener, sin embargo, fe sobrenatural en Él. Para que exista la fe sobrenatural, se requiere que Dios mismo (en cuanto es un ser sobrenatural), se revele interiormente y haga realmente aceptable la verdad que aparece en una proposición posible, de modo que el hombre le dé su asentimiento.

"El Cristianismo hizo conocer que, más allá de la *revelación externa* que enuncia explícitamente las cosas que deben creerse sobre la autoridad infalible de Dios revelante, se da una luz interior comunicada a los hombres gratuita y sobrenaturalmente, la cual es una especie de *revelación interna* de Dios. En virtud de esta luz, los hombres creen a las verdades que le son propuestas externamente para creer, y esa luz puede decirse -también ella- una autoridad" aunque en un sentido traslaticio por ser interna²²⁶.

La *creencia* es, pues, un asentimiento que genera una opinión acerca de un conocimiento o proposición; es un sometimiento a ese conocimiento, generado mediante *un asentimiento libre*, esto es, tal que el sujeto puede darlo o negarlo. Si el hombre tiene una razón para darlo, entonces esa *creencia* es considerada *racio-*

²²⁶ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., nº 214.

nal o razonable. Ahora bien, la razón que suele tener el hombre en creer algo, que conoce mediante una proposición pero que no la entiende plenamente, se halla, por ejemplo, en el sometimiento a la *autoridad* de quien manifiesta un conocimiento; autoridad digna de respecto y consideración, aunque le resulte en parte incomprensible lo que revela. "La fe tiene una sola razón, pero poderosísima, en la cual se funda, aquella de la *autoridad* de Dios revelante"²²⁷.

También los indicios o signos pueden hacer razonable una hipótesis. Por cierto que el contenido (o mensaje) de una creencia puede ser verdadero o falso, pero esto no afecta al hecho de que sea una creencia.

25. Se da, pues, una cierta prioridad en la presentación del objeto de conocimiento, y luego le sigue en el sujeto un acto que puede ser o bien una *creencia* en lo que conoce, o bien una *duda* (si conocimientos alternativos no permiten generar un juicio definitivo o apodíctico) o una *certeza* (cuando la verdad no deja lugar a una duda razonable). *Creer no es un acto aislado*, sino que está unido al conocimiento, a todo el *sistema* de conocimientos, de modo que de algunos principios fundamentales no se duda: por ejemplo, de la idea del ser, del principio de no contradicción, etc.

En el problema acerca de qué es una creencia, no se puede prescindir de tratar -con cierta prioridad- qué es el conocimiento: el ser del conocimiento. El mismo Martín Lutero, en su Catecismo de Heidelberg, admitió que el conocimiento es un elemento esencial del acto de creencia o de fe.

"La fe verdadera no es sólo un *conocimiento cierto* (esto es, seguro) por el cual tengo por verdad todo lo que Dios ha revelado en Su Palabra, sino también la seguridad profundamente enraizada, creada en mí por el Espíritu Santo mediante el Evangelio..."²²⁸.

Cuando el hombre *crea* conocer, fundamenta sus conceptos solamente en él, en sus afirmaciones, en su voluntad; pero esta creencia se vuelve *racional* cuando existe una razón exterior a la voluntad del sujeto que cree (por ejemplo, la autoridad honesta de quien le trasmite el mensaje, los signos, etc.). Cuando el hombre *conoce*, los conceptos con los que conoce se fundan, por el contrario, en algo intrínseco al conocer: en lo que se conoce, en los objetos de la inteligencia o de la realidad, objetos directamente intuitivos o derivados lógicamente.

Esto se comprende si se recuerda que, para Rosmini, *el hecho fun-*

²²⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1979, n° 43, p. 73. Rosmini utiliza tanto el término *fe* como *creencia*, en el ámbito tanto natural como el sobrenatural. La "creencia" menciona el acto de dar crédito, de apreciar, valorar y asentir a una autoridad; la "fe" implica lo anterior, pero significa más bien *el término de ese acto* de creer: el acto de creer, en su término, hace surgir el hábito de la fe.

²²⁸ Cfr. PLANTINGA, A. *Racionalidad y creencia religiosa* en ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad*. O. C., p. 242. "Creer significa someterse a una autoridad" (WITTGENSTEIN, L. *Aforismos, cultura y valor*. Madrid. Espasa-Calpe, 1995, n° 503).

damental de conocer se halla en que la inteligencia es *la intuición permanente de la idea innata e indeterminada del ser*. Conocer consiste en conocer el ser (primeramente indeterminado, mediante una intuición fundamental, esencial a la inteligencia humana); y luego, en conocer, mediante la determinación de los diversos sentidos, lo que son los entes.

Se dan pues dos aspectos complementario al conocer una cosa real, sentida: a) un *conocer intuitivo* (por el que todo hombre conoce, en forma intuitiva y constitutiva de su inteligencia) la idea del ser; b) y un *conocer perceptivo*, por el cual el hombre siente con sus sentidos, y afirma implícitamente la presencia de un ente en sus sentidos: conoce intelectivamente con la idea del ser lo que siente. Con el primer modo de conocer (intuitivo), el hombre puede saber -si se les comunican los conceptos necesarios- lo que es una cosa (por ejemplo lo que es un centauro) aunque no exista; con el segundo modo de conocer (el perceptivo), *afirma la existencia real* de lo que conoce. Cuando *creemos*, afirmamos que existe realmente lo que conocemos, pero apoyados en un testimonio, un signo o indicio; y no en la percepción del objeto.

Cuando se prueba o *demuestra no se cree* por medio de una autoridad que revela, sino que se realiza un juicio sobre la verdad de una conclusión que resulta ser una lógica conclusión a partir de premisas verdaderas.

26. Desde el punto de vista de la filosofía rosminiana, la filosofía moderna y contemporánea encuentra dificultades *para demostrar la existencia de Dios* porque ha perdido el supuesto fundamental de una filosofía del conocimiento; supuesto que puede formularse de esta manera: *el ser (indeterminado, infinito, inteligible) es el objeto fundante e innato de la inteligencia y de la razón humanas*. Rosmini distingue: a) la inteligencia (que es una potencia del sujeto humano) de b) la luz de la inteligencia (que no es el sujeto, sino objeto inteligible; es el ser ideal y no tiene un contenido físico o de un ente finito, sino metafísico, como lo es el ser indeterminado que no contiene nada más que el ser)²²⁹.

El mundo de la filosofía moderna y contemporánea, por su parte, manifiesta tener una predominante base empirista en su concepción del ser. Según estas filosofías, todo lo que conocemos consiste en *objetos sensibles o materiales* y prima la concepción de que *el conocer es lo mismo que el sentir* (o sea, las ideas son consideradas subjetivas modificaciones del sujeto) con la diferencia de que lo podemos expresar en el lenguaje²³⁰. Según esta concepción, el conocimiento innato del ser indeterminado -la idea innata del ser que es el medio para todo otro conocimiento de los entes- es considerado *nada de conocimiento o una pura fantasía*, un mero *concepto formal*, como la luz del sol no es nada para quien está solo concentrado en los entes sensibles y coloreados, sin advertir que sin aquella luz sería imposible ver ningún otro objeto. Para un empirista, la idea de ser en

²²⁹ Cfr. FORMICELLA, G. *Rosmini e l' Illuminismo* en *Rivista Rosminiana*, 2002, F. IV, p. 487.

²³⁰ Cfr. "El ser es el que puede entenderse en el lenguaje". RORTY, R. *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa, 2002, p. 121.

forma indeterminada, lo mismo que el "hay" o el "es", en general, no tienen un sentido claro y son meras creaciones abstractas de la mente humana²³¹.

Antonio Rosmini ha llamado la atención sobre esta evaporación y este olvido del ser en favor de los entes, cien años antes que lo hiciera Martín Heidegger.

Para Rosmini, el *sentido* de las cosas (la inteligibilidad de las mismas) no surge sólo y principalmente del objeto de las percepciones; sino que éstas son entendidas mediante la idea del ser innato, intuido por la inteligencia. El *primer sentido* de y para la mente humana se halla en el ser: es el sentido de que el ser (aun en su indeterminación) es. De allí pueden tener sentido todos los entes percibidos y limitados que caen en las percepciones²³². "*El ser es*" no es, pues, una *proposición sin sentido, aunque no sea empírica*. Por el contrario, nada percibido podría tener el sentido de que es (un ente, una silla o una flor) si antes -desde un punto de visto lógico- la inteligencia humana no tiene el sentido del ser indeterminado.

27. La filosofía de A. Rosmini podría llamarse *idealismo objetivo*, en cuanto su punto de partida es la innata idea del ser indeterminado, luz objetiva de la inteligencia. La idea del ser indeterminado es *objetiva* (no es una creación del hombre, ni una sensación, ni una imagen sensible, ni un concepto elaborado abstractivamente por el hombre); y es *inteligible por sí misma*, pues si el ser no es inteligible, nada -la nada que no es- lo puede hacer inteligible. Como la luz del intelecto agente era, para los escolásticos, inteligible por sí misma -por sí misma luz en acto²³³- así para Rosmini, la idea del ser es el ser-idea, o sea, inteligible en sí mismo; y es el medio inteligible o idea para los demás conocimientos de los entes²³⁴. Allí se

²³¹ Cfr. "*General and universal belong not to the real existence of things, but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and concern only sign, whether words or ideas*" (LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Collins, 1964, Book, III, cap. III, nº 11, p. 267. HUME, D. *A treatise of Human Nature*. London, Collins, 1962, Book I, part. 2, Sec. VI, p. 112. LÓPEZ SASTRE, G. *David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo* en CAFFARENA GÓMEZ, J. - MARDONES, J. (Coords.) *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*. Madrid, Anthropos, 1992, p. 59. "El Ser es lo que Nietzsche, portavoz del momento que consuma la dialéctica de los dos últimos siglos, decía que era: 'Un vapor y una falacia'" (RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, nº 31, p. 124).

²³² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 417. Cfr. EVAÏN, F. *Genèse du "Nuovo Saggio sull'origine delle idee"*. *Contribution à l'étude des sources de Rosmini en Rivista rosminiana*, 1959, IV, 249-275.

²³³ "Intellectus humanus habet aliquam *formam* scilicet *ipsum intelligibile lumen*, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire" (S. Th. I-II, q. 109, a. 1, c et ad 2). "In ratione medii cognoscendi" (In Sent. Dist. 3, q. 4, a. 5, c).

²³⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 400, 414, 1378 nota 1. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970, p. 21. Cfr. DAROS, W. *El lumen naturale en Santo Tomás de Aquino y el essere ideale en A. Rosmini, en Sapientia*, Bs., As., 1976, p. 250-258. DAROS, W. *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista, en Pensamiento*, Madrid, España, 1976, Enero-Marzo, p. 47-72.

encuentra *el inicio de todo sentido intelectual*, el punto de partida para toda hermenéutica.

La verificación empírica no es pues la única verdad posible a la que se puede llegar. La innata idea del ser indeterminado es, en efecto, *la primera verdad*. Se trata de una verdad ante predicativa (antes de ser enunciada con una proposición u oración con predicado). El concepto de *Verdad*, en efecto, significa "lo que manifiesta el ser en sí mismo" (verdad del ser) o lo que manifiesta lo que las cosas son (verdad de las cosas, cosas verdaderas).

"Si al ser se lo considera como la fuente del conocimiento intelectual, toma en nombre de *verdad*... La verdad, pues, es la relación general que tiene el ser con los otros conocimientos, todos los cuales se remiten al ser como a su prueba y criterio"²³⁵.

Ahora bien, la idea del ser indeterminado es la que manifiesta lo que es el ser indeterminado: el ser es el ser; el ser es el objeto fundante de la inteligencia. Esta es -como dijimos- la verdad primera²³⁶. Toda otra forma de verificación no puede obviar demostrar que algo *es* (existencia) y *qué es* (esencia) lo que se verifica.

En consecuencia, la demostración sobre Dios tiende, en una primera instancia, a demostrar: A) que Dios *es* (que existe), y luego B) intenta indicar *qué es* (su esencia)²³⁷.

28. **P**ero la mentalidad moderna y posmoderna -y su filosofía- no solo ha comenzado con *perder el sentido del ser*, encandilada como está con los *entes*, sino que luego lo ha evaporizado, esto es, lo ha reducido a una fantasía: para los empiristas, pragmatistas, sensistas, el ser universal es un producto de la imaginación. Además, por un lado, ha confundido a *la razón* (al sujeto en cuanto posee la facultad o poder de razonar) con la *luz de la razón* (la innata e inteligible idea del ser indeterminado). Aquí se corren dos riesgos: o bien, absolutizar el poder del sujeto y su razón subjetiva y caer así en un racionalismo, donde el razonamiento humano es el valor absoluto de verdad (criticismo); o bien, se puede llegar a divinizar las ideas (platonismo clásico; y platonismos modernos: las ideas de cada uno o las ideas de cada grupo social). O, por otro lado, ha reducido la razón a tener por objeto adecuado y único a los entes sensibles, objetos de percepción, como sucede en el empirismo o positivismo: con este presupuesto, es imposible demostrar algo superior a los objetos de las sensaciones.

Pero además, en la mentalidad moderna, *se ha debilitado el sentido de lo*

²³⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1451, 1452.

²³⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1121-1122.

²³⁷ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. *Sobre la significatividad de Dios en teología filosófica* en CAFFARENA GÓMEZ, J. - MARDONES, J. (Coords.) *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*. O. C., p. 107. JAVAUX, J. *¿Dios demostrable?* Barcelona, Herder, 1987. BASIL HUME, G. *A la búsqueda de Dios*. Salamanca Sígueme, 1991.

que es una demostración. Según esta mentalidad, se ha estimado frecuentemente que una creencia carece de fundamentación o bien porque no se apoya en una evidencia sensible; o bien porque toda evidencia sensible es siempre subjetiva (depende del sujeto), y en consecuencia no hay razones objetivas²³⁸.

Por el contrario, para Rosmini, tiene sentido hablar de demostraciones. Si bien algunas *creencias pueden ser irracionales* (si consisten en afirmaciones sustentadas solamente en la voluntad de los sujetos que las afirman); otras creencias bien pueden ser *razonables*, esto es, afirmadas sobre indicios, signos y autoridades que las hacen razonables aunque no evidentes. Pero una *demostración* no es una creencia ni irracional ni razonable: no es creencia; sino el enunciado de una verdad lógica, deducida y hallada en la conclusión de un silogismo a partir de premisas evidentes o verdaderas.

29. Por demostración, Rosmini "entiende la deducción de una verdad de otra verdad ya admitida como indudable"²³⁹.

Una demostración implica: a) *condiciones materiales* (como la existencia del filósofo que razona, la facultad subjetiva de la razón); y b) de *condiciones formales* (premisas o principios verdaderos y deducción correcta, para que sea verdadera también la conclusión correcta).

Para Rosmini, la existencia de Dios no es la primera verdad, no es una verdad manifiesta, sino que debe ser demostrada²⁴⁰. Si Dios fuese manifiesto inmediatamente a la inteligencia humana, sería un hecho; no se requeriría razonamiento para demostrar su existencia: con la sola observación interna se lo podría conocer. Ahora bien, si la existencia de Dios no es evidente ¿de qué verdad manifiesta se puede -o es necesario- partir?

En el orden lógico, y en la filosofía de Rosmini, la *primera verdad* no es ciertamente una condición material o un postulado arbitrario; sino el *ser-idea*, o *ser ideal*, fundamento a priori, ontológico y lógico de la inteligencia. En este contexto, *el núcleo de la demostración de la existencia de Dios* se halla en hacer comprender que el ser indeterminado (intuido por la mente humana) no es Dios (ya que Él es el ser en sí completo, Persona, Real, determinado en su infinitud); pero, para no ser contradictorio, el ser-idea indeterminado exige lógicamente que exista el ser infinitamente determinado, Real -Mente- que llamamos Dios.

"El *ser indeterminado* que es conocido por la mente humana, no es plenamente cual

²³⁸ Cfr. MALCOLM, N. *La carencia de fundamentación de la creencia* en ROMERALES, E. (Ed.) *Creencia y racionalidad*. O. C., p.224. RICCO, A. *Senso, intelletto, ragione in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 373-390.

²³⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 234, nota 1. Cfr. ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 533, 537-538, 596. BIASUTTI, F. *Problemi di metodo in filosofia della religione*. Padova, Liviana, 1976.

²⁴⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 19. BLACK, R. *Chance, Credence and the Principal Principle* en *British Journal for the Philosophy of Science*, 1998, n° 49 (3), p. 371-385. DAROS, W. *¿Antonio Rosmini ontologista?* en *Rivista Rosminiana*, 1981, F. III, p. 273-286.

es el *ser en sí*, porque en sí no puede existir nada que sea indeterminado. Más aún el ser indeterminado presente a la mente no difiere solo por alguna cualidad del ser (puro ser) en sí; sino que es totalmente otro, porque se trata de una diferencia de ser, y no de una mera cualidad. Las determinaciones que faltan al ser indeterminado pertenecen a la *esencia misma del ser en sí*. Toda vez que a un objeto se le quita algo que le es esencial, ya no es el mismo sino otro. Luego el ser indeterminado, conocido y pensado ciertamente por nosotros, no es Dios, el cual es el ser en sí, completo, absoluto²⁴¹.

30. La *demostración de la existencia de Dios* supone que la inteligencia humana puede hacer explícito el concepto de Dios que se contiene virtualmente en el concepto de ser indeterminado. Esta explicitación se realiza por determinaciones lógicas -por exigencias que intentan no caer en contradicciones, dado que el ser no puede ser contradictorio consigo mismo-, sin que por esto se haga presente al hombre la realidad del Dios (el ser real infinito y determinado como persona) y sin que el hombre lo pueda ver²⁴². Por ello, una "demostración" no es nunca una "mostración"

No hay mente humana sino no piensa al menos el ser (en forma indeterminada lo que supone tener la idea del ser indeterminado, o ser ideal). Si la mente no puede pensar nada, no existe la mente. Hay que admitir que, de hecho, todos los humanos tenemos la idea del ser (aunque no tengamos conocimientos consciente de esa idea).

Una demostración hace manifiesta la *exigencia lógica* que la mente humana tiene de admitir, como verdadera, la existencia del ser Real (Dios) a partir del ser ideal si no desea caer en contradicciones.

Esta demostración lógica de la existencia de Dios implica admitir previamente que es contradictorio que se le dé al hombre una idea innata (la idea del ser indeterminado e infinito) sin que exista una Mente determinada y proporcionada (infinita: llamada Dios), para quien y por quien existe la idea del ser. Porque la idea del ser, intuita por la inteligencia humana, hace ser a la inteligencia; pero no es la inteligencia (no es subjetiva), ni es creada por ésta. "El ser indeterminado es objeto de la mente, y tiene una existencia objetiva diversa de la mente, aunque sea *en la mente*" humana²⁴³.

31. El ser ideal, no es un punto de partida *psicológico*, producto del psiquismo, porque "el ser -aun siendo indeterminado- es *absolutamente ser*, si bien

²⁴¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 23.

²⁴² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 24, nota 1.

²⁴³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 19, nota 2. Cfr. MENKE, K-H. *I contributi più importanti della ricerca teologica su Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 831-854. RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L'Aquila -Roma, Japadre, 1987.

no es el *ser absoluto*²⁴⁴.

Se advierte ahora que la demostración de la existencia de Dios implica admitir previamente una ontología, o concepción del ser, que da fuerza a la demostración. Veamos, entonces los presupuestos que posibilitan esta demostración:

- a) El ser indeterminado, infinito, en sí inteligible -idea-, es el objeto innato, posibilitante y constituyente de toda inteligencia humana.
- b) El ser idea nos hace ver los principios del conocer que se originan en la idea del ser. Primeramente el principio que el ser es el objeto formal y constituyente de la inteligencia; el ser es la posibilidad del conocer: "No se da pensamiento si no tiene por objeto el ser"²⁴⁵ (*principio del conocimiento*). En segundo lugar, que el ser es el ser (*principio de identidad*). En tercer lugar, el ser tiene lo suficiente para ser (no necesita de otro para ser: *Principio de razón suficiente*). En cuarto lugar, que el ser no puede ser y no ser al mismo tiempo (*principio de no contradicción*).

"El objeto del pensamiento es el ser; pero la frase *el ser* y *el no ser* expresa la *nada*; y la *nada* no es el *ser*. Por lo tanto, *el ser* y *el no ser* no es objeto del pensamiento"²⁴⁶.

En cuarto lugar, y derivado del anterior, el *principio de causalidad o de condicionalidad*: no se puede dar -porque sería contradictorio- un efecto sin una causa, o un condicionado sin un condicionante. En general, se ha utilizado el principio de causalidad, pero *sin justificarlo*, esto es, sin hacer ver que este principio es una explicitación del principio de no contradicción y éste lo es del principio de conocimiento.

- c) Pero el hombre caería en una contradicción si admitiese que la mente humana intuye la *idea del ser indeterminado* (que ella no crea, sino que recibe como constituyente), y no existe otra *Mente* que ha creado la idea del ser.
- d) De una verdad evidente y a priori, como es la innata idea del ser indeterminado, se pasa entonces a demostrar (a deducir) la existencia de Dios, entendido como *Mente Infinita* que debe haber producido la idea del ser indeterminado.

²⁴⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 27. Cfr. MANFERDINI, T. *Essere e verità in Rosmini*. Bologna, Studio Domenicano, 1994.

²⁴⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 563.

²⁴⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 565. Cfr. CASSINI, A. *La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias* en *Diálogos*, 1992, n. 59, p. 103-120.

Demostración a priori de la existencia de Dios, en Nuovo Saggio

32. Admitidos estos presupuestos, la forma de la demostración lógica de la existencia de Dios toma entonces la siguiente presentación:

No puede existir lo condicionado sin el condicionante, porque esto sería una contradicción, como admitir un efecto sin una causa, como admitir que un ente surge de la nada y sin nadie que lo cree.

Pero admitir el ser-idea innato y no admitir una Mente para la cual el ser-idea es idea es contradictorio.

Luego debe existir la Mente -que se puede llamar Dios- y que crea esa idea del ser.

Adviértase que con este procedimiento lógico se demuestra la exigencia lógica de la existencia de Dios; pero con ello no se muestra a Dios: Dios, en su realidad, no se hace presente a la inteligencia humana.

Dios, en su realidad, es lo que Él primeramente conoce: Dios se conoce en su realidad. Pero el hombre conoce primeramente el ser ideal. Para Rosmini, en el hombre, "dos son los primeros ontológicos, esto es, el ser determinado y absoluto, y el ser indeterminado e ideal". Admitido esto debemos admitir también -según nuestro humano modo de pensar- que Dios se conoce a si mismo directamente y *el hombre lo conoce indirectamente*: demostrando que debe (por exigencia lógica) existir, para que la forma humana de pensar, dada al hombre, no sea contradictoria²⁴⁷.

"El ser indeterminado es aquel punto luminoso que nos conduce hasta el ser absoluto"²⁴⁸.

Esto genera lo que Rosmini llama una demostración a priori de la existencia de Dios.

33. Veamos en qué consiste esta *prueba o demostración a priori*²⁴⁹. Decimos que una prueba es *a priori* cuando parte de un contenido mental que no depende de los datos de los sentidos, de la educación, de la cultura, en resumen, de algo adquirido por el hombre después de haber nacido. Rosmini distingue: a) la forma del conocimiento (lo *a priori* que es la objetiva e innata idea del ser), b) de los

²⁴⁷ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 29. Cfr. MICHELETTI, M. – SAVIGNANO, A. (Comp.) *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*. Marietti, Genova, 1993.

²⁴⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 34. Cfr. CALONGHI, L. – COGGI, C. *Didattica e sviluppo dell'intelligenza*. Torino, Tirrenia Stampatori, 1993.

²⁴⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1378-1379. Cfr. VADAS, L. *Razonamientos ateos*. Bs. As., Ed. Meditación, 1997. BATAILLE, G. *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1999.

conocimientos con sus contenidos (éstos se producen por la presencia de los datos a los sentidos y por la aplicación de la idea del ser que los hace inteligibles y constituyen lo adquirido, la información *a posteriori*).

El conocimiento se produce, además, a) en forma *directa* e inconsciente (en las percepciones: en una percepción lo que conocemos es el objeto percibido sin que seamos consciente -en ese mismo acto- de ser nosotros los que lo conocemos); y b) en forma indirecta o *refleja* y consciente (en las reflexiones, razonamientos, argumentaciones, etc.). Las reflexiones son posibles solo si se dan previamente conocimientos en forma directa.

Ahora bien, al conocimiento de la existencia de Dios se llega en forma indirecta (pues no hay percepción de Dios) y refleja (utilizando una serie de reflexiones y argumentaciones). No obstante, la demostración de la existencia de Dios que parte de la innata idea del ser se llama *a priori*, porque ella *no utiliza datos de las percepciones* para probar la existencia de Dios, sino que aplica el razonamiento y el principio de no contradicción a la innata idea del ser y saca la conclusión de que esta idea del ser exige que exista una Mente, Real, eterna, infinita adecuada a la idea del ser indeterminado.

34. La demostración *a priori* de la existencia de Dios parte -en la concepción rosminiana- de un hecho universal: la *idea del ser*, en cuanto ella es forma objetiva de la inteligencia humana. Este hecho universal, al ser por sí mismo inteligible -lo primero inteligible- es también un principio, porque un principio es una proposición o juicio en el que se explicita una idea mediante un sujeto, un verbo y un predicado.

Es importante advertir que la idea del ser puede explicitarse, por ejemplo, en las siguientes proposiciones deducidas que se constituyen en otros tantos principios ontológicos y lógicos:

- "*La idea del ser es el ser inteligible de por sí*". Si el ser no fuese inteligible por sí mismo, nada lo podría hacer inteligible, pues la nada no es.
- "*El ser al ser inteligible es idea*", pues con la palabra "idea" significamos la inteligibilidad de algo y el hecho de que, por su medio, conocemos. Todo lo que de algún modo es, es conocido por medio de la idea del ser; o sea, la idea de ser es el medio *universal* de conocimiento.
- "*El ser no puede ser y no ser al mismo tiempo*"; en consecuencia, por un lado, "la idea de ser es de hecho *necesaria*" y, por otro lado, "*la idea de ser no puede ser idea sin una mente para la cual es idea*".
- "*La idea del ser indeterminado en su infinitud requiere, pues, una Mente infinita para quien es idea*".

La idea del ser es un conocimiento o noción *innata, pero imperfecta* del ser indeterminado. De ella, con la ayuda de la reflexión y de la deducción se puede obtener un conocimiento de las propiedades que implica: mas este conocimiento no es

innato e inmediato, sino mediato y demostrado²⁵⁰.

35. Anselmo de Canterbury y Descartes fueron dos filósofos que propusieron el recurso de una prueba -llamada *ontológica*- de la existencia de Dios.

Aunque estos dos filósofos construyeron una demostración con matices diversos (entre otros, Anselmo parte admitiendo una definición de Dios -como un Ser tan grande que no puede pensarse nada mayor²⁵¹- y Descartes de la idea innata de infinito), no obstante, en líneas generales, esta demostración puede formularse de la siguiente manera: "Tengo la idea de infinito. Esta idea, para incluir todo lo infinito, debe incluir también la existencia del infinito, porque existir en la mente y existir en la realidad es más que existir en la sola mente. Luego el Infinito existe realmente y no es solo una idea".

Dicho más brevemente, Rosmini analiza de esta manera la cuestión de la prueba ontológica:

"`El ser no se puede pensar privado del ser: luego el ser existe´. Se da aquí - comenta Rosmini- un equívoco en la palabra *ser*. Si por ser se entiende el *ser ideal*, ciertamente no se lo puede pensar (al ser ideal) sin que sea, y que sea necesariamente; pero no se debe confundir el *ser ideal* con el *ser subsistente*"²⁵².

Rosmini admite que si se piensa el ser, se tiene la idea del ser; ésta debe ser pensada como siendo necesariamente ser; pero no como necesariamente *real*, a no ser que se argumente y pruebe la necesidad de esta realidad del ser a partir de lo absurdo que resulta el admitir la existencia ideal de la idea del ser sin una Mente, para la cual -y en la cual- es idea.

El concepto que nos hacemos de Dios implica la plenitud de las cualidades del ser, por lo tanto, no podemos pensar a Dios como no siendo. Pero esta exigencia de pensarlo así no nos asegura ni demuestra lógicamente que Dios debe existir realmente, sino -repetámoslo- que debe *ser pensado* como existente.

Por ello, Rosmini no partía de la idea de Dios (de la idea de la esencia de Dios), como lo hacía Anselmo, para probar su existencia real, ni de la idea de lo perfecto, como lo hacía Descartes. Rosmini *parte de un hecho inteligible* (el ser ideal indeterminado es el objeto a priori y necesario de toda inteligencia) y de este hecho deduce, demuestra, que éste hecho exige -a la inteligencia humana, por lógica- la existencia de una Mente, sin la cual este hecho no sería posible. Pero la razón lógica (es absurdo pensar una idea sin una mente; sería absurda la Idea del

²⁵⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1121 nota 1, nº 1233, 558-574. Cfr. GONZÁLES, A. (Ed.) *Las pruebas del absoluto según Leibniz*. Pamplona, Eunsa, 1995.

²⁵¹ "Certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est". (*Prologion*, C. 2).

²⁵² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1035 nota 1. ROSMINI, A. *L' Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966, p. 30. Cfr. GREISCH, J. (Comp.) *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la religion*. Paris, Beauchesne, 1991.

ser con al que somos inteligentes, sin una Mente para la cual esta Idea es) nos lleva a pensar y repensar la concepción del ser: nos lleva a una razón ontológica (el ser-idea es absurdo sin el ser-real y sin una relación entre ambos; dicho en otras palabras: el ser, esencialmente uno, es trino en sus formas esenciales, ideal, real y moral). Mas esto llevará a que Rosmini presente *una nueva ontología metafísica*, según la cual el *ser* no es solamente *uno* (sino que es además *trino* en sus formas esenciales). Por ser puede entenderse solamente la *realidad* o la *idealidad*, sino que debe implicarse también la *moralidad*.

En una ontología donde solo la realidad "es" (realismo, empirismo, positivismo, donde el ser es reducido a lo real en general o a lo real sensible), o donde solo las ideas "son" (idealismos), fallan los argumentos ontológicos: a) por la limitada concepción del ser y b) por la *imposibilidad de justificar lógicamente el pasaje* de una forma de ser (idea) a la otra (realidad).

Por otra parte, Rosmini toma distancia no solo de la prueba ontológica de San Anselmo, sino también de la prueba de la existencia de Dios a partir del movimiento, tomada por Tomás de Aquino de Aristóteles. Si a partir de las cosas que se mueven deseamos llegar a un primer motor inmóvil, esta demostración no termina necesariamente en Dios, sino -en lógica con el pensamiento de Aristóteles- en un alma del mundo que mueve el universo²⁵³. Dios no es una "cosa física" que mueve físicamente al mundo. Siendo Dios metafísico, por definición, su prueba de la existencia de Dios requiere necesariamente exigencias lógicas que se remonten hasta la exigencia de lo metafísico. El *principio de causalidad* vale para probar la existencia real de Dios si di admite primero que ese principio *se deduce del ser universal* y, en consecuencia, es aplicable a todo ser. Si, por el contrario, el principio de causalidad vale porque se deduce solamente del verlo aplicado a los entes sensibles, entonces no nos ofrece seguridad que valga para postular algo no sensible.

La idea negativa de Dios

36. La prueba a priori de la existencia de Dios nos lleva a una idea *negativa* de Dios. Esto significa que aunque se pruebe que Dios existe (aunque se tenga la exigencia lógica de su existencia), no por ello vemos o percibimos a Dios: no por ello tenemos una idea positiva de Dios. En efecto, se tiene una idea *positiva* de algo cuando se lo percibe²⁵⁴.

Se puede hacer la siguiente cuestión: "¿Cómo puedo tener un conocimiento negativo? ¿Conozco yo o no conozco? Si conozco algo mi conocimiento es positivo y entonces no hay modo de hablar de conocimientos negativos".

Mas hablar de "conocimiento negativo" no significa que: a) no se conozca nada; b) sino que se conoce *lo que una cosa es* (qué es, por ejemplo, lo contenido

²⁵³ Cfr. ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1951, n° 1232.

²⁵⁴ ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti*. O. C., p. 82, 63.

en la idea de una rosa y su diferencia con lo contenido en una idea de manzana), c) aunque no se conoce si tal cosa *existe realmente*, porque nunca se la percibido. Puedo saber que Roma no es Buenos Aires aunque nunca haya percibido la acción inmediata de Roma en mis sentidos. En este caso, conozco negativamente a Roma a través de un signo (una palabra bisílaba: Ro-ma), pero no percibiendo la ciudad. Un ciego de nacimiento conoce los colores en cuanto se hace una idea negativa de los colores: sabe que un color no es otro; sabe también que un color no es un sonido, sino algo análogo al sonido, al gusto o al tacto. Aunque se hace una idea del color, no sabe positivamente cómo es un color: no lo percibe.

De Dios, pues, nos hacemos una *idea negativa* (sabemos, por demostración, que debe existir: llegamos a hacernos una idea necesaria y verdadera de su existencia); pero no tenemos naturalmente una idea positiva de Él: no sentimos su acción en nuestros sentidos, como cuando vemos, oímos o tocamos las manifestaciones o acciones de una persona humana²⁵⁵.

“Incapaces de percibir a Dios mismo con medios naturales, recurrimos a sus analogías, y mejor que en otras partes, la encontramos en los espíritus inteligentes, como es el alma humana; las recogemos, pues, y con ellas componemos este concepto lo mejor que sabemos. Las mismas religiones recurren a símbolos necesarios para suplir, en algún modo, aquella idea positiva de Dios, de la cual aquí nos encontramos privados”²⁵⁶.

37. La idea negativa que tenemos de Dios se compone pues: a) de una parte negativa (un concepto derivado de una demostración), y b) de una parte simbólica compuesta de semejanzas que solo tienen una analogía lejana con Dios. Ambos elementos entran en una religión, pero el primero puede existir sin el segundo; por el contrario, el segundo no puede existir sin el primero, sin convertirse en algo irracional. La *religión* natural implica una concepción de Dios en sus dos elementos. La *filosofía* de la religión, o la teología natural, es la parte elaborada con el raciocinio. El todo y la parte no se oponen²⁵⁷.

El conjunto creciente de analogías nos puede dar una idea negativa más plena, pero nunca nos harán percibir a Dios y tener una idea positiva de Él. Al percibir un ente, percibimos un acto único, causa o sujeto de todas sus manifestaciones, y tenemos pues de él un conocimiento positivo más o menos completo; pero si percibimos sus manifestaciones separadas de ese acto primero y fundamental que lo constituye, entonces no lo conocemos positivamente. Hasta tanto,

²⁵⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1237. Cfr. CAMILLONI, C. *Filósofos del ser triádico: San Agustín, Rosmini, Sciacca*. Córdoba, Edición del autor, 1995.

²⁵⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1238. Cfr. FILORAMO, G. *Religione tra Ottocento e Novecento*. Roma-Bari, Laterza, 1985.

²⁵⁷ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1238 nota 1. Cfr. BUBER, M. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México, F. C. E., 1993.

pues, no se percibe la subsistencia de Dios (la realidad de Dios) no se posee una idea positiva de Dios.

Los que no distinguen: a) los entes (finitos) del ser (infinito) y b) la idea del ser (o ser-idea, idealidad) de la realidad del ser (Dios), caen en un error llamado *ontologismo*. El ontologista estima que Dios no necesita ser probado, porque naturalmente es intuitivo o sentido por los hombres. Este es para Rosmini un grave error²⁵⁸.

38. La idea negativa de Dios no equivale a *ignorancia* acerca de Dios. La ignorancia implica la *ausencia total de relaciones* con lo que ignoramos: con ella no tenemos ni una relación de percepción, ni de similitud o analogía.

La idea negativa de Dios implica, por el contrario, la admisión de su existencia. Ignoramos su esencia positiva y, elaborando relaciones con las cosas que conocemos (quitándoles sus imperfecciones) se las atribuimos en grado eminente a Dios. Dios aparece entonces como un término que remite a un concepto opuesto a todos los entes limitados o finitos; esto es suficiente para distinguirlo de esos entes; pero de Él no tenemos un conocimiento positivo. El hombre puede, pues, hacerse esta siguiente definición o delimitación de la idea de Dios:

“El ser pensado en acto completo es Dios. Esta fórmula es verdadera; pero al hombre le resulta ser ininteligible, en cuanto él no puede pensar el ser mismo en su acto perfecto y completo”²⁵⁹.

En efecto, el ser es conocido por el hombre en forma innata de manera imperfecta, simplemente como idea, no como realidad; y Dios es una realidad: una persona real²⁶⁰.

39. De Dios no se puede conocer “lo que es, sino solo que Él es”²⁶¹. La imperfección e insatisfacción que provoca la idea negativa de Dios, ha sido, según Rosmini, causa frecuente del origen de la *idolatría*. Se desea tener una imagen positiva, concretizada de Dios. El hombre, en su estado natural -esto es, con la sola intuición de la idea del ser- queda insatisfecho y desea tener una idea positiva de Dios, aunque el hombre no lo puede percibir²⁶².

Dado que el hombre no puede tener un concepto adecuado y positivo de Dios, sino solo negativo y casi vacío, la imaginación le ayuda llenar este vacío

²⁵⁸ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., nº 1316, 1394, 1660, 1352, 1445, 1388-1391.

²⁵⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1240. Cfr. BUCARO, G. *Filosofía della religione. Forme e figure*. Roma, Città Nuova, 1992. BUGOSI, T. *El Evidente velado. Metafísica antropológica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996.

²⁶⁰ Esta temática fue tratada por Rosmini también en la *Psicología*. Cfr. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1951, nº 1343, 1393-1395, 1002.

²⁶¹ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., nº 1660.

²⁶² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 1415. Cfr. CAFARENA GÓMEZ, J. *La religión como universo simbólico* en *Revista de Filosofía*, 1996, nº 85, p. 62-87.

colmándolo como puede para hacerse un concepto positivo de la realidad de Dios.

“Pero la imaginación en este trabajo no puede usar más que los materiales que ella posee, esto es, no puede hacer positivo aquel concepto sino metiendo en su lugar lo que percibe. Para hacer positivo, pues, el concepto de Dios conviene llenarlo y embotarlo con todas las cosas que se conocen positivamente: y estas son la naturaleza y el hombre. Y no otro, si se considera sutilmente, fue el error de todos los idólatras”²⁶³.

La *idolatría* y el *panteísmo* se debe, pues, a una deseo intemperante de conocer todo perceptiva o positivamente; un deseo incapaz de reconocer los límites de la razón humana; un orgullo incapaz de distinguir y reconocer lo que sabe y no que no sabe.

El principio que conserva la *distinción entre Dios y la naturaleza*, entre el Creador y la creatura, es el que sostiene que existen dos series de conocimientos en el hombre: una *positiva* (producto de las percepciones) y otra *negativa* (con la cual se piensa el ser idea o posible y una relación con alguna cosa positiva, como cuando no habiendo visto nunca a Roma la asumo como una ciudad posible y la comparo con Buenos Aires sabiendo que no es Buenos Aires; o como cuando comparo a Dios con un ser real supremo, sabiendo que no es ningún ser real que he percibido). Con las ideas negativas pensamos una “x”, de la cual nos es incógnita la esencia real específica y positiva, por lo que se trata de ideas en cierto modo vacías (de realidad)²⁶⁴.

Por el contrario, los *materialistas* y *empiristas* sostienen que un conocimiento es tal cuando tiene por fundamento el objeto de una cosa percibida, por lo que *pretenden que todos los conocimientos del hombre deben ser positivos*. Las ideas negativas quedan reducidas a fantasías sin valor real. Por otra parte, los *idealistas* reducen la realidad a las ideas fantásticas, divinizando la razón humana: ante todo vieron en la idea negativa de la idea del ser una divinidad: la *gran nada* y la divinizaron como a la fuente de la cual todo emergía, como ya lo había intentado el budismo. Los idólatras divinizan las fantasías con las cuales llenan las ideas negativas de la divinidad²⁶⁵.

²⁶³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1415. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona, Herder, 1998. KENNY, A. *Essays on the Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1992.

²⁶⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1416. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970, p. 5-17. Cfr. CARRERO, M. Y otros. *Razonamiento y comprensión*. Madrid, Trotta, 1995. FENU, C. *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*. Stresa, Ediz. Rosminiane Sodalitas, 1995.

²⁶⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1418. Cfr. ELDERS, L. *Le rôle de la Philosophie en Theologie. Aide nécessaire et abus en Nova et Vetera*, 1997, n° 2, p. 34-69. KENNY, A. *Faith and Reason*. New York, Columbia University Press, 1993. KERDERMAN, D. – PHILLIPS, D. *Empiricism and the Knowledge Base en Review of Educational Research*, 1993, n. 3, p. 305-313.

40. La inteligencia humana existe por la *idea -objetiva e innata- del ser indeterminado*. Esta idea de ser indeterminado es objetiva (esto es, no creada por la mente humana, por el sujeto humano). Pero esa idea produce solo un conocimiento *imperfecto, esto es, negativo*. La inteligencia humana intuye la idea del ser, mas *no lo percibe y no posee una idea positiva del ser indeterminado*. Por ello, la idea del ser indeterminado es -en su contenido indeterminado- infinita e imperfectísima: no es Dios (el Ser personal Real determinadísimo). La idea del ser indeterminado no existe realmente: solo existe idealmente, en la mente. Esta idea es un *infinito negativo*, o sea en potencia, y es el objeto de nuestra inteligencia, la cual idea no siendo determinada por ningún ente finito, puede recibir todas las diferentes formas y determinaciones de los entes reales que recibimos a través de los sentidos; pero no puede naturalmente recibir un *infinito positivo*. Si un infinito positivo se hiciese perceptible al hombre (interiormente y exteriormente mediante signos) éste hecho *no sería natural*, sino el objeto de una revelación o manifestación sobrenatural.

41. El ser ideal indeterminado, que hace posible el nacimiento de la inteligencia humana, no debe ser confundido con Dios.

“El pensamiento posee por sí un objeto infinito, *el ser en universal*, pero este ser es solo *inicialmente infinito*, y no completamente infinito. Él puede, más bien, ser llamado indeterminado que infinito en sentido positivo, dado que el ser que nosotros vemos es el acto de ser en su principio, pero privado de los términos donde este acto se completa y reposa... Con el sobrevenir objetos finitos y determinados en el entendimiento, no cesa de resplandecer en él el ser universal. Éste permanece inmutable”²⁶⁶.

Lo que resulta determinado en la inteligencia son los conocimientos de los objetos limitados, pero no el ser constituyente de la inteligencia. Estos conocimientos de objetos limitados son solo otras tantas formas (ideas) objetivas de los entes reales y sentidos. El objeto *natural* de la inteligencia humana no es, pues, Dios, sino el ser ideal indeterminado; y los objetos naturales adecuados a la inteligencia humana son las determinaciones que logra conceptualizar al percibir entes reales mediante los aportes de los sentidos.

Dios, pues, es siempre más que la luz de la razón humana. Aunque es posible demostrar razonablemente su existencia, -a partir de la admisión de la evidente e innata idea del ser indeterminado, sin la cual no habría inteligencia alguna-, no obstante lo que de Dios conocemos es más bien *lo que no es* que lo que es. Dios sigue siendo positivamente una incógnita a la luz de la razón huma-

²⁶⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1423. ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebes, 1968, p. 141. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, p. 397. Cfr. PIGNOLINI, E. *Esperienza e conoscenza, realtà e idea* in *Rivista Rosminiana*, 1959, II, 129-146.

na²⁶⁷.

Por otra parte, la sola demostración racional de la existencia de Dios deja indiferente a no pocas personas, que *requieren además de otros motivos*: emocionales, estéticos, impactantes socialmente, que atenúen o supriman las objeciones en contra de esa existencia.

“Por lo general los hombres encuentran mucha dificultad para estimar destruidas las más especiosas objeciones con un solo argumento directo. Se requiere demasiada coherencia lógica para recibir en sí toda la luz de la demostración directa y sentir profundamente su fuerza, de modo que todos los argumentos opuestos no hagan trastabillar la convicción de la existencia de Dios”²⁶⁸.



²⁶⁷ Cfr. ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Città Nuova, 1892. DAROS, W. “*Pienso luego soy*”: *trascendencia metafísica e inmanencia de la razón humana* en *Rivista Rosminiana*, 1983, IV, p. 328-342. MONGIARDINO, N. *L’aporia epistemologica dell’empirismo secondo Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, II, p. 139-144.

²⁶⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. Roma, Città Nuova Editrice, 1977, n° 177.

CAPÍTULO III

EL SER, UNO Y TRINO, Y DIOS

“La palabra *ser* no envuelve en sí algún concepto de sujeto, sino el puro concepto de acto, y este sin la relación a un sujeto”²⁶⁹.

El ser es su hacerse y su hacerse es su ser²⁷⁰.

“La esencia pues del ser es, a un tiempo, sujeto por sí agente, por sí afirmado, por sí amado, y con otras palabras, *realidad, verdad, bien*.”²⁷¹.

Introducción

1. La pregunta sobre la existencia de Dios, y la búsqueda de esclarecimiento filosófico especulativo sobre Él, afecta tanto a la razón como a la religión. Esta pregunta, iniciada por Rosmini, primero en las obras referidas al origen de las ideas y después en las obras antropológicas (incluidas las morales y las del derecho), y en las primeras obras metafísicas (la Psicología y la Teodicea), alcanzan su clave de interpretación en la ontología filosófica, o como más plenamente la llamaba Rosmini, en la *Teosofía*, que era para él la culminación de la filosofía²⁷². Teosofía no significó, para Rosmini, lo que luego llegó a significar para, por ejemplo, Rudolf Steiner y los espiritistas, o sea, el saber que poseen algunos hombres que tienen un sentido interno superior el cual genera una sabiduría oculta en relación con el más allá²⁷³.

²⁶⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Nazionale, 1938. Vol. I, Libro II, n. 229. Vol. VI, Libro V, Cap. XLI, p. 27, 34-35.

²⁷⁰ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1263.

²⁷¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1049.

²⁷² Cfr. DAROS, W. *Il Dio della Teosofía rosmíniana* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 149-172.

²⁷³ El nombre de *Teosofía*, actualmente desacreditado por la influencia de las corrientes espiritistas, fue tomado por Rosmini de los escritos del padre de la Iglesia, autor de la obra Περί μυστικῆς Θεολογίας. X. 1. Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 196, nota 2. Cfr. STEINER, R.

La *Teosofía* es, sin duda, la obra de Rosmini no solamente la más extensa (ocho gruesos volúmenes en la *Edizione Nazionale* (que he leído por primera vez, con la satisfacción de estudiante en el 1966). Esta obra fue escrita, hasta el final del libro sexto, en el período 1846-1848. En el 1851, Rosmini decidió iniciar una reelaboración de la misma, pero ésta -dada su enfermedad- quedó inconclusa. Se trata pues de una obra de la madurez del pensamiento de Rosmini. Sin duda, es la obra más especulativa y la menos conocida con profundidad. De hecho, Rosmini consideraba a esta obra como a la "más voluminosa y la más importante", la culminación de su teoría filosófica²⁷⁴.

La *Teosofía* fue publicada por primera vez, en cinco volúmenes, entre el 1859 y el 1874.

2. Rosmini entendía por ciencias metafísicas no solamente a la *Psicología* y a la *cosmología*, en cuanto -si bien por algunos aspectos son objetos de percepción- poseen también una causa última no perceptible (el alma humana y Dios, razón última del mundo), sino también a la *Ontología*, entendida como prefacio al tratado sobre Dios, la *Cosmología* (de la que Rosmini redactó solo una parte y no la pudo rever) y la *Teología natural* (que salvo algunos lineamientos en esta y en otras obras, quedó -como tratado- sin escribir).

Estas tres últimas ciencias constituyen la *Teosofía*, esto es, la ciencia eminente del Ser infinito, de su sabiduría y de su orden interno. Ya en 1846, Rosmini había distinguido en la Teosofía: 1) La *Ontología* (que trata del Ser en universal, concebido con la abstracción), 2) la *Teología* (natural) del Ser absoluto, conocido por vía de razonamiento ideal negativo, y 3) la *Cosmología*, que trata de lo que es producto del ser absoluto. Como coronamiento de la Teosofía, venía luego la *Teodicea*²⁷⁵.

De hecho, la Teosofía fue publicada así: Después del prefacio, se trató el *problema de la ontología* (libro único); después el *problema de las categorías* (libro I), que da lugar para tratar al *ser uno* (libro II) y al *ser trino* (libro III); siguió después el tratado sobre la *Idea* (libro IV), sobre la *dialéctica* (libro V), y sobre lo *real* (libro VI).

3. ¿Cómo hablar de Dios en la Teosofía? El camino estaba ya bien señalado: la revelación no será la fuente y el punto de partida para hablar de Dios, sino que Rosmini procederá *del Ser Ideal* (luz de la razón, intuida y estudiada por la *Ideolo-*

Teosofía. Bs. As. Dédalo, 1988, p. 11-12. FERGUSON, M. *La Conspiración de Acuario*. Bs. As., Troquel, 1991.

²⁷⁴ ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*. Trapani, Celebes, 1968, p. 551. Carta del 25/12/1847.

²⁷⁵ ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. I, p. 10, n. 29. ROSMINI, A. *Teosofía*. Edizione (Nazionale) Roma, 1938, Vol. I, *Prefazione*, n. 2. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, *Appendice*, p. 219-256. ROSMINI, A. *Sistema Filosofico en Introduzione alla Filosofia*. Roma, Città Nuova Editrice, 1979, n°.176. ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Celebes, 1968, p. 501-502. ROSMINI, A. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 33.

gía -y con esta expresión Rosmini se refería a sus obras que analizaban el origen y el valor del conocimiento, como el *Nuovo Saggio, Rinnovamento della Filosofia*, etc.-) *hacia el Ser pleno* en su estructura, en sus formas esenciales, en su sintetismo (Ontología).

Llegamos, así, en un segundo momento, a entender la necesidad de pensar al Ser infinito, absoluto, real, personal, por medio de un razonamiento; y a interrogarnos luego sobre la existencia real, aunque por una vía negativa, esto es, sin percibir a Dios, sin conocimiento positivo de su existencia real (Teología natural).

En un tercer momento, se podrá pensar el acto de la divina creación del mundo y del hombre (Cosmología).

El camino hacia una concepción plena del Ser

4. **E**n este punto, según Rosmini, los errores oscilan entre dos sistemas erróneos, tanto en la cuestión ideológica como en la ontológica: a) Algunos filósofos *no llegan a conocer la naturaleza y poder de la mente humana y no encuentran en ella nada de divino*. Estos son "los filósofos pequeños", materialistas y sensistas, que no tienen ontología. Tratan a los ontólogos como a soñadores, estimándose a sí mismos como a los únicos cultivadores del saber sólido, lo cual marca todavía el tono a muchas sociedades científicas, en las cuales los prejuicios materiales se conservan por tradición, y en las que la cuestión de Dios no puede tratarse.

b) Otros filósofos vieron con estupor que la inteligencia humana era más de lo que se creía y podía hacerse con ella grandes cosas y le atribuyeron lo que vale solo para el intelecto divino. *No poniendo cuidado en definir los límites del entendimiento y del ser del hombre, el cual no es más que por participación, cayeron en el ontologismo, en el idealismo y en el panteísmo*²⁷⁶.

La filosofía rosminiana, pues, no comienza a partir de alguna proposición presupuesta, sino de la atención refleja sobre el objeto de la intuición natural que constituye a la inteligencia humana; esto es, sobre el *ser que es el objeto, inteligible e ideal, universal (aunque no abstraído por el hombre), evidente y necesario a la inteligencia*. No hay inteligencia sin objeto cognoscible y conocido; y este ser no es la nada, ni siquiera un ente el cual supone el *ser*, sin el cual ningún ente es²⁷⁷.

²⁷⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1342. Vol. VIII, p. 11. Cfr. Zheng, Yiwei. *Ockham's Connotation Theory and Ontological Elimination* in *Journal of Philosophical Research*, 2001. Vol. 26, pp. 623-634.

²⁷⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. V, Libro IV, n. 123. Cfr. CATURELLI, A. *El punto de partida de la metafísica rosminiana desde la perspectiva del realismo interiorista* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, p. 117-128.

La Teosofía retoma este *punto de partida establecido por la ideología*; admite la psicología como condición material, y la lógica como condición formal. Supuesto también que “el ser es lo único que no tiene necesidad de otro más que de sí mismo para ser pensado y admitido como evidente y necesario”²⁷⁸, Rosmini reflexiona sobre la estructura plena del ser, sobre sus formas esenciales.

5. **D**eseamos ahora detenernos en la concepción de Dios según la Teosofía rosminiana, pero no podemos hacerlo sin una referencia a la su ontología.

El estudio del ser humano, relacionado con la ontología, demuestra que el ser absoluto está más allá de las posibilidades de percepción que posee la naturaleza finita del hombre.

“El hombre no puede, por una vía directa y positiva, arribar al conocimiento de Dios, en el cual solo se contiene todo el ser y en el conocimiento del cual se da el entero conocimiento del ser. De aquí se sigue que, queriendo el hombre especular en torno al ser infinito, en su verdad, no lo puede hacer directamente; sino que se ve obligado a inferirlo, subiendo por una escalera de conceptos lógicos y vacíos”²⁷⁹.

Siempre que un ente no puede ser percibido, el hombre debe utilizar deducciones y analogías, para hacerse una idea negativa del mismo. Bastaría esta citación para excluir del pensamiento de Rosmini toda forma de *ontologismo*, esto es, la pretensión de que Dios sea conocido por el hombre en un modo positivo y natural, mediante una percepción²⁸⁰.

6. **D**os son los modos de conocer: uno *positivo y por percepción*, mediante los sentidos; y el otro *negativo, inferido* mediante ideas y razonamientos. Con este segundo modo de conocer, no se conoce una realidad, sino que se arriba a una idea que nos reenvía a una realidad no percibida²⁸¹.

Ahora bien, Dios es, en el sentido común y en el pensamiento de Rosmini, la Realidad Infinita y Personal, la “subsistencia infinita” del ser divino; y esta Realidad no es perceptible por el hombre, y no tiene de Él un conocimiento positivo. Dios es sólo conocido negativamente como el *primer teosófico*²⁸²: como el Dios

²⁷⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Prefazione, n. 27.

²⁷⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, *Libro Unico Preliminare*, n. 36 (Lo escrito entre [] es nuestro). Cfr. Vol. IV, libro III, n. 1180-1181. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970. AA.VV. *Atti dei corsi della “Cattedra Rosmini”: Rosmini: Il divino nell'uomo*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992.

²⁸⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 299. DAROS, W. *¿Antonio Rosmini ontologista?*, en *Rivista Rosminiana*, 1981, F. III, p. 273-286. DAROS, W. *El lumen naturale en Santo Tomás de Aquino y el essere ideale en A. Rosmini*, en *Sapientia*, Bs., As., 1976, p. 250-258.

²⁸¹ DAROS, W. *Distinción e integración de lo natural y lo sobrenatural en A. Rosmini*. En *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana: La filosofía del cristiano hoy*. Córdoba, 1980, Vol. II, p. 821-830.

²⁸² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1179, 1405. Cfr. GUTIERREZ CABRÍA, S. *Dios*,

que se quiere saber.

Sin embargo, lo divino participado no escapa totalmente al hombre. En efecto, el ser (infinito pero indeterminado: la idea del ser) es constitutivo de la mente humana, como Rosmini lo ha explicitado en las obras referidas al origen de las ideas, y como lo ha confirmado plenamente en la Teosofía.

En el estado natural, pues, el hombre puede hacerse sólo una idea negativa de Dios (del ser en su subsistencia infinita); pero no puede tener conocimiento positivo de Dios, porque el hombre tiene una "naturaleza finita" como sujeto real, aunque el objeto de su inteligencia sea por naturaleza el ser ideal indeterminado e infinito.

Reducir a Dios, a la idea que el hombre se hace de Dios, es racionalismo: es reducir la Teología natural a la Ontología, como pretendió Víctor Cousin. En este contexto, Rosmini acepta la objeción hecha por Tomás de Aquino *al argumento ontológico* de San Anselmo. Rosmini no cree que se pueda argumentar *a priori* la existencia real o subsistencia de Dios a partir del *concepto* de Dios, por ejemplo pensando que "Dios sea aquello de lo cual nada se puede pensar de más grande". Dios no es conocido al mismo tiempo que su concepto. En efecto, la "subsistencia en el concepto es todavía una *subsistencia hipotética*, y no es una verdadera y real subsistencia".

Pero esta objeción no rige para la idea innata del ser, clave evidente del sistema filosófico rosminiano. En la idea innata del ser, está el *ser* y su *necesidad de ser* en la infinita inteligibilidad del ser mismo, no por obra de nuestra finita concepción.

La prueba de la existencia de Dios mana pues de la meditación del hombre el cual descubre que, en la innata idea del ser, está implícitamente contenida la exigencia de la realidad de una Mente proporcionada, "como el concepto de condicionado contiene implícitamente su condición, la cual se saca de él por deducción en virtud de su correlatividad"²⁸³.

El racionamiento encuentra, después, que esta inteligibilidad sería *absurda* sin una Mente infinita que la produjese y para quien es inteligibilidad. La necesidad *a priori* consiste solamente en esto: que el ser (intuido por el hombre) es el ser; y no es esto: que nosotros tengamos el concepto de su subsistencia y no podamos pensarlo sin este concepto. La prueba se encuentra, pues, en el argumentar *lo absurdo que resulta ser la innata idea del ser sin una Mente*, aunque el hombre no perciba naturalmente esta Mente. Hecha esta argumentación, la subsistencia de Dios está probada; y esta argumentación se puede hacer sin salir de la presencia innata de la idea del ser. En este sentido, se puede hablar de una *prueba*, pero de una prueba a partir de un *a priori*²⁸⁴. De todos modos, se trata

ciencia y azar. Madrid, BAC, 2003. ORTIZ LÓPEZ, J. *Conocer a Dios*. Madrid, Rialp, 2003.

²⁸³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 301. Cfr. MORRA, G. *L'argomento ontologico da S. Anselmo a Rosmini* en AA. VV. *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini, a cura di M. F. Sciacca*. Firenze, Sansoni, 1957.

²⁸⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C. Vol. VI, Libro VI, Cap. XLIV, p. 125-238. Vol. VII, Libro VI, Cap.

siempre de una *prueba ideal* (que va de la idea del ser a Dios) y *negativa*, esto es, razonada, deducida, sin conocimiento positivo (percibido) de Dios.

En última instancia, se trata de una *prueba por el absurdo*, por la contradicción que implica. Es un absurdo que el ser no sea. Además, es un absurdo que el ser ideal, siendo *a priori* inteligible, no implique una Mente para la que es inteligible.

Quien quisiese negar validez a la prueba presentada por Rosmini debería negar primeramente: A) Que el ser es ser; y el ser, en su inteligibilidad, es también ser. Pero, negado esto, todo pensamiento y razonamiento se apaga. B) Que la idea del ser es innata. C) Que hay una necesidad dialéctica en las formas categóricas del ser, y que el ser ideal infinito sin el ser real infinito, (o sea, la Idea sin la Mente) es un absurdo, una contradicción en sus conceptos y en los términos. Esta absurdidad no depende de la inteligencia humana limitada, y de leyes subjetivas de esta mente; sino del ser ideal objetivo que funda la inteligencia: "El ser es por su naturaleza necesario"²⁸⁵.

Las diversas formas que asume la prueba *a priori* de la real subsistencia de Dios, se reducen en suma a encontrar, con las argumentaciones deontológicas, las condiciones necesarias a la absoluta existencia del ser visto en la intuición. La mente humana razonadora debe pues hacer el pasaje del ser que absolutamente es (objeto de la intuición natural) al ser absoluto y que, sin embargo, no es dado en la intuición²⁸⁶.

7. El ontólogo tiene, como finalidad propia, que ofrecer una teoría del ser común universal y arribar a entender, por intrínseca necesidad, que "el Ser DEBE subsistir infinito y absoluto, aunque no sea percibido por el hombre"²⁸⁷. Hay pues un *camino natural* hacia Dios en el hombre; pero no hay, no obstante esto, *ninguna exigencia* de que Dios deba revelarse al hombre.

No podemos detenernos aquí sobre todas las pruebas de la existencia de Dios desarrolladas por Rosmini en la *Teosofía* en cuanto retoman las pruebas ya tratadas en las obras sobre el origen de las ideas²⁸⁸. Manifestamos sin embargo aquellos aspectos que corresponden a integraciones ofrecidas por la Ontología²⁸⁹,

LVIII, art. VII, p. 194. Cfr. CAVIGLIONE, C. *In margine alla prova a priori dell'esistenza di Dio* en *Rivista Rosminiana*, 1961, n. II, p. 112-134. SANVIVEZ HERREROS, A. *Pero ¿quién creó a Dios?* Pamplona, EUNSA, 2003.

²⁸⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, Libro VI, Cap. XLIV, p. 234. Cfr. MICHELETTI, M. – SAVIGNANO, A. (Comp.) *Filosofía della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*. Marietti, Genova, 1993.

²⁸⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 796-797.

²⁸⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, *Libro Unico Preliminare*, n. 39. Vol. IV, libro III, n. 1179-1183. Vol V, Libro IV, n. 26, 64.

²⁸⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n. 1456-1460. ROSMINI, A. *Sistema filosofico* en ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., n. 178-187. Cfr. PERCIAVALE, F. *L'ascesa naturale a Dio nella filosofía di Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1977.

²⁸⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 298-301; Vol. III, Libro III, n. 744, 755; Vol. IV, libro III, n. 1177. Vol. V, Libro IV, n. 9. Vol VI, Libro VI, Cap. XXXVI, art. IV, p. 207.

subrayando las estructuras ontológicas y dialécticas que hacen posible entender lo que el ontólogo piensa sobre Dios.

El ser uno y trino

8. Si bien el *ser* mismo sea *simplicísimo*, sin embargo él *se multiplica* delante de la mente: 1) no sólo por sus diversas formas categóricas, sino también 2) por los diversos modos de nuestro concebir, 3) por las diversas reflexiones que sobre él hacemos y 4) por los diversos modos en los cuales se presenta a nuestra mente²⁹⁰.

El *ser* ha sido asumido en muchos sentidos, generando grandes confusiones en filosofía. *Parménides no pudo salir del ser uno*; y confundió todo el ser con el *ser inicial y comunísimo*, "inicio por igual de todas las entidades"²⁹¹.

Aristóteles cayó en el otro extremo: los seres de la realidad fueron todos ellos ente limitados, divididos en diez categorías; pero negó que el ser mismo pudiese ser también cosa completa en sí mismo. El *ser* fue entonces tomado como *ente* en su realidad, y por los escolásticos preferentemente como *ente real supremo, Dios*. Este ser podía ser *real (Dios)*, o abstraído de los entes (el concepto de *ser común*).

Fue Platón quien vio que la "la misma naturaleza del ser envolvía una multiplicidad en la unidad"²⁹².

9. Según Rosmini, "la palabra *ser* no envuelve en sí algún concepto de sujeto, sino el puro concepto de acto, y este sin la relación a un sujeto"²⁹³. Este *acto* puro puede ser pensado luego como *un hacerse* con un *inicio* y con *términos*²⁹⁴. Este acto inicial, sin embargo, considerado ya como una actividad de un sujeto que tiende a un término, es conceptualizable como *principio*. Inicio, principio, término son conceptos mutuamente relacionados, dialécticos, fundamentales para pensar el ser y Dios²⁹⁵.

La concepción de *inicio* y de *término*, si bien ya presente en la Ideología y en la Psicología, fue ampliamente desarrollada y universalmente aplicada al ser en la *Teosofía*, como suprema categoría analítica de los entes²⁹⁶. El término recibió el

²⁹⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 205-240.

²⁹¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 112.

²⁹² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 113 nota 1.

²⁹³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 229. Vol. VI, Libro V, Cap. XLI, p. 27, 34-35.

²⁹⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 265-271. "Este hacerse es lo mismo que ser: teniendo presente que el 'acto es, o no es'. De donde en el acto del ser consiste su hacerse". ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1263. El ser es su hacerse y su hacerse es su ser.

²⁹⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1413, 1430-1431: "Todo principio tiene condición de relativo, y todo principio real es un relativo operante".

²⁹⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n. 1430, 1437. ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., n. 688, 702-704, 1234. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, Cap. III, art. III, n. 218-

concepto de *forma*, esto es, "el último acto que perfecciona la entidad haciéndola ente completo" (forma ideal, moral, real o forma realizada, por ejemplo)²⁹⁷.

Esta variedad de aspectos no es una multiplicidad del *ser in sí*; sino una necesidad de la mente humana que, en sus operaciones, piensa el ser. El ser, con estas necesidades discursivas y analíticas de la mente, es el *ser dialéctico*²⁹⁸. La mente humana, en su limitación, no puede pensar todo aquello que el ser es con un solo acto suyo y expresarlo con un solo vocablo. Por esto, lo piensa como un inicio (*ser inicial*, dividido por abstracción de sus términos), como un hacerse (*ser acto puro*) y con sus términos (*ente*).

Dios, dialécticamente pensado, no es solo ser, en cuanto puro acto de ser; sino el ser que, en su inicio, es infinito, y en sus tres términos propios, a él esenciales, es también infinito, real, y personal.

El *ser inicial*, si bien no es real, no es la *nada*: es el ser, pero solo pensado como inicio de todo aquello que es, con prescindencia de todos sus términos; es un *puro objeto dialéctico* (del que la mente humana necesita en sus operaciones accediendo reflexivamente al inicio de las cosas pensadas: no hace conocer todo el ser, sino solamente un aspecto y pertenencia)²⁹⁹. El ser inicial puede ser pensado por la mente humana limitada también como el *sujeto dialéctico* antecedente a todas las entidades, que recibe los términos del ser. El ser inicial no es, sin embargo, el *sujeto real* de los entes; pero es lógicamente anterior al sujeto; el sujeto real estará en el término real de los entes³⁰⁰.

El ser inicial "como tal es *uno y simplísimo*", sin variedad de ningún tipo. En cuanto empero contiene virtualmente todas las entidades en su seno el ser inicial es *ser posible*; y en cuanto es por sí el inicio de la inteligibilidad, con esta

219. Vol. VI, Libro VI, Cap. XXVII. Vol. VII, Appendice, p. 259. Cfr. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883.

²⁹⁷ El *ser* es en toda forma: como ser y acto inicial, o como término. Si bien el término recibe el concepto de forma, este concepto de forma es más amplio que el concepto de término. Se da pues la forma universal de ser que es el *ser inicial*; hay formas categóricas, dialécticas, dianoéticas, anoéticas de pensar el ser, etc. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 269. Vol. VI, Libro VI, Cap. XXIX, XXXIX. Vol. III, Libro III, n. 805, 732; Vol IV, Libro III, n. 1397. Advuértase también que una entidad puede ser término en un sentido y principio en otro sentido. El sujeto real hombre es término extraño del acto creativo el cual efectúa la realidad del hombre creándolo y siendo el hombre algo distinto del acto creador; pero el sujeto real hombre es también principio real en su ser activo; es inteligencia que "tiene por término natural el ser bajo la forma de idea" (*Teosofía*. Vol. VI, Libro VI, Cap. XL, p. 220. Cfr. Cap. XLIV, p. 231-232).

²⁹⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 314; III, n. 777. Vol. IV, libro III, n. 1223, 1273. Cfr. ROSMINI, A. *Logica e scritti inediti vari*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n. 422-423. "La dialéctica, propiamente hablando no es otra cosa que el movimiento del pensamiento ordenado por sus leyes; así tomada la dialéctica nada produce de real, nada separa, nada multiplica, sino solo distingue, y produce seres de razón de varias maneras". ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. V, Libro V, Cap. IV, p. 228. RASCHINI, M. A. *Dialettica e poesie nel pensiero di A. Rosmini*. Venezia, Masilio, 1996.

²⁹⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 609. Vol. IV, libro III, n. 1236-1237, 1256. Vol. V, Libro IV, n. 33.

³⁰⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 220. Vol. VII, *Appendice*, p. 341. Vol. V, Libro IV, n. 27.

inteligibilidad, es el *ser idea*³⁰¹.

Pero el ser inteligible, Idea del ser (intuido por la mente humana y no creada por ella), sería absurdo sin una Mente (Real) infinita (Dios).

“La esencia pues del ser es, a un tiempo, sujeto por sí agente, por sí afirmado, por sí amado, y con otras palabras, *realidad, verdad, bien*. Pero estos tres modos (cada uno de los cuales abraza a los otros dos) en cuanto eternamente proceden, y eternamente son procedidos uno del otro, son *tres personas*, en las cuales las tres formas categóricas se contemplan infinitamente y absolutamente siendo idénticas con el ser mismo”³⁰².

La existencia real -o subsistencia de Dios- es pues naturalmente un punto de arribo del razonamiento humano, el cual admite previamente la presencia constitutiva del ser ideal en la mente humana³⁰³. *No conocemos entonces naturalmente y perceptivamente a Dios*; sino que con el razonamiento pensamos que debe existir, partiendo de la naturaleza del hombre que es un sujeto real finito con la intuición del ser ideal infinito, constituyente de la mente humana³⁰⁴.

Casi se podría decir, pues, que el hombre es la prueba material³⁰⁵ existente de la subsistencia de Dios: el ser de la inteligencia humana sería absurdo, no

³⁰¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 132; II, 459. Vol. V, Libro IV, n. 127, 130, 151. Libro V, p. 219-220; p. 365-373. Sobre la problemática del *ser inicial* cfr. OTTONELLO, P. P. *L'ontologia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1989.

³⁰² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1049. Cfr. PERCIAVALE, F. *Triadismo ontologico e scienza teologica in Rosmini en Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, a cura di P. P. Ottonello*. Firenze, Olschki, 1998, p. 489-501.

³⁰³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 173-174. Cfr. Libro II, n. 285-289. Cfr. OTTONELLO, P. P. *Rosmini, l'ideale e il reale*. Venezia, Marsilio, 1998.

³⁰⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 177, 181. Varias de las cuarenta proposiciones condenadas en el 1888 por el Santo Oficio -libradas de sospechas recién el 8 de junio de 2001, por la aprobación papal-, fueron sacadas de la Teosofía, si bien se dicen tomadas “in proprio autoris sensu” (en el mismo sentido del autor), a mi me parecen que son tomadas solo en el sentido literal del autor, pero leídas con un trasfondo aristotélico que las altera, sentido del todo extraño al entendido por Rosmini. Por ejemplo, en la proposición n. 9, Rosmini habla de un inicio igual a todos los entes y a Dios; pero este ser no es la misma realidad de Dios, no es el mismo ser completo; sino solamente un objeto dialéctico común, por un modo humano de pensar la participación del ser, la unidad y la pluralidad del ser. Rosmini mismo dice que, no teniendo cuenta de estas distinciones por él hechas, si caería en el panteísmo: “Il panteismo nacque appunto dal non essersi distinti questi concetti dialettici della mente da que' concetti, che rappresentano un ente pieno. Si vide dunque che l'essere dovea essere la materia di tutte le cose, ma non si vide che quest'essere non rappresentava punto Dio, né rappresentava un ente, ma un oggetto ideale ed astratto, non esistente che davanti alla mente”. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 270. Cfr. N° 274, 279, 288. Cfr. GIANNINI, G. *Esame sulle Quaranta proposizioni rosminiane*. Strresa, Sodalitas, 1985. DAROS, W. *Rosmini nel bicentenario della nascita* en *Filosofia Oggi*, 1997, n° 80, pp. 407-411. Esto fue reconocido últimamente por RATZINGER Joseph. Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. *Nota sul valores dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati en Caritas. Bolletino Rosiniano Mensile*. Luglio 2001, Numero Speciale, p. 208-209. La Nota ha sido aprobada por el Papa Juan Pablo II, en la Audiencia del 8 de Junio de 2001.

³⁰⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 799.

podría ser sin Dios, el cual es la Mente que participa al hombre el ser-Idea-infinita.

10. **V**emos también que el ser inicial e infinito, uno y simplísimo, viene pensado dialécticamente por la mente humana, terminando en tres formas fundamentales de ser: una ideal (objeto inteligible infinito), otra real (Mente Real infinita) y una tercera moral (como justo reconocimiento y amor entre ellas).

“Pero si el acto intelectual debe ser infinito verdaderamente, él debe pensar el ser entendido de modo que también éste sea infinito y realísimo; y dado que el acto intelectual se entiende a sí mismo como persona, por ello lo entendido también debe ser persona: el cual exceso de virtud intelectual se dice *generación*, de donde (se genera) el Verbo, o sea, la segunda persona en el mismo acto, y término del mismo acto.

Este acto siendo pues un acto de vida, di voluntad, de amor, se sigue que [...] él se ama a sí mismo en su totalidad, con el mismo exceso. Y esto comporta que el amante se ponga todo a sí mismo en el amado, (de otro modo el acto no sería infinito); por cuyo exceso el amado deviene también él, como tal realísimo, y por sí siendo como persona”³⁰⁶.

El ontólogo llega pues a ver que el *ser inicial como tal es idéntico, pero tiene tres formas o modos diversos a él esenciales*: a) la forma subjetiva (que contiene la subsistencia, la realidad), b) la forma objetiva (que contiene la inteligibilidad en la que se manifiesta la esencia, aquello que es), y c) la forma moral (el amor, el reconocimiento de lo que es). En estas formas, está todo el ser (de modo que no son tres seres), pero en formas diversas: “siendo una en la otra recíprocamente existente”³⁰⁷. Cada una de las tres supremas formas, en el generarse del Ser absoluto, contiene (y como continente toma el nombre propio) las otras dos como contenidas esencialmente y personalmente, y sin embargo como naturaleza idéntica. Estas formas del ser infinito recíprocamente se compenetran y recíprocamente existen, una en la otra, en forma personal, inteligente y libre, sin confundirse³⁰⁸.

Queda sin embargo el *misterio*, en el hecho que no tenemos naturalmente alguna experiencia positiva de la Trinidad del ser absoluto, siendo nosotros entes finitos (aunque pensamos, por razonamiento deontológico, que así debe ser el

³⁰⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1290. Cfr. BOZZETTI, G. *La concezione rosminiana dell'essere* en *Opere Complete, a cura di M. F. Sciacca*. Milano, Marzorati, 1966, Vol. III, pp. 2564-2568.

³⁰⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 188. Cfr. BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia di A. Rosmini*. Trento, Temi, 1957. BERGAMASCHI, C. *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*. Stresa, La Quercia, 1979. GOMARASCA, P. *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*. Milano, Angeli, 1998.

³⁰⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 992, 1141. Cfr. CAMILLONI, C. *Filósofos del ser triádico: San Agustín, Rosmini, Sciacca*. Córdoba, Edición del autor, 1995. BRUNO, F. *Le dimostrazioni trinitarie in A. Rosmini en Divus Thomas*, 1952, n. 2, p. 165-195. PIGNOLONI, E. *Il mistero confortante e stimolante della Trinità* en *Rivista Rosminiana*, 1951, n. 3, 224-231.

ser).

11. El primer gran descubrimiento del ontólogo manifiesta que el ser (inicial) infinito es *uno* e idéntico, y es también *trino* en sus formas esenciales de ser³⁰⁹. El ser, absoluto, uno y simplísimo, es *único en su contenido*, pero es *trino en sus formas*, recíproca o dialécticamente implicadas.

El segundo descubrimiento y limitación del ontólogo, que piensa el ser en su hacerse, consiste en que el ser (inicial, principio infinito de los entes) con alguno de sus términos se llama *ente*. Entre *ser* y *ente* no hay contradicción. No hay ente sin el ser (inicial); pero puede darse también que el ser, infinito principio, tenga también términos infinitos. En este caso, el ser inicia y termina siendo solamente el ser infinito. En este caso, el ser, con el ser-inicio (ser inicial) y el ser-término (ente), no es más que el *ser absoluto*, idéntico en su existencia y en su esencia³¹⁰; pero en cuanto tiene inicio y término infinitos, es también *Ente supremo*. Si los términos son, por el contrario, finitos, entonces tenemos *entes finitos*, que participan del ser inicial infinito, pero que son entes finitos pues su terminación es finita.

Se da pues una neta diferencia entre el *ser* y el *ente*; y entre el *ente infinito* y el *ente finito*. El *ente*, en efecto, es definido como *el ser con algún término*: si este término es infinito entonces el ente que resulta es el ente infinito; o si el término es finito entonces el ente es finito. Por su parte, el *ser*, sin otro adjetivo, es el acto de todo ente o entidad, o sea, es el inicio universal de todo lo que es³¹¹.

12. Ciertamente, Dios es un misterio, más allá de toda experiencia natural humana. Pero esto no impide que el hombre llame a Dios *ser* infinito Real y personal, y que mencione a *Dios como al Ente supremo*, cosa que escandalizaría a Heidegger³¹². Rosmini distingue el ser del ente; pero no lo contrapone a Dios. Dios es el ente infinito: "El ente infinito es el *ser* que subsiste en sus tres formas"³¹³; es el

³⁰⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 175. Cfr. BESCHIN, G. *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1964. BIASUTTI, F. *Problemi di metodo in filosofia della religione*. Padova, Liviana, 1976.

³¹⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. V, Libro IV, n. 95. Cfr. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona, Herder, 1998. KENNY, A. *Essays on the Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1992.

³¹¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, n° 211-219.

³¹² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 211-240. Vol. V, Libro IV, n. 52, 59. Vol. VI, Libro VI, Cap. XIX, p. 130. Cfr. DAROS, W. "Ser" y "ente" en A. Rosmini, en *Sapientia*. Bs. As., 1978, n° 127, p. 54-68. DAROS, W. *Ser y verdad en el pensamiento de A. Rosmini. Confrontación con el pensamiento de M. Heidegger* en *Rivista Rosminiana*, 1993, II, p. 145-172. DAROS, W. *Ser (del conocer) y los entes en A. Rosmini. Confrontación con el pensamiento de M. Heidegger* en *Estudios Filosóficos*, n. 119, 1993, p. 63-100. DAROS, W. R. *Verdad, error y aprendizaje*. Rosario, Cerider-Conicet. 1994.

³¹³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 321. Rosmini mucho antes que Heidegger ha dicho que los escotistas y los tomistas (no Tomás de Aquino) han "confundido el *ser* con el *ente*". El ser no hace relación a los términos del ser y se dice unívocamente. El ser no expresa algún sujeto. El concepto de "ente" expresa el sujeto (dialéctico o real); es el ser con algún término suyo y no se dice unívocamente. Cfr. ROSMINI, *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, Cap. III, art. III, n. 218-220. Vol. VIII, p. 25.

ser, infinito en su inicio, y que termina en tres formas infinitas, subsistentes: personas. En ambos casos, empero, (en cuanto ser y en cuanto ente) Dios es trascendente, misterio infinito y real, inalcanzable para la inteligencia natural y positiva del hombre.

El Dios de la Teosofía y la Trinidad de la revelación cristiana

13. El ontólogo alcanza entonces una concepción del ser considerado como uno en su esencia y trino en sus formas. Estas formas son modos elementales del ser, categorías, pero no personas. Es el teósofo quien, profundizando la reflexión sobre estas categorías en el ser absoluto, arriba a una concepción negativa de Dios; pero de un Dios infinito, uno (en su esencia de ser) y trino (en sus formas personales de ser).

“Las tres formas del ser, no obstante, no son la divina Trinidad, sino una cosa que a ella analógicamente se refiere”³¹⁴.

El cristianismo nos revela la subsistencia de Dios: uno en naturaleza y trino en personas. Las formas del ser son solamente una analogía; porque las formas del ser, razonadas por el hombre, no son personas como en Dios. El ser ideal, por ejemplo, intuitivo por el hombre no es ciertamente una persona (no es el Verbo divino); el ser ideal es infinito porque es el ser, pero indeterminado, objeto de la mente, no sujeto Real. Las tres formas del ser son “tres conceptos pertenecientes a la doctrina universal del ser”: no constituyen las tres personas divinas³¹⁵.

14. Pero aún así el Dios de la revelación, después de la revelación, entra en la reflexión filosófica. Rosmini hace, pues, una auténtica *filosofía de la religión cristiana*, que no debe confundirse con una *teología positiva reflexiva*³¹⁶. Es sabido que -para Rosmini- las ciencias no son sólo las empíricas, sino también las formales o lógicas en cuanto se estructuran a partir de un principio y se desarrollan en coherencia lógica con él. Por ello, la teología en cuanto estudio acerca de Dios puede considerarse *ciencia teológica*. Ésta, a su vez, puede ser *natural* (si se admite que la idea del ser es la luz natural de la inteligencia humana) o *sobrenatural* (si se admiten verdades reveladas que no se manifiestan por la sola presencia de la luz natural). En este contexto, la teología (natural) entra como una parte de

DAROS, W. *Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino. (Dios: ¿Ser o ente?)* en *Sapientia*, Bs. As., 1978, n° 130, p. 285-297.

³¹⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 191. Libro III, n. 866. Cfr. BUBER, M. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México, F. C. E., 1993.

³¹⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 192. Cfr. ROSMINI, A. *Del método filosófico* en ROSMINI, A. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, p. 211. ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n° 333.

³¹⁶ Cfr. ROSMINI, A. *Antropología soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1984, Vol. I, Lib. I, Cap. II, art. 2.3; Lib. III, Cap. III, art. 2, nota 1, p. 133. ROSMINI, A. *Degli Studi dell'Autore* en ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934, n° 9-18.

la filosofía³¹⁷.

Rosmini no sale de la filosofía, esto es, de la luz de la razón que es el ser ideal intuitivo naturalmente por el hombre; y de este ser arriba a una analogía entre el ser (uno y trino) y Dios.

Veamos, sobre este delicado argumento, una larga citación de Rosmini:

“Aunque el misterio de la Trinidad no sería jamás descubierto por la inteligencia humana, si el mismo Dios no lo hubiese revelado a los hombres positivamente, sin embargo, después que fue revelado, él permanece ciertamente incomprensible en su propia naturaleza (y Dios mismo es incomprensible y [...] tal, que de él, nosotros no podemos tener por naturaleza más que un conocimiento inicial y negativo); pero no obstante se puede conocer una Trinidad en Dios en un modo al menos conjetural con razones positivas y directas, y demostrativamente con razones negativas e indirectas³¹⁸; y que mediante estas pruebas puramente especulativas de la existencia de una augustísima Tríade, esta misteriosa doctrina se reintroduce en el campo de la Filosofía, entendiéndolo nosotros con esta voz todo lo que por razonamiento nos conduce a la invención y al conocimiento de las últimas razones de las cosas”³¹⁹.

La esencia de Dios desde una concepción humana

15. ¿Pero cuál es la esencia de Dios, desde una concepción humana, deducida de los razonamientos del ontólogo? O sea, ¿qué es Dios si por abstracción distinguimos las personas divinas de la esencia común (sujeto común) a las tres personas?³²⁰ Pensar la esencia de Dios es pensar a Dios como *absoluto, per modum unius*; esto es, Dios es ser uno y simplísimo también en la Trinidad de las personas³²¹. La *esencia*, en efecto, “es el acto del ser con relación a un sujeto cualquiera que éste sea o tenga ser, sin que este sujeto entre en la definición”³²². Dios en su esencia es uno, porque con la expresión “Dios” o “esencia de Dios” nos referimos al “sujeto divino y común a las tres personas, si bien éstas sean in sí verdaderamente distintas”³²³.

Hay, en efecto, una *doble multiplicidad* concebida por nosotros en Dios: una dialéctica entre esencia y personas en Dios; la otra relativa a su real esencia

³¹⁷ ROSMINI, A. *Sistema filosófico* en ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 176-188.

³¹⁸ “Indirectas son las demostraciones que los matemáticos conducen por el absurdo, y no son menos eficaces por esto: es una demostración deontológica, porque demuestra, no que la cosa sea así, sino que deba ser así”. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 194.

³¹⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 191. Cfr. KUTSCHKI, N. *Dios hoy: ¿Problema o misterio?* Salamanca, Sígueme, 1994. LA VIA VINCENZO, *La restaurazione rosminiana della filosofia*. Milano, Spes, 1996.

³²⁰ “La esencia del ser es aquella quiddidad, por la cual el sujeto ser es. Ahora esta quiddidad es el ser mismo”. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 768.

³²¹ “Al solo *ser* pertenece el predicado de absoluto, porque el solo ser es en sí uno y simple”. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 914.

³²² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 1009. Vol. I, Libro II, n. 227-236.

³²³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 91.

(las tres personas). Es solamente la mente humana que, en su limitación, hace esta distinción dialéctica. Pero en Dios no hay una esencia diversa de las personas divinas. "La persona es una relación subsistente", afirma Rosmini completando cuanto ha dicho en la Antropología³²⁴. En la persona *humana* una extremidad de la relación es subsistente (esto es, el sujeto finito real, no el ser ideal); pero *en la esencia de Dios todo es subsistente*: las dos extremidades de la relación y la relación misma son personas.

La esencia de Dios, no obstante, puede ser pensada como el simplísimo operar común de Dios en las tres personas, sin considerar el modo propio de la persona.

Dios es pensado como infinitamente inteligente, con voluntad y libertad, y no con los límites que tiene el hombre. En las tres personas, la actividad de Dios comienza con ser y actuar en la *verdad* (ontológica y lógica, identificada en el ser por sí manifiesto), y termina y se completa en el *amor*. "El mismo ser divino en cuanto es real es *verdadero* por esencia; en cuanto es manifiesto es *verdad* por esencia"³²⁵. El acto de inteligencia de la forma subjetiva del ser, teológicamente es llamado Padre: pero "con quien se conoce a sí mismo es aquello con quien se afirma a sí mismo y así genera el Verbo"³²⁶. El Objeto absoluto, Verbo de Dios, es la verdad primera, subsistente, persona, Dios verdadero por esencia³²⁷. Por su parte, el Verbo conoce al Padre y lo afirma generando el infinito Espíritu de Amor. Este Espíritu, siendo infinito, es también Persona divina que conoce y ama al generante y al generado.

Dicho brevemente: Dios es amor. El acto, en el que Dios es, es el amor. Dios es acto de amor constitutivo entre personas divinas.

"El ser absoluto en su forma subjetiva se ama infinitamente a sí mismo en su forma objetiva: El Ser ama infinitamente al Ser"³²⁸.

16. Pero se debe pensar que cada una de las tres formas, siendo ellas infinitas y personas, ama a la otra infinitamente.

Toda la naturaleza de Dios es pensada por Rosmini como *la eterna génesis del amor* entre las divinas personas.

³²⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 903. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n. 832 segg. PULVIRENTI, R. *Fondazione teoretica di un nucleo ontico della persona umana* en *Rivista Rosminiana*, 1992, F. III, p. 235. DAROS, W. *La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal*, en *Estudios Filosóficos*. Valladolid, 1996, n. 128, p. 75-126.

³²⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VIII, p. 198.

³²⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 489. Vol. III, Libro III, n. 1031. Vol V. Libro IV, n. 100.

³²⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 1021-1022. Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966.

³²⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 460; vol. III, libro III, n. 902. Cfr. RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L'Aquila - Roma, Japadre, 1987.

“El ser inteligente, pues, se ama infinitamente a si mismo contemplado y afirmado: y el Ser contemplado y afirmado ama infinitamente, con el mismo acto de amor, al Ser inteligente y afirmante en sí contemplado y amado [...] Pero el amante no podría ser en acto infinito, si no fuese todo amado: ni sería todo amado, si en el amado no estuviese allí el sujeto amante como amado. El amado mismo pues debe ser sujeto, el idéntico sujeto amante, pero en otra forma y modo de ser, esto es, como amado”³²⁹.

Este amor es caridad, esencia de Dios. Este amor referido al Padre, es *beneficencia* (difusivo, operativo); referido al Hijo, es *reconocimiento*, gratitud (ordenado, justo, veraz); referido al Espíritu Santo es unión, *consolación*³³⁰.

De todos modos, la ontología nos ayuda a entender cómo el ser es, en su esencia, un solo ser en tres formas o modos esenciales; así Dios es esencialmente un solo Dios, y también es “como *sujeto*, esto es, como teniendo la relación de productor de sí mismo como objeto, es la persona del *Padre*; y él mismo producido, generado, *objeto*, es la persona del *Hijo*; y como objeto viviente esencialmente amado es la persona del *Espíritu Santo*”³³¹.

Ésta es pues la *esencia de Dios*: esto es, “el ser subsistente en las tres formas es la esencia específica de Dios”. El ser subsistente en tres personas constituye la esencia específica de Dios; separadas de éstas no es; o es sólo un objeto dialéctico, una distinción producida por la mente humana que no tiene ninguna realidad en Dios. En el mismo Ser son tres, y en cada una de las tres formas está el mismo Ser; y esta trinidad de los modos hipostáticos es la misma perfección y actuación del Único Ser³³². El ser absoluto actuado en sus términos (que son el mismo ser generado en las tres formas) es el ente absoluto. “Pero aquí, en el ente absoluto, *principio* y *término* no dividen el ente, esto es, no hacen que el ente absoluto devenga dos entes casi que exista allí un ente absoluto principio y un ente absoluto término; porque en el término está todo lo que está en el principio, excepto el ser principio”³³³.

El ser, en cuanto no depende de nadie -de ningún otro para ser en su esencia-, es *absoluto*, y en este sentido, *Dios es plenamente absoluto*³³⁴.

Pero hay más, porque “ab eterno y con un solo acto, Dios hace lo uno y lo otro: genera y crea”³³⁵. La operación creadora es una perfección consecuente con

³²⁹ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 1032.

³³⁰ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. III, Libro III, n. 1034. Cfr. FORMICHELLA, G. *L'essere nel pensiero di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, p. 157-172.

³³¹ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1274, 1283, 1319, 1340. Aquí no se puede olvidar el influjo de San Agustín en la reflexión sobre la mente humana y sobre la trinidad. Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, *Appendice*, p. 319, nota 2.

³³²ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1385. Vol. III, Libro III, n. 1100. Cfr. RASCHINI, M. A. *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1961.

³³³ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, Libro VI, Cap. XXVII, p. 175.

³³⁴ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, Libro V, Cap. XLVIII, p. 62.

³³⁵ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1340. Cfr. YANDEL, K. *Philosophy of Religion: A*

la naturaleza, y no puede faltar a la *perfección de redundancia* de la esencia divina. El concepto de naturaleza sin embargo es diverso y anterior al concepto de sus operaciones en esta naturaleza, "aunque en Dios la naturaleza y la operación subsisten como un solo subsistente"³³⁶.

La acción creadora de Dios

17. **R**ecuérdese que para Rosmini, "la palabra *existencia* expresa justamente el ser inicial"³³⁷. *Existe* pues todo lo que tiene *al menos el ser en su inicio*; mucho más existen las ideas, tanto como los entes reales y los actos morales, porque éstos no tienen solamente un inicio de ser sino también un término por el que son entes (ideales, reales, morales). Por lo que *la simple existencia* se predica de Dios y de las creaturas *unívocamente*; pero Dios y las creaturas son entes diversísimos, porque el ser inicial termina en ellos diversamente y los constituye en entes diversos, esto es, *análogos*.

18. **E**stas distinciones son necesarias para poder pensar la acción creadora de Dios. Sin un claro concepto de *ser inicial* no sería posible pensar la creación y participación del ser, porque nada sería pensable en *común* entre Dios y las creaturas. Por otra parte, no es el ser de Dios (infinito y real en sus tres términos personales) el que se comunica a la creatura, sino solamente el inicio del ser.

En verdad, *nos falta el concepto positivo de la creación divina*³³⁸; pero ésta puede ser pensada *análogamente*, por limitación nuestra, y según nuestro modo de pensar, *al modo de la "creación" poética humana*, en tres aspectos:

1º) Ante todo, la creación supone una abstracción (que en cuanto pensada como hecha por Dios, Rosmini la llama *abstracción divina*) por la cual la personalidad y la realidad son abstraídas del ser absoluto objetivo (también llamada *Verbo*)³³⁹; y permanece así el *inicio del ser* abstracto de sus términos posibles. En un único acto, Dios se ve a sí mismo y se ve en cuanto es imitable o participable³⁴⁰. El *ser inicial*, (según la manera humana de concebir, presente a la mente divina, visto en sí mismo desde la eternidad), no es idéntico al ser absoluto objetivo; sino que es otro: es la *creación* de un objeto propio³⁴¹: es lo *divino participable* del ser, sin que

Contemporary Introduction. New York, Routledge, 1999.

³³⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1364, 1381.

³³⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 288. Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. A cura di P. P. Ottonello. Roma, Città Nuova, 1979, p. 397. VOLPATI, F. *L'ontologia esistenziale nella "Teosofía" di Rosmini* en *R. Rosminiana*, 1994, n. 2, p. 161.

³³⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, *Appendice*, p. 294.

³³⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 464. Cfr. TAVERNA PATRON, G. *Antropologia e religione in Rosmini*. Stresa, Sodalitas, 1987.

³⁴⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 289.

³⁴¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 461. Cfr. Vol. IV, Libro III, n.1371-1372.

sea Dios.

“El ser pues de las creaturas no es Dios, pero se puede llamar *divino* o *pertenencia de Dios*, porque es algo que nos está presente como un *abstracto teosófico*, efecto de la creación”³⁴².

Esto divino es nada en sí; pero no es la nada: es algo en la mente divina; es el *ser inicial participable* a las creaturas, que en el hombre es también *ser ideal*, luz infinita de la mente humana finita³⁴³. Esta luz es también la semejanza de la verdad increada, y retiene algunas de las propiedades divinas: objetividad, inteligibilidad, etc. pero no la personalidad y realidad, por lo que cabe distinguir *lo divino* y *Dios*.

La mente humana piensa que Dios ve que todas las creaturas tienen en común el inicio del ser (la existencia), y tienen en diverso los términos del ser; pero *algunos de estos términos (la realidad, por ejemplo) deben ser finitos*, de otro modo una creatura no sería imitación y participación de Dios, sino idéntico a Dios mismo.

2º) Este ver los límites posibles de los entes reales finitos es producido mediante una facultad que se puede, analógicamente, llamar libre *imaginación intelectual divina*, si bien en Dios no caen facultades o potencias diversas de su misma esencia. Es propio de la inteligencia multiplicar sus objetos, sin multiplicarse a sí misma³⁴⁴. La inteligencia divina tiene una mirada ilimitada y necesaria que abraza todo el ser, y una mirada libre que limita el objeto (limitación ontológica): “La limitación no cae pues en el ser mismo subsistente, sino es una producción de la misma mente que, dueña del propio acto, quiere, además de ver todo el ser, ver el ser dentro de los límites que libremente ella allí pone. En efecto, el *límite* no es el *ser*”³⁴⁵.

3º) La tercera operación con la cual se puede pensar el acto creador de los tipos ideales es la *síntesis divina*, esto es, la unión de los dos elementos anteriores: *el ser inicial* (inicio común a todas las entidades) y los *diversos términos finitos ideales* que serán realmente efectuados³⁴⁶. Estos entes finitos ideales (pensados por la mente humana, antes de la su realización) constituyen la *sabiduría creadora* de

³⁴² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1341. Cfr. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987. AA.VV. *Atti dei corsi della “Cattedra Rosmini”*: Rosmini: Il divino nell'uomo. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992.

³⁴³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 132; vol. II, Libro II, 459. Vol. VII, *Appendice*, p. 294.

³⁴⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1292. Cfr. FERRARESE, G. *Un profilo storico-teologico di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1999, F. 1, p. 81-95.

³⁴⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1279, 1284, 1325-1326, 1328. Vol. VI, Libro VI, Cap. XLVII, p. 244, Cap. LII, art. IV, 316. Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 188. ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857, n. 189-200.

³⁴⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 463, 505. Vol. IV, Libro III, n. 1401.

Dios; es el ejemplar del mundo, mundo ordenado que tiene un único fin, que forma una perfecta unidad, objeto de investigación de la sabiduría humana³⁴⁷. Estos conceptos empero en Dios no son realmente distintos el uno del otro³⁴⁸.

Dios, que es *principio* y término de sí mismo, adquiere con la creación el concepto de *causa*, primera, universal; en efecto se dice "*causa* solo relativamente a los efectos, esto es, a las entidades producidas, y de ellas diversas, de la cual ella no es el sujeto". Pero como Dios es uno en la esencia y trino en las personas, así es causa una, pero trina en sus modos: eficiente (subjativa), ejemplar (objetiva) y final (amativa o moral) de lo creado³⁴⁹.

"El creador emitió el acto creador viendo en el Verbo al Ejemplar del mundo. Este ver pleno de eficiencia fue el mismo acto creador: fue un mirar eterno que produjo el tiempo, o sea, las cosas sujetas al tiempo"...

De donde aquel mismo acto divino que hizo el mundo, hizo su ejemplar, pero a este lo hizo generando al Verbo, a aquél creando. Estas dos palabras *generar* y *crear* convenientemente distinguen el término real interno y el término real externo del acto divino"³⁵⁰.

19. **C**rear pues es el acto con el cual Dios es. Este *acto de la creación* es comprendido por el hombre, al modo de la creación poética, mediante tres aspectos: 1º) Dios, al crear realiza una *abstracción divina* sobre su ser pleno y genera un ser inicial, inicio común a todos los futuros entes (reales o ideales); 2º) Dios, cuyo ser termina en tres personas divinas e infinitas que terminan su ser, imagina también y conjuntamente, mediante una *imaginación divina*, otros términos finitos para el ser inicial; 3º) Dios realiza, además, en el mismo acto creador, mediante un acto de *síntesis divina* la conjunción del ser inicial con los términos reales finitos, por lo que se limita la esencia terminativa de la creatura y el sujeto finito pensado por Dios.

Así el ente finito o tipo es creado en la mente divina; y por la eficiencia creadora de Dios viene creada la creatura *en su realidad y subjetividad diversa de Dios*³⁵¹. En este punto, el acto creativo (según nuestro limitado modo de pensar) hace dos cosas: produce los tipos (las eternas ideas o esencias de los entes: tipificación³⁵²) y crea poniendo los entes en el ser, *realizando* esas esencias; "ni una

³⁴⁷ El ser ideal es solo "el ejemplar del mundo en potencia". El hombre debe buscar en la realidad la naturaleza de este ejemplar "desarrollando su sentimiento mediante las relaciones activas y pasivas con las entidades que lo circundan". ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, art. VII, p. 180.

³⁴⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, art. VII, p. 177.

³⁴⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1368-1369, 1382, 1398. Vol. VIII, p. 36. Cfr. FENU, C. *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*. Stresa, Sodalitas, 1995. RIVA, C. *Il mondo e Dio en Rivista Rosminiana*, 1959, IV, p. 242-248.

³⁵⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VIII, p. 178.

³⁵¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 373. Cfr. Vol. IV, Libro III, n. 1288, 1304-1306, 1412, 1437. Vol. VI, Libro VI, cap. XIX, p. 129. Vol. VII, Libro VI, Cap. LVII, art. VII, p.154. Cfr. PETRINI, F. *La realtà come atto creativo*, en *Rivista Rosminiana*, 1963, n. II, p. 125-131.

³⁵² "El abstracto típico es continente y contenido, y en cuanto es *contenido* dicese *esencia* y tiene

de estas cosas en Dios es verdaderamente anterior a la otra (siendo eterno el acto creativo), sino que son ambas simultáneas e idénticas³⁵³.

“El acto creador produce a un tiempo el ideal de los entes reales finitos y los entes reales mismos; pero no se dice creador si no en cuanto produce los entes reales³⁵⁴. Los entes ideales no existen en Dios antes del acto con los que los produce, sino son siempre en Dios como productos.

El acto de crear es Dios mismo en sus tres personas divinas; y es un *acto eterno desde la eternidad*, aunque las creaturas comiencen a ser en el tiempo con la creación y cambien continuamente³⁵⁵. Todo aquello que es, pues, y no es el ser, aunque participa y depende del ser: es por el ser. Se multiplican los entes finitos pero no el ser infinito³⁵⁶.

Solo Dio pues es absoluto; toda la realidad creada es relativa; porque es relativo todo aquello que no es la esencia del ser. También el *hombre es relativo* al ser ideal: y éste es, pertenencia y relativo al ser absoluto³⁵⁷. Cuando el hombre “se conoce como ser relativo”, entonces conoce su creaturalidad. Pero es también verdad que el hombre participando de la esencia del ser inicial e ideal (esencia incompleta del ser) tiene una cierta dignidad e un cierto *valor absoluto participado* en si mismo, por lo cual no puede ser reducido a un medio. Por esto, también al pensar humanamente las cosas relativas, se esconde a la reflexión algo de absoluto (la idea del ser), casi una huella de Dios. El hombre pues no es imagen de Dios, sino sólo la mente del hombre “está hecha a imagen y semejanza” de Dios³⁵⁸.

La *creación del hombre* es un acto todo de Dios por lo que respecta a hacer presente la idea del ser al sujeto que por esto será inteligente. Pero como “la idea del ser indeterminado admite dos desarrollos, uno natural y el otro sobrenatural”, hay una doble creación (en el único acto creador): la del *hombre natural* (con la presencia de la idea del ser) y la del *hombre nuevo, sobrenatural* (con la presencia del Verbo Divino), primeramente en manera incoada en el estado de gracia, y después sin velos, en la gloria³⁵⁹.

forma subjetiva (no empero por sí subsistente, sino contenida); en cuanto pues es *continente* y dicesse *idea* es objeto”. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1421.

³⁵³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1308, 1315, 1326. Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 189-190.

³⁵⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VIII, p. 203. Vol. II, Libro II, n. 471, nota 3. LIBARDI, M. *Unità e molteplicità in Rosmini* en *Humanitas*, 1950, n.4, p. 357-365.

³⁵⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1286.

³⁵⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1330. Cfr. DAVIES, B. (Ed.) *Philosophy of Religion*. Washington, Georgetown University Press, 1998.

³⁵⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 167, 175, 181, 193; art. VIII, p. 201, 203. Cfr. CHIMIRRI, G. *Sul concetto di “providenza”*. *Dalla teologia greca a Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 391-402.

³⁵⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, Libro V, Cap. XLVIII, p. 62-65, 78; Libro VI, Cap. XLI, p. 222; Vol. V, libro IV, n. 95-100; ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 176. Cfr. NEBULONI, R. *L’oggettivismo etico rosminiano*, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1990, n. 4, p. 623.

³⁵⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 180-181. Libro II, n. 306. Cfr. BARTOLACCI, A. *Lo spirituale e il divino* en *Rivista Rosminiana*, 1999, Fasc. II, p. 227-231. BA-

20. Se puede además decir que, partiendo de los entes finitos (que tienen pues términos reales limitados), el teósofo puede *demostrar a priori la creación*. Esto implica admitir que los entes finitos no serían si no se diese allí “aquel acto, por el cual lo que no tiene ser (y que por esto es nada) adquiere el ser” inicial, por el cual comienza a ser³⁶⁰.

Considérese que el acto creador permanece fuera de la creatura, y que este acto constituye, crea otra esencia (aquella de la cosa contingente) diversa del mismo acto creador. Por otra parte, el ser inicial no es un sujeto común y real de todas las creaturas; sino solamente un “sujeto dialéctico antecedente a toda cosa”³⁶¹. Por esto, el panteísmo es un sistema erróneo³⁶².

Pero con esto Rosmini prueba también que la *conservación* que Dios hace de la creatura es una continua creación: un continuo dar el ser inicial a la creatura, el cual ser inicial no sufre mutación en sí mismo con el ser participado por los entes contingentes³⁶³.

Sin embargo, la creación viene descrita sin contradicción por el ontólogo hasta donde es concebible al hombre; él muestra como cualquier otro modo de pensarla implica necesariamente contradicción, lo que es una demostración lógica de su verdad; pero no un conocimiento positivo del acto creativo y de cómo de hecho se realiza, porque este acto creador es Dios mismo. Por esto, *el misterio permanece*³⁶⁴. El misterio no significa, en efecto, que algo es *misterioso porque es absurdo*; sino porque *no es objeto de percepción natural* por parte del hombre y *trasciende su luz racional* (la idea del ser); y porque *de hecho el hombre no percibe* cómo se desarrolla la real actividad creadora, si bien es posible una descripción y explicación humana deducida de razonamientos analógicos³⁶⁵.

TAILLE, G. *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1999.

³⁶⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 303. Cfr. ALESSI, A. *Filosofía della religione*. Roma, LAS, 1991. MACKIE, J. *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford, Oxford University Press, 1992.

³⁶¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 306. Cfr. BASIL HUME, G. *A la búsqueda de Dios*. Salamanca Sígueme, 1991. MACKIE, J. *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford, Oxford University Press, 1992.

³⁶² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 457. Vol. IV, Libro III, n. 1327. Vol. VI, Libro VI, Cap. XLIV, p. 231-232. Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 156. Vol. VIII, p. 31.

³⁶³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro II, n. 304. Cfr. TRIGEAUD, J.-M. *Le divin dans la philosophie du droit de Rosmini. De l'ideál à l'individuel* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 191-212.

³⁶⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 462. ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n. 802-805.

³⁶⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Antropología soprannaturale*. Casale Monferrato, G. Pane, 1884. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970. ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Fratelli Bocca, 1882. ROSMINI, A. L. *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966. DAROS, W. *Distinción e integración de lo natural y lo sobrenatural en A. Rosmini*. En *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana: La filosofía del cristiano hoy*. Córdoba, 1980, Vol. II, p. 821-830.

El amor, única razón de la creación del mundo y del hombre

21. Las creaturas encuentran en Dios una “fuerza que no es de ellos, pero que es su sostén trascendente y ultra sustancial”³⁶⁶.

Dios, en las tres personas, es amor: es todo aquello que es y hace creando. La única razón de la creación del mundo y de su relación con el hombre creado no es sino el amor.

“Este amor lo porta a amar el ser en todos los modos en los cuales es amable, en los cuales puede ser amado. Para amarlo en todos los modos él lo ama no solo como Ser absoluto e infinito, sino también como ser relativo y finito: este amor es el acto creativo. Crea, pues, para sí mismo un objeto finito amable, por la expansión del amor y esto es el Mundo”³⁶⁷.

22. Pero Dios no solamente crea por amor³⁶⁸; crea *libremente* por amor.

El concepto de *libertad divina* es concebido como el poder que tiene el Ser absoluto de hacer cosas que no hacen parte de la propia naturaleza, por eso, de cosas contingentes, de las cuales se puede igualmente concebir que sean y que no sean creadas, de modo que el Ser absoluto no está obligado y determinado a crearlas, porque, sin ellas, en su propia naturaleza y ser es completo³⁶⁹.

Si concibe, pues, a Dios creador, como un ser libre, con este orden: que sea “una potencia indeterminada voluntariamente determinada”. Estas dos cosas en Dios son una sola cosa simplísima, aunque divisible por la mente humana³⁷⁰.

23. Dios no solamente ha creado el mundo por amor y libremente; lo ha creado para que las creaturas encuentren en Él su fin.

Dios, amándose a sí mismo por la propia esencia y constitución, se ama también como habitando en la creatura como fin de ésta. La creatura, siendo finita, es amada por su participación en el ser, en la divinidad, y por el fin al cual está ordenada, esto es, la *glorificación de Dios en el hombre y del hombre en el cual está Dios*. El reconocimiento libre de parte del hombre de ser ordenado a un fin

³⁶⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 162.

³⁶⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 460; Vol. III, Libro III, n. 902. Vol. VI, Libro V, Cap. XLI, p. 36.

³⁶⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 439. Cfr. BUCARO, G. *Filosofía della religione. Forme e figure*. Roma, Città Nuova, 1992. BUGOSSI, T. *El Evidente velado. Metafísica antrópica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996.

³⁶⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 455.

³⁷⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1363. Cfr. BUGOSSI, T. *Il “divino” quale fondamento del comunicare nella speculazione di Antonio Rosmini* en BUGOSSI, T. *Filosofía e comunicazione*. Genova, Colors Edizioni, 1998, p. 57-61.

que es de naturaleza diversa de él y que sin embargo constituye su misma perfección subjetiva, hace que la persona humana tenga la condición de *fin* y no de medio: "Esta *perfección moral* pues de la naturaleza humana es la *causa final de la creación*"³⁷¹.

Rosmini encuentra así "a su doctrina filosófica y ontológica admirablemente consonante con la doctrina revelada, por la cual todavía reconocemos aquel valor dado a la mente nuestra que llega a filosofar en forma tan sublime, valor que no tuvieron los que filosofaron antes de Cristo"³⁷².

Conclusión: hacia una verdadera filosofía cristiana

24. La religión cristiana tiene, como fuente, la revelación de Dios, culminada en Cristo Jesús, y aceptada y vivida por el hombre como revelación. La ontología, a su vez, se puede definir como "la teoría humana del ser, cual es cognoscible al hombre en la idea"³⁷³. La ontología es, pues, una construcción humana, que tiene como contenido inicial y como medio de conocimiento a la idea del ser. La ontología y la filosofía no son entonces teología cristiana positiva; ni se oponen necesariamente. En este contexto, Rosmini estima que ha elaborado una verdadera filosofía cristiana: ha tratado algunos datos de la revelación cristiana a la luz de la razón y en manera coherente con esta luz.

El ontólogo y el teósofo tienen, pues, de Dios un conocimiento negativo-ideal, por medio de la innata idea del ser. La real subsistencia de Dios es, por esto, probada; pero de ninguna manera percibida. Positivamente nada conocemos de Dios:

"Cuando se dice que los valores de las creaturas, y todo lo que tienen de positivo, existe en Dios en un modo eminente, se entiende que esos valores positivos existen en Dios sin separación, sin limitación y sin distinción. En este estado, aquellos valores no son más que valores, no son nada de lo que se encuentra en las creaturas, sino que son, por completo, otra cosa, más excelente ciertamente, más grande, más aún cosa infinita; pero finalmente no sabemos que cosa sea, sabemos solo que es Dios mismo"³⁷⁴.

³⁷¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1389. Cfr. ROSMINI, A. *Teodicea*. O.C., n. 965, 982-983.

³⁷² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1388, 1396. Cfr. STAGLIANÒ, A. *L'`autonomia` della ragione nel pensare teologico-filosofico di A. Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*". Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 903- 932. STAGLIANÒ, A. *La `teologia` secondo A. Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*. Brescia, Morcelliana, 1988.

³⁷³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VIII, p. 12-13. Cfr. PIGNOLONI, E. *Rosminianesimo e Filosofia cristiana* en *Giornale di Metafisica*, 1961, n. II, p. 291-303.

³⁷⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 163-164. Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J. *El conocimiento filosófico de Dios*. Pamplona, EUNSA, 1995.

25. La Teosofía rosminiana nos ofrece un concepto filosófico de Dios, que es, al mismo tiempo, consonante con la revelación cristiana. La unidad de la esencia y la trinidad de las personas en el ser absoluto responde no sólo a los datos de la revelación cristiana, sino también a una exigencia de la mente humana, generándose un doble sistema: *el sistema de la unidad dialéctica* (que satisface la irresistible tendencia de la inteligencia humana, la cual quiere reducir la multiplicidad a unidad); y *el sistema de la multiplicidad real* (que satisface la tendencia a creer que el finito y el infinito no son un ente solo). Sin estos dos sistemas la mente humana se encuentra envuelta en las más invencibles contradicciones³⁷⁵.

“Aquí la posición di Rosmini ha asumido una índole solo aparentemente audaz, en cuanto quien la ha impugnado no ha tenido en cuenta el tenor, cuidadoso y absolutamente ortodoxo, de sus explicaciones y precisiones, consonantes con una investigación inherente a la *fides quaerens intellectum*, un principio metodológico que campea en toda la *Teosofía* rosminiana”³⁷⁶.

26. Ciertamente quien no ha entendido bien el modo dialéctico de pensar el ser puede encontrar dificultad con algunas expresiones rosminianas. Cuando, por ejemplo, se toma el ser inicial (que es *sujeto dialéctico antecedente* a las creaturas, según el humano modo de pensar) como si fuese un ser *sujeto real*; en tal caso no se ve como escapar al panteísmo. Pero Rosmini mismo ha reclamado frecuentemente la atención sobre este punto, de modo que estos textos no pueden ya ser ignorados o leídos con otra mentalidad (per ejemplo, aristotélica) y decir después que se ha entendido a Rosmini en el sentido mismo del autor. Para la mentalidad aristotélica, el ser es uno, simplísimo y real. Admitido esto, no es admisible todo el rico complejo de medios conceptuales elaborado por Rosmini en la *Teosofía*, y también en parte incoado en el pensamiento de Tomás de Aquino, como a menudo Rosmini ha tenido cuidado de hacer notar en muchas notas al texto.

También para Rosmini, el *ser* es uno, simplísimo y real, si se habla en general del ser completo y absoluto. Pero esta no es la única manera de pensar, hablar y referirnos al ser: este puede legítimamente ser pensado como inicio, como acto, como común, en formas diversas y esenciales (real, ideal, moral), etc.

Y lo mismo puede decirse de “la *esencia* del ser”. Para Rosmini, la esencia

³⁷⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1255. Cfr. ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966. BUGOSSI, T. *Momenti di storia del Rosminianesimo*. Stresa, Sodalitas, 1986. SAINATI, V. *Precauzioni filosofiche per la teologia del Duemilla in Teoria*, 1993, n° 1.

³⁷⁶ GIANNINI, G. *La valenza teologica della forma morale dell'essere nella "Teosofía" di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1995, I, p. 7. Cfr. CINER, P. *La presenza súbita de lo divino en el pensamiento de Plotino y Orígenes* en *ΔΙΑΔΟΚΗ. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, 1998, n° 1-2, p. 31-55.

del ser inicial (esencia incompleta) es común a todas las entidades; pero no es la esencia de Dios o de los entes: no es una "esencia terminativa". Para Rosmini incluso la palabra *existencia* expresa el *ser inicial*; y no solamente la existencia real o subsistencia, como en la mentalidad aristotélica.

Rosmini ha desarrollado también el concepto de *acto* y esto genera confusiones en una mentalidad aristotélica que admite el acto puro, el acto primero, el acto segundo, y el acto terminado no como su hacerse (*in actu actus nondum est actus*). Para Rosmini, "*acto*" es un concepto más universal y común que el ser. Acto es *un concepto elemental del ser* y puede pues ser pensado dialécticamente como inicio, como hacerse, y como término³⁷⁷, aunque el acto no terminado no sea todavía propiamente acto. Así la creación de la creatura, hecha por Dios, puede ser pensada por el hombre como: a) *un poner Dios el entero acto del ser inicial*, común a toda entidad (lo que es primero dialécticamente), y b) como un dar un término finito a este acto: como un determinarlo, por lo que el ente creado toma una esencia terminativa propia, totalmente diversa respecto de lo que es Dios³⁷⁸. Dios es el acto principio (non inicial), terminadísimo, infinito en su principio y en sus formas, creador, que permanece fuera de la creatura y de su forma real y finita de ser.

27. La actualidad del desarrollo teosófico del ser es hoy tanto más necesaria, en cuanto en la filosofía actual y "oficial" se ha perdido la idea filosófica y compleja del ser y de Dios y, con ésta, también la idea de la creación y de la participación.

Perdida la idea compleja del ser y de Dios, todo es solamente y confusamente finito, como aquello que sucede cotidianamente. En consecuencia, dentro de esta confusión, todo puede ser también divinizado panteísticamente (induismo, New Age) o trivializado en un relativismo antropocéntrico, poco consciente de sí, porque el relativismo tiene sentido solo en relación con el absoluto al que pretende inútilmente sustituir.

Para Rosmini, por su parte, "Dios es todo el ser absoluto, no todo el ser relativo"³⁷⁹: es relativo en sus personas subsistentes y constitutivas, pero no es nada de lo relativo finito.

28. Perdida la idea del ser y de Dios está perdida también la verdad; porque las cosas tienen, en el ser y en Dios, su verdad.

"Los ejemplares que están en la mente divina determinados por el acto de la creación son la misma *verdad ontológica* de las cosas finitas. Estas tienen en Dios y no en sí mismas su verdad ontológica [...] Son verdaderos en sí mismos en cuanto *par-*

³⁷⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, N. 1260-1271.

³⁷⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, Libro II, n. 412, 1236, 1263. Cfr. ROSSI, F. *Teología filosófica e filosofía della religione* en *Rivista di Filosofia Neo scolastica*, 1988, n° 1.

³⁷⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VIII, p. 11.

icipan de la verdad que está en Dios³⁸⁰.

El Dios de la Teosofía rosminiana hace entender que la verdad no está hecha a medida del hombre, sino que la inteligencia del hombre está hecha a imagen y semejanza de Dios y, por esto, es capacidad para entender la naturaleza de las cosas.

29. El Dios de la Teosofía rosminiana hace entender que *las cosas tienen su relatividad en Dios*.

“El eterno ejemplar de Dios expresa el mundo en su relatividad, en la cual solo existe, y empero no hace ya conocer algo absoluto, sino relativo, cual es únicamente la existencia o entidad de los entes creados³⁸¹.”

La creación nos hace entender que si una entidad es absoluta, de consecuencia también su verdad ontológica es absoluta; pero *si una entidad es relativa, entonces “su verdad ontológica es relativa”³⁸²*. Admitir que lo que es relativo es relativo, pero que no todo es relativo, no lleva al relativismo.

30. El hombre, en fin, es “el ente relativo realizado”. “El hombre no conoce plenamente a Dios, y del universo son pocas las cosas que él conoce con relación a aquello que ignora, y aquellas pocas las conoce sucesivamente y con más de un acto³⁸³. La realidad y el concepto de “ser” posee una complejidad que no puede expresarse adecuadamente con un solo concepto y con una sola palabra. Por esto, la *Teosofía* rosminiana es una construcción filosófica y humana que ha implicado un repensamiento de lo que es el ser y, aunque no teme asumir vocablos y conceptos de la teología cristiana, los ha pensado a la luz del ser que es luz la razón.

De este modo, al final de la parte refundida de la *Teosofía* (libro III, sección VI, capítulo I), Rosmini no teme decir, con neto lenguaje teológico: “Dios pues, como resulta de las cosas ya dichas, es Padre, Hijo, y Espíritu Santo; y no es otra cosa que esto³⁸⁴. Pero luego trata de Dios Padre como del “acto infinito, purísimo, intelectivo”, del “acto actualísimo, determinadísimo, absolutísimo”; y de la paternidad como “del acto absolutamente primero, principio y causa de todos

³⁸⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 164. Cfr. CASPER, B. – SPARN, W. (Comp.) *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. München, Alber, 1992.

³⁸¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 182.

³⁸² ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VII, p. 183-184.

³⁸³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VII, Libro VI, Cap. LVIII, art. VIII, p. 202.

³⁸⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1257. Cfr. CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Material para una filosofía de la religión. III*. Barcelona, Anthropos, 1993. CAHN, S. – SCHATZ, D. (Comp.) *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1982.

los actos³⁸⁵.

Resumiendo, intentar clarificar el conocimiento de Dios en la Teosofía nos ha hecho, entre otros beneficios: 1) conocer mejor las formas dialécticas del conocer humano; 2) nos ha hecho ver la dependencia de las creaturas del creador; 3) la dependencia de lo relativo respecto de lo absoluto.

31. Rosmini a partir del ser ideal -inicio de conocimiento que recibe términos por medio de las percepciones que realiza el hombre- elabora una concepción trinitaria del ser³⁸⁶. ¿Esto significa que la antropología genera una teología, como ha pretendido Ludwig Feuerbach³⁸⁷? Creemos que no, porque en el pensamiento de Feuerbach nada hay de trascendente en el hombre; y el Dios de Feuerbach no es más que el resultado de una fantasía generada por la angustia.

Por el contrario, en Rosmini, la exigencia de la existencia real de Dios surge de una lógica correlatividad entre la idea del ser (objetiva, trascendente) y la Mente, sin la cual aquella idea no tendría sentido.

En esto, Rosmini resume, profundiza, desarrolla y actualiza el pensamiento de Platón, de Agustín y de Tomás: *Tanta in Idea vis continetur ut nisi ea intellecta, sapiens esse nemo possit* (en la Idea se contiene tanta fuerza que si no se la entiende, nadie puede ser sabio)³⁸⁸.

La idea de Dios, y la prueba de su subsistencia, es indudablemente la llave de vuelta lógicamente coherente con su punto de partida metafísico, espiritual y por sí inteligible, de su gran sistema filosófico: la idea del ser.



³⁸⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n.1258. Cfr. SANABRIA, R. *Sólo un Dios puede salvarnos todavía* en *Revista de Filosofía*, 1996, n. 87, p. 409-437.

³⁸⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n. 1430, 1437. ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., n. 688, 702-704, 1234. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, Libro VI, Cap. XXVII. Cfr. SCIACCA, M. F. *Ontologia triadica e trinitaria*. Milano, Marzorati, 1972.

³⁸⁷ Cfr. FEUERBACH, L. *La esencia del Cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 63.

³⁸⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. V, Libro IV, n. 1. Cfr. AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Tradizione e modernità (1988-1998)*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1989. OTTONELLO, P. *Rosmini "inattuale"*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1991.

CAPÍTULO IV

LA TEODICEA O JUSTIFICACIÓN DE DIOS EN MEDIO DE LAS INJUSTICIAS

Introducción

1. La Teodicea no ha sido uno de los primeros aspectos estudiados por la filosofía "oficial". Si bien existieron escritos filosóficos acerca del mal desde hace siglos, de hecho, podría decirse que la Teodicea ha llegado a su estado adulto debido al filósofo W. Leibniz que, en el 1756, publicó su obra *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*³⁸⁹. Indudablemente que con el aumento de los filósofos que asumen una posición empirista, positivista o materialista ante el mundo, y con la creciente visión atea, el interés por la teodicea no ha prosperado.

Con frecuencia mente humana admite la existencia del mal o de injusticias de diverso tipo, luego reflexiona sobre la posible existencia de Dios que da sentido a la vida humana a pesar de las injusticias; y finalmente entra en conflicto entre Dios (al menos hipotética y lógicamente infinito e infinitamente sabio, bueno y poderoso) y la existencia de ciertos males que parecen tener una raíz anterior a la vida humana y social. Surge entonces la necesidad de conciliar la aparente o real contradicción entre la pensada existencia de Dios y la existencia del mal. La Teodicea (Θεοῦ δίκη: *justicia de Dios*) consiste, en efecto, en el intento sistemático y filosófico por justificar la bondad y justicia de Dios, a pesar de la patente existencia y presencia del mal en el mundo.

Como tal, *la Teodicea es parte de la Teología natural o filosófica*: ésta supone a la *Ontología* (esto es, el estudio del ser, del ente, de la esencia, de la existencia) y como culminación estudia cómo podemos pensar a un Ser pleno, absoluto en todo sentido. A este Ser pleno en su inicio y en su terminación, infinito en todo sentido, la Teodicea lo llama Dios. La *Teología natural o filosófica* estudia

³⁸⁹ Cfr. LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. Olms, Hildesheim, 1965, Bd. 6. POMA, A. *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli "Essais" di Leibniz*. Milano, Mursia, 1995. FONNESU, L. *Kant, Leibniz e la "Aufklärung": ottimismo e teodicea* en AA.VV. *Kant e la filosofia della religione*. Morcelliana, Brescia, 1996, Vol. II, pp. 443-457. GIAMBERTI, F. *Antonio Rosmini interprete e critico della teodicea di Leibniz* en INSTITUTO TRENINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol. II, p. 953-982.

sus atributos. La *Teodicea* se dedica, entonces, a conciliar los atributos de la bondad y justicia de Dios, a pesar de la existencia, de la presencia del mal y de la injusticia en el mundo humano, personal y social.

La *Teodicea* no prueba, pues, la existencia de Dios sino que la da por su-
puesta, ya que esa existencia debe haber sido probada en la *Teología natural*. Rosmini concibe a Dios “como al *sumo Ser*”, que como tal tiene una absoluta imposibilidad de perder sus perfecciones (su infinita realidad, inteligencia, amor, etc.). *Dios no es, por lo tanto, una idea de lo infinito, sino una realidad infinita*. Es tal que de Él “no se puede tener imagen ni retrato” aunque se inspeccione toda la limitada naturaleza. De ella, no se puede saber positivamente *cómo sea*, aunque se pueda saber que es o existe³⁹⁰.

Distinguir la *idea de Dios* de la *realidad de Dios*, es lo que distingue al platonismo del Cristianismo. A Dios no se lo ve sensorialmente ni se lo intuye intelectiva y naturalmente. Ningún ontologismo ni panteísmo es filosóficamente aceptable para Rosmini. Es necesario *probar* (lógicamente, con razonamientos) la existencia real de Dios³⁹¹. De Dios tenemos, pues, como hemos dicho, un conocimiento negativo, por el que lógicamente debemos admitir su existencia en fuerza de una prueba, pero no lo percibimos. Por ello, el nombre “Dios” es solo una *cifra* (como la “x” o la “y” que indican a veces un número, sin que sepamos cuál es) el cual, en realidad, esconde lo que es Dios. La perfección es esencial a Dios, y ella nos permanece escondida, ni nos es revelada naturalmente por ninguna semejanza.

“Nos falta la idea positiva de Dios... Las cosas creadas son sí pues un amplio espejo de la divinidad; pero un espejo que nos da una imagen a modo de enigma, esto es, de un modo oscuro y misterioso, en forma de cifra...”³⁹²

2. La *Teodicea* de Rosmini, si bien fue publicada por primera vez, en dos volúmenes, en 1845-1846, está constituida por tres libros. Los dos primeros fueron escritos y publicados en 1826-1827. El primer libro trata *Sobre los confines de la razón humana en los juicios en torno a la divina Providencia* y el segundo *Sobre las leyes según las cuales se distribuyen los bienes y los males temporales*. El tercero, escrito ya en la época de la madurez filosófica de Rosmini (1844-1845), lleva el título *La ley del mínimo medio aplicada al gobierno de la divina Providencia*³⁹³.

3. La relación existente entre los *tres libros* es la siguiente:

³⁹⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. Roma, Città Nuova Editrice, 1977, n° 60.

³⁹¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 60, nota 16. Cfr. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteísmo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987.

³⁹² ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 65.

³⁹³ ROSSI, G. *La vita di Antonio Rosmini*. Rovereto, Manfrini, 1959, Vol. II, n° 17.

El *primer libro* trata un *argumento lógico*: expone y prescribe las normas que debe seguir el pensamiento, si no quiere errar en sus juicios, entorno a las disposiciones de lo que Rosmini, con la tradición estoica y cristiana, llama la divina providencia (πρόνοια: conocer y proveyer, por adelantado, teniendo todo presente)³⁹⁴. Para no realizar juicios temerarios respecto del accionar de Dios, era necesario exponer primero *los límites de la razón y los límites de ésta en relación con la fe sobrenatural*.

El *segundo libro* tiene por objeto un *argumento físico*: "es una meditación continua sobre las leyes de la naturaleza"³⁹⁵ y tiende a combatir otra causa de los juicios temerarios contra el accionar de Dios en el mundo, o sea, la ignorancia de los conocimientos de la física, sus causas y efectos, y -al ignorar estas leyes- piden absurdos a Dios. De aquí surgen tontos lamentos contra la existencia del mal o contra la forma de dispensar los bienes, a los que -si Dios quisiese hacer caso a estos lamentos- debería seguir la subversión de todo el mundo y, más aún, hacer lo imposible. Rosmini se propone, pues, en este libro, demostrar que lo creado y lo creable es tal que, si se desean evitar algunos males actuales, se crearían otros mayores. La bondad del Creador no puede evitar que existan algunos males, pero sí puede tender a que se logre la suma mayor de bien posible.

Finalmente el *tercer libro* atiende a un objeto *hiperfísico* y combate la ignorancia en cuestiones teológicas. No pocas personas pretenden que Dios intervenga a cada momento para librarlos milagrosamente de sus males, incluso de aquellos males de los que ellos mismos son los autores, interrumpiendo a cada momento el accionar de las causas segundas, con el pretexto de que a Dios no le costaría esfuerzo el hacerlo. Pero si Dios obrase de este modo, lo haría tontamente, contra sus propios atributos, en oposición con su perfecta bondad y sabiduría.

Los confines de la razón humana en los juicios acerca del accionar de Dios: Razonabilidad de otro tipo en la revelación y razonabilidad del acto de fe

4. Rosmini admite, ante todo, *dos presupuestos*:

El primer presupuesto supone que si existiesen *dos tipos de luces* que iluminan la mente humana no deberían estar en contradicción, porque una luz no contradice u opaca a otra, sino que la incrementa. En principio, es lógico, por lo tanto, no poner en contradicción: 1) la luz de la razón (fundada en el ser-idea, o luz natural de la mente humana), y 2) la luz sobrenatural de la revelación, si la hubiera. Si existiese otra luz (llamémosle sobre-la-luz-natural o sobrenatural), ésta sería un don de un ser sobrenatural (al que podemos llamar Dios), como también

³⁹⁴ Cfr. ELORDUY, E. *El Estoicismo*. Madrid, Gredos, 1992. RIST, J. *La filosofía estoica*. Barcelona, Crítica, 1995, p. 136-137, 173-174, 187. SÉNECA, *De la Providencia* en SÉNECA. *Tratados filosóficos*. Bs.As., Ateneo, 1952, p. 21-39.

³⁹⁵ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., *Prefazione*, p. 14.

sería obra de Dios la creación de la naturaleza y de la mente humana: pero, en este caso, la verdad que ofrece una luz (la natural) no podría estar en contradicción con la otra (la sobrenatural) y viceversa. “La luz de la razón no es menos un don de Dios que la luz de la revelación”: uno por creación, el otro por gracia.

En este ámbito, es necesario buscar “los motivos de credibilidad que justifican, de una vez por todas, la autoridad de las Escrituras ante el tribunal de la razón, la cual en adelante le cede la mano”³⁹⁶. El hombre que -sin presión externa- reconoce los límites de la razón humana, hace un *obsequio racional* aceptando los datos de la revelación con la fe³⁹⁷. No es humillante (sino humildad) aceptar lo que otros nos dicen, si hay un reconocimiento de los propios límites de la razón y un reconocimiento racional de la bondad del testimoniante que nos da un mensaje cuyo contenido supera los límites de los contenidos conocidos por nuestra razón. “El camino de la fe no se recorre sin la inteligencia” y el camino de la inteligencia puede ser asistido por la fe en la revelación de conocimientos superiores a ella³⁹⁸. Además de reconocer lo que nos revela la luz de la razón, es razonable aceptar la posibilidad de otro tipo de iluminación o revelación. Admitido que la razón tiene límites, entonces

“es razonable someterse a la fe por las limitaciones del propio saber; es todavía más razonable someterse por lo falaz del propio razonar. No tiene la razón más derecho a rebelarse contra la fe, bajo el pretexto que alguna deducción suya sea contraria a las enseñanzas de ésta, sometiéndose ya implícitamente al reconocer la propia limitación y falacidad”³⁹⁹.

Como se advierte, el contenido revelado, creído mediante un acto fe, no implica aceptar que ese acto de fe es absurdo, aunque su contenido no sea un contenido que pueda percibirse naturalmente. Por otra parte, ni aún con ese acto de fe, se puede conocer, en este mundo, la esencia de la naturaleza divina⁴⁰⁰. El contenido de la revelación, sin ser un absurdo, sigue siendo un misterio aun para el creyente.

5. El segundo presupuesto postula que es necesario ante todo investigar los límites de la razón humana, en su misma naturaleza: los límites de la razón natural. Es cierto que, además de estos límites naturales, existen los límites dados por la educación y los hábitos. El hombre no puede superar por sí solo los límites de su naturaleza, y difícilmente los de la educación y los del hábito: de aquí la gran

³⁹⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., nº 12, nota 1.

³⁹⁷ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., nº 166. Cfr. ELDERS, L. *Le rôle de la Philosophie en Theologie. Aide nécessaire et abus en Nova et Vetera*, 1997, nº 2, p. 34-69.

³⁹⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., nº 167. Cfr. CRISTALDI, G. *Gracia e fede in Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1987, nº 4, p. 357-368. STAGLIANÒ, A. *La `teologia´ secondo A. Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione.* Brescia, Morcelliana, 1988.

³⁹⁹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., nº 135.

⁴⁰⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., nº 166, 400.

variedad de los modos de pensar y juzgar.

La educación y la experiencia con los objetos (reales o sociales) nos dan una distinta experiencia, esto es, una *distinta medida de las cosas* que no son absolutas. Por ejemplo, gastar cierta cantidad de dinero puede ser considerado innecesario para el marido, y necesario para el decoro de la casa, según esposa, o viceversa. No se deben confundir pues las *normas-medias* con las *normas-absolutas* de la mente humana: éstas constituyen la naturaleza de la mente humana y son universales (como sostener que el objeto constitutivo de la mente humana es el ser, que no se puede afirmar que el ser sea y al mismo tiempo que no sea); las normas-medias son relativas a la educación y los hábitos y no son constitutivas de la mente de los hombres, por lo que éstos, en los asuntos contingentes pueden tener opiniones muy diversas.

“La grandeza y la pequeñez de algún objeto, su importancia o su carencia de importancia, la nobleza o la bajeza, la utilidad o dañosidad, son cosas en el juicio de los hombres, muy frecuentemente relativas”⁴⁰¹.

Los hombres ven, por experiencia, *cosas diversas o contrarias, pero no contradictorias*: uno percibe lo que el otro no llega a percibir, pero esto no significa que perciba las cosas de un modo contradictorio con el otro.

6. Rosmini considera *cuatro límites* de la *razón humana*:

1º) Ante todo, según Rosmini, cabe distinguir: a) la luz de inteligencia (y de la razón que es el discurrir de la inteligencia), de la b) inteligencia o razón. La inteligencia y la razón son el *sujeto*, en cuanto intuyen el ser y discurren; la luz de la inteligencia y de la razón es el *objeto*: el ser-idea, el ser en sí inteligible, medio para conocer los entes que sentimos, como análogamente la luz del son nos permite conocer otros objetos. La razón es una actividad del sujeto; la luz de la razón es objeto constitutivo de la razón. Sujeto y objeto no son lo mismo, sino conceptos y formas de ser opuestas, irreductibles la una a la otra.

La luz de la inteligencia y de la razón siendo el ser-idea o ser en sí inteligible, no es falsa: es infalible cuando nos dice que “el ser es el ser y no puede no ser” (principio de no contradicción que rige todo el pensar humano). Lo que es falible es el hombre cuando usa de la razón: el hombre puede afirmar más o menos de lo que percibe y entonces equivocarse y errar⁴⁰². Algunos filósofos confundiendo lo subjetivo de la razón (su actividad) con lo objetivo de ella (la luz de la razón), hicieron -como el criticismo kantiano- a todas las ideas, en última instancia, subjetivas (aunque se las llame trascendentales), “un parto de nuestra mente limitada por sus propias leyes”, una subjetiva apariencia de los objetos, no que-

⁴⁰¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 14. Cfr. DAROS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980. LAUDAN, L. *La ciencia y el relativismo*. Madrid, Alianza, 1993. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996.

⁴⁰² ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 29, 39.

dando nada de absolutamente seguro ni verdadero⁴⁰³.

Por el contrario, admitida la *constitución* de la inteligencia y de la razón humanas, las cuales poseen un objeto intuido, innato, constitutivo, infinito como lo es la innata idea del ser, Rosmini hace notar la primera limitación en el *operar* de la razón. Esta limitación se halla en el hecho de que la razón humana *comienza su actividad de conocer percibiendo* y el percibir implica objetos de los sentidos, cuerpos que nos circundan. "Creemos que convienen todas las principales escuelas de los filósofos en el admitir que las sensaciones son las causas o al menos las ocasiones de las primeras operaciones de la mente"⁴⁰⁴.

Son solamente los cuerpos los que suministran, a la razón humana, la primera materia de sus operaciones. Sin éstas, el sujeto no podría ni siquiera reflexionar sobre sí mismo.

La naturaleza intelectual del hombre se compone, pues, de tres partes: 1) del alma inteligente del sujeto; 2) de un universo material percibido juntamente con el sentimiento de sí; 3) del cuerpo humano que participa del sujeto cognoscente y de los objetos reales, que es mediador entre uno y los otros, en el cual el alma recibe, siente y conoce, las formas que componen el universo.

"He aquí hasta donde se extiende el desarrollo natural de la inteligencia humana. Éste se reduce a dos puntos: al sentimiento originario en el cual recibe la acción de los cuerpos que produce formas corpóreas; y al ejercer sobre este sentimiento y estas formas las operaciones propias de la actividad intelectual, las cuales finalmente se reducen a otras tantas abstracciones y síntesis. Encerrada en estos límites -es fácil advertirlo- una concepción positiva de Dios trasciende su poder"⁴⁰⁵.

El *primer límite* de la inteligencia y de la razón humana se halla, entonces, en que ésta *no conoce positivamente a Dios*. Todo lo que ella conoce positivamente lo percibe a través de los sentidos, y el Ser supremo, realmente infinito, no es perceptible de este modo, pues en los sentidos humanos no cae nada realmente infinito⁴⁰⁶.

Esta limitación de la razón, aporta, no obstante, según Rosmini, un beneficio al hombre: *da lugar a la fe*. La fe es el *asentimiento* que el hombre realiza. En este sentido, el hombre puede llegar a formarse una idea de Dios, como del ser supremo, y probar -mediante una exigencia lógica- que Dios debe existir realmente aunque él no lo perciba naturalmente. La fe es justamente ese asentimiento que el

⁴⁰³ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 66. Cfr. DAROS, W. "Pienso luego soy": *trascendencia metafísica e inmanencia de la razón humana* en *Rivista Rosminiana*, 1983, IV, p. 328-342. DAROS, W. *Acerca del concepto de 'inteligencia' o 'razón' y de su fundamento* en *Rivista Rosminiana*, 1979, F. IV, p.403-442. FENU, C. *Le fonti idealistiche nel pensiero rosminiano Kant, Fichte, Schelling, Hegel* en *Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, p. 571-634. OTTONELLO, P. *Il mito de Rosmini "Kant italiano"* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 3, p. 229-240.

⁴⁰⁴ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 55.

⁴⁰⁵ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 58.

⁴⁰⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 62. Cfr. GELLNER, E. *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona, Paidós, 1994.

hombre da cuando la realidad no es percibida; y la fe sobrenatural surge cuando el hombre da su asentimiento a la realidad de Dios que se le hace interior e inicialmente presente (lo que los teólogos llaman *gracia*), ayudado mediante un signo sensible exterior (portentos, profetas, escrituras, etc.).

7. 2º) El segundo límite de la razón humana lo expresa Rosmini de esta forma: “La inteligencia finita no puede conocer perfectamente el infinito absoluto”.

Si por la primera limitación de la razón humana no se puede conocer a Dios, percibiendo su realidad (realidad que es su esencia y esencia que es su realidad); por la segunda limitación, la razón humana no puede abrazar el infinito porque es “actualmente y de todo lado infinito”⁴⁰⁷. La potencia y la sabiduría de Dios traspasa los confines de todas las naturalezas creadas. Todo lo grandioso y maravilloso de este mundo no es suficiente para hacernos entender adecuadamente aquel Ser espiritual que se halla más allá de todo confín material.

8. 3º) La tercera limitación de la razón la expresa Rosmini de esta forma:

“La fuerza del pensar es dada por Dios a cada hombre en tal determinada cantidad que aquel que la posee no puede medir; esto es, no puede relevar la relación entre la fuerza de su pensar y la dificultad de las preguntas que se le presentan para resolver”⁴⁰⁸.

Se trata de un límite accidental que mide la facultad de conocer de cada individuo humano en particular. Los dos límites anteriores eran esenciales a la razón humana y a toda inteligencia creada: este es un límite accidental y depende de *la mayor o menor capacidad de cada uno para resolver los problemas*.

Ante los problemas que se presentan respecto de la bondad de Dios y de su providencia a pesar de las injusticias de este mundo, hay que distinguir dos aspectos: a) definir cuál es el problema, b) poder probar que existe una solución a ese problema. Ahora bien, si se admite que toda inteligencia humana tiene limitaciones, “no debe el hombre pretender más” que esto:

“Cualquier suceso que aparentemente parezca contrario a la bondad divina o la divina sabiduría, puede y debe tener siempre oculta la razón que, si se nos manifestase, haría desaparecer cualquier duda nuestra”⁴⁰⁹.

Por otra parte, las razones accidentales con las cuales estimamos encontrar la solución a un problema sobre la bondad o providencia de Dios, al ser

⁴⁰⁷ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 75-76.

⁴⁰⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 79. Cfr. GABILONDO, A. *¿Qué significa pensar? Acerca del problema de la filosofía en Tarbiya. Revista de investigación e información educativa*, 1996, n. 13, p. 39-52.

⁴⁰⁹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 80. Cfr. DAROS, W. *Acerca del concepto de 'inteligencia' o 'razón' y de su fundamento en Rivista Rosminiana*, 1979, F. IV, p.403-442.

accidentales, aquietan el ánimo de algunos y de otros no. Lo que es una dificultad para uno no lo es para otro, lo que es una razón válida para uno no persuade a otro.

En este aspecto accidental de la razón humana, no se puede afirmar cuántos innumerables secretos de la naturaleza descubrirá o no descubrirá el hombre. También resulta ser gratuito y temerario afirmar que el hombre puede conocer *todas* las verdades del orden natural. Ésta es una cuestión de hecho y habrá que ver en cada caso qué se puede conocer y qué no⁴¹⁰.

9. 4º) El cuarto límite de la razón humana Rosmini lo expresa de este modo: "La mente humana no puede producir para sí misma ninguna ciencia, sin que le venga propuesta la materia por una causa extraña a ella misma"⁴¹¹.

Esta proposición es luego formulada, para su mejor comprensión, en dos proposiciones.

A) En la primera afirma: *a la inteligencia humana no le son esenciales aquellos actos con los cuales conoce los seres subsistentes*. Dicho de otra forma, la inteligencia esencialmente tiene por objeto constitutivo la idea del ser (una idea innata), no una realidad. Constituida la inteligencia, ella se pone primeramente en acción por medio de los entes que se presentan a su sentimiento y sentidos. Por eso, ella no puede fijar espontáneamente su atención en una idea abstracta sin un signo. Esta idea abstracta, ligada a un signo sensible, remite entonces a algo real o subsistente.

Si la mente humana no estuviese en contacto, mediante el sentimiento fundamental y los sentidos, con los entes reales, ella no se movería a conocer por sí misma. Mas una vez que el hombre siente algo que se le presenta, puede aumentar su sentimiento, dirigirse a él y puede conocerlo.

B) Admitida la existencia de Dios creador, como lo hace la Teodicea, Rosmini debe admitir que *el hombre conoce solamente aquello que a Dios place manifestarle natural o sobrenaturalmente*. Dios ofrece tres especies de objetos para el conocimiento del hombre: a) El universo con todas las cosas naturales que se le ofrecen al hombre como una "revelación natural"⁴¹². b) Además, Dios hizo al hombre una revelación sobrenatural, no dada a nuestros sentidos mediante las cosas creadas, sino por una manifestación o revelación interna y exteriormente por el oído, dada al entendimiento.

En ambas revelaciones, la natural y la sobrenatural, quedan algunas cosas oscuras, impenetrables o difíciles, algunas de las cuales se clarifican a veces

⁴¹⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 84, nota 32. Cfr. VOLPATI, M. F. *Lo statuto ontologico dell'uomo e l'umana trascendenza del limite* en *Lo Uno y lo múltiple. Revista Internacional de Filosofía*, 1998-1999, nº 1-2, p. 103-107. RUBIO, M. *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*. Pamplona, Cuaderno del Anuario Filosófico Nº 58, 1998.

⁴¹¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 85. Cfr. ALMORÍN, T. *Racionalidad, límite y sentido en Intersticios*, 1998, nº 9, p. 57-67.

⁴¹² ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 96.

después de una larga aplicación. c) El tercer lugar, Rosmini en su juventud estimaba que Dios, al hablarle, había dado también al hombre (según el relato bíblico) elementos de una lengua, con la cual pasar de los conocimientos percibidos a las ideas abstractas mediante el signo del lenguaje, como son los nombres comunes. Rosmini admitió esta hipótesis en sus primeros escritos (entre 1827 y 1834⁴¹³, e incluso dejó intacto sus escritos en la versión del primer ensayo de la Teodicea publicado en 1844). Él estimaba que en la naturaleza no había estímulo alguno para que la mente se fijase en los elementos comunes, contenidos en las abstracciones: en consecuencia esta parte de la lengua debería tener un origen divino. Luego, al escribir la *Psicología* (1846-1850)⁴¹⁴ admitió también la posibilidad metafísica de que este tipo de objetos abstractos del lenguaje pudiese ser elaborado por el hombre, sin intervención de Dios.

10. **A**ceptados estos límites de la razón humana, Rosmini hace manifiesto cómo es además *necesaria y razonable la presencia de la revelación (y de la sobrenatural) para alcanzar la felicidad del hombre.*

No todos los hombres pueden ser científicos ni es necesario que lo sean. Para la felicidad del hombre es necesaria, más bien, la sabiduría: los grandes principios teórico-prácticos del saber antes que las minuciosas conclusiones a las que llegan los científicos⁴¹⁵.

Breve crítica de Rosmini a los límites de la razón establecidos por la filosofía moderna

11. **L**ocke fue el primero que puso en vigencia el principio, utilizado por los escolásticos, según el cual *no había cosa en el intelecto que primeramente no estuviese en los sentidos*⁴¹⁶. Condillac continuó esta línea de pensamiento y estimó que todos los conocimientos se podían *explicar a partir de la sensación*. La sensación se convirtió en el único principio fundamental para explicar el origen de

⁴¹³ ROSMINI, A. *Antropología soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1984, Vol. II, cap. 3, a.1; Vol. III, Libro. 4, Cap. 1, a. 8. Cfr. ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975.

⁴¹⁴ ROSMINI, A. *Psicología*. Roma, Città Nuova, 1988, n° 1471-1472. ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 51. Cfr. MANGANELLI, M. *Il segno nel pensiero di Antonio Rosmini*. Milano, Marzorati, 1983, p. 60.

⁴¹⁵ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 122. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979. Parte III, p. 109-194.

⁴¹⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 137. ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Collegated and Annotated with Biographical, Critical and Historical Prolegomena by Alexander Campbell Fraser. New York, Dover, 1947. Vol. I-II. CONDILLAC, *Tratado de las sensaciones*. Bs. As., Eudeba, 1963. DAROS, W. R. *La construcción del saber crítico, I (en la confrontación Locke - Rosmini)* en *Philosophia*, 1998, p. 27-56. DAROS, W. *La Construcción semiótica (Locke - Rosmini)*, en *Rivista Rosminiana*, 1999, F. I, p. 21-54.

todos los conocimientos.

El sentimiento y las sensaciones son, según Rosmini, solo mutaciones del sentimiento fundamental que constituye al sujeto humano, y como tal el sentimiento y las sensaciones son *subjetivas*. El conocimiento, por el contrario, implica llegar a saber que lo es el ser de las cosas: es, por lo tanto, *objetivo*. El sujeto y el objeto constituyen una relación que no puede confundirse: el sujeto no es el objeto ni éste es aquél. *El conocer es una actividad de un sujeto que termina en el objeto conocido o, en caso contrario, no hay conocimiento, sino sólo se cree subjetivamente conocer algo*. El sentir es la mutación del sujeto, de su sentimiento, y solo se da lo sentido (como algo exterior al sujeto) cuando lo conocemos y lo distinguimos del sujeto. Mas, de por sí, el sentir no se trasciende a sí mismo ni se convierte, por sí mismo, en conocer. Sentir no es conocer; conocer implica afirmar el *ser* de algo. Por ello, para conocer es necesario tener un medio que (como la luz) haga posible conocer: ese medio es, para Rosmini, la luz del ser, el ser-ideal, el ser-idea, o sea, el ser por sí inteligible que en forma innata constituye formal y objetivamente a la inteligencia; y es luego aplicado a lo que el hombre siente. Conocer implica: a) una forma inteligible (el ser idea), y b) un datos sensible (contenido del conocimiento).

David Hume profundizó la perspectiva empirista y retuvo sin dudar la concepción de Locke según la cual no hay otra fuente de conocimiento que los datos que aportan las sensaciones. Hume vio, en forma más filosóficamente aguda, que en consecuencia los principios de la razón (por ejemplo, "el ser no puede ser y no ser al mismo tiempo", la necesidad de que "todo efecto tenga una causa") no podían ser válidos pues estos principios no se perciben, sino que están constituidos por ideas universales (como la de "ser", "causa", etc.). Hume estimó que esos principios, al no proceder de la percepción, eran solamente conocimientos ficticios, inventados por los hombres, y gratuita y socialmente admitidos.

"Él advirtió que los principios de la razón, como se aceptan comúnmente, no pueden deducirse de la experiencia, porque se manifiestan como universales; y la experiencia, aunque se repita y se multiplique, no produce más que resultados particulares"⁴¹⁷.

Hume, llevado por la aceptación del principio de Locke, se vio conducido a poner en duda los principios fundamentales de la razón y consideró el principio de causa *un parto de la imaginación y del hábito ciego*, de la asociación y de la inclinación a las analogías. Esto condujo al *escepticismo* acerca del valor de la razón, a la duda generalizada sobre el valor de los conocimientos racionales que no fuesen productos directos de las percepciones.

12. Kant sintió la fuerza del razonamiento de Hume y advirtió que de las so-

⁴¹⁷ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 138. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 310-315.

las percepciones no podían proceder los principios universales de la razón humana. Por esto, se propuso hacer una crítica, o sea, un juicio a la razón pura (esto es, separada de la experiencia sensible, de lo adquirido por educación), para establecer los confines de la razón. "Imaginó pues Kant una hipótesis" para conciliar el valor de las percepciones y de los principios: propuso entonces que el intelecto posee propiedades o categorías espontáneas (unidad, pluralidad, totalidad, realidad, negación, causalidad, necesidad, etc.), por su propia naturaleza, con las cuales juzga las cosas que percibe. Con estas categorías (o formas de pensar), la razón viste las sensaciones recibidas con una cierta universalidad y necesidad, de modo que estas categorías son las condiciones de posibilidad para conocer lo que nos ofrece la experiencia sensible. En estos conceptos vacíos o formales o categorías, puso Kant el límite del intelecto.

De este modo, Kant pretendió superar el escepticismo de Hume, pero solo lo logró "con otro escepticismo llevado un paso más adelante", pues hizo a la razón humana incapaz de juzgar la verdad de las cosas exteriores a la mente. Ésta "no puede ver nada fuera de sí o en un modo diverso del que lo prescriben sus limitadas leyes"⁴¹⁸.

Kant hizo de la razón, con sus categorías, una luz para sí misma, pero "lo que la razón percibe no son ya las cosas, sino la representación de las cosas". Mas es un sofisma creer, como lo hace Kant, que la mente se parece "a un espejo que hace a las imágenes de las cosas según su propia forma" como un espejo que las deforma: las agranda o las achica, según la superficie cóncava o convexa del espejo. Kant no escapó a una concepción parcialmente material de las formas de la mente (unidad, pluralidad, etc.). De este modo, tampoco pudo escapar totalmente al escepticismo, pues afirmó que conocemos no lo que son las cosas en su ser objetivo; sino lo que podemos conocer según somos sujetos con varias categorías *a priori* preestablecidas.

13. Por el contrario, -y esta es la crítica y la posición de Rosmini- la razón humana solo posee una forma innata que es la idea del ser, la verdad del ser. Ésta verdad no deforma lo que conoce, sino solo lo conoce según la verdad, según el ser objetivo que las cosas poseen⁴¹⁹. Como la luz solar nos posibilita la visión de los objetos y no los deforma (aunque a veces el hombre puede afirmar más o menos de lo que ve y engañarse), de modo análogo, la idea del ser nos posibilita conocer objetivamente todo el ser que tienen los entes y no deformarlos.

⁴¹⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 143. Cfr. JIMÉNEZ, J. *Kant: la religión como "veneración moral pura de Dios" en Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, n. 199, 1995, p.69-88. RODRIGUEZ ARAMAYO, R. Y otros. *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la "Crítica del juicio" de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1992.

⁴¹⁹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 145-146. Cfr. DAROS, W. *La crítica rosminiana a la ética kantiana*. Publicado en *Rivista Rosminiana*, 1990, F. I, p.41-46. PARDO MARTÍNEZ, J. *La propuesta ética de H. Berson y su crítica del formalismo kantiano en Estudios Filosóficos*, 1994, n. 123, p. 207-222.

“Parece que Kant tomó la palabra *forma* en un sentido material, sacando este concepto de las formas de los cuerpos. Nosotros, por el contrario, entendemos por *forma* un principio perfeccionante, como lo entendían los antiguos filósofos. Más aún, en nuestro caso, es el *objeto ideal* que informa al alma. Los que nos acusan, pues, de haber nosotros tomado una de las formas de Kant como base de nuestro sistema, no entendieron que la forma de la cual hablamos, difiere esencialmente de todas las formas de Kant, como el *objeto* difiere del *sujeto* y del extrasujeto”⁴²⁰.

La única forma innata que admite Rosmini, es objetiva: es el ser-idea mismo, *objeto infinito indeterminado, constituyente de la mente del sujeto*. Según Rosmini, “el entendimiento puro del hombre no es restringido. No es limitado: admite en él una sola forma, que llama forma de la verdad, la cual no restringe en nada al entendimiento, pues no es una forma particular”, sino universalísima que mide todo lo limitado⁴²¹.

En este contexto, la mente humana no está limitada por su objeto (pues éste es el ser ideal, infinito e indefinido), sino por la realidad finita del sujeto humano.

La limitación de la razón humana para conocer a Dios no procede de la forma de la razón, sino del hecho de que el Ser *infinito y real* no puede jamás ser representado, porque no puede ser percibido realmente por el hombre.

El hombre, ya en su mente, es un compuesto de infinito (la idea del ser) y de finito (el sujeto del alma humana).

“Si nuestra inteligencia, pues, no puede jamás conocer perfectamente la divinidad, esto no sucede porque ella no tenga una forma ilimitada, sino porque esta forma se encuentra en una naturaleza finita, en la cual el infinito (real) no puede ser contenido”⁴²².

La filosofía moderna, en algunos de sus representantes, destruye la teodicea

14. La filosofía de Locke, fundándose en la percepción y en las reflexiones que de ella se sacan, no posee ningún fundamento metafísico, infinito, para postular la existencia de Dios, y si lo hace se funda solo en el arbitrio, en la imaginación y en el principio de causalidad, cuyo valor no puede fundamentar.

Hume continuó negando el valor de los principios universales de la razón. Éstos -como el principio de causalidad- son prejuicios engañosos insinuados en la multitud por el hábito y la asociación de las ideas. Así, pues, Hume puso en duda todas las causas, las cuales son en cuanto tal invisibles, y mucho más la causa del universo.

⁴²⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., nº 151, nota 61.

⁴²¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., nº 151.

⁴²² ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., nº 153, 400, 723.

Kant, continuando esta trayectoria de dudar de la razón, pretendió demostrar que eran vanos los tentativos filosóficos que pretendían fundar una Teodicea. Estando nuestra razón encerrada dentro del cerco infranqueable de las propias categorías e ideas, no puede salir de ellas en modo alguno; y, en efecto, saldría de ellos si pudiese argumentar a partir de ellas un ente verdaderamente fuera de ellas⁴²³. La Teodicea falla porque se pone en el plano del conocimiento teórico y va contra las inevitables contradicciones de la razón al querer trascender los límites de la experiencia mundana. Nada hay de divino en la concepción kantiana de la razón, y nada, en consecuencia, puede fundamentar o demostrar la existencia de Dios.

Kant pretende llamarse deísta porque postula, en la práctica, la exigencia de la existencia de Dios, pues, en caso contrario, sería absurda nuestra creencia en la libertad humana y nuestra creencia en los premios y castigos correspondientes. Sin embargo, teóricamente no se puede demostrar la existencia de Dios, según Kant; por su parte, "el conocimiento práctico no nos dice que hay verdaderamente un Dios, sino solo que sería justo que existiese"⁴²⁴.

15. **M**as, para Rosmini es una falacia kantiana separar la razón en teórica y en práctica; es capcioso admitir la idea de Dios sin poderla probar; es una gran debilidad lógica del sistema kantiano postular a Dios en la práctica y teóricamente no poderlo demostrar.

Desde el punto de vista rosminiano, en el hombre no hay más que *una razón*, la cual es la facultad de discurrir y como tal es una *facultad de sujeto*. Esta razón puede ser, sin embargo, considerada desde distintos aspectos y recibe entonces diversos nombres. En cuando ella opera guiada por lo que son las cosas, por objetos conocidos, entonces este ser de las cosas es una razón o motivo objetivo para obrar y se la puede llamar *razón objetiva*⁴²⁵; y en cuanto se funda en ideas y categorías no contradictorias, se la puede llamar *razón teórica*. Por el contrario, cuando el sujeto mueve su facultad de razonar solo por un decreto de su voluntad, por razones prácticas, entonces se la suele llamar *razón práctica*⁴²⁶. Pero esta razón no prueba nada, simplemente opera y, luego, con la reflexión, advierte que su operar sería absurdo, falto de sentido, si no existiese tal o cual fundamento.

⁴²³ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 159. Cfr. TRIGEAUD, J.-M. *Le divin dans la philosophie du droit de Rosmini. De l'ideál à l'individuel* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione.* Stresa, Sodalitas, 1998, p. 191-212.

⁴²⁴ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 161. Cfr. LORIZIO, G. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini.* Brescia, Morcelliana, 1988. TILLIETTE, X. *Cristo e Cosmo nella Teodicea* en AA.VV. *Perché il mondo piuttosto che il nulla.* Stresa, Sodalitas, 1996.

⁴²⁵ ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale.* Milano, Fratelli Bocca, 1941, p. 228.

⁴²⁶ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale.* Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 549-554, 662-665. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale.* Milano, Fratelli Bocca, 1941, Cap. V, art. XII, p. 198-226.

Por ello, según Rosmini, el no poder probar racional y objetivamente la existencia de un Dios viviente, una suprema y libre inteligencia, más que un deísmo es teóricamente un *ateísmo* inconfeso. Dios es solo una expresión de deseo en la práctica: un postulado kantiano.

16. La razón práctica es, en última instancia una *razón subjetiva*, movida por los deseos o finalidades del sujeto, sin tener en cuenta el ser objetivo de las cosas u acontecimientos. Por medio de la razón práctica (de su voluntad que conduce al pensar en esta dirección o en aquella, según sus intereses), el hombre es el fin para sí mismo, el que establece sus propias finalidades. Esta razón práctica es muy útil en las cosas prácticas, esto es, en función de lo que se desea hacer; pero resulta desastrosa en el ámbito de la moralidad, porque una moral fundada solamente en los intereses individuales, subjetivos, no hace posible una convivencia social justa; no posibilita el diálogo que busca la objetividad (el ser de las cosas) ni la democracia entendida como intercambio de opiniones en la búsqueda de la verdad.

Cuando se vive de acuerdo a ideas y éstas *no se fundan en el ser* de las cosas, éstas resultan ser *ideas subjetivas* (aunque sean las de todos y se las llame trascendentales). En última instancia, la posición filosófica de Kant resulta ser para Rosmini, un *idealismo subjetivo* aunque se lo llame idealismo trascendental. La moral que de este sistema se deriva es una moral basada en la autoridad del filósofo, no en una razón objetiva.

“Coherente consigo mismo, con la razón práctica, él ve al hombre como último fin del hombre. En la razón teórica no hay prueba para demostrar que nuestro espíritu no sea el Creador de la naturaleza: en la razón práctica, nuestro espíritu es absolutamente el legislador y el promulgador de la moral”⁴²⁷.

17. Para Rosmini, admitir la existencia de Dios sin razones objetivas es una estupidez.

“Demostrar que nosotros estamos obligados a admitir un Dios, sin tener prueba alguna, es cuanto decir que estamos necesitados por las leyes de nuestro espíritu a ser estúpidos, ya que la estupidez es admitir lo que no podemos probar”⁴²⁸.

⁴²⁷ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 162. Cfr. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale.* O. C. p. 198-228. KANT, I. *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.* Frankfurt, Suhrkamp, 1988. KANT, I. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuch in der Theodizee* en KANT, I, *Schriften zur Anthropologie...* Frankfurt, Suhrkamp, 1991, (*Werkausgabe* Bd. XI) p. 105. FANNESU, L. *Kant, Leibniz e la "Aufklärung": ottimismo e teodicea* en AA.VV. *Kant e la filosofia della religione.* Morcelliana, Brescia, 1996, Vol. II, pp. 443-457.

⁴²⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 162. SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza.* Milano, Marzorati, 1970. DAROS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca.* Rosario, CONICET-CERIDER, 1998,

¿Quién aceptará un sistema filosófico que, por una parte, solicita que hay que admitir absolutamente a Dios y, por otra parte, admite que no se lo puede demostrar? Este absurdo es la mejor crítica que se le puede hacer al *criticismo*, como se dio en llamar a la filosofía de Kant.

Con Kant, la filosofía moderna ha hecho imposible la Teodicea, porque no se puede justificar el modo de proceder de Dios, donde no se puede demostrar racionalmente que Dios existe.

Presupuestos para una concepción del mal

18. El libro segundo de la Teodicea de Rosmini -llamado libro *físico*- trata de las leyes según las cuales se distribuyen los bienes y los males temporales.

Rosmini asume, en este tema, explícitamente, tres afirmaciones como puntos de partida: 1) el hombre es libre; 2) Dios dispone *ab aeterno* de todas las cosas; 3) estas dos proposiciones no implican contradicción, existiendo un modo de conciliarlas y luego se tratará de este modo⁴²⁹.

Admitido esto, queda por resolver, en primer lugar, el problema del origen del mal, siendo Dios supuestamente infinitamente sabio, bueno, justo. En un segundo momento, se tratará el problema de la distribución de los males y bienes temporales.

19. Debe admitirse como un hecho que los hombres buenos sufren. ¿Cómo debe interpretarse este hecho? ¿Sufren porque son buenos o en cuanto son simplemente hombre?

Parece inaceptable que alguien sufra porque es bueno y precisamente por serlo. Parece, entonces, que se debe admitir que el hombre bueno sufre ante todo por el hecho de ser hombre: sufre la humanidad, por sus inevitables limitaciones. Pero surge entonces la pregunta: ¿No debería la creatura humana ser libre de cualquier sufrimiento, siendo creatura de un Dios óptimo? ¿Cuál es, pues, el origen del mal?

Rosmini estima que el creyente -el que admite que Dios existe y que es infinitamente sabio, bueno y justo- no se halla frente a un verdadero problema, sino que debe suponer también que alguna razón -que él desconoce- ha de existir para que exista el mal, del cual Dios no puede ser moralmente culpable. "Solo el ateo puede, pues, escandalizarse por la existencia del mal"⁴³⁰.

20. Si bien son dos cuestiones diversas la del *origen del mal* y la de su *naturaleza*, frecuentemente la búsqueda de la primera ayuda a responder a la segunda.

⁴²⁹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 171. Cfr. BILBENY, N. *El idiota moral. La banidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1993.

⁴³⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 177.

Si el origen del mal se debiera a Dios, esto, en efecto, ofendería la perfección, la justicia y la bondad divinas. Pero si se demuestra que la existencia del mal no va contra la bondad divina, también se defiende su justicia y perfección, pues éstas dependen de su infinita bondad. Si Dios no fuese infinitamente bueno tampoco sería perfecto; ni su inteligencia ni su poder lo serían.

21. ¿Cómo conciliar, pues, la existencia del mal y la perfección y santidad de Dios?

En una primera instancia, parece irreconciliable la *posibilidad del mal* en las creaturas de Dios, con la santidad y perfección infinita de Dios.

Ante todo se debe tener presente que el mal -el concepto del mal- no es algo positivamente existente; sino la *privación* del bien, y consiste en el hecho de que *una acción no alcanza su meta o fin adecuado*, como ya muchos autores de la antigüedad lo afirmaron. En consecuencia, *Dios no pudo crear el mal* porque no es una cosa positiva, sino una acción defectuosa⁴³¹.

Origen del mal y la exculpación de Dios por este origen

22. Ahora bien, la acción de Dios es tan buena y perfecta como su naturaleza divina, pues sus acciones no se distinguen realmente de lo que Él es.

El mal solo es pensable como un defecto, como la *carencia* de un acto producida por un ente finito que puede equivocarse en la finalidad de los actos que realiza.

“Cuando, pues, la operación de los entes contingentes se tuerce de su camino derecho y se inclina a otro término diferente del que le está establecido y que requiere su esencia, entonces se da en esa acción el mal...”

No es que el mal sea todo el acto mismo, el cual en su ser es siempre cosa *positiva*; y por ello, él mismo no es un mal, si, como afirmamos, el mal no es positivo, sino negativo, privación del bien... ¿Qué es el elemento *negativo*, que forma el mal? Es aquel *término* al cual el acto debía, por su naturaleza, llegar, y al que sin embargo no llega; sino que termina en otra cosa y así se envanece”⁴³².

El término u objeto, al cual el acto tendía, era necesario al acto y requerido para que ese acto sea por su naturaleza o esencia perfecto, bien concluido. Ahora bien, si este acto falla, ese término que requería para ser perfecto, le falta. La *privación* o falta de este término suyo natural -su finalidad no alcanzada- es “lo que forma justamente el mal del acto”. El acto de un ser humano no es pues malo en su totalidad: no es el mal; es malo porque algo está mal, *carece de algo: de su*

⁴³¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 184. Cfr. ROSENFELD, D. *Del mal. Ensayo para introducir el concepto del mal*. México, FCE, 1993. BUBER, M. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México, FCE, 1993.

⁴³² ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 187.

finalidad propia natural; y el hombre con su libertad y fantasía se propone otra finalidad. Así sucede, por ejemplo, cuando en lugar de llegar a conocer lo que son los sucesos o las cosas, el hombre inventa lo que ellos son; o como cuando en lugar de decir lo que son las cosas, él decide mentir.

23. Es más: existe *una posibilidad del origen del mal* que es *necesaria*, dada una naturaleza finita. Por esto, Dios mismo no podría hacer que no existiese, no pudiendo Dios hacer lo que es absurdo.

Dios mismo, en efecto, queriendo crear por amor a las creaturas, no podía crear otro Dios perfecto como Él mismo: si creaba debía crear algo inferior a lo totalmente infinito; debía crear entes finitos y como tales carentes de algunas perfecciones.

“La limitación entra en la naturaleza de todas las cosas, excepto en Dios”⁴³³. Esta es la ley fundamental de la creación y la llave para entender el actuar de la Providencia de Dios⁴³⁴.

Pero entiéndase bien: el acto creador de Dios -que es Dios mismo, pues Dios no se distingue de sus actos- es bueno; pero lo creado, las creaturas debían tener en su naturaleza alguna limitación. La limitación de esa *naturaleza finita* lleva consigo la operación que está sujeta a poder fallar, tanto en el ámbito de lo material, de lo sensitivo, y de lo intelectivo⁴³⁵.

24. Las *cosas materiales* poseen límites. Están signadas, por ejemplo, por el espacio, de modo que ocupan lugares que no pueden ocupar otras, entran en colisión, etc.

Los *entes sensibles* poseen, entre otras, la limitación de ser pasivos: solo pueden sentir lo que cae en su sentimiento, padeciendo instintivamente placer o dolor.

El *hombre* posee una naturaleza inteligente y libre. Debe conocer y elegir por sí mismo lo que lo perfecciona, y alejarse de lo que daña a su naturaleza. Él puede actuar con inteligencia y libertad, como señor de sus actos, buscando libremente su perfección natural. Pero el hombre tiene la limitación de poder hacer lo contrario a su naturaleza (es decir, al objeto propio y adecuado a su inteligencia y a su libertad para perfeccionarse) y puede dañarse con sus actos. Dios hizo al hombre capaz de perfeccionarse a sí mismo, capaz de continuar moralmente la obra del Creador; pero al hacerlo no podía menos de dejar también abierta la puerta a que pudiese dañarse a sí mismo.

⁴³³ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 188. Cfr. CANTILLO, G. *Il Rosmini della teodicea* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della “Cattedra Rosmini” nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 73-109.

⁴³⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, Vol. I-VIII, 1938-1941, n° 51, 1381-1392. ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 592, 440-441, 661.

⁴³⁵ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 190.

Si Dios produjo una causa libre, -como en ciertos actos lo es el hombre-, ella es responsable de lo que hace. Es responsable del bien o del mal que realiza. La causa libre que elige el mal, falta a su perfección, dado que pudo elegir el bien que la complementa: se convierte entonces en una causa *deficiente*. Dios es causa *eficiente* de la libertad humana, pero no es responsable de lo que el hombre elige con esta libertad. Dios al crear la libertad no pudo hacer a menos que imponerse ese límite, pues de otro modo la libertad no sería posible. "La primera causa, pues, no produce mal alguno; pero sí la causa segunda que es la sola deficiente"⁴³⁶.

25. En resumen, todo lo creado, por el hecho de serlo, posee límites y ofrece oportunidad al surgimiento de males físicos, intelectuales o morales. Pero se deben distinguir *tres conceptos análogos*⁴³⁷:

A) La *negación* que se utiliza para significar la ausencia o no existencia de algo: Pensando un hombre que no existe, pero que podría existir, pensamos una negación.

B) La *limitación* que es la negación o ausencia de alguna entidad considerada parte de algo, la cual si no es necesaria a la naturaleza de una cosa, sino excluida por la misma naturaleza, se llama *limitación natural*: Pensando en las fuerzas superiores al hombre, aunque el hombre que existe tiene todas las fuerzas propias de su naturaleza, se piensa en una limitación natural. Algunos llamaron impropriamente a esta limitación *mal metafísico*.

En cuanto a las limitaciones *no queridas* por el hombre, ni producidas por él, pero que el hombre padece, se puede hablar de tres tipos de males: a) *males físicos* (la falta de bienes necesarios a la vida, el dolor corpóreo, las imperfecciones del cuerpo, la muerte); b) *males intelectuales* (como la ignorancia, la estrechez mental debida a una educación rigurosa, etc.); c) el *mal moral de pena* (que se padece un sujeto sin ser él culpable, del cual no se es responsable, pero del que se reciben efectos negativos, como en teología cristiana es el pecado original)⁴³⁸. Algunos males físicos son necesarios e inevitables, dada la limitación de los entes creados (el león, por ejemplo, no podría vivir, si no matase a otros animales); pero Dios, al permitirlo, usa bien de estos males inevitables, para lograr un mundo en su conjunto ordenado y bueno⁴³⁹.

C) La *privación* finamente es una *limitación contra la naturaleza* de una cosa, acto o persona. Pensando en una mano de la cual fue privado el hombre, o en algo que debería tener por su propia naturaleza, se piensa en una *privación* y

⁴³⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 548. Cfr. GONZÁLEZ-SIMANCAS, J. *Educación: libertad y compromiso*. Pamplona, EUNSA, 1992. GRIMAL, P. *Los extravíos de la libertad*. Barcelona, Gedisa, 1991.

⁴³⁷ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 193, nota 10.

⁴³⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 567. ROSENFELD, *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto de mal*. México, F. C. E., 1993.

⁴³⁹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, nº 611-616, 659. Cfr. CARDONA, C. *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona, EUNSA, 1987.

por lo tanto en un mal (físico) para el hombre. Cuando esta privación se debe a un mal uso de la facultad de elegir (por lo que un acto humano no alcanza su finalidad u objeto natural, no siendo de este modo un acto perfecto), entonces nos hallamos ante un *mal moral (culpable)*. El mal moral es una privación moral realizada por un hombre, que en tanto es consciente y libre, es culpable.

El *mal es una privación, no una aniquilación*: es una disminución del bien. No existe pues ni es pensable el mal puro o total. En todo lo que es hay algo de bueno. Incluso en todo acto perverso se da algo de bien. Ningún ser inteligente puede querer el mal en cuanto mal, sino bajo el aspecto de bien (solamente subjetivo)⁴⁴⁰.

26. Ni la naturaleza del mal, ni la posibilidad del mal (o la limitación de las creaturas) van, pues, según Rosmini, en contra de la santidad y bondad de Dios. La naturaleza del mal, dado que es una privación, no es algo de Dios; pero la posibilidad del mal es necesaria y connatural a las creaturas.

La limitación de las creaturas no es sí misma un mal moral, ni es la que produce necesariamente el mal moral, sino la que lo hace posible. La creatura humana, al ser libre es limitada, pero no por ello la libertad es mala, ni la creatura libre lo es. La libertad, lo mismo que la inteligencia y la corporeidad, son parte de la naturaleza humana, la cual no es mala moralmente en sí misma ni por sí misma. Pero la libertad humana es bilateral: puede -en la medida en que es libre- elegir el bien (que lo perfecciona) o el mal y, en consecuencia, genera como causante en ella el bien moral o el mal moral⁴⁴¹.

27. El origen del mal moral se halla en el principio activo del hombre, en su energía interior que lo hace capaz de moverse (física, intelectual y moralmente), o sea, en la *voluntad*, sobre todo en cuanto ésta es *libre*.

Ahora bien, la voluntad libre inicialmente puede, con sus propios actos y decisiones esclavizarse, dañar el propio cuerpo o facultades de la misma persona. Una vez debilitada la naturaleza humana (sus formas de sentir, conocer, querer, decidir), no es absurdo pensar que esta debilidad se trasmite a las generaciones sucesivas biológica o culturalmente. Esta es la hipótesis que sostuvo Platón y que sostienen algunas religiones: la existencia de una falta en el origen de la humanidad (pecado original) que luego (sin participación libre de los descendientes) otros heredaron como debilidad o carencia que fuerzas o bienes que habrían podido poseer. Si existen pues males o debilidades heredadas por personas inocentes, Dios no es el causante de ellos, ni es injusto o carente de bondad, al tolerarlos⁴⁴².

⁴⁴⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 940.

⁴⁴¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 199-200. Cfr. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Città Nuova, 1991, n° 67, 76. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O.C., n° 606-607, 598.

⁴⁴² Cfr. ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 203-218. GRAY, C. *Il problema della Teodicea e della sua interferenza nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, UT, 1934. MESLIN, M. *Aproximación a una*

Queda, de este modo, defendida la *justicia de Dios: la Teodicea*. Resulta, pues, injusto y temerario acusar a Dios de injusto, por los males que existen en el mundo.

La ley del mínimo medio aplicada al accionar de Dios

28. Rosmini, repite frecuentemente -y es conveniente no olvidarlo- que estas formas de pensar las relaciones entre el obrar de Dios y el obrar humano “no tienen lugar en Dios, sino *solo en nuestra manera de concebir*” las cosas⁴⁴³. Dios, aunque es uno en esencia y trino en personas, es simple y perfecto en su ser (es el ser y único ser: no tiene partes materiales ni facultades limitadas, que requieren tiempo y distinciones), y su obrar es su propio ser. Las demás creaturas solo participan de su ser.

Pues bien, en el primer libro de la Teodicea, Rosmini ha puesto de manifiesto, las limitaciones de la razón humana y lo razonable que es admitir que pueda existir otro tipo de revelación que no sea el de la mera luz natural de la razón. En el segundo libro, Rosmini puso los presupuestos para admitir la posibilidad de la existencia del mal y analizó su origen, exculpando a Dios del mismo.

En el tercer libro, hiperfísico, analizó la forma en que podemos pensar que Dios interviene en la historia humana, y más particularmente “aquella acción de Dios que modifica las acciones de las cosas naturales”⁴⁴⁴.

29. En los libros anteriores, Rosmini ha admitido que Dios, al crear, ha debido crear entes finitos (pues es absurdo que Dios cree a otro Dios, infinito como Él). Estos entes finitos tienen su propia naturaleza y, en cuanto son, son buenos; pero, en cuanto son limitados, dan pie a la posibilidad de algunos males.

Los entes, al tener su propia naturaleza, tienen su propio bien (el bien adecuado a ellos). Un bien que no le es propio a un determinado ente “no es bien para él, ni por él es apetecido ni querido”⁴⁴⁵.

Mas sucede que en el accionar de las creaturas, que buscan su propio bien natural, *surgen inevitablemente algunos males*. Tanto el individuo, como la humanidad o sociedad, advierten que no se podría gozar de los bienes que sumamente aprecia, sino a condición de sostener algunos males que afectan al sentimiento y al valor positivo de los bienes que logra: sufrir, soportar o esforzarse por algunas cosas para poder obtener otras.

30. En primer lugar, el obrar de Dios debe ser pensado como limitado por el

ciencia de la religión. Madrid, Cristiandad, 1998.

⁴⁴³ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 529 nota 50; n° 14.

⁴⁴⁴ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 231. Cfr. CHIESA, M. *Rosmini e la storia delle religioni* en *Rivista Rosminiana*, 1934, n° 2, p. 108-112.

⁴⁴⁵ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 356.

ser mismo de los entes creados por Dios. El *principio general* que de esta afirmación se deduce, y que Dios debería tener presente, es el siguiente: "Pertenece a la perfección de un ente, el ser autor del propio bien"⁴⁴⁶. Este es un principio ontológico: se refiere a todo ente (al orden intrínseco de todo ente), no solo al hombre, no solo a cada sociedad en particular.

Referido al hombre, este principio indica que Dios debería dar al hombre lo que éste no puede lograr por sí mismo y ayudarlo a lograr todo lo que él puede alcanzar por sí mismo. Ante todo ayudarlo a lograr el sumo bien moral, pues éste es más adecuado y completo, y por ello, superior al bien solo intelectual o físico.

Referido al hombre también, se puede hablar de dos grandes categorías de bienes: el *moral* y el *eudemonológico*⁴⁴⁷. El primero se obtiene actuando *justamente*; el segundo es una consecuencia del primero: *ser feliz*. De aquí se sigue que el hombre sin virtud (y la justicia es fundamental) no puede ser verdaderamente feliz; y si cree serlo, se engaña. El bien subjetivo surge como consecuencia del bien objetivo: el bien del sujeto surge de haber -el sujeto- logrado el objeto propio de su naturaleza.

31. **A**hora bien, el hombre es autor del bien moral para sí mismo gracias a la libertad. *Dios, queriendo ayudar al hombre, no podía disminuirle el uso de la libertad*; sino, más bien, dejarle el máximo de libertad para que tuviese el máximo de mérito en el bien que elegía⁴⁴⁸.

Mas al elegir el bien moral -el bien justo-, el hombre debe con frecuencia renunciar a otros bienes placenteros o subjetivos, lo cual implica esfuerzo y cierto dolor por esos bienes. En ese sentido, para lograr un bien es a veces necesario, la producción de ciertos males (como el dolor de no poder seguir ciertos placeres subjetivos, al tener que ser justo y objetivo), que sin embargo se compensan y superan con el bien moral obtenido; porque el esfuerzo para respetar lo justo -aun cuando hay que suprimir cierto placer individual- es un acto de gran amor hacia lo justo.

32. **D**ios *no es el autor* (causa eficiente) de actos malos (esto es, de actos que no alcanzan el objetivo propio de la naturaleza del hombre); pero puede *permitir* que el hombre realice actos morales malos, si son la condición de posibilidad de un bien moral mayor⁴⁴⁹.

"Parece preferible una vida *privada de males físicos*; pero los males físicos son es-

⁴⁴⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 359.

⁴⁴⁷ Cfr. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale.* Milano, Fratelli Bocca, 1941. ROSMINI, A. *Eudemonologia.* Gaeta, Bibliotheca, 1997.

⁴⁴⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 363. Cfr. CASPEPR, B. – SPARN, W. (Comp.) *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft.* München, Alber, 1992.

⁴⁴⁹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 371.

tímulos potentes por los que se ponen en acción las excelentes facultades humanas; son los medios con los que el hombre se hace sabio, adquiere saber experimental de sí y de otras cosas, y finalmente son la ocasión necesaria de aquel sacrificio, por el cual la voluntad humana se eleva sobre el mundo exterior y material, y el ser moral triunfa sobre el ser físico...

Parece que debiese que desearse la *ausencia de todo mal moral*; y, sin embargo, esto es necesario para el máximo bien de la humanidad, sea porque da ocasión al arrepentimiento, a la conversión del corazón..."⁴⁵⁰

33. El operar de Dios puede parecer contradictorio si no se estudia cómo es el operar de una persona que obra racionalmente, que es el obrar propio de una persona inteligente.

El operar instintivo es espontáneo y ciego; el *operar inteligente* se guía por una idea previa, que hace la función de *razón suficiente* de ese operar.

"Los modos de conocer son dos: el *especulativo* y el *práctico*. De este modo, los principios de la razón tienen *dos valores*: uno especulativo y otro práctico. Tienen un *valor práctico* cuando se toman como principios eficientes de nuestro operar. Expliquémonos. El *principio de la razón suficiente*, en el orden especulativo, es la *causa* concebida por la mente como razón que explica la existencia del efecto. Pero el mismo principio de la *razón suficiente en el orden práctico* es otra cosa; es lo que *hace al operador razonable*. Cuando el hombre tiene una buena razón para hacer una acción, y en vista de ella se determina a hacerla, entonces la *razón* deviene causa original de su acción. El principio de razón suficiente se ha vuelto eficaz, operativo, práctico. Y esta es *la ley propia del operar de la inteligencia*"⁴⁵¹.

Por cierto que el hombre, a veces, puede operar sin una razón suficiente, esto es, operar movido por un sentimiento ciego, sin razones lógicas, y entonces no obra según la ley de un ente inteligente. Cuando el conocer operativo es humano, se guía por una razón suficiente que ama; por ello opera racional y afectivamente, sin que la decisión y el afecto sean ciegos; por ello opera también moralmente.

"El *conocer operativo* es apreciación y afecto con los que el ente tiende a gozar del ente conocido, y este acto práctico del acto intelectual es justamente lo que constituye al ser moral"⁴⁵².

⁴⁵⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 378. Cfr. TODESCAN, F. *Considerazioni sulla relazione del principio morale col principio religioso nella filosofia del diritto di Rosmini* en INSTITUTO TRENINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.I, p. 421-430.

⁴⁵¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 401, nota 15. Cfr. CHIMIRRI, G. *Ragione e azione morale. Conflitto e conciliazione di teoria e pratica*. Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1997. GOMARASCA, P. *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*. Milano, Angeli, 1998.

⁴⁵² ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 406. Cfr. BERGAMASCHI, C. *L'essere morale nel pen-*

¿Cómo debemos pensar, pues, el operar de Dios? La respuesta, desde el punto de vista del conocer humano, es: Dios no puede menos que obrar en forma inteligente, esto es, amando con una razón suficiente y operando del modo más breve posible.

34. Ahora bien, la razón suficiente en un ser inteligentísimo -como pesamos que es Dios- debe operar con una *razón suficiente*, o sea, hablando en general, *con lo necesario y suficiente para producir el máximo bien con el mínimo medio*.

En este contexto, Rosmini gustaba citar una expresión de Tomás de Aquino -el sumo filósofo italiano, a quien tenía siempre muy presente-: "El operador sapiente realiza acabadamente su obra por el camino más breve posible"⁴⁵³. Veamos un ejemplo. Si un cuerpo esférico desciende rotando de un plano superior a un plano inferior, lo hará por el camino que encuentra allanado, sea éste curvo, rectilíneo o mixto. La realidad de las fuerzas naturales no elige el camino. Pero un ente inteligente no elegirá nada superfluo para el cuerpo esférico y seleccionará el camino que ofrece la menor resistencia a su paso, por lo que el cuerpo descenderá con mayor facilidad y celeridad. La sabiduría de los hombres inteligentes y matemáticos encuentran rápidamente este camino: este camino no es ni recto ni mixto, sino curvo cicloide.

La *realidad no inteligente* no puede elegir los efectos de su operar; no tiene finalidades, en su obrar, sino solo efectos determinados por las fuerzas o actividades ciegas que inmediatamente los producen. Ella no posee imaginación para imaginar otros efectos y causas posibles y parangonarlos. Pero *un ente inteligente* debe tener razones suficientes para: 1) obrar más bien que no obrar; 2) producir un efecto más bien que otro; 3) con una determinada acción más bien que con otra. Ahora bien, no sería inteligente quien, para producir un mismo efecto, empleara más energía de la necesaria, tomara un camino más largo del necesario⁴⁵⁴.

35. Galileo primero, y Newton luego, habían supuesto esta ley de la mínima acción o mínima causa para explicar el máximo efecto, como una norma que se debía seguir para entender el actuar de la Naturaleza⁴⁵⁵. La Naturaleza obra mucho

siero filosófico di Antonio Rosmini. Stresa, La Quercia, 1979. AUDI, R. – WAINWRIGHT, W. (Eds.) *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Assays in the Philosophy of religion*. Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986.

⁴⁵³ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 417, 148. Cfr. AQUINAS, Th. S. *Th.* III, q. IV, a. 5, ad 3.

⁴⁵⁴ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 419, 437, 439. Cfr. BESCHIN, G. *La concezione del mondo nella Teodicea di A. Rosmini* en AA.VV. *Perché il mondo piuttosto che il nulla*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1996, p. 173-175. CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Coords.) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*. Barcelona, Anthoropos, 1992.

⁴⁵⁵ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 465. Cfr. MENKE, K-H. *I contributi più importanti della ricerca teologica su Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 831-854.

con poco, afirmaba Galileo; y Newton postulaba que no se debían suponer más causas que las necesarias para explicar los fenómenos.

Los animales (que están constituidos por un sentimiento organizado u organismo) buscan espontáneamente -sin ser inteligentes ni conscientes de ello- el mayor placer con la mínima fatiga, o el mayor beneficio con el menor esfuerzo. Si la Naturaleza ciegamente obra con una mínima acción, hay que suponer tras Ella una Inteligencia ordenadora.

Sobre estos supuestos, pues, Rosmini formulaba la siguiente hipótesis:

“La ley del mínimo medio es la ley de la razón suficiente, en cuanto ella determina el *modo de operar de la sabiduría*. Esta ley se halla también en la Naturaleza, en el ser real insensitivo y sensitivo, pero Ella no tiene en sí misma la causa (de este modo de obrar): luego es prueba de que la inteligencia preside al ser real del que se compone el universo”⁴⁵⁶.

36. Los que no admiten la Teodicea suponen que: a) Dios podría y debería mover la voluntad de todos los hombres al bien con cierto efecto eficaz, sin destruir la libertad; b) debería comunicar a los hombres todos los bienes morales sin exigirles esfuerzos o sacrificios; c) debería, en punto de muerte, determinarlos al bien, pues aunque esto destruiría la libertad meritoria, ésta quedaría compensada con la abundancia de bien que se otorga al hombre sin el uso de la libertad. En resumen, Dios no necesita ahorrar energías; no necesita esforzarse y, en su infinita bondad, puede ser infinitamente generoso. Pero, según Rosmini, estas concesiones realizadas por Dios, irían contra la ley de la sabiduría y bondad divinas: obtener con el mínimo medio el máximo efecto. “Ni la sabiduría ni la bondad pueden dispensarse de ella, en su obrar, sin cesar de ser sabiduría y de ser bondad: si no demuestran esto, nada han demostrado. Sus objeciones no son objeciones sino palabras vacías⁴⁵⁷”.

37. Un buen gobierno del universo exige que, con la mínima acción, se obtenga el máximo bien posible en su conjunto. No exige que se lo distribuya a muchos o a pocos, sino que sumados los bienes que los hombres obtienen y restados los males tolerados por Dios, sea el máximo bien logrado.

La ley del mínimo medio o de la mínima acción no incluye la condición de que “la cantidad de acción del sabio produzca solo bienes sin ningún mal”; sino que la cantidad de acción del sabio produzca un efecto tal que, compensados los males y los bienes, el efecto bueno sea el máximo⁴⁵⁸.

En resumen, si Dios obrase más de lo necesario, aunque fuese por bon-

⁴⁵⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 466. Cfr. BADOLIN, A. (Comp.) *Il metodo della filosofia della religione*. Padova, La Garangola, 1976.

⁴⁵⁷ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 467. Cfr. ALBERT, H. *La miseria de la teología*. Barcelona, Alfa, 1982.

⁴⁵⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre. O. C.*, n° 473. Cfr. PIOVANI, P. *La teodicea sociale di Rosmini*. Brescia, Morcelliana, 1957.

dad, *obraría absurda y estúpidamente*; y no es poner límites a la divina omnipotencia afirmar que “Dios no puede hacer cosas absurdas”⁴⁵⁹. Más aún, es propio del sabio gobernar el mundo según el principio del mínimo medio posible, para obtener de la propia actividad de los entes creados (libres, perfectibles por sus propios actos), el mayor bien posible; excluyendo lo superfluo, permitiendo incluso -no realizando- que los entes creados produjesen males, si así el bien del conjunto total fuese el máximo⁴⁶⁰.

Si bien no se puede afirmar tan optimistamente, como lo hiciera Leibniz, que éste es el mejor de los mundos posibles, es posible, sin embargo, decir que si se imaginara todos los mundos posibles, la bondad y sabiduría divinas, no elegiría aquellos en los que la cantidad de acción empleada para obtener el máximo bien que se obtiene no fuese la mínima, “porque ésta es la ley del operar sapiente esencial”⁴⁶¹.



⁴⁵⁹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., nº 481.

⁴⁶⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., nº 508, 515, 535, 548.

⁴⁶¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., nº 476 nota 30, 691, 937.

CAPÍTULO V

LO DIVINO Y DIOS

Introducción

1. La obra titulada *“Del divino nella natura”* pertenece a la época de la madurez filosófica de Antonio Rosmini. Se trata, sin embargo, de una obra de erudición histórica acerca de un tema importante de la Ontología rosminiana (o, como Rosmini la llamaba, acerca de la Teosofía). El mismo Rosmini escribía, en 1852, en la carta a Bonghi: “Continúo a relaborar la Teosofía, trabajo lento, no tanto en sí mismo, cuanto que por desgracia me pierdo en investigaciones de erudición que no serían estrictamente necesarias”⁴⁶².

A decir de Pier Paolo Ottonello, esta obra

“... constituye una completa, si bien interrumpida, filosofía de la religión... También es un esbozo, estructurado en modo rosminianamente teórico en la organización de la enciclopedia rosminiana, una fenomenología de la religión, con ricas anticipaciones de etnoantropología religiosa, bajo la especie de un *excursus* de historia de las religiones en un nivel mundial”⁴⁶³.

2. En esta obra *De lo divino en la naturaleza*, Rosmini no se proponía hacer teología fundada en la luz de la revelación, sino realizar un estudio histórico-filosófico. Intentaba exponer *brevemente una interpretación filosófica de su con-*

⁴⁶² ROSMINI, A. *Epistolario completo*. Casale Monferrato, Tipografia Pane, 1887, Vol. XI, n° 7108, 7109. Cfr. OTTONELLO, P. *Gli interessi scientifici di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1985, F. II, p. 121-129. OTTONELLO, P. *L'Enciclopedia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, 1991.

⁴⁶³ OTTONELLO, P. Introducción a la obra de ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987, p. 12. Cfr. BIASUTTI, F. *Problemi di metodo in filosofia della religione*. Padova, Liviana, 1976. FERRARESE, G. *Un profilo storico-teologico di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1999, F. 1, p. 81-95.

cepción de lo divino (concepción que fue más ampliamente expuestas en otras obras filosóficas, especialmente en la *Teosofía*) y, desde esa concepción hacer una lectura o interpretación de diversas manifestaciones o expresiones de lo que es divino. "Mi trabajo, afirmaba, será estrictamente filosófico e histórico y más bien histórico que filosófico"⁴⁶⁴.

Rosmini no se proponía, en esta obra, elaborar una cierta idea de Dios a partir de la filosofía, cosa que ya había hecho en otros escritos⁴⁶⁵. Su intención se dirigía más bien a hablar de lo *divino*, concepto que -según sus propósitos- se debía distinguir del de *Dios*, utilizando recursos históricos.

Dos acepciones de lo "divino"

3. El término y el concepto "divino" pueden tener varios significados. Rosmini se detiene, ante todo, en dos, por lo que "divino" podría significar:

a) *Divino por participación*, o sea, un efecto no divino de una causa divina.

En este sentido, no pocas personas han creído que todo el universo les hablaba de Dios, en cuanto todo él era considerado como un efecto a partir del cual -con una argumentación implícita o explícita- se va con el pensamiento a la suma causa, o Creador y se descubren sus atributos. El universo aparece como una obra divina, en cuanto es pensado como producto de Dios.

De hecho, en el contexto de la participación, fueron llamadas divinas, por diversos pensadores o filósofos, tanto la mente como el alma humana porque se consideraba que ellas participaban de algo divino⁴⁶⁶.

b) Lo *divino en sí mismo*, esto es, "tal que pertenece a la naturaleza divina".

"Diciendo divino en la naturaleza, no tomo esta palabra divino para significar un efecto no divino de una causa divina. Por la misma razón, no es mi intención hablar de un divino que sea tal por participación"⁴⁶⁷.

Rosmini separa todo *lo material* del concepto de lo divino, porque a lo divino se opone el ser materia o material. Tampoco incluye en el concepto de divino a todo lo que tiene límites propios, "porque la divina esencia rechaza todos los

⁴⁶⁴ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 1. Cfr. COSTANTINO, G. *Primi elementi d'un sistema di filosofia cristiana. Annotato da Antonio Rosmini*. Novara, Tipografia Vescovile G. Miglio, 1847. BUBER, M. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México, F. C. E., 1993.

⁴⁶⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 1457. ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1939, n° 423-429, 796-797. ROSMINI, A. *Sistema filosofico en Introduzione alla filosofia. A cura de P. P. Ottonello*. Roma, Città Nuova, 1979, n° 182-183.

⁴⁶⁶ CICERO. *Tusculanae*. I, 26.

⁴⁶⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 2. Cfr. ROSMINI, A. *Storia dell'empietà*. Milano, Sodalitas, 1957, p. 281.

límites”.

Admitido esto, la cuestión se reduce a encontrar si en este universo se manifiesta alguna naturaleza la cual sea *inmaterial* y sea *ilimitada*. Rosmini se propone pues la siguiente *tesis de investigación filosófica* (que puede ser históricamente confirmada con afirmaciones de pensadores en la historia humana):

“Si acaso en la esfera de lo creado se manifieste inmediatamente a la inteligencia humana algo de divino en sí mismo, esto es, tal que pertenezca a la naturaleza divina”⁴⁶⁸.

4. Reducida así la cuestión, tenemos dos consecuencias, dentro de la filosofía rosminiana, que nos acercan a la solución.

1ª) Este elemento divino no puede ser más *que un objeto del entendimiento*, porque la palabra *manifestación* implica en sí misma una mente, en la que se dé la manifestación.

2ª) Si existe algo divino que se manifiesta a la inteligencia humana en el orden de la naturaleza, ello no es de la naturaleza subjetiva ni algo propio del mundo contingente. Ello se debe a que es, para Rosmini, evidente -en su mismo concepto- que el *objeto conocido* no es parte del que *conoce*, teniendo el que conoce naturaleza *subjetiva* y lo conocido naturaleza *objetiva*, a tal punto que se contraponen y se distinguen recíprocamente. Es verdad que el *objeto* no es objeto sino para un sujeto en el cual se manifiesta, y que no hay *sujeto inteligente* sin objeto inteligible que causa como forma al sujeto inteligente. Pero de esto no se sigue que el sujeto deba ser el objeto o viceversa, como si al conocer una piedra nos convirtiésemos en piedra.

5. Con la expresión “manifestación de lo divino” se establece una dualidad entre “lo que se manifiesta como ilimitado y el sujeto limitado al que se manifiesta: deja distinguir dos naturalezas y, más aún, las separa para siempre e inconfundiblemente”⁴⁶⁹.

En consecuencia, lo divino que Rosmini busca debería tener las siguientes condiciones: a) ser inmaterial, b) ser ilimitado, c) tener naturaleza objetiva, d) y manifestativa en relación con una mente. Ahora bien, ¿existe un objeto, con estas características, dado a la mente humana para que lo intuya inmediatamente, de modo que no sea una creación de las mentes humanas sino, por el contrario, lo que crea a las mentes, las hace surgir y las hace inteligentes con su sola presen-

⁴⁶⁸ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 2. Cfr. BUGOSSI, T. *Il “divino” quale fondamento del comunicare nella speculazione di Antonio Rosmini* en BUGOSSI, T. *Filosofia e comunicazione*. Genova, Colors Edizioni, 1998, p. 57-61.

⁴⁶⁹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 4. Cfr. DAROS, W. *Acerca del concepto de ‘inteligencia’ o ‘razón’ y de su fundamento* en *Rivista Rosminiana*, 1979, F. IV, p. 403-442. LIMONE, G. *Il sacro come la contraddizione che fonda. Il paradosso che fonda* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. II-III, pp. 249-280.

cia?

6. Rosmini se remite, en este punto, a sus abundantes escritos en los que prueba la existencia del *ser indeterminado*, manifiesto a todas las inteligencias (la innata idea del ser o ser-idea)⁴⁷⁰. Este ser indeterminado no tiene límites por lo que es *infinito en sí*, y no manifiesta límites porque no los tiene. Pero es, además, por sí mismo manifiesto: no hay nada fuera del ser que lo pueda hacer manifiesto; la nada no es ni nada manifiesta. El hecho de ser es, por sí mismo, manifestativo de lo que él como ser es, y viene llamado por Rosmini *idea*. La idea, en efecto, es lo que hace conocer algo: lo que manifiesta algo, lo que hace ver intelectualmente algo. Toda idea es una luz intelectual⁴⁷¹.

El ser, en cuanto es manifestativo de sí mismo, no es solo ser; sino, además, es la *idea del ser*. En la idea del ser indeterminado -como éste aparece en la intuición constitutiva de la mente humana- no se contiene más que el ser en su *indeterminación*: por esto mismo, la idea del ser no tiene como contenido un ente o cosa o persona alguna que nos haga conocer.

No obstante, la idea del ser es el *medio para hacer conocer* todo lo que es: hace conocer todo lo que es el ser o participa del ser y en la medida en que participa de él⁴⁷². La idea del ser es el *medio y la forma* para conocer todo lo que es en cuanto tiene ser, pero *los límites* de lo que conocemos, no los ofrece la idea de ser, sino los entes mismos que conocemos con la ayuda de los datos de los *sentidos*. El conocimiento *perceptivo* es justamente la unión de la idea del ser (forma del conocimiento) con los datos de los sentidos (materia del conocimiento). Percibir intelectualmente es conocer que "lo que siento" (un ente sensible con sus límites) "es" (participa del ser y es conocido mediante la idea del ser en cuanto es). Un ente, por el hecho de ser sentido, es real; por el hecho de ser conocido es ideal. El *ser*, en efecto, para Rosmini, no es solo real (lo que se siente), ni solo ideal (ideas), sino *triniforme*: el ser es en la forma de *realidad*, de *idealidad* y en la forma de relación entre ambas (lo que da origen, en el hombre, a la forma de ser *moral*)⁴⁷³.

Por ello, se puede decir precisamente que la idea del ser es la *forma* de todo conocimiento, la idea madre o primera⁴⁷⁴; pero no es en su contenido la realidad. La realidad es algo distinto de la idealidad. La realidad (lo que sentimos) se

⁴⁷⁰ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 398-614. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. A cura de P. P. Ottonello. Roma, Città Nuova, 1979. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo*. *Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970.

⁴⁷¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, Pr. n° 9, n° 395, 428, 430.

⁴⁷² ROSMINI, A. *Teosofia* O. C., Vol. V, n° 6, 9-21.

⁴⁷³ Cfr. ROSMINI, A. *Sistema filosofico* en *Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 281-282, 166-171. ROSMINI, A. *Teosofia*. O. c., n° 170, 172.

⁴⁷⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 62.

la conoce con la *idea del ser indeterminado*; y los *límites de los entes reales* nos lo ofrecen *los sentidos*. La idea del ser es ideal, no real. Pero aún siendo ideal *no es subjetiva*, creada por el hombre.

7. Ahora bien, como veremos, al *ser ideal* le compete, con buena razón, el título de *divino*. La mente o inteligencia del hombre está compuesta, pues, de dos aspectos: uno *finito* (la realidad del sujeto humano) y otro *infinito* (el ser ideal que funda la inteligencia)⁴⁷⁵.

Diferencia entre el concepto de lo divino y el de Dios

8. Ante la designación de *divino* otorgada al *ser ideal*, surgen dos adversarios. Según algunos, es *exagerado* dar al ser ideal -intuido por la mente humana, en forma innata y constitutiva de la mente- la denominación de divino, y no admiten que Dios haga resplandecer un cierto rayo inmediato de su propia luz.

Según otros, esta apelación es *insuficiente* y esa luz debería ser llamada Dios. En efecto, -afirman- si se reconoce que en la mente se da en forma innata algo divino, no por participación, sino esencialmente, no hay que quedarse a mitad de camino y hay que afirmar que *intuimos a Dios*: ¿Se puede, acaso, dividir a lo divino, por un lado; y a Dios por otro, y no reconocer que todo lo que es divino es Dios mismo, porque Dios no tiene partes?

9. Rosmini, desde su filosofía, asume lo que llama un *camino intermedio* entre los dos extremos.

Contra los primeros, este filósofo de Rovereto sostiene que el Creador del mundo, en su portentosa obra, ha inserto *algo de sí mismo*, que es casi la llave de su edificio, y no ha separado enteramente su naturaleza increada de la naturaleza creada por Él. Para probar esta afirmación, Rosmini hace considerar cómo *la idea del ser tiene una naturaleza eterna e incorruptible, una necesidad y universalidad incorpórea*, de modo que la idea del ser es el fondo común de todas las ideas, ilimitado e infinito⁴⁷⁶.

Contra los segundos, que sostienen que intuimos a Dios (lo que sería un ontologismo), Rosmini mantiene la distinción entre lo divino y Dios. El *ser ideal indeterminado* no es Dios: Dios es el *Ser Real, Viviente, Personal, Infinito*, uno y trino. Pero tampoco es la nada o una creación humana⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. Roma, Città Nuova Editrice, 1977, n° 121, 153, 400, 716, 723.

⁴⁷⁶ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 8. Cfr. OTTONELLO, P. P. *Il divino e Dio in Rosmini* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 213-225. CASPEPR, B. – SPARN, W. (Comp.) *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. München, Alber, 1992.

⁴⁷⁷ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. V, n° 26, 33, 36, 41, 46, 57-59. ROSMINI, A. *Epistolario*

10. La distinción entre lo divino y Dios es una *distinción en relación a la mente del hombre*, no es una distinción que existe realmente en Dios.

“Es claro que el concepto de *Dios* implica un viviente, un inteligente, un amante, en suma, implica un *sujeto personal*. Al opuesto, el *ser* en cuanto es pensado *sin determinaciones, como objeto de la intuición*, no aparece para nada como un sujeto viviente, inteligente, amante, etc., sino solamente como una esencia *impersonal* y puramente objetiva. Lo que se muestra a nuestra mente, cuando ella piensa puramente el *ser* sin más, no es Dios viviente y operante y, en consecuencia, de ninguna manera le puede pertenecer la denominación personal de Dios”⁴⁷⁸.

Esta distinción entre lo divino y Dios surge con la creación de la mente del hombre; por ello es una distinción en relación a nuestra mente. Dios, al crear la mente humana, le da la *luz de la inteligencia* que no es otra cosa que la *idea del ser*. Es inteligente y tiene *inteligencia* quien intuye en forma innata la idea del ser, de modo que puede *distinguir entre lo que es y lo que no es*. Por ello, sentir no es conocer. Los animales sienten, esto es, se les modifica el sentimiento fundamental de lo que son cuando algo cae en sus sentidos y recuerdan lo que sienten; pero los hombres, además, conocen lo que sienten: lo ubican entre lo que *es o no es*, entre lo que *es* de este o de otro modo.

11. Ahora bien, Dios al crear no podía crear otro ser real infinito como Él era; pero podía -así lo imagina y entiende el filósofo- distinguir en el ser infinito: a) la realidad de Dios (de Sí mismo); y b) el ser impersonal o indeterminado (idea del ser indeterminado). Esta idea es divina, aquella realidad es Dios.

Debemos pensar, pues, que Dios mismo, al crear la mente humana creó el fundamento para distinguir *lo divino* (infinita luz de la inteligencia participada por Dios) como algo distinto de *Dios*; si bien lo divino posee en su propia naturaleza características divinas (infinitud, necesidad, eternidad)⁴⁷⁹. El *ser*, en Dios, debe ser pensado como infinito en su inicio (ser inicial) y en sus tres términos (real, ideal, moral), de modo que Dios es un solo ser; pero con tres formas personales distin-

filosofico. Trapani, Cebeles, 1968, p. 480. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883. Cfr. PERCIAVALE, F. *L'ascesa naturale a Dio nella filosofía di Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1977. PERCIAVALE, F. *Triadismo ontologico e scienza teologica in Rosmini en Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, a cura di P. P. Ottonello*. Firenze, Olschki, 1998, p. 489-501. ADDANTE, P. *La centralità della persona in Rosmini*. Bari, Triggiano, 1998.

⁴⁷⁸ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 10. Cfr. FERETTI, G. *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*. Pisa, Giardini, 1995. FERRARESE, G. *Intepretazione della Scrittura e problema dell'uomo nella genesi della teologia rosminiana* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 855-892.

⁴⁷⁹ ROSMINI, A. *Teosofia*. O. C., Vol. n° 458-464.

tas. Ahora bien, Rosmini piensa el acto de crear como una abstracción realizada por Dios mismo (abstracción teosófica) porque Dios separa su realidad (su ser personal) de su ser infinito inicial: ese ser infinito inicial, al ser inicio inteligible para la inteligencia, es el ser ideal, es *lo divino innatamente dado a la inteligencia del hombre* en su creación.

“El ser pues de las creaturas no es Dios, pero se puede llamar *divino* o *pertenencia de Dios*, porque es algo que nos está presente como un *abstracto teosófico*, efecto de la creación”⁴⁸⁰.

Esto divino es nada en sí real; pero no es la nada: es algo en la mente divina; es el *ser inicial participable* a las creaturas, que en el hombre es también *ser ideal*, luz infinita de la mente humana finita⁴⁸¹.

12. Se realiza aquí una *distinción entre la personalidad divina* y la *naturaleza divina*. Según el pensamiento de los teólogos cristianos, la naturaleza divina no subsiste en sí misma, sino en las tres personas. Entre la naturaleza divina y las personas no se da una distinción real; pero nuestra razón (según nuestro modo de concebir) pone una distinción. *Distinguir* no es separar, sino *solo considerar separadamente*: en este caso, la mente del teólogo distingue las personas divinas, por un lado; y por otro, solo el ser de Dios sin esas personas (o sea, la naturaleza de Dios). Con el término *Dios*, en efecto, nos referimos a Él en cuanto es naturaleza divina y tres Personas, pero sin indicar ninguna de ellas.

En el Dios cristiano, todo es divino; pero además es Persona: tres personas. En el hombre, el objeto de la inteligencia (la luz de la inteligencia) es, según Rosmini, divino (ser infinito participado por Dios); pero no es persona, no es Dios.

13. Ningún ente creado es, sin más, el ser. Todo lo creado es compuesto; tiene un *ser infinito* que es participado, y una limitación: está *limitado por la realidad propia* de los entes creados.

En los hombres, ese ser que se participa a la inteligencia es infinito inteligible de por sí (ser ideal). Ahora bien, el ser ideal es una *pertenencia* de Dios, pero no es Dios⁴⁸².

“Porque el ser que constituye la divina esencia en cuanto subsiste, si se lo *despoja de la subsistencia*, y se lo deja delante de la mente en su sola y desnuda forma objetiva, es todavía algo de lo divino, porque es una propiedad de aquella esencia (de Dios) que sea puro ser, pero no se puede sin embargo decir que sea todavía aquella

⁴⁸⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1341. Cfr. AA.VV. *Atti dei corsi della “Cattedra Rosmini”*: *Rosmini: Il divino nell'uomo*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992.

⁴⁸¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 132; vol. II, Libro II, 459. Vol. VII: *Appendice*, p. 294. Cfr. ALBERT, H. *La miseria de la teología*. Barcelona, Alfa, 1982.

⁴⁸² ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. O. C., p. 479, 524, 441, 300, 181.

esencia, siendo a ésta propio y necesario no solo que sea puro ser, sino que además que este ser puro subsista⁴⁸³.

Los que confundieron, por el contrario, a lo divino con Dios produjeron errores contrarios. Confundir a Dios con lo divino, lleva al *racionalismo* "tomando por Dios a la luz de la propia razón natural". Por el contrario, los que tomaron a lo divino por Dios, cayeron en las *supersticiones*, adorando a la razón humana o al hombre como a Dios.

Finalmente, los que desconocen por completo el elemento divino que yace en la luz de la inteligencia humana natural, como su objeto inteligible propio, se precipitaron en los sistemas del *sensismo* o *del subjetivismo*, anulando todo *punto de continuación* entre la naturaleza del universo y la de su autor, preparando la incredulidad de los tiempos modernos⁴⁸⁴.

Confirmaciones de la distinción entre lo divino y Dios

14. Según Rosmini, es doctrina universalmente sostenida por los Padres de la Iglesia cristiana, no solo que *Dios sea en sí mismo incomprensible*; sino además, que según la naturaleza *no se lo pueda conocer* sino con un conocimiento negativo. Pero, por otro lado, es igualmente doctrina común que *sobre nosotros "está signada la luz de su rostro"* (Ps. IV, 7; Jn. I, 9) y de esa luz nos viene que seamos inmediatamente inteligentes⁴⁸⁵.

"La luz, que informa nuestro intelecto, es la forma universal y común de todas las cosas. Ahora bien, S. Tomás no solo aprueba que la *forma* sea llamada por Aristóteles algo divino, sino que da razón de esta manera: DIVINUM *quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis* DIVINI ESSE, *quod est actus purus*⁴⁸⁶. Lo que es más de lo que deseamos, porque nosotros hablamos de la sola forma universalísima, y él habla de toda forma"⁴⁸⁷.

Por otra parte, no se puede hablar de *similitud* entre las formas de los entes finitos y Dios, si entre ellos no hay nada *en común*. Pero si hay algo en común entre Dios y las creaturas, ello es *divino* porque a Dios pertenece.

Mas esto común no puede ser sino el *ser*, dado que Dios no es más que

⁴⁸³ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 11. Cfr. ALESSI, A. *Filosofia della religione*. Roma, LAS, 1991.

⁴⁸⁴ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 12.

⁴⁸⁵ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 12. Cfr. AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Il divino nell'uomo*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992.

⁴⁸⁶ "Es algo DIVINO, porque toda forma es cierta participación de la semejanza del SER DIVINO que es acto puro" (In *I Phys. Arist.*, Lect. XV, d; *Summa Contra Gentes.*, I, 50, 8). Por ello, da al intelecto una capacidad infinita porque infinita es la forma. S. C. G., II, 68, 69.

⁴⁸⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 13. PERATONER, M. *Linee per uno studio sull'uso delle fonti patristiche nelle opere di Rosmini*, en *Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, p. 483-520.

ser⁴⁸⁸. Pero lo que Dios comunica no es todo su ser; no es el inicio y término personal de su ser (pues crearía otro Dios, lo que es absurdo), sino una *participación de Él* (el *ser inicial ideal*, forma objetiva, luz de la inteligencia)⁴⁸⁹. Rosmini llama a este ser inicial ideal *pertenencia de Dios* (*appartenenza di Dio*) "para indicar la fuente de donde la mente la ha tomado"⁴⁹⁰.

"La *idea*, o sea, el *ser ideal*, que es medio del conocer, es una entidad distinguida mentalmente de Dios, y por lo tanto, la mente la considera bajo dos relaciones: o en cuanto retiene algo del *Ser divino* del cual fue distinguido, y así es una creatura, pero retiene cualificaciones divinas, aunque ninguna cualificación, como ningún atributo distinguido de Dios se pueda decir Dios, porque le falta lo que a Dios le es esencial, esto es, el ser completo y de toda parte infinito; o en cuanto está distinguido con exactitud (*in quanto è preciso*), y así se puede llamar creatura, pues tal denominación conviene a todo lo que tuvo principio o por creación o en consecuencia de la creación"⁴⁹¹.

15. No es propiamente la *naturaleza de los entes finitos* la que comunica con Dios. Si bien los entes finitos *participan del ser*, -sin el cual no serían- sin embargo ellos *no son el mismo ser*, y el *ser no entra en la definición de los entes*, sino como causa que los hace existir; pero los entes finitos son tales a partir de *sus límites*, y no desde lo ilimitado del ser inicial o indeterminado.

Un ente creado o finito se define, en efecto, como "un real que tiene ser", y no que es el ser.

"Nada prohíbe entonces que el *ser* intuido por la mente, en su pureza de ser, sea algo *divino*, esto es, que pertenezca a Dios. Lo que no nos autoriza, sin embargo a llamarlo Dios"⁴⁹².

Porque al ser no solo lo llamamos por lo que él es, sino también *de acuerdo a nuestros modos de conocerlo*. Al averiguar, en efecto, la verdad de las locuciones, no solo es necesario considerar las cosas significadas, sino también *los*

⁴⁸⁸ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. A cura de P.P. Ottonello. Roma, Città Nuova, 1979: *Lettera ad Alessandro Pestalozza a Milano sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature*, p. 397.

⁴⁸⁹ "Siendo en efecto la forma por lo que la cosa tiene ser (*habet esse*); pero dado que cualquier cosa según que tiene ser, accede a la similitud de Dios, el que es su mismo ser simple, es necesario que la forma no sea otra cosa que la divina semejanza (*divina similitudo*) participada en las cosas. De donde, convenientemente Aristóteles en el 1º de los libros físicos, hablando de la forma, dice que es algo divino (EST DIVINUM QUODDAM) y apetecible". S. C. G., III, c. 97.

⁴⁹⁰ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. O. C., p. 479.

⁴⁹¹ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. O. C., p. 480.

⁴⁹² ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 13. Cfr. BARTOLACCI, A. *Lo spirituale e il divino en Rivista Rosminiana*, 1999, Fasc. II, p. 227-231. BASIL HUME, G. *A la búsqueda de Dios*. Salamanca Sigueme, 1991. BATAILLE, G. *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1999.

*modos de significar*⁴⁹³. A Dios lo significamos como el ser considerado en su *subsistencia (ser real, persona)*; pero no significamos a Dios con el ser participado a la mente humana, ser que es infinito, algo divino: la *idea del ser, ser divino*, luz de la mente; pero no es Dios.

Según esta consideración, el hombre es creado con la intuición del ser (le es innato el conocimiento del ser, la idea del ser), pero no es innato el conocimiento de Dios. No hay entonces lugar para el *ontologismo*, concepción según la cual se afirma que el hombre conoce naturalmente a Dios⁴⁹⁴.

El concepto de divino en Platón

16. Se da, pues, en la naturaleza del universo -esto es, en las inteligencias que están en él- "algo a lo que le conviene la denominación de divino, no digo en sentido figurado, sino en sentido propio"⁴⁹⁵; y Rosmini ha deseado indagar si los hombres, desde tiempos muy antiguos, desde que tengamos memoria histórica, han reconocido esta excelencia del ser y de la idea del ser, aunque la llamaran con otro nombre.

La erudición de Rosmini, en este punto, es amplísima, y es imposible e innecesario indicar aquí toda la trayectoria histórica y escrita acerca de aquello a lo cual se le llamó *divino*. Tampoco resulta posible hacer aquí una crítica filológica de las interpretaciones rosminianas. Nos interesa solamente recordar algunos casos significativos de la distinción entre Dios y lo divino, según la interpretación que le otorgaba Rosmini⁴⁹⁶.

Veamos solamente la concepción de lo divino en Platón y, ante todo, en algunos filósofos que lo precedieron.

17. Tales de Mileto y los pensadores jónicos (en el 600 a. C.) iniciaron la filosofía, orientándose primeramente hacia una explicación física de los fundamentos del mundo; mas ya ellos comenzaron a buscar lo que cambia y lo que no cambia (lo inmutable que sería luego lo divino). Heráclito de Éfeso (535-475 a. C.) parece ser que distinguía un fuego físico y terrenal, y otro celeste.

"El alma humana era una exhalación, una chispa de este fuego celeste, y se absorbía con el aire respirado.

Este fuego esencialmente animado era, para Heráclito, la naturaleza divina; y el alma en la vigilia y en la vejez, especialmente por su comunicación con la razón universal y divina (κοινὸς καὶ θεῖος λόγος), conocía el *universo y la verdad*; luego por

⁴⁹³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia: Lettera ad Alessandro Pestalozza*. O. c., p. 401.

⁴⁹⁴ DAROS, W. *¿Antonio Rosmini ontologista?* en *Rivista Rosminiana*, 1981, F. III, p. 273-286. Cfr. DAROS, W. *Rosmini nel bicentenario della nascita en Filosofia Oggi*, 1996, n° 80, F. IV, p. 407-411.

⁴⁹⁵ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 15.

⁴⁹⁶ Cfr. FILORAMO, G. *Religione tra Ottocento e Novecento*. Roma-Bari, Laterza, 1985.

medio de los sentidos lo *variable* y lo *individual*"⁴⁹⁷.

Pero Pitágoras (500 a. C. que de Samos pasó a vivir en Crotona) y los pensadores eléaticos se encontraron con los números. Los pitagóricos encontraron muchas semejanzas entre los números y las cosas que *son* (τοῖς οὖσι) y se *generan* (καὶ γιγνομένοις). Distinguían, pues, las cosas que se generan y las que son, y entre éstas ponían los *números*, a cuya imitación eran las otras cosas. Los números indican lo que es y no puede cambiar sin dejar de ser lo que es: el dos es dos y no puede volverse, convertirse o devenir un tres; el tres tiene un ser distinto esencialmente del dos.

Según los pitagóricos, todo el universo Cielo era armonía y número (ἁρμονίαν καὶ ἀριθμόν). Ellos veían una *semejanza*⁴⁹⁸ entre las cosas del Cielo (los números) y las de la tierra (las cosas sensibles): éstas eran números sensibles (ἀριθμούς ἀισθητούς).

El Cielo o Urano era el lugar que simbolizaba las cosas que son sin corrupción, las cosas divinas⁴⁹⁹. "El aire superior -según dicho de Diógenes de Laertes atribuido a Pitágoras- está en sempiterno movimiento, puro, saludable y todo lo que está en él es inmortal y es, por lo tanto, esto mismo *divino* (καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, ἀθάνατα, καὶ τοῦτο θεία)"⁵⁰⁰.

Si bien Rosmini desconfía, a veces, de las interpretaciones (demasiado materialistas de Aristóteles), trae el testimonio de este filósofo para confirmar la idea que el nombre "Cielo" (esférico, con movimiento circular sobre sí, sin aumento ni disminución) se utilizaba para referirse a lo divino.

"Parece que la razón da testimonio de las cosas que se ven y de las que aparecen a la razón. Porque todos los hombres tienen una prenoición acerca de los Dioses, y todos atribuyen de hecho a lo que es divino (τῷ θεῷ) el lugar más elevado, tanto los bárbaros como los griegos, todos los que juzgan que hay Dioses..."⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 173. Cfr. ARISTÓTELES *De Anima*, 2. SEXTO EMPÍRICO *Adv. Math.* VII, 126, 130; VIII, 286. MESSINA, G. *I presocratici nel pensiero di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, p. 373-481.

⁴⁹⁸ Rosmini estima que "semejanza" era una expresión pitagórica para significar lo que luego Platón llamó "idea" (el medio inteligible con el cual se conoce algo), pues solo hay semejanza donde hay una idea -o medio inteligible- en común entre dos contenidos semejantes. Cfr. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 41. Por ello, se afirmó hasta la época de Aristóteles que "lo semejante se conoce con lo semejante".

⁴⁹⁹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 23.

⁵⁰⁰ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 192. Cfr. DIÓGENES DE LAERTES. *Vida y doctrinas de los grandes filósofos*. Cap. VIII, n° 25.

⁵⁰¹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 26. Cfr. CHIESA, M. *Rosmini e la storia delle religioni* en *Rivista Rosminiana*, 1934, n° 2, p. 108-112. CINER, P. *La presenza súbita de lo divino en el pensamiento de Plotino y Orígenes* en *ΔΙΑΔΟΚΗ. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, 1998, n° 1-2, p. 31-55. REALE, G. *Alcune osservazioni esegetiche e critiche sulla interpretazione del Dio di Aristotele en Rosmini e la domanda di Dio. Tra ragione e religione*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1998, p. 173-189.

18. Rosmini advierte que, (desde la antigüedad, en la que se suponía que además de la tierra, el fuego, el aire y el agua), se daba también el lugar altísimo, el *aire brillante* más allá de las nubes al que llamaron *éter* (ἠθέρα: aire, ἀἰθω: brillo) en el que *corren siempre* (ἀπὸ τοῦ θεῖν αἰεὶ) los astros en forma perfecta, esto es, circular. De aquí derivó el vocablo *divino*, *Dios* y *Zeus* (genitivo de Δῖος), el cual era el Dios supremo de los griegos (τὸ θεῖον - Θεός; en latín, *divus* y *Deus*).

“¿Qué maravilla, pues, que se llamase Dios el *Cielo*, si esta palabra cielo no significa otra cosa que lo que resplandece, lo que es alto? ¿Y no ha permanecido este uso antiquísimo hasta nosotros que llamamos a Dios el Altísimo, el Excelso? ¿No decimos que ilumina las mentes, que inflama el corazón?”⁵⁰².

También los hebreos llamaron a Dios *Altísimo*, el que habita en lo alto. Los hebreos distinguían tres cielos: 1º el cielo inferior (de las aves, de las nubes), 2º el cielo superior (el de los astros), 3º el cielo en sentido figurado (el ámbito de las cosas espirituales, de Dios, de los bienaventurados, etc.).

19. Siguiendo el pensamiento de los pitagóricos, Platón distinguió, como también lo había hecho antes Empédocles, dos mundos: uno sensible y otro inteligible. Lo que es esencialmente inteligible habita en el hiperuranio, esto es, en el “sobre-cielo”, sobre el cielo material.

Platón llamó al alma “principio del movimiento”, o sea, lo que se mueve por sí mismo. “Toda alma es inmortal, porque inmortal es lo que siempre se mueve”: y en este sentido, estimaba que los astros eran inmortales. Entre las almas que no se movían siempre, y que eran mortales, puso a los hombres. Las almas inmortales, procediendo de los astros, se unen a los cuerpos (se incorporan), generándose de este modo los vivientes mortales (compuestos de alma y cuerpo).

Las almas son inmortales porque ven, en su giro por el hiperuranio (o sobre cielo), las esencias o ideas esenciales (del bien, de lo bueno, de lo justo, etc.), siendo la primera entre ellas lo divino: la esencia de lo que es divino (τὸ δὲ θεῖον).

20. Las cosas sensibles, para ser conocidas, deben tener en el alma *un semejante* correspondiente, esto es, un *sensible como materia* del conocimiento, requiriéndose además *un primer y esencial símil como forma*. Es por esta *forma inteligible* o *idea* que es posible conocer las semejanzas sensibles⁵⁰³.

Platón dice expresamente que es siempre la razón (λόγος) la que conoce,

⁵⁰² ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 29. Aún hoy el término y el concepto “cielo” es usado por filósofos actuales para designar lo indeterminable, lo inaccesible, y análogamente el “ser”, Cfr. GARRIDO-MATURANO, A. *El cielo en las filosofías de Husserl, Patocka y Heidegger* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, p.185-191.

⁵⁰³ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 41, 43. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 989, 180-187, 1115-1116.

sea que conozca lo sensible o lo inteligible. Las ideas son inteligibles por sí mismas: constituyen lo inteligible de las cosas. Pero esa inteligibilidad es participada a las ideas a partir de una idea esencial o fundamental (la idea de bien): "Lo que confiere verdad a los objetos conocidos y al alma la facultad de conocer es, ten por seguro, la idea del bien"⁵⁰⁴.

"En cuanto a mí, creo que las cosas son como acabo de exponer. En los últimos límites del mundo inteligible está *la idea del bien*, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar a la conclusión de que es la causa universal de cuanto existe de recto y de bueno; que en el mundo visible crea la luz y el astro; que en el mundo inteligible engendra y procura la verdad y la inteligencia, y que, por lo tanto, debemos tener fijos los ojos en ella para conducirnos sabiamente..."⁵⁰⁵.

21. Esta *idea del bien* es esencialmente lo divino para Platón. Sin embargo, en la concepción de Rosmini, distinguir: a) la *idea de Dios* (confundida con la idea abstracta e infinita de Bien), de b) la *realidad de Dios* (persona-verdad subsistente), es lo que distingue al platonismo del Cristianismo⁵⁰⁶.

"Platón reduce todas las ideas (que puede tener una mente) a la esencia por sí esente (οὐσία ὄντως οὐσα), esto es, al ser, cuya esencia es para Platón `lo divino´ τὸ θεῖον), y más aún, su Dios"⁵⁰⁷.

Estrictamente hablando, lo divino, en Platón, es superior a Dios. Primero está lo divino (τὸ θεῖον), con esencia impersonal que, en cuanto es intuitivo, se hace Dios⁵⁰⁸.

Ahora bien, en la obra *Aristóteles expuesto y examinado*, Rosmini sostiene que si bien Platón no llegó a distinguir entre el *ser indeterminado* y el *ser absoluto*⁵⁰⁹; no obstante, dio motivo para que se distinga el *Bien* (que sería el Ser absoluto, completo, perfecto), por un lado; y el *hijo del bien* (que representaría lo que Rosmini llama la idea del ser, del bien y luz de la inteligencia).

"El bien mismo, teniendo en cuenta la limitación de nuestra mente y los diversos modos del pensar humano, duplica su concepto. Y Platón distingue el Bien (τὸ ἀγαθὸν) del Hijo del Bien (ὁ εἶς ἐκγονος τοῦ ἀγαθοῦ). A este Hijo del Bien lo llama `similísimo al Bien´ (ὁμοιότατος ἐκείνῳ) y es la luz de la inteligencia humana, la luz de Dios signada en el alma humana, a cuya luz Platón la dis-

⁵⁰⁴ PLATÓN. *República*, nº 508 e. Cfr. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 58.

⁵⁰⁵ PLATÓN. *República*, nº 517 c.

⁵⁰⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., nº 60, nota 16. Cfr. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970.

⁵⁰⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 55, 93 nota 1.

⁵⁰⁸ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 89, nota 4.

⁵⁰⁹ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1963, Vol. I, nº 171, nota 5. Cfr. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona, Herder, 1998. KENNY, A. *Essays on the Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1992.

tingue sapientemente de Dios mismo y no la confunde con Él”⁵¹⁰.

22. Platón parangona al Bien, esto es, a Dios, con el Sol; asemeja la luz de la razón humana a la luz del Sol, la cual se imprime en el ojo y se esparce al mismo tiempo sobre todos los cuerpos que, reflejándola en el ojo, se hacen por él visible. “El Sol, -imagen de Dios-, afirma, no es el ver, sino, siendo la causa, es por él visto”⁵¹¹, o sea, visto como causa, no visto directamente como Dios.

La luz, que viene de Dios al mundo es lo que Platón llama Hijo del Bien, esto es, de Dios; y dice que ella es un producto generado *análogo* a Dios mismo (ἀνάλογον ἑαυτῷ). Esto análogo a Dios es *lo divino* en la naturaleza de la mente humana; lo divino que constituye a la inteligencia humana, la cual lo intuye, sin intuir a Dios.

“El alma es vida, sentimiento. Este sentimiento es susceptible de dos improntas: una es aquella del Bien mismo, y esta impronta del Bien es la luz intelectual, el conocimiento y la verdad, que Platón dice que no es el Bien, sino su Hijo y que es boniforme, ἀγαθοειδῆ, o sea, una especie impresa del Bien. La otra impronta es aquella del sensible corpóreo...”⁵¹².

La limitación de Platón se halló, pues, por un lado, en *divinizar a las ideas*, a muchas ideas, y a veces confundirlas con Dios, haciendo depender a Dios mismo de lo divino y no a la inversa; y, por otro, en no haber considerado que todas las ideas se reducen a una idea madre: la idea del ser. Las demás ideas, según Rosmini, se originan en la percepción donde los datos sensoriales son unidos a la idea del ser, por lo que las cosas no solo se sienten sino además se comprenden en lo que son⁵¹³.

El nombre de Dios como cifra de lo divino

23. Según Rosmini, la mente humana no puede tener un conocimiento positivo (perceptual) de Dios, sino solo negativo ideal: nosotros podemos construir o formar una idea de Dios, probar luego lógicamente su existencia; negarle después los límites y defectos que tienen los entes finitos y finalmente atribuirle cualidades positivas en forma eminente. En este contexto, en el judeo-cristianismo existen los nombres de El, Eloë, Eloim, Sabaoth, Saddai, para indicar *potencia*; Elion, para indicar *alteza*; Adonai (traducido como Κύριος o *Dominus*) para indicar *dominio*.

⁵¹⁰ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O. C., n° 172.

⁵¹¹ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O.C., n° 172.

⁵¹² ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O.C., n° 173.

⁵¹³ ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 61-62. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 229-230.

“Nos falta la idea positiva de Dios... Las cosas creadas son pues sí un amplio espejo de la divinidad; pero un espejo que nos da una imagen a modo de enigma, esto es, de un modo oscuro y misterioso, en forma de cifra...”⁵¹⁴

En particular, el nombre “Dios” es un enigma, utilizado según nuestra forma limitada de conocer y de expresarnos. Rosmini, en efecto, como Tomás de Aquino, estimaban que, al considerar la verdad de las palabras, había que considerar no solo “las cosas significadas, sino también el modo de significar” y el modo de entender⁵¹⁵.

24. Desde el punto de vista filosófico, “el *ser esencial* es ciertamente la única expresión conveniente para significar a Dios en su propia y pura naturaleza”⁵¹⁶. El *ser esencia* o *esencia de ser* puede considerarse de dos formas: como *inicio ilimitado de ser* para todo ente limitado (todo ente finito es; tiene inicialmente ser, pero lo tiene en forma limitada y es limitado); como *inicio y término ilimitado de ser* (y así es el ser esencial de Dios). Una piedra es, pero *no es el ser* sin más, sin límites: solo lo tiene. Dios por el contrario es la plenitud de ser en todo sentido; por eso no es una idea de Dios sino el Dios viviente, ser y vida infinita.

“La *vida* y los atributos divinos contenidos en la *esencia*, sin los cuales ésta no sería terminada ni sería Dios, no es cosa por sí conocida a los hombres. La mente humana, con el uso de un razonamiento reflejo e indirecto conoce que aquella vida y aquellos atributos *deben* existir en la *esencia*, pero no percibe tales atributos, y no conoce la naturaleza de los mismos, no sabe cómo sean, ni cómo se unifican en la *esencia*”⁵¹⁷.

Cuando, según el relato bíblico, Dios se define ante Moisés como “Yo soy el que soy” (soy el que está actuando: Éxodo, III, 14), Él no nombra solo la esencia impersonal del ser; “sino el ser-persona, el ser que habla y se pone a sí mismo diciendo: soy; el que manda a Moisés a los hebreos”⁵¹⁸. Cristo tampoco se define con el ser indeterminado, sino como el que es personalmente: yo soy (‘Εγώ ‘εμὶ’ v. III, 58).

⁵¹⁴ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 65. Cfr. ABEL, G. *Signe et Signification: Réflexions sur un Problème Fondamental de la Théorie des Symboles en Philosophie in Science*, 1997, n° 2 (1), p. 21-35.

⁵¹⁵ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia.* O. C., p. 401. Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray.* Firenze, Edizione Roma, 1938, Vol. III, n° 914-922. ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico.* Roma, Città Nuova, 1975.

⁵¹⁶ ROSMINI, A. *Del divino nella natura.* O. C., n° 58.

⁵¹⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura.* O. C., n° 58. ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 62-74. ROSMINI, A. *Logica.* Milano, Fratelli Bocca, 1943, Vol. I, n° 368, Vol. II, n° 784. Cfr. KIENSLER, K. – MÖLLER, J. (Comp.) *Religionsphilosophie heute.* Düsseldorf, Patmos, 1988. KIRUZUIM G. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini.* Brescia, Morcelliana, 1988.

⁵¹⁸ ROSMINI, A. *Del divino nella natura.* O. C., n° 59. Cfr. AUGÉ, M. *Dios como objeto.* Barcelona, Gedisa, 1996. BADOLIN, A. (Comp.) *Il metodo della filosofia della religione.* Padova, La Garangola, 1976. MORRA, G. *Storia e sacro: un solo destino* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. II-III, pp. 161-171.

La intuición de la idea del ser, inteligible e indefinido, constituye a la inteligencia humana: ser inteligente es saber (inconscientemente primero) el ser de las cosas. Pero la vida del ser no es intuida naturalmente por ninguna mente humana: esta vida es un *misterio*, aunque por el razonamiento el hombre pueda probar que debe existir. Este misterio es el objeto de la vida *sobrenatural*: sobre lo que naturalmente se puede conocer. “La vida personal supera la inteligencia humana”⁵¹⁹.

25. El nombre de Dios contiene cifrado dos elementos: el *ser* y la *vida*. Ambos elementos permanecieron unidos en las tradiciones hebreas; pero, en otros pueblos, estos elementos se dividieron: unos conservaron el concepto de Dios como viviente y desarrollaron los rituales religiosos; otros -los filósofos- conservaron el elemento ser y desarrollaron las doctrinas sobre Dios. Pero el *ser* separado de la *vida* ya no es Dios, sino una idea negativa que no llega ni a expresar la esencia de Dios.

El *ser puro*, ya en su inicio, no es sensible (no cae en ninguno de los sentidos humanos): solo se lo puede entender, solo es objeto constituyente de la inteligencia humana. Dios, ser infinito en su inicio y en su término-persona, tampoco es perceptible natural y humanamente. Como tal no es apto para ser signado inmediatamente con un vocablo. Por ello, en las lenguas más antiguas, el ser está casi siempre sobrentendido, no expresado. Lo que expresamos de las cosas, con vocablos, son las cualidades sobresalientes que nos impresionan. La *vida*, por ejemplo, no se expresaba en abstracto, sino mediante alguna cualidad sobresaliente: respirar, moverse; estar muerto es lo opuesto: expirar, dejar de respirar.

26. Entre las naciones alejadas de la tradición hebrea, se conservó, sin embargo, en medio de las idolatrías, la memoria de un *ser supremo*. Los nombres, con los cuales se lo llamaba, recuerdan etimológicamente el antiquísimo de Yahveh (o Jehová, como se pronunció incorrectamente por mucho tiempo).

“El sumo Dios entre los griegos se llamaba Ζεός (que encuéntrase en forma variada según los tiempos y los dialectos como Ζών, Ζάς, Ζής), llamándose también Δία, Δίς. Si se admite la etimología que de esta palabra da Platón, con muchos otros escritores de la antigüedad, ella vendría de ζῆν, esto es, *vivir*, y tendría el mismo origen del nombre hebreo Jehová...”⁵²⁰.

27. La separación del concepto de *ser* del de *vida* es la clave para interpretar las opiniones antiguas acerca de la divinidad, de las supersticiones, el origen de los ídolos de los filósofos, del pueblo y de los sacerdotes paganos.

⁵¹⁹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 60. Cfr. ROSMINI, A. *Eudemonologia*. Gaeta, Bibliotheca, 1997.

⁵²⁰ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 67. Cfr. ROSSI, F. *Teologia filosofica e filosofia della religione* en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1988, n° 1.

“El *ser*, en efecto, *dividido de la vida propia*, es un objeto ideal, divino todavía, pero sin personalidad: este objeto es el que más tarde devendrá ídolo de los filósofos. La *vida dividida del ser puro* no permanece tampoco como cosa divina, sino que se cambia en aquella vida de la que el hombre tiene experiencia, y éste fue el ídolo del pueblo y de los sacerdotes”⁵²¹.

La gran verdad de que Dios es el ser subsistente, y por lo tanto, viviente, permaneció oculta, aunque no apagada del todo en la memoria de los hombres. El ser separado de la vida, hecho idea, fue el “ídolo de los filósofos”, y fracturado en otras ideas, dio origen al *politeísmo filosófico*, propiedad de pocos y arcano para muchos⁵²². La idea de vida, -separada de la idea de ser, de la racionalidad- “devino el ídolo de la gran masa” y fracturada en diversas formas de vida dio origen el *politeísmo popular y político*⁵²³.

La vida humana, en todos sus aspectos, fue divinizada, hasta incluso en sus defectos y debilidades. Algunos hombres, fornidos de mayor fuerza, de mayor autoridad o sagacidad, atrajeron la mirada de la multitud, la que se persuadió de que en esos grandes hombres no existía la debilidad que ellos experimentaban: “Y estos, viviendo o después de muertos, fueron divinizados”⁵²⁴.

El hombre divinizó a los demonios, a la naturaleza, a sí mismo. Pero aún necesitaba otros dioses. Él fracturó entonces los entes con abstracciones: divinizó en abstracto, personificándolos, sus placeres, sus pasiones, sus virtudes, sus vicios, sus aventuras y desventuras, sus caprichos y sueños, todas las formas de vida. “En el pensamiento nativo de los primeros hombres, todo vive de una vida común y uniforme”, origen de los dioses populares⁵²⁵. La vida fue la causa más conocida del hombre primitivo, y por lo tanto, el *principio masculino* y el *femenino* (también concebidos como fuerza activa y pasiva) fue rápidamente divinizado e incluso atribuido a la naturaleza; porque el primitivo -como el niño- “piensa que todas las cosas viven y sienten como él”⁵²⁶. Rosmini rastrea aquí, con gran erudición, estos principios de los dioses masculinos y femeninos, en la cultura babilónica, griega, arábiga, persa, egipcia, china y brahmánica.

Mas siempre que el hombre quiso elevarse, por sí solo, hasta lo divino, dio muestras de debilidad, vileza y crueldad. Por otra parte, el “ser” (Dios de sabios)

⁵²¹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 73. Cfr. RATZINGER, J. *El Dios de la fe y de los filósofos*. Madrid, Taurus, 1962.

⁵²² “Los estoicos no solo hicieron de lo *divino* de la mente, esto es, de las ideas, un Dios; sino que unieron las ideas -su Dios- a la naturaleza material, si no la confundieron con ella” (ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 93, nota 1). *¿Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?* (SENECA *De Benef.* IV, 7).

⁵²³ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 92.

⁵²⁴ ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. Domodossola, Sodalitas, 1957, p. 41. Cfr. ROSMINI, A. *Opuscoli Filosofici*. Milano, Pogliani, 1827.

⁵²⁵ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 96-97. Cfr. ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975. ANTISERI, D. *El problema del lenguaje religioso*. Madrid, Cristiandad, 1996.

⁵²⁶ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 98, 102, 110, 111, 147, 151.

es de todas las cosas la más indefinida. Lo indefinido es un infinito aparente y el hombre popular le asignó límites según sus inclinaciones.

“El hombre no podía no estar disgustado con su *razón*, que no le ayudaba mejor que la *imaginación* en su diseño. Se vengó pues de la razón. La declaró inepta para llegar a la verdad, y proclamó con aire de triunfo, como si pasase de victoria en victoria, el *escepticismo*...”⁵²⁷.

La vía del escepticismo no es la mejor. Rosmini no niega que se dé en la naturaleza humana un sentimiento religioso, porque el hombre es un sentimiento fundamental y no solo conoce el ser sino además lo siente, generándose un sentimiento espiritual. Pero el solo sentimiento, ciego, escéptico, si no se acompaña de una idea o noción de lo divino, sería totalmente inútil, inadecuado al ser humano⁵²⁸.

28. Los hombres tienen tres necesidades supremas: la *necesidad de realidad* (en cuyo contacto surge el sentimiento), la *necesidad de verdad* (de conocer cómo son las cosas y acontecimientos), la *necesidad de moralidad* (de justicia o reconocimiento de la verdad). Cuando estas necesidades no se cumplen y quedan en el vacío, el hombre genera sus propios vicarios y dioses supletorios. La causa general de la idolatría debe buscarse en ese vacío.

“La primera (causa) se debe indudablemente reconocer en la misma condición de la inteligencia humana, que teniendo por su objeto el *ser ilimitado*, pero *vacío de realidad*, prueba el deseo de hallar también una realidad ilimitada, que lo pueda llenar e integrar. Por esto, el hombre, como todo otro ente dotado de inteligencia, aspira de continuo al infinito y permanece inquieto hasta que no lo haya encontrado, o se persuada al menos de haberlo encontrado...”

Por otra parte, el verdadero Dios, siendo *del todo insensible e infinito*, no se alcanza con el conocimiento sin un esfuerzo extraordinario, debiendo el pensamiento para conocerlo (y siempre imperfectamente) elevarse sobre toda la naturaleza, salir completamente del universo sensible para buscar más allá de éste un ente tal del que *no se puede encontrar alguna imagen o semejanza*, porque no tiene nada de común con todo lo que el hombre conoce y ama”⁵²⁹.

La verdadera imagen de Dios se halla en el hombre, pero no es el hombre en su realidad, ni su razón. La imagen de Dios no es el Hijo de Dios, el cual es igual a Dios; ella se halla en algo divino, que no es Dios: en el objeto infinito e indeterminado de la mente, luz de su inteligencia. Sobre esa imagen, Verdad del ser, fue hecha la inteligencia, porque la Verdad del ser no es un efecto de la inte-

⁵²⁷ ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. O. C., p. 68.

⁵²⁸ ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. O. C., p. 104, 131-134.

⁵²⁹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 95. Cfr. TRIGEAUD, J.-M. *Le divin dans la philosophie du droit de Rosmini. De l'ideál à l'individuel* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)*. Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 191-212.

ligencia humana, sino su causa formal ideal⁵³⁰; Verdad que es lo más íntimo e interior en la inteligencia del hombre, como lo había afirmado Agustín: “La mente por la verdad es formada”⁵³¹.



⁵³⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*. Intra, Bertollotti, 1876, n° 582.

⁵³¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*. O. C., n° 485.

CAPÍTULO VI

LA IDEA DE DIOS EN EL CONTEXTO DEL APRENDIZAJE Y LA ENSEÑANZA

Los prolegómenos del aprender y enseñar: las formas de conocer

1. Rosmini solía afirmar que “el arte de aprender es el arte de educarse a sí mismo: el arte de usar las propias facultades intelectivas y morales”⁵³². Como todo arte, es *un hacer que implica un saber hacer y un hacerse*. Por ello, la educación es, además, el resultado de la ese aprender que del hombre. Bajo el concepto de *educación* se incluye, pues, -entre otros muchos aspectos-, por un lado, la aptitud y actitud del ser humano para *aprender y perfeccionarse* en crecientes grados de conocimientos, acciones y conductas que él mismo puede dominar y llegar, de este modo, a ser señor de sí, haciéndose persona, decidiendo y siendo responsable de esas decisiones ante sí y ante los demás, en la búsqueda de bienes comunes y particulares; y por otro lado, el proceso de educación incluye el complejo repertorio de recursos con el cual se le facilita aprender *enseñando*⁵³³.

El proceso de *educarnos* no es un proceso ciego, espontáneo o natural; sino individual y culturalmente producido, acorde con una cierta idea proyectada de persona humana, mediando: 1) un *proceso de aprendizaje* y 2) facilitado a través de un *proceso de enseñanza*, 3) teniendo presente el *proceso de conocer* y adquirir conocimientos, en un contexto de vida social.

2. El enseñar supone el aprender: en vano se enseñaría si no se supone que alguien desea y está en condiciones de aprender.

⁵³² ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n° 870.

⁵³³ ROSMINI, A. *Antroplogia Soprannaturale*. Casale, Pane, 1884, Libro IV, Cap. I, art. 4, p. 11. Cfr. ROSMINI, A. *Sull' Unità dell' Educazione* en ROSMINI, A. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883. ROSMINI, A. *Sulla libertà dell'insegnamento*. Roma, Tipografia del Senato, 1912. ROSMINI, A. *Filosofia del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. I-VI. TORRES, R. *Nuevo rol docente: ¿Qué modelo de formación, para qué modelo educativo?* En *Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe*, 1999, n° 49, p. 38-54.

El aprender (del latín *apprehendere*, de *ad* *prehendere*: tomar, apresar, aferrar hacia sí, adquirir) implica, a su vez, un proceso y un resultado de adquisición de conocimientos y, a través de ellos, también de conductas y formas de pensar, actuar, hacer y querer.

No existe, pues, un buen proceso de enseñar si antes el docente no tiene presente el proceso de aprender, el cual, a su vez, implica el proceso de conocer.

3. **A**hora bien, existen diversas formas de conocer y adquirir conocimientos y, en consecuencia, de aprender.

Ante todo, es necesario recordar que *lo innato* no se aprende y que, según Rosmini, el *único conocimiento innato y previo* es el de la *idea del ser indeterminado*. Esta idea es el objeto *constituyente* de la inteligencia. Sin esta idea no existe inteligencia humana: tener inteligencia supone que el hombre conoce al menos el ser; supone que el ser humano tenga, -aunque no lo advierta conscientemente-, la idea del ser. Luego, con la idea del ser, podrá distinguir de lo que es de lo que no es; podrá, en otras palabras, conocer mediante el principio de no contradicción.

La idea del ser es un conocimiento fundamental que puede ser llamado *natural, no adquirido*⁵³⁴ y *negativo*, dado que no nos hace percibir ningún ente; sino que da al hombre la potencia o posibilidad intelectual de conocer cuando algo acceda a sus sentidos y el cuerpo humano esté debidamente organizado.

Por ello, además del conocimiento innato de la idea del ser indeterminado, se da en el hombre el conocimiento *natural adquirido y positivo*, el cual comienza con las *percepciones intelectivas*. La primera forma de aprendizaje es, pues, la *perceptiva*: la que se adquiere a través de los datos de los sentidos, los cuales son conocidos (y no solo sentidos) por medio de la idea del ser. *Conocer* no consiste, pues, en sentir; sino en saber el ser de lo que se siente. Al conocer, el hombre hace de algo sentido y subjetivo como es la sensación, algo *objetivo*, en la inteligencia: algo que se considera *en lo que es*, no por el placer o dolor que produce o por lo que conviene al sujeto, algo distinto del sujeto. Algo es objetivo cuando *depende de lo que es el objeto* que sentimos y conocemos; y no depende de la vida o de los intereses del sujeto. "*Sentir*" fundamentalmente constituye la vida subjetiva misma del hombre: una sensación es una mutación o cambio parcial en la forma vital de sentir. Lo que se siente (el objeto sentido; no el sentir) y no se conoce está simplemente fuera del sujeto y Rosmini lo llama "extrasubjetivo".

"La *percepción intelectual* es el acto con el que la mente aprende un objeto real (un

⁵³⁴ Rosmini estima seguir en este punto la misma concepción de Tomás de Aquino, el cual admitía que el conocimiento natural es aquel que se da por algo inserto por la naturaleza (*naturaliter in nobis inditum*) de la inteligencia y tales son los primeros principios (*Summa contra Gentes*, III, C. XLVI). Mas Rosmini juzga que todos los primeros principios se reducen a la innata idea del ser (ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia Bertolotti, 1875-1876, n° 442, nota 1). Cfr. CASSINI, A. *La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias* en *Diálogos*, 1992, n. 59, p. 103-120.

sensible), o sea, lo aprehende en la idea (del ser).

La sensación es *subjetiva*, la percepción sensitiva es *extrasubjetiva*, la idea (del ser) es *objeto* (fundamental y constitutivo de la inteligencia), la percepción intelectual es *objetiva*"⁵³⁵.

Lo que se siente en los sentidos es, pues, *la materia del conocimiento*, es algo que puede ser conocido, pero no es aún conocimiento. Cuando el hombre aplica naturalmente, en la percepción, la innata idea del ser -objeto fundante y constituyente de su inteligencia- a lo que siente, entonces conoce lo que siente; le da *forma de conocimiento*: conoce (sin tener aún conciencia de ello) que *es*, y lentamente, luego, prestando atención y reflexionando sobre lo percibido, conocerá el modo y los límites en que un ente es (es una silla, un monumento, etc.).

4. Se debe tener presente, entonces, que al conocer -y luego al aprender- entran *dos elementos*: uno *singular o particular* (el color, el olor, el sabor, las formas sensibles, etc.) limitado, sentido, adquirido a través de los sentidos; y otro elemento que es *universal, inteligible e ilimitado* (la idea del ser). De la unión, espontánea y natural, de esos dos elementos surge el primer *conocimiento positivo* que tienen los hombres: las *percepciones intelectivas*.

Los didactas se han dividido entre aquellos que estiman que primero el niño conoce lo singular (siguiendo una filosofía empirista); y aquellos que juzgan que primero conoce lo universal (ateniéndose a una filosofía idealista). Rosmini estima que el ser humano, al conocer, une dos los elementos fundamentales de lo singular dado en los sentidos y lo universal (la idea del ser) que se halla en la mente. El conocimiento será, sin embargo, primeramente atraído sobre los objetos y sus aspectos particulares. Solo luego de cierto tiempo el ser humano es llevado a considerar su acto de conocer -tomando conciencia del conocer- y los medios con los que conoce (en especial sobre la idea de ser)⁵³⁶.

5. Sobre los primeros conocimientos que son percepciones intelectivas, surge, entonces, -con el esfuerzo del sujeto humano y de los demás-, otra forma de conocer, ayudada especialmente por el lenguaje: el *conocimiento reflexionado*.

La *reflexión* (*re-flectere*: volver de nuevo, re-doblarse o doblarse sobre sí) es una forma de conocer que se vuelve sobre lo ya conocido en la percepción. La vida reflexiva o la forma de conocer reflexiva exige algunas *condiciones* para que se pueda dar: 1º) deben existir conocimientos previos; 2º) debe haber algún motivo por el cual el sujeto -que ya tiene esos conocimientos- sienta la necesidad de volver sobre ellos: sea porque advierte que son conocimientos conflictivos, pro-

⁵³⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*. O. C., n° 417. Cfr. NEBULONI, R. *L'oggettivismo etico rosminiano* en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1990, n. 4, p. 623. MARTINEZ, J. *Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en Karl Popper*. Madrid. Cátedra, 1980. SABASTIÁN GARCÍA, P. *El sentir y la conciencia perceptiva* en *Diálogos*, 1988, n. 52, pp. 127-142.

⁵³⁶ Cfr. CANTILLO, A. *La filosofía dell'educazione in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2004, F. I, pp. 13-54.

blemáticos, aparentemente contradictorios; sea porque otra persona con algún signo o palabra llama su atención sobre lo ya conocido. La *reflexión* consiste entonces en ese *volver sobre lo ya percibido o conocido y detenerse en considerar sus aspectos*, sus semejanzas o diferencias.

Esta reflexión puede ser *inconsciente* (en este caso, el niño o el hombre se vuelven sobre algo conocido sin prestar atención al hecho que son ellos los que, en ese momento, lo están haciendo) o *consciente*. No es absurdo, pues, afirmar que un niño pequeño, que se detiene a solucionar un problema, esté reflexionando aún sin saber conscientemente que lo está haciendo⁵³⁷.

6. Con el transcurrir del tiempo y como resultado o efecto de sus reflexiones, surgen otros conocimientos o *ideas abstractas* (esto es, *consideradas separadamente*), que son *entes de la razón*, creados por los hombres. Las ciencias (sistemas de conocimientos con ciertas exigencias de validación) son productos sistematizados de la reflexión humana⁵³⁸; son creaciones libres de los científicos pero valen no por el científico, sino por las pruebas de objetividad que el científico ofrece.

Mediante el transcurrir del tiempo y la reflexión, el ser humano crece en libertad. La reflexión es un indicador de que el pensamiento no está ligado al objeto percibido, sino que el sujeto humano puede considerar separadamente uno u otro aspecto. *Con la reflexión se libera el pensamiento*, pero también se libera la voluntad: el ser humano, ayudado por la reflexión, puede querer esto o aquello; puede elegir. Este querer será *objetivo* si algo (una persona o cosa) es querido por lo que es (por sus propias cualidades); o bien será un querer o un amor *subjetivo* si es querido, amado o apreciado por los deseos o intereses que tiene el sujeto que lo ama. "Mediante la reflexión, la voluntad deviene libre de la necesidad"⁵³⁹ que le impone el objeto percibido.

"La impaciencia llevada a un cierto grado es el *carácter* y la *causa* de la barbarie y del salvajismo; y, por el contrario, el efecto de la cultura, como también una de las principales causas, es el saber sostener por largo tiempo el trabajo de la *reflexión* hasta que haya terminado, y solo entonces dar el asentimiento.

Los asentimientos del *salvaje* -y en parte, el de los niños o personas aún no educadas- son precipitadísimos: le es imposible suspenderlos aunque sea un poco, por lo que asiente siempre al instante a lo que se le presenta con fuerza al ánimo. Esto debe atribuirse a la preponderancia del *instinto fantástico* que arrastra tras de sí el pensamiento y el asentimiento, y a la debilidad de la voluntad no educada para resistirle"⁵⁴⁰.

⁵³⁷ Cfr. DAROS, W. R. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación, 1992.

⁵³⁸ ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n° 1. Cfr. SFRISO, M. *La società contemporanea e la "pretesa" educativa del filosofo* en *Rivista rosmiana*, 1998, F. I, p. 35-44.

⁵³⁹ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 222. Cfr. N° 283. Cfr. CAVALLINI, G. *Come pensiamo il pensiero? Costruttivismo e integrazionismo* en revista *Scuola e Città*, 1992, n. 1, p. 13-30.

⁵⁴⁰ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 283. Cfr. DAROS, W. *Concepción popperiana del aprendizaje*, publi-

7. Un signo de la *falta de educación* de las facultades intelectivas se halla en el hecho de que las personas ineducadas asienten (afirman o niegan) rápidamente a lo que ven o se les comunica, sin que tengan necesidad ni fuerzas para *examinar más seriamente los pro y los contra* de las afirmaciones. Lo mismo sucede con las personas que por falta de dominio de sí (o sea, por falta de educación) se dejan llevar por las pasiones o sentimientos incontrolados.

En este contexto, aprender -en sentido educativo- no es tanto aprender esto o aquello (historia o política), sino *aprender-se*, esto es, sentir, conocer, querer, actuar reflexivamente, adquiriendo el dominio de sí, siendo sujeto de sí, persona responsable; siendo capaz de apreciar objetivamente las cosas y acontecimientos, pero también de inventar cosas nuevas y generar sucesos sociales nuevos.

“Sabio es aquel que conquistó el hábito de reflexionar y de esperar, venciendo a sí mismo, pacientemente hasta que la reflexión haya ultimado sus trabajo”⁵⁴¹.

El dominio de sí, una vez adquirido, potencializa, a su vez, las operaciones de una persona inteligente. De éstas, cabe mencionar tres:

- a) Conocer los entes, reflexionar sobre ellos, apreciarlos, amarlos, y -según esta apreciación y este amor- determinar otras acciones posteriores.
- b) Agregar perfecciones a los entes subsistentes conocidos.
- c) Hacer que existan entes que no subsisten⁵⁴² (crear, inventar).

El principio y el método para aprender y enseñar

8. El enseñar -dijimos- requiere tener presente el proceso de aprender, y éste, a su vez, requiere tener presente el proceso de conocer.

Ahora bien, cuando se habla de *proceso* (*pro-cedere, procesum*: avanzar, lo avanzado; en griego, el equivalente es πρὸς ὁδός: camino hacia) se menciona un camino hacia el cual es encaminada la acción; y nos acerca a la noción más precisa de *método* (μετὰ ὁδός: junto al camino) que nos requiere exhibir las pautas o señales del proceso. Se da un *método* cuando se dan pautas indicadoras, ordenadas, claras y fáciles, para que la mente proceda en forma eficaz y con eco-

cado en la *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, n° 61, 1988, p. 55-69.

⁵⁴¹ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 283. Cfr. CECI, ST. *How Much Does Schooling Influence General Intelligence and Its Cognitive Components?* En *Developmental Psychology*, 1991, n. 5, p. 703-722. CHADWINCK, C. *La psicología del enfoque constructivista* en *Revista de Educación*, 1997, n° 242, p. 50-55.

⁵⁴² ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Roma, Città Nuova, 1977, n° 422. Cfr. COBB, P. *Learning from Distributed Theories of Intelligence* en *Mind, Culture and Activity. An International Journal*. 1998, n° 3, p. 187-205.

nomía de esfuerzo, ofreciéndonos cierta garantía en el logro de algo⁵⁴³.

Teniendo pues presente el proceso de conocer que se requiere al aprender, Rosmini establece el *principio supremo del método de enseñar*. Éste implica preguntarnos:

“Cuál es aquella norma segura, observando la cual, el docente de la juventud pueda conocer cuáles son las cosas que él debe decir primero, y cuales aquellas que debe decir después, a fin de que el alumno que lo escucha sea conducido por grados siempre proporcionados a sus fuerzas, a partir de lo que conoce hacia lo que aún no conoce y se le quiere enseñar”⁵⁴⁴.

Como se advierte, existen dos aspectos a tener en cuenta: 1) una *gradación lógica* (lo que debe pensar y decirse primero y lo que debe decirse después); y 2) una *gradación psicológica* (acorde a las fuerzas del que aprende).

9. El principio supremo del método para enseñar mencionado *presupone una concepción lógica de la comprensión*: existen ideas más universales y primeras que si alguien no se las conoce le resulta imposible conocer las más particulares y posteriores, como resulta imposible conocer la noción de “parte” sin relacionarla y ubicarla en la de “todo”. Desde el punto de vista lógico, *el principio del método* es éste:

“Las verdades que se quieren comunicar se deben distribuir en una serie, en la cual la primera verdad no debe tener necesidad para ser entendida de las verdades que le siguen: la segunda tenga necesidad de la primera, pero no de la tercera o de las siguientes; y así en general cada una se entienda mediante las precedentes, sin que la inteligencia necesite las que faltan aún enunciar”⁵⁴⁵.

Pero este principio lógico del método presupone, además, *una concepción psicológica* del conocimiento y del aprendizaje. La lógica es necesaria pero no suficiente. El que aprende es un sujeto frente a objetos (cosas, acontecimientos, escritos con ideas, etc.) y, como sujeto es un psiquismo (con fuerzas propias y limitadas, con problemas propios, con sentimientos), que al aprender tiene sus propios tiempos, (y además, sus apreciaciones o desprecios, conocimientos previos,

⁵⁴³ Cfr. ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, Vol. II, n° 750. Cfr. COLL, C. *Constructivismo e intervención educativa: ¿Cómo enseñar lo que se ha de construir?* En *Propuesta Educativa*, 1993, n. 8, p. 48-57.

⁵⁴⁴ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune applicazioni in servizio dell'università* Vol. I de los *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857, n° 13. ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 1013, 1031-1038. Cfr. CASTORINA, J. *Problemas epistemológicos de las teorías del aprendizaje en su transferencia a la educación en Perfiles Educativos (México)*, 1994, n. 65, p. 3-16.

⁵⁴⁵ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 1013. Cfr. ROSMINI, A. *Sull'Unità dell'Educazione* en ROSMINI, A. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, Vol. II, p. 38-39. DAROS, W. R. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación, 1992.

etc.), que condicionan el adquirir el dominio del proceso lógico, y poder realizar decisiones libres y responsables.

Parece, pues, indudable que el proceso de conocer y aprender depende - entre otros- de dos elementos importantes y distintos: 1) de las acciones del sujeto que piensa (y aquí se anida la naturaleza constructiva y psicológica del conocimiento) y 2) de los objetos (físicos, culturales, morales) en los cuales se piensa, los cuales poseen su propia lógica o estructuras, con partes y totalidades. No se comprende lógica y cabalmente lo que es una rosa roja (rosa singular), sino comprendiendo a las rosas como especie "rosa" con características comunes a las otras, e incluyéndola en un género (dentro de la clase genérica "flores").

En resumen, en el proceso de aprender no solo existen problemas lógicos sino además psicológicos *en mutua interacción*. Ambos deben ser tenidos en cuenta en el proceso de enseñar (proceso didáctico): por un lado, la lógica misma del objeto (cosas, ideas, conductas) que se desea enseñar (proceso lógico), en función de ayudar (proceso pedagógico) al niño, con sus problemas (proceso psicológico), a adquirir el dominio de conducirse y gobernarse a sí mismo como persona, individual y social, responsable de sus actos (proceso educativo).

10. **M**as, si bien al aprender y enseñar se debe tener en cuenta al alumno con sus problemas psicológicos, subjetivos o personales, es el proceso lógico lo que sirve de *guía objetiva para ordenar* el proceso de aprender y enseñar.

El conocimiento no resulta comprensible si no es lógico, esto es, si no excluye la contradicción entre los conceptos: no se puede entender que un círculo, en cuanto es círculo, sea al mismo tiempo un cuadrado; que lo blanco sea negro; que lo grande, en cuanto es grande, sea pequeño.

Rosmini estima que este *ordenamiento lógico* -si bien no es suficiente para entender todo el proceso de aprender y enseñar- es didácticamente necesario para ordenar la mente y posibilitar la comprensión. Con frecuencia, se califica de infradotado a quien solamente no ha podido desarrollar sus capacidades porque no ha sido ayudado con un buen método.

"Sucede con frecuencia, por no decir siempre, que los intelectos que se dicen pequeños o débiles, sean tales únicamente porque no pueden seguir la serie de las ideas con la celeridad común; sino que perdiendo un anillo de la cadena (lógica de las ideas) se detienen, porque les falta a ellos la idea de medio, sin la cual se hallan como quien le falta un puente para pasar un río..."⁵⁴⁶

11. **E**n esta exigencia lógica de conocer las partes en el todo, los docentes

⁵⁴⁶ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 14. Cfr. ZEMELMAN MERINO, H. *Crítica, epistemología y educación* en *Revista de Tecnología Educativa*, 1998, n° 2, p. 119-133. GRANÉS, J.-CAICEDO, L. *Del contexto de la producción de conocimientos al contexto de enseñanza* en *Revista Colombiana de Educación*, 1997, n° 34, p. 69-84. OROSCO CRUZ, J. *La dimensión histórico-filosófica y la enseñanza de las ciencias* en *Física y cultura*, 1996, n° 2, p. 97-109.

suelen proceder de diversas maneras:

- 1) Pueden comenzar con el nombre de un objeto particular, que el niño ve, y avanzar luego de lo singular hacia clases de mayor comprensión o universalidad (a la especie y al género próximo y luego a los remotos de ese objeto), lo que supone hacer ver las semejanzas y diferencias, mediante la reflexión (que analiza y sintetiza), descubriendo lo universal a partir de lo particular.
- 2) Pueden tomar el camino contrario haciendo mención a los aspectos generales de un objeto, para descender luego lógicamente a los aspectos específicos y particulares.
- 3) O finalmente, sin tener ninguna graduación, los docentes pueden hablar de un objeto y pasar de un aspecto a otro sin ningún orden.

“Es evidente que este último método es pésimo o más bien es la ausencia de todo método. En niño, en este caso, estaría obligado a saltar con su mente de una clase particular a una más universal, o de una universal a una más singular, cuando todavía no conoce las clases, cuando todavía no tiene indicios para conocerlas”⁵⁴⁷.

12. En la concepción rosminiana del conocimiento, el niño conoce al mismo tiempo algo singular y algo universal. Lo *singular* está dado por los datos de los sentidos (esta rosa púrpura, aquel clavel violáceo, etc.); lo *universalísimo*, por lo que pensamos a esta rosa o aquel clavel en la categoría de lo que “es”, está dado por la idea del ser. Al percibir una rosa estamos afirmando -sin hacerlo expresa y conscientemente- que *es* (que participa de la idea del ser: que tiene ser, pues de otro modo no sería pensable), y en cuanto la sentimos estamos afirmando, además, que es real.

En consecuencia, resulta erróneo tanto el método que tiene, como valioso, solo a lo singular percibido (método empirista), cuanto el método que estima como valioso solo el hablar acerca de ideas generales (método idealista y verbalista). El ser humano en general, y el niño en particular, necesita construir los conceptos advirtiendo (reflexionando sobre) las semejanzas y las diferencias. Al aprender, por un lado, tiende a buscar las *semejanzas*; y esto es posible porque, según la concepción rosminiana del conocimiento, posee en forma innata la idea del ser, que es lo más *común* a todo lo conocido. Por otro lado, tiende a hallar las *diferencias* porque los entes son distintos precisamente porque poseen sus *propios límites*, límites que son ofrecidos en los sentidos, y conocidos por la mente.

13. El proceso de *aprender no comienza con el sentir* las cosas (porque las sensaciones y las cosas sentidas no son cosas conocidas). El aprender *comienza con el conocer*, y conocer supone aplicar el ser a lo sentido; saber que *es* y *qué*

⁵⁴⁷ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 24. Cfr. TOPPAN MERINO, J. *Epistemología, psicoanálisis y conocimiento del hombre en Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo*, 1997, n° 2, p. 52-67.

es. Para conocer y obtener una idea universal no es suficiente cambiar de sensaciones o repetir varias veces una sensación (lo que nos daría solo varias sensaciones singulares). Lo universal no está en la realidad, en lo que sentimos, sino en la idea de ser más o menos restringida que aplicamos a las cosas sentidas.

Un concepto, pues, se va construyendo a partir del concepto que se genera en la percepción. En la percepción, se halla unido *lo singular* de un objeto y *lo universalísimo* de la idea de ser. Rosmini lo constataba observando el modo de conocer y hablar de su sobrinita Marietta Rosmini. Esta pequeña niña usaba el vocablo onomatopéyico *mao* para referirse a un gato en particular, pero también para referirse a un perrito, a un conejo, etc., lo que expresaba su necesidad de universalizar.

“Estas observaciones son una prueba muy evidente, según mi punto de vista, que el verdadero progreso (y no el descrito imaginariamente) de la mente humana es aquel que corre de los particulares sensibles inmediatamente a los abstractos más extensos que se puedan hallar con la ayuda de los vocablos; y de éstos desciende luego para formar paso a paso ideas menos abstractas, hasta aquellas que son las próximas a las sensaciones. Y esto sucede, porque en la fábrica de las ideas, las sensaciones no son más que la materia y toda la operación formal consiste en la unión con la abstractísima idea del ser, de la cual la misma naturaleza nos dio este uso”⁵⁴⁸.

14. El método, pues, para enseñar debe seguir el método del conocer y aprender. Porque aún cuando el maestro imperito podrá creer que él puede lograr la comprensión en el alumno por un camino no natural, como un río contra la corriente, se engañaría en esto, porque la inteligencia del niño, por sí sola, con su propio poder, iría muy a menudo deshaciendo el desarrollo del maestro, y su enredado ovillo, recibido en la memoria; “y una vez desenvuelto por sí mismo, pero con un infinito trabajo y fastidio, lo reharía ordenadamente”⁵⁴⁹.

El verdadero aprendizaje, el que genera educación, no consiste en repetir lo que afirma el maestro -lo diga en forma ordenada o desordenada-, sino en la reconstrucción propia del orden lógico que poseen las cosas y sucesos que se aprenden.

El que aprende puede *crear la verdad* basándose sólo en la palabra de quien se la comunica; pero no puede *conocer la verdad* sino rehaciéndola mediante el propio raciocinio y la demostración⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910, n° 162. Cfr. DAROS, W. R. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992. DAROS, W. R. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, IRICE, 1992. DAROS, W. R. *Verdad, error y aprendizaje. Problemática filosófico-rosminiana en torno a la verdad, el error y su posible función educativa*. Rosario, Cerider, 1994. DAROS, W. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender en Rivista Rosminiana*, 1996, n. 1, p. 15-48.

⁵⁴⁹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 63.

⁵⁵⁰ DAROS, W. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender en Rivista Rosmi-*

“El hombre no conoce plenamente una doctrina si no la ha encontrado él mismo, o si él mismo no ha rehecho la demostración. El que una doctrina le sea comunicada por otro, no enseña propiamente a quien la recibe, si éste con su propio raciocinio no *la reconstruye y la rehace por sí mismo*. He aquí el mayor precepto del que debe sacar provecho la escuela”⁵⁵¹.

El proceso de enseñar no es considerado por Rosmini como una imposición de conocimientos por parte de los adultos o de los docentes; sino como una ayuda o facilitación en el proceso de convertirse en persona por parte del que aprende.

En proceso de aprendizaje -si es humano- debe pasar por la inteligencia y libertad individual, ayudado -ayuda que si es sistemática constituye la didáctica- por medio la inteligencia y libertad de la sociedad (familiar, civil, científica) en la que vive. Pero, en principio, “ningún hombre por sí mismo tiene la autoridad para imponer una doctrina a otro hombre”⁵⁵².

Los diversos grados de intelección y reflexión, en relación con el origen de algunas ideas morales y teológicas

15. Rosmini, en su obra sobre el principio supremo del método, ha establecido *diversos grados de intelección* que los niños van logrando en el transcurso temporal de su proceso de aprendizaje.

Un pensamiento sirve de materia a otro pensamiento, generándose de este modo *niveles o grados* superiores de pensamiento, de reflexión y de dominio de atención de los mismos, de menor a mayor grado de abstracción, en el proceso de aprendizaje. Rosmini dejó inconclusa su obra sobre el método y, en consecuencia, la serie de grados de intelección en el aprendizaje⁵⁵³. Por nuestra parte, solo nos

niana di Filosofia e di Cultura, 1996, Fasc. I, p. 15- 48. DAROS, W. *La construcción de los conocimientos y curriculum de base epistemológica* en *Revista del Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación*, Rosario, 1993, n. 7, p. 5-53. DAROS, W. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Cerider, 1997, p. 216.

⁵⁵¹ ROSMINI, A. *Logica*, o. c., n. 890. Cfr. LANFRANCHI, R. *Genesis degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1983. DAROS, W. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender* en *Rivista Rosminiana*, 1996, n. 1, p. 15-48.

⁵⁵² ROSMINI, A. *Del Metodo Filosofico* en ROSMINI, A. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. O. C., p. 180. Cfr. MATTHEWS, M. *Vino viejo en bortellas nuevas: Un problema con la epistemología constructivista* en *Enseñanza de las ciencias*, 1994, n. 12(1), p. 79-88. DAROS, W. *Del discurso humano a la acción humana de enseñar (Sugerencias desde la filosofía de M. F. Sciacca)* en *Perspectiva Educacional*. Valparaíso (Chile), nº 28, 1996, p. 173-187.

⁵⁵³ Sin embargo, en un fragmento escrito por Rosmini, publicado en las obras póstumas recogidas por Francesco Paoli, quedaron indicadas, como apuntes improvisados y no del todo claras, las “*Edades del Hombre*”:

Edad I: Hasta el reír: Comienza el ejercicio de la inteligencia. Año I: Instinto.

Edad II: Hasta el hablar: Comienza la formación de los abstractos. Año II: Voluntad, opiniones eudemo-

referiremos a los primeros grados y en función de hacer notar la presencia de la idea de Dios en el niño.

Este proceso de aprendizaje es un proceso vital: es el sujeto viviente que comienza a desarrollar su inteligencia porque tiene necesidades. Es erróneo creer que aprendemos sólo porque exteriormente nos "llaman" (o concentran) la atención, de modo que -si un alumno no aprende- el docente externo, dada su poca capacidad de motivación, sería la única causa de la falta de aprendizaje.

"La actividad intelectual no se excita por nada; sino que ella se mete en movimiento cuando el hombre tiene necesidad de ella; el hombre la llama en su ayuda, como llama en su ayuda a todas las otras potencias cuando tiende o a alejar de sí una molestia o a procurarse la satisfacción de una necesidad"⁵⁵⁴.

El motor principal del aprendizaje -la causa de la motivación- se halla, pues, en las necesidades vitales (individuales o sociales), que inicialmente serán molestas o satisfacciones físicas, pero luego adquieren un carácter psicológico (necesidad de divertirse, de jugar) y también social y cultural.

La motivación del aprendizaje no puede ser causada solamente desde el exterior del sujeto que aprende, sin tener en cuenta sus necesidades vitales. Lo que sucede es que esas necesidades, al principio, fuertemente vitales e individuales, con el tiempo, se socializan y comparten.

Primer grado de intelección

16. Resulta imposible desarrollar aquí todos los grados de intelección, con todos sus diversos matices, tal como los presenta Rosmini en su obra sobre el método. Por ello, nos detendremos solo en algunos aspectos más relacionados con la inserción de las ideas teológicas (por ejemplo, como sucede cuando alguien, viendo la naturaleza, postula, por la razón natural, que debe existir una causa de ella a la cual llama Dios).

En el *primer orden lógico de intelección* (de los seis meses al año), los objetos comienzan a ser *percibidos con cierto orden*; y en la primera edad psicológica

lógicas, reflexivas.

Edad III: Hasta la reflexión que constituye la moralidad. Año VII: Libertad. Hasta la pubertad. Años XII-XIV.

Edad: IV: Hasta la realización del pensamiento de lo que es eterno. Años XVIII-XXI. Virtud. Fin del crecer.

Edad V: Hasta la realización de este pensamiento. Año XXXV.

Edad de la acción: XXI-XLII.

Edad del consejo: XLIII.

Edad del reposo y de la sabiduría: LXXX.

Decadencia del hombre". (*Fragmenti XII* en ROSMINI, A. *Scriti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, p. 493-494).

⁵⁵⁴ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 98.

de aprendizaje el infante comienza a *dominar el poner armonía* entre lo que ve y lo que siente con el tacto, el oído y el gusto.

Es conveniente que los docentes (comenzando por la madre) den al bebé y al niño la posibilidad de observar ordenadamente colores, sonidos, etc. El objeto conocido comienza a alcanzar unidad cuando el sujeto comienza a prestar atención a las relaciones; y entonces las facultades mismas del sujeto también comienzan a lograr unidad, lo que es altamente educativo. Aprender y educarse implica ir logrando una *unidad objetiva* en la visión del mundo y una *unidad en las posibilidades del sujeto*⁵⁵⁵.

Segundo grado de intelección

17. El *segundo orden lógico de intelección* comienza al año con el uso de los signos del lenguaje. Los conocimientos implicados en este caso son los objetos de percepción de la edad y del orden anterior, más las *relaciones inmediatas* que se establecen entre ellos.

Supuesta la capacidad para conocer (idea del ser) que no la puede otorgar el docente, la actividad del hombre no se mueve si no es excitada por estímulos y movida por una necesidad; y sólo en tanto y en cuanto (y no más) estos estímulos tienen la potencia para excitar la actividad del ser humano, éste se pondrá en movimiento. Pero adviértase algo más. Las cosas sensibles son estímulos necesarios y suficientes para ser percibidas; pero ellas no nos estimulan a dirigir la atención sobre las *relaciones* entre las partes del objeto, dejando una y considerando otra, o entre los objetos, o entre el objeto y el sujeto que los piensa. Esto se logra con la ayuda de signos arbitrarios, especialmente a través del *lenguaje*.

Cuando el niño o el hombre reflexionan (*re-flectere*) vuelven su pensamiento sobre un pensamiento anterior. Para que el ser humano pueda hacer esto, no es suficiente que tenga las potencias (de sentir y de conocer) para actuarlo; se requiere además, como condición, un *estímulo adecuado* que lo lleve a fijar su atención sobre una parte del objeto o sobre sus relaciones o sobre los actos con los cuales fue conocido.

“Todo conocimiento ofrece una doble materia a las reflexiones siguientes: los objetos conocidos y los actos con los que son conocidos. Si bien esta materia es dada a nuestro espíritu al mismo tiempo, sin embargo las reflexiones que hace el espíritu sobre los objetos conocidos parecen mucho más fáciles, y se hacen mucho antes que las reflexiones del espíritu sobre los actos con los cuales se conocen esos objetos. En resumen, el espíritu reflexiona más bien sobre sus propios conocimientos, que no so-

⁵⁵⁵ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 144. Cfr. GARCIA CARRASCO, J. - GARCIA DEL DUJO, A. *Epistemología pedagógica en Teoría de la educación*, 1996, n. 8, p. 5-42. CASTRO VARGAS, B. *El problema del conocimiento en la escuela* en UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL. *Procesos evaluativos y cultura escolar*. Bogotá, Centro de Investigaciones CIUP, 1994, p. 216-220.

bre sí mismo cognoscente, y sobre sus actos cognoscitivos”⁵⁵⁶.

18. La razón de esto se halla en que los estímulos más concretos, fáciles y eficaces, son más adecuados para hacer volver al niño sobre el conocimiento de los objetos, que los estímulos del lenguaje que llaman la atención sobre las relaciones o los actos del sujeto.

En el primer orden del conocer, las dificultades psicológicas aparecen cuando el niño no encuentra o no enfoca, en todos sus aspectos, el objeto que los padres o los docentes desearían que perciba: en consecuencia, la tarea del docente consistirá en presentar un variado orden de objetos por sus colores, formas y movimientos.

En el segundo orden, las dificultades psicológicas aparecen cuando *el niño no recibe los estímulos simbólicos, necesarios y suficientes, para atender a las relaciones*: la tarea docente, en este caso, se centrará en posibilitar y mejorar el uso del lenguaje.

Adviértase, sin embargo, que mediante los símbolos y signos el hombre y el niño se *re-presentan* (se vuelve a presentar) los objetos y relaciones, estén presentes o ausentes. Al comenzar a manejar el lenguaje, el niño comienza *manejar la realidad en su representación*, con ausencia de las cosas mismas, a las que nombra; comienza a abstraerse de la realidad percibida y comienzan también las posibilidades de error⁵⁵⁷. El lenguaje se convierte además en poseedor de una *memoria artificial* con el cual re-trae la realidad ausente que menciona. El niño comienza a *conocer cosas actualmente invisibles*: presentes como posibles o virtuales gracias al lenguaje simbólico. Esta es una condición fundamental para que los niños puedan comenzar a entender y a referirse a *ideas teológicas, a entidades que no son perceptibles pero sí entendibles con analogías*.

Como son mucho más las cosas ausentes al niño que las actualmente presentes, *el lenguaje presenta una ayuda extraordinaria*, fácil y manejable, de información, lo que acrecienta en mucho lo obtenido por medio de las percepciones de los objetos. Pero también puede ser una fuente de errores cuando afirma como verdadero lo que aún no puede verificar o falsar.

19. Ahora bien, el dominio psicológico del lenguaje, de su operatoria, lleva a un acrecentamiento del dominio lógico de las ideas con las que nos referimos a la realidad. En efecto, la mayoría de los vocablos de un lenguaje (a excepción de los nombres propios, pronombres demostrativos y algunos adverbios de lugar y tiem-

⁵⁵⁶ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 159. Cfr. CASOTTI, M. *I capisaldi della pedagogia rosminiana* en *Pedagogia e Vita*, 1955, n. 5, p. 397-409. JOLIVET, R. *Introduction à la philosophie de A. Rosmini* en *Giornale di Metafisica*, 1952, n. I, p. 76-105. SHERRY, P. *Religious, Truth and Language Games*. London, MacMillan, 1997.

⁵⁵⁷ Cfr. MANGANELLI, M. *Il segno nel pensiero di Antonio Rosmini*. Milano, Marzorati, 1983. FAENA, A. *Introducción a la teoría pragmática del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996. ENAUDEAU, C. *La paradoja de la representación*. Bs. As., Paidós, 1999.

po) expresan *ideas abstractas*. Todo ello exige un acrecentar, aprendiendo, el dominio de las facultades del sujeto que aprende⁵⁵⁸.

Todas las ideas son *universales* en cuanto son lo inteligible de una cosa y son el medio universal para conocer cuantas realidades de esa cosa existen. Si bien todas las ideas son iguales *por la forma o función* que cumplen en cuanto todas son la inteligibilidad de algo, son sin embargo distintas *por el contenido* que representan. La inteligibilidad de una cosa determinada y singular es su *idea plena*: es *universal* porque con esa idea podemos conocer esa cosa tantas cuantas veces queramos. Pero una idea plena y universal no es una idea abstracta. La *universalidad* es la inteligibilidad que el ser le añade a una cosa; la *abstracción*, por el contrario, es la consideración por separado, que realiza el hombre, de un aspecto o parte de la cosa. La universalidad se produce naturalmente al darse la percepción, pues en ésta unimos la idea del ser a las cosas sentidas, haciendo de lo sensible algo inteligible. La abstracción, por el contrario, implica una actividad psicológica por la cual, mediante la ayuda de los vocablos, se nos llama la atención sobre alguna parte o aspecto de una cosa ya conocida⁵⁵⁹.

20. Las *ideas abstractas* (o sea, en las que consideramos en su contenido algunos aspectos o relaciones de los entes, no directa o totalmente percibidos) son el producto de una *elaboración y construcción* que cada niño va haciendo a partir de la ayuda del lenguaje utilizado en un clima social. Conocer mediante ideas abstractas es una *forma* de conocer; pero no es la invención del conocer mismo: mediante los solos vocablos no creamos la inteligibilidad en las cosas. Solo teniendo la facultad de conocer, mediante la innata idea del ser, podemos elaborar diversas formas de conocer: una de ellas consiste en conocer en forma abstracta, considerando separadamente las cosas o algún aspecto de ellas⁵⁶⁰.

“Cuantos (los adultos) hablan al niño, provocan continuamente que la atención del niño se coloque no sólo en un universal, sino en un abstracto. Esta es una operación nueva para él, la cual lo lleva a las intelecciones de segundo orden. Cuando el niño siente tantas veces llamar *perro* al perro de su casa; llamarlo *perro* hoy y mañana, cuando era pequeño y cuando vino grande... y siente llamar *perro* a todos los perros, grandes o chicos, de un pelambre o de otro... entonces llega el tiempo en que su mente, ante tanta variedad de objetos, fija lo único por lo que se usa el mismo nombre. Él abstrae, a fuerza de oír la misma palabra aplicada diversamente, lo que forma

⁵⁵⁸ Cfr. ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975. GARTON, A. *Interacción social y desarrollo del lenguaje y la cognición*. Barcelona, Paidós, 1994. CAMPICHE, R. *École et construction du sens* en *Revue Française de Pédagogie*, 1998, n° 125, p. 29-43.

⁵⁵⁹ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c., n. 489-493. Cfr. MASON, L.- SOSRZIO, P. *Analogical reasoning in restructuring scientific knowledge* en *European Journal of Psychology of Education*, 1996, n° 1, 3-25.

⁵⁶⁰ Cfr. DAROS, W. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender* en *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*, 1996, Fasc. I, p. 15- 48. MARTÍNEZ, A. *Constructivismo, ¿una vuelta a los principios filosóficos del Positivismo?* en *Comunicación, Lenguaje y Educación*, 1995, n. 28, p. 5-15.

el elemento común de los perros (la naturaleza canina)⁵⁶¹.

21. En este segundo orden de intelección y reflexión, el niño realiza abstracciones sin ser él consciente de ser un sujeto que realiza esa acción. El niño no piensa aún en él como sujeto con independencia de los objetos sobre los que recaen sus acciones: *no existe aún el concepto de "yo" ni de conciencia*. El niño, en estos casos, obra por los objetos que desea: su operar, en este sentido, *es inconscientemente objetivo*. El niño mide los entes por la impresión que le causan (por lo que su actuar sería algo subjetivo); pero él -al no poseer un yo consciente- objetiva esta medida. *El bien y el mal, pues, se hallan depositados en los objetos*. Por lo tanto, fue justamente observado en los niños un admirable desinterés sobre sí mismos, por lo que no hay aún egoísmo dado que no existe aún una idea del yo. No obstante, se advierte en ellos un interés intensísimo que recae en las cosas⁵⁶².

Es un error, en consecuencia, creer que el amor propio sea primer afecto natural del niño.

"Si estas intelecciones no tienen por objeto más que las cosas sensibles, es claro que él amará lo que sus sentidos le presentan como bello o como amable, el alimento, la luz, el rostro sonriente de otro ser humano: éstos y otros semejantes son los elementos del que trae aquel concepto de bien, al que dirige luego todos sus afectos. Él pues encuentra y reconoce el bien en todo aquello de lo cual le vienen las sensaciones agradables, y ama todo ello con efusión de corazón imparcialmente. He aquí su regla moral: no es ciertamente la nuestra, pero ella es verdadera para él, y la única que él puede tener"⁵⁶³.

Solo los adultos pueden dañar esta moralidad del niño con el lenguaje, afirmándole que es malo lo que el niño siente como bueno⁵⁶⁴. El niño no sabrá, entonces, a quien creer: si a lo que dice el adulto o a lo que él siente. Esta contradicción en el interior del niño retarda su desarrollo: surgirán en él la duda, la desconfianza, el sentimiento de abandono o inseguridad⁵⁶⁵.

⁵⁶¹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 173.

⁵⁶² ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 216, 298, 326 nota. DAROS, W. *Aprender y personalizarse según J. Piaget en Revista Española de Pedagogía*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC). Madrid, 1990, nº 185, p.139-158. DAROS, W. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992. DAROS, W. *La concepción piagetiana de la génesis y condiciones psico-evolutivas de la moral*. Publicado en la *Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, 1989, nº 140, p. 417-430.

⁵⁶³ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 218.

⁵⁶⁴ Nietzsche y Sartre se referirán, casi un siglo después, a este hecho aquí mencionado, generando la teoría de la "mala conciencia". Cfr. NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1975, p. 96. SARTRE, J-P. *El ser y la nada*. Bs. As., Losada, 1976, p. 104. DAROS, W. *El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana. Observaciones rosminianas en Rivista Rosminiana*, Stresa (Italia), 1979, nº 3, pp.249-272.

⁵⁶⁵ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº221. Cfr. MONESCILLO, M. *¿Qué*

El niño no tiene las mismas reglas de operar que el adulto y exigirle que opere como un adulto es una burda injusticia⁵⁶⁶. El nivel o grado de moralidad del niño se sigue del nivel de conocimiento alcanzado: la moralidad no es más que el actuar justo, o sea, reconociendo él lo que él conoce, y como lo conoce. El niño debe ser considerado, pues, siempre como un ser moral⁵⁶⁷.

Tercer grado de intelección

22. El tercer grado de intelección surge, según Rosmini, aproximadamente en el tercer año, o cuando los niños pueden comenzar a leer. "Leer es indudablemente un acto intelectual perteneciente al tercer orden de intelección"⁵⁶⁸.

Este tercer grado de intelección implica una reflexión sobre las relaciones entre los conocimientos de primer orden. Recordemos que en el *primer orden* se dan percepciones (conocimientos de primer orden); luego, en el *segundo orden*, el niño puede advertir las relaciones entre las percepciones (segundo orden de conocimiento: poder tener ideas específicas o generales; poder distinguir -por ejemplo- lo común de los perros y los perros singulares); después, en el *tercer orden*, le es posible a niño realizar la reflexión sobre estas relaciones que producían ideas específicas y genéricas: se amplía pues enormemente el mundo de los objetos de la inteligencia.

En este tercer orden de intelección, es posible realizar los *procesos mentales de análisis y de síntesis sobre ideas* (no ya solo sobre objetos sensibles): a partir de una idea, la mente del niño puede elaborar muchas otras considerando aspectos de la primera; y de muchas ideas puede sintetizándolas obtener otra nueva. Es posible ahora construir las colecciones, los números, considerar desde diversos puntos los aspectos o relaciones de una misma cosa y construir una síntesis de esos aspectos analizados.

El ser humano, en un principio, percibe lo menos posible de un objeto: por ejemplo, la fuerza de un cuerpo; solamente después pone atención a los aspectos o modos de ser de ese cuerpo y elabora nuevas ideas de él, y finalmente una síntesis compleja. En este sentido, el objeto de una percepción se construye psicoló-

hacer ante el fracaso escolar? En *Cuadernos de Pedagogía*, 1998, n° 268, p. 52-61. PIÑÓN, F. *La educación como herramienta estratégica en Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe*, 1998, n° 45, p. 51-63. GIMENO SACRISTÁN, J. *Poderes inestables en educación*. Madrid, Morata, 1998. UNESCO. *Wasted Opportunities When Schools Fail*. Paris, Unesco, 1998.

⁵⁶⁶ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 207.

⁵⁶⁷ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 211. Cfr. SANTOLARIA SIERRA, F. *Regeneracionismo y tutela pedagógica. En torno a Ortega y su "Pedagogía social como programa político"* en *Revista de Educación*. Número monográfico, Madrid, 1997, p. 65-76. DAROS, W. *Individuo, Sociedad, Educación*. Rosario, UCEL, 2000.

⁵⁶⁸ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 250. Cfr. HENAO, A. *Las gramáticas del cuento y la comprensión de la lectura en Psicología educativa* (Medellín), 1987, n. 12, p. 9-20. JORDÁN SIERRA, J. *Comunicación y educación. Una lectura de la antropología de A. Rosmini*. Barcelona, PPU, 1995.

gicamente según las necesidades que siente el sujeto, sin que éste tenga aún conciencia de sí⁵⁶⁹.

Cuarto grado de intelección

23. En el *cuarto orden de intelección*, surgen nuevos órdenes analíticos. Los juicios analíticos del segundo orden daban como resultados algunas abstracciones, descomposiciones *elementales* que generaban ideas consideradas separadamente de la sensación. Por ello, el niño puede comenzar a tener la idea de perro considerada separadamente de éste o aquel perro.

En el cuarto orden de intelección, se puede fijar la atención en las abstracciones que son *relaciones* entre los objetos, sin considerar los objetos (por ejemplo, en el "color" separado del perro, o de todo objeto). Así, en la idea de los números, el análisis se detiene en las *relaciones en sí mismas* de las cantidades, desinteresándose poco a poco del contenido material de esas cantidades (si son botellas o lápices).

Se hace entonces relevante la capacidad de parangonar las cualidades abstractas.

24. El *cuarto orden de intelección y de aprendizaje* se caracteriza, según Rosmini, por la capacidad de *parangonar*, lo que implica en el niño el uso combinado del análisis y de la síntesis.

En este orden, el niño comienza a:

- a) Distinguir lo *sustancial* (o permanente) de lo *accidental* (o transitorio) de las cosas.
- b) La *gradualidad* en que una cosa participa del predicado que le atribuimos.
- c) El *medio* del *fin*, la *causa* del *efecto* (si se hace tal cosa sucede tal otra) lo que es ya la premisa mayor de un argumento hipotético.
- d) Formar voliciones condicionadas.
- e) Tener veleidades de todo tipo (como hipótesis posibles).
- f) Adquirir también mayor posibilidad de ordenar los conocimientos y adquirir un comportamiento más racional.
- g) Elaborar no solo las semejanzas (prestando atención a algo común, lo que ya hace en el segundo grado de intelección), sino también las diferencias (contraponiendo lo diverso de los objetos).
- h) Distinguir el presente del pasado o el presente del futuro.
- i) Distinguir el sujeto de la acción (el propio yo) de los efectos de la misma.

⁵⁶⁹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 264, 297. Cfr. NEMIROFF, G. *Reconstructing Education: Toward a Pedagogy of Critical Humanism*. New York, Praeger, 1992. NEUMANN, A. *Contexto, Cognition and Culture en American Educational, Research Journal*, 1995, n. 2, p. 251-282.

25. El "yo" es una noción que *se construye* y tiene particular importancia porque el yo no se percibe primeramente a sí mismo en sí mismo; sino mediante sus acciones, lo que nos acerca a lo que será la idea de Dios, un ser cuya existencia se prueba a través de los efectos.

El "yo" *no expresa el sentimiento* del sujeto de las acciones. "El yo no es un sentimiento sino una conciencia"⁵⁷⁰, un acto de reflexión del sujeto sobre sí mismo, con el cual él se advierte ser; se advierte como siendo sujeto (ente causante que padece, en parte, las acciones que realiza). Para ello se requiere que la atención del sujeto esté motivada (por las palabras que escucha, por ejemplo el monosílabo "yo", o acerca de la responsabilidad de las acciones) a fin de que se *vuelva sobre el sujeto mismo*.

El hombre *dirige su atención* primeramente a las cosas exteriores. Solo luego, mediante el lenguaje, (por ejemplo, buscando a qué remite el significado del vocablo "yo") *se vuelve sobre sí mismo* y elabora el concepto (rudimentario) de su propia identidad⁵⁷¹. El niño siente sus acciones y las conoce antes de saber que son *suyas*. El niño usa el vocablo "yo" antes de saber aplicárselo a sí mismo; pero entonces repite solamente la expresión oída a un adulto, sin que el niño comprenda que se refiere a sí mismo al usarla. Antes de tener conciencia de sí, se refiere a sí mismo como a un tercero. Alberto afirma: "Alberto quiere esto"; en lugar de "yo quiero esto".

Hasta tanto no exista aún el conocimiento reflexivo sobre el sujeto o la conciencia de "yo", las acciones del niño no pueden ser llamadas egoístas; dado que el egoísmo es el "amor propio de un sujeto que se conoce a sí mismo, porque el `yo´ es justamente el sujeto que se conoce"⁵⁷². El hombre no se reduce a ser un "yo". El "yo" expresa al ente humano que habla; que se percibe hablando y se nombra a sí mismo como existente, como operante. Todo esto exige una construcción que no resulta fácil ni es la propia de un objeto natural para el niño.

El "yo" no es un sentimiento, dijimos, sino la expresión de un conocimiento del sujeto en cuanto operante, causa de actos y acciones. Ese sujeto operante que permanece como causa de los diferentes efectos de sus actos es lo que constituye el "se", o sea, la conciencia de sí⁵⁷³. Con el yo surge la conciencia de sí, la cual no es una norma del operar, sino un conocimiento acerca de su operar.

En el contexto del aprendizaje, el niño aprende -en este cuarto orden de intelección- relacionando objetos abstractos o posibles, pero sin ser por ello necesariamente consciente de su modo de aprender.

⁵⁷⁰ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., p. 230. ROSMINI, A. *Antropologia...* O. C., n. 805-811. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, O.C., n. 551. Cfr. DAROS, W. R. *Verdad, Error y Aprendizaje*. Rosario, Cerider, 1994, p. 169.

⁵⁷¹ Cfr. JORDAN SIERRA, J. *Comunicación y educación según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, F.II, p.160. ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Nazionale, 1937. Vol. III. n. 895. MURATORE, H. *Una "lettura" di Rosmini*. Stresa, Centro di Studi Rosminiani, 1988, p. 51.

⁵⁷² ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 298.

⁵⁷³ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 311, 314.

26. Otra idea que es necesario analizar es *la idea de creencia o fe natural que el niño posee* en estos órdenes de intelección.

Antes de que el niño domine la relación de causa y de efecto, en el cuarto orden de intelección, su *credulidad es ilimitada*, nada le parece imposible, cualquier cosa puede producirse de cualquier otra; no advierte los límites de los lugares ni de las cosas en cuanto a su poder para producir efectos. En este contexto, los niños no tendrán dificultad alguna en creer en la existencia de Dios del cual le hablan los adultos, en amarlo y hasta hablarle⁵⁷⁴.

⁵⁷⁴ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*. O. C., Vol.I, p. 238, 168. Cfr. ROSMINI, A. *Storia dell'em-*

Es la experiencia (física y social) la que irá poniendo límites al obrar de las personas y de las cosas, aunque los niños asumen estos límites primeramente en forma absoluta y dogmática.

En este contexto, la *obediencia* tiene ante todo una base psicológica: es la tendencia a tener las mismas estimaciones que las personas con las cuales trata. La *credulidad* también implica elementos psicológicos: es afectiva e imitativa; no es más que el deseo y la tendencia a tener las mismas opiniones que las personas con las cuales trata.

Pero esta credulidad es explicada, filosóficamente, por Rosmini debido a que el *ser ideal*, objeto de la mente, es el objeto de toda posibilidad, base de la credulidad. Solo la experiencia con lo real, después de algunos años, le indicará los límites reales de las cosas y le posibilitará realizar un asentimiento provisorio sobre las cosas contingentes de las cuales solo conoce algunos aspectos. El niño es *crédulo* porque *cree y se persuade* de haber captado lo que son las cosas, no teniendo ni siquiera *oportunidad de dudar* pues no confronta aun sistemáticamente las cosas reales con las afirmaciones creídas de los mayores. Los ancianos, por el contrario, después de "haber experimentado mucho la falsedad de los hombres" se vuelven *incrédulos*; ya no creen posible encontrar criterio alguno de verdad. En ambos casos, "quien se ha afirmado plenamente en sus opiniones, no espera aprender nada más"⁵⁷⁵. Niños y ancianos pueden ser más fácilmente dogmáticos, que los seres humanos en otras edades.

No obstante, *la credulidad del niño es racional si él no tiene ningún motivo para no creer y solo afirma una posibilidad absoluta (basada en el ser indeterminado, donde todo es posible y en la creencia indudable hacia los mayores)*. Incluso lo que es físicamente imposible, no es imposible metafísicamente. Si un adulto le dice a un niño que una vaca puede volar, el niño lo cree, porque considera el hecho de volar como posible; y no está en condiciones de comprobarlo, ni se le ocurre desconfiar del adulto.

La *incredulidad de los adultos* es también racional si no afirma la imposibilidad absoluta, sino solo la imposibilidad física y con un asentimiento provisorio, basado en su experiencia.

Lo irracional y el *error* comienzan cuando se afirma, en forma definitiva, que lo que es físicamente imposible lo es también metafísicamente, paso que da el hombre sin fundamento, en forma libre, arbitraria y de ello es responsable.

Nuestros conocimientos, como los de los niños, se construyen. Por ello, las conclusiones en las que creemos "deben poder ser siempre reformadas mediante nuevos descubrimientos o nuevos razonamientos. Si tomamos esas conclusiones como irreformables nos engañamos". Cuando la experiencia y la ciencia, las conclusiones o los principios han crecido en sus aplicaciones, los hombres sienten la necesidad de romperlos para elaborarse otros principios de explicación nuevos, más amplios y justos, con los cuales pretenden acercarse siempre más a

⁵⁷⁵ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*. O. C., Vol. I, p. 243.

la verdad y a la realidad.

Ya Rosmini, en su tiempo, pensaba que el crecimiento intelectual implica la repetida ruptura de los principios o estructuras sobre las que se realizaba una interpretación. La evolución y el progreso intelectual son siempre posibles cuando los seres humanos *rompen*, repetidamente en la vida, sus principios de explicación (con los que organizan sus conocimientos y opiniones) y *se forman otros* nuevos, más exactos (*li rompono per formarsene di nuovi più ampi, più giusti*)⁵⁷⁶. El hombre de cultura estacionaria se endurece en sus opiniones estrechas, de modo tal que todas las otras opiniones le aparecen como increíbles. El hombre de cultura vertiginosamente cambiante -frecuente en algunos los científicos- todo lo ve posible, en cuanto nadie conoce todas las cosas, llegando en ciertos aspectos a una credulidad cercana a la del niño.

27. Con el parangonar, propio del cuarto orden de intelección, el niño puede comenzar a confrontar su visión subjetiva de las cosas con los objetos. "El niño mide los entes con la impresión que le producen, pero esta impresión misma la *objetivizan*"⁵⁷⁷. Al niño le parece, entonces, que todos los demás tienen su misma visión de las cosas, la única verdadera: la que él tiene.

Cuando surge un conflicto entre lo que un niño quiere y lo que quiere el adulto, y puede parangonar a ambos, surge entonces la *posibilidad de elegir* (lo que implica hacer un juicio libre) entre lo que piensan o dicen dos personas y se inicia la posibilidad de la conciencia moral y del remordimiento personal⁵⁷⁸.

Según Rosmini, un creciente desarrollo intelectual (debido al dominio de órdenes crecientes de reflexión) posibilita también un creciente dominio de la voluntad y un creciente juicio moral. Al parangonar, la inteligencia es más *libre* (respecto del conocimiento perceptivo) y la voluntad también (respecto del aprecio espontáneo dado a lo conocido).

En el primer orden de conocimiento, el niño *quiere* (quiere bien: benevolencia) lo que percibe; en el segundo, la voluntad del *niño quiere lo que se le muestra en el lenguaje*; en el tercero, el niño uniforma la voluntad propia con la de los demás (*obedece*); en el cuarto, *se esfuerza por doblegar la voluntad de los otros a la propia*⁵⁷⁹. Pero surge allí, entonces, la lucha moral que presenta los si-

⁵⁷⁶ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*. O. C., Vol. I, p. 245-246. Cfr. PERAFÁN ECHEVERRI, A. *Fundamentos epistemológicos de la pedagogía en el marco de la polémica constructivista de Piaget e histórica de Bachelard en Pedagogía y Saberes*, 1994, n. 5, p.15-24. DAROS, W. R. *Verdad, error y aprendizaje infantil en Revista Española de Pedagogía*. Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones científicas (CSIC). Madrid, España, 1993, n. 195, p. 325-353.

⁵⁷⁷ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*. O. C., Vol. I, p. 249 nota 1. Cfr. VÁZQUEZ, St. *Constructivismo, realismo y aprendizaje*. Bs. As., CIAFIC, 1995. VEZIN, L. *Aspects constructifs de la compréhension d'énoncés et acquisition de connaissances*. Paris, Centre national de la Recherche Scientifique, 1979.

⁵⁷⁸ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n. 543-3566. ROSMINI, A. *Saggio Storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico Editrice.1883, p. 527.

⁵⁷⁹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 338 nota. Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia*.

guientes dilemas:

- 1) ¿Se debe preferir el acuerdo de la propia voluntad con la de los otros seres inteligentes (sobre todo con los más cercanos y queridos) a todas las otras satisfacciones?
- 2) O más bien, ¿si hay colisión, se debe sacrificar toda otra satisfacción, para mantener el acuerdo de la propia con la voluntad de los otros? De aquí que la obediencia parezca como una gran virtud, pues indica la preferencia de unificar la voluntad con el adulto al que obedece antes que optar por otras satisfacciones, oponiéndose al adulto.

Aparece, pues, la idea del bien como algo objetivo (el otro) que debe conciliarse con el sujeto, y la idea de sacrificio de sí mismo en algunos casos.

28. Rosmini saca de toda esta descripción acerca del modo de ser y operar del niño una norma didáctica que repite con frecuencia:

“Debemos aplicarle (al niño) sus principios morales y no los nuestros, que él no entendería”.

“Nosotros no podemos pretender del niño sino que él sea coherente con sus principios y no podemos exigirle sino que él tenga su propia moralidad y no otra”, en cada edad⁵⁸⁰.

La idea de Dios en el niño

29. La idea de Dios no es construida por el niño a partir de las cosas sensibles que percibe, sino a través del lenguaje familiar y social que escucha.

Primeramente el niño *oye hablar de Dios*, como un ser amable y bien sumo, y aunque no lo ve, fácilmente puede identificarlo con una imagen religiosa, o con un gran papá.

En segundo lugar, Rosmini estima que desde el momento que el niño se percata de la relación de causa y efecto, está en condiciones de integrar los efectos contingentes y advertir la necesidad de una causa suprema y necesaria de todos ellos. Pero resulta “extraordinariamente difícil darse cuenta de esta natural y simple argumentación, y lo es porque ella se apoya en la idea de absoluto”⁵⁸¹. En consecuencia, *la idea racional de Dios* y la distinción de Dios respecto de lo divino, aparecerá en la vida de las personas cuando éstas comiencen -con una

o.c., Vol. III, n. 780-783.

⁵⁸⁰ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 299. Cfr. W. DAROS. *La educación integral y la fragmentación posmoderna* en *Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 1997, n° 171, p. 275-309.

⁵⁸¹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 181 nota. Cfr. DAROS, W. *La construcción semiótica: Locke y Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1999, F. 1, p. 21-54. RIZZI, A. *Il Sacro e il Senso. Lineamenti di filosofia della religione*. Leumann (Torino), LDC, 1995. YANDEL, K. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. New York, Routledge, 1999.

actitud filosófica- a preguntarse por el sentido último de las cosas; cuando lleguen a exigirse una síntesis de los efectos, considerados limitados, creados y de sus correspondientes causas, hasta postular una última causa y principio de lo que existe.

30. El lenguaje, la palabra “Dios” u otra semejante, prestan una gran ayuda. “Siendo Dios invisible, sin una palabra que le llamase la atención, no podría el niño formarse un concepto”⁵⁸². Es, por cierto, el concepto de Dios que nos podemos formar, *un concepto negativo*, esto es, el concepto de *alguien no percibido*⁵⁸³. Sin embargo, se puede postular su existencia, pero no saber cómo es.

“¿Pero que cosa es el conocimiento de Dios en los niños? Es un *conocimiento* y una *creencia*. Digo una creencia, para distinguirla de la *percepción*. Cuando un hombre juzga que una cosa existe, sin sentir su acción sobre sí, aunque tenga un cierto argumento racional, él tiene *creencia*”.⁵⁸⁴

31. En el segundo orden de los conocimientos, el niño escucha la palabra Dios. En el tercer orden, puede proyectar sobre esa palabra una inteligencia y una voluntad semejante a las de la madre que el niño comienza a conocer.

En el cuarto orden, la idea de Dios puede llegar a ser comprendida, en la mente del niño, en un grado superior, como el de una voluntad suprema, óptima, a la que debe obedecer⁵⁸⁵. Luego lo conocerá construyendo sus otros atributos: su bondad, su sabiduría, etc.

Pero la idea de Dios no debería entrar como una idea extraña en la vida del ser humano, sino como una ayuda que posibilita una educación más armónica, integral y moralmente justa.

“La *educación del niño* debe tener por suma ley el hacer de modo que todo sea correcto en el niño: *la mente, el corazón, la vida*. La *mente* del niño se mantiene recta procurando el orden universal de las ideas. El *corazón* se mantiene igualmente recto si se ordena a la universalidad ordenada por la benevolencia. Y la *vida* recibe y conserva su rectitud con acciones siempre ordenadas y racionales, respondiendo al orden de los pensamientos y afectos”⁵⁸⁶.

⁵⁸² ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 182. Cfr. ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*. Madrid, Siruela, 1991. CARUSO, M. *¿Vidas paralelas? Religión y educación: un campo de investigación y educación en Propuesta Educativa*, 2000, nº 22, p. 4-11.

⁵⁸³ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 329. Cfr. ROSSI, F. *Teología filosófica e filosofía della religione en Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1988, nº 1.

⁵⁸⁴ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 182. Cfr. VÉLEZ CORREA, J. *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*. Bogotá, CELAM, 1989.

⁵⁸⁵ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 332, 358. Cfr. BENNER, D. *Tesis acerca del significado de la religión para la formación en Propuesta Educativa*, 2000, nº 22, p. 12-16.

⁵⁸⁶ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 365. Cfr. ROSMINI, A. *Sull'Unità dell'Educazione en ROSMINI, A. Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, Vol. II, p. 12. ROSMINI, A. *Della Educazione Cristiana en ROSMINI, A. Scritti vari di meto-*

32. En resumen, Rosmini dedica poco espacio en sus escritos a describir el proceso de elaboración de la idea de Dios en el niño. La considera primeramente como una transmisión y tradición social. Solo luego la *elaboración* de esta idea se presenta más bien como un problema filosófico, propio del inicio de la edad adulta⁵⁸⁷; o bien como el resultado de una revelación -idea cristiana de Dios- que no es filosóficamente construida por el hombre sino revelada a los hombres.

En consecuencia, en el contexto de la educación cristiana, Rosmini da por sentada la idea de Dios y acepta la configuración que la revelación le otorga. En el proceso de enseñanza de educación cristiana -al que dedica una obra de su juventud- se detiene a indicar los medios para presentar esta idea de Dios: los libros cristianos que deben leerse a los niños y niñas en diversas edades, y en particular la Sagrada Escritura, las oraciones o plegarias, los consejos, las verdades cristianas reveladas, las virtudes y sacramentos cristianos⁵⁸⁸.

Una exposición razonada sobre lo que es el hombre hasta llegar a la idea de Dios.

33. En una obrita poco conocida, publicada primeramente en 1850, titulada *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*⁵⁸⁹, Rosmini hizo el intento de exponer la comprensión de las ideas teológicas reveladas en el Cristianismo, a partir de una comprensión de lo que es primeramente el hombre.

Este intento de docencia a partir de la situación y comprensión del que aprende (o, como hoy decimos, a partir de sus conocimientos previos), expresa un enfoque particularmente interesante y avanzado, en su época. Las verdades cristianas no deberían ser ya expuestas a partir de expresiones como "¿Quién es Dios?", sin ninguna referencia al que aprende y a su condición humana, como ha sido costumbre en este tipo de textos catequísticos. Esto no significaba, sin em-

do e di pedagogia. O. C., Vol. I, p. 376. DAROS, W. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Ediciones Cerider, 1997. DAROS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998. DAROS, W. *Antropología e Pedagogia in Rosmini. Per il ritorno all'uomo integrale nella Pedagogia in Atti del Congresso Internazionale: Rosmini e l'Enciclopedia delle Scienze: Napoli 22-25 Ottobre 1997*. Firenze, Olschki, 1998, p. 321-346.

⁵⁸⁷ "Edad: IV: Hasta la realización del pensamiento de lo que es eterno. Años XVIII-XXI". (*Fragments XII* en ROSMINI, A. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, p. 494).

⁵⁸⁸ ROSMINI, A. *Della Educazione Cristiana*. O. C., p. 333-374. Cfr. MARDONES, J. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estela Verbo Divino, 1994. MIRET, M. *¿Se puede enseñar la religión?* En *Cuadernos de Pedagogía*, 1997, n. 258, p. 89-92. MONGIARDINO, N. *L'aporia epistemologica dell'empirismo secondo Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, II, p. 139-144.

⁵⁸⁹ ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. Roma, Forzani, 1898. Cfr. FERRARESE, G. *Intepretazione della Scrittura e problema dell'uomo nella genesi della teologia rosminiana* en INSTITUTO TRENINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 855-892.

bargo, dejar de presentar ideas que tenían un origen revelado; no significaba reducirlo todo a la medida de la razón⁵⁹⁰.

34. Rosmini sostenía que la idea del *ser indeterminado* era lo que formaba la mente humana, de modo que una mente que no entendiese, por intuición constituyente de la misma, al menos lo que era el ser, y no lo distinguiese de la nada, no era inteligencia: no había entendido nada.

Admitido el ser como forma de la mente, el ser incluía los principios del pensar; por ello la mente no podía admitir la contradicción: que una cosa era y no era al mismo tiempo y desde el mismo punto de consideración. Las ideas contenían, pues, un orden o sucesión natural que prescribía los pasos a seguir a la mente humana que desea entender⁵⁹¹.

Quien desea entender debe seguir el orden lógico de las ideas, de modo que se debe partir de las ideas que el alumno conoce y relacionar las otras ideas con las conocidas por él, sin contradicción alguna. Si no se sigue este orden lógico, entonces el niño repite de memoria las frases, pero no las entiende.

“Entender la significación es el acto de un ser inteligente, lo que es propio de la instrucción. De lo que aparece manifiestamente que los instructores, si desean verdaderamente instruir, se hallan en la indeclinable necesidad de conducir las mentes por los escalones, por los que ellas, según su naturaleza, se mueven. Y toda vez que pretenden hacerlas andar a saltos, metiéndoles a consideración primero aquellas verdades que deben seguir después, ellos no instruyen, sino que trabajan en vano.”⁵⁹²

35. Siguiendo a Agustín de Hipona, Rosmini estima que la mente se “conduce de lo conocido a lo desconocido, del conocimiento del hombre al conocimiento de Dios”⁵⁹³. Por lo tanto, en el intento de lograr que el niño comprenda el significado de la idea de Dios, se debía utilizar “el camino de la narración histórica”. Dios mismo, queriendo instruir a la humanidad, la instruyó y educó en la escuela

⁵⁹⁰ ROSMINI, A. Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche. Roma, Città Nuova, 1892. ALBERT, H. La miseria de la teología. Barcelona, Alfa, 1982. BERKHOF, H. Duecento anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner. Torino, Claudiana, 1992.

⁵⁹¹ ROSMINI, A. Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee. O. C., p. III. PERCIAVALE, F. L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini. Roma, Città Nuova, 1977. Cfr. PENELHUM, T. Religion and Rationality. New York, Random House, 1971. PENZO, G. – GIBELLINI, R. Dio nella filosofia del Novecento. Brescia, Queriniana, 1993.

⁵⁹² ROSMINI, A. Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee. O. C., p. IV. Cfr. FERRER, F. Educación comparada. Fundamentos teóricos, Metodología y Modelos. Barcelona, PPU, 1990. CALANDRA, I. Representaciones pedagógicas. Los educadores como intelectuales orgánicos en Aula Abierta, 1999, n° 83, p. 14-20.

⁵⁹³ ROSMINI, A. Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee. O. C., p. VI. Cfr. CRISTALDI, G. Che cosa significa il “pensare teologico”. Annotazione sulla Teosofia di Antonio Rosmini en INSTITUTO TREN-TINO DI CULTURA. Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita. Brescia, Editorial Morcelliana, 1999, Vol. II, p. 893-902. FERRARESE, G. Un profilo storico-teologico di Rosmini en Rivista Rosminiana, 1999, F. 1, p. 81-95.

de la historia sagrada.

Otro aspecto a tenerse en cuenta, consistía en que la mente primero percibe y luego reflexiona, esto es, vuelve sobre lo ya conocido para analizarlo y después sintetizarlo dándole una claridad mayor a las ideas por el esclarecimiento de las relaciones que el análisis hizo patente. Por ello, un beneficio de la reflexión se halla en que “parangona y dispone sistemáticamente” las ideas.

Pero téngase presente que *el sistema de conocimiento* es un logro posterior, no inicial. Cuando comenzamos a conocer, no tenemos ideas sistematizadas sobre lo que percibimos. Por ello, *el punto de vista del científico* que ya tiene elaborado un sistema de ideas, no es el punto de vista de quien comienza aprender. El orden del científico parte de los conocimientos más universales (leyes, principios) de su ciencia y con ellos explica los conocimientos más particulares. El orden científico es *lógico*, pero el orden didáctico es *más complejo*: parte siendo un orden psicológico (desde donde se halla el que aprende y de sus conocimientos previos singulares) para llegar al orden lógico y sobre temas universales, con la ayuda del instructor.

“El *orden científico* y el *orden didáctico* son opuestos, y como aquél se adapta y gusta a los científicos, así éste solo conviene a los que ignoran y desean ser enseñados por las verdades que todavía no saben. Por lo que no conviene enunciar a los que ignoran una doctrina compleja y múltiple, la cual resume muchas otras; sino que es necesario comenzar de aquello que es más simple, haciéndolos por lo tanto pasar gradualmente a lo más compuesto, a partir de lo que es singular, relacionando un dato singular a otro, hasta que se vaya así formando y componiendo en sus mentes el diseño completo e íntegro de lo que se desea”⁵⁹⁴.

36. El niño aprende sólo si lo que él conoce lo puede relacionar con sus conocimientos previos; si puede integrar a ellos los nuevos en forma lógica, no contradictoria.

Ahora bien, el que aprende no puede lograr esto de una vez y rápidamente; sino que lo hace primeramente con aquellas ideas o conocimientos “que son más cercanos y analógicos con las noticias por él poseídas”. Enriquecidas con éstas, las mismas le clarifican mejor otro sector del conocimiento.

Pero esto exige esfuerzo de construcción, de reflexión, de armado lógico, de modo que las cosas pueden entenderse sin contradicción. Este proceso generalmente lo hace la mente en secreto, conservando siempre “la ley inmutable de la gradación, por la cual en una verdad se encuentra el pasaje a otra sin dar nunca un salto, según la cercanía, la afinidad, la conexión de esas verdades, porque no puede obrar de otra manera”⁵⁹⁵.

⁵⁹⁴ ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. O. C., p. IX. Cfr. OLIVA, GIL, J. *Crítica de la razón didáctica: Materiales para el diseño y el desarrollo del currículum*. Madrid, Playor, 1996.

⁵⁹⁵ ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. O. C., p. X. Cfr. TONIOLO, F. *Fon-*

“De aquí la gran diferencia entre un catecismo carente del orden graduado y didáctico, y otro que mantiene este orden fielmente; porque los que ignoran aprenden el primero de memoria y son obligados luego a reordenarlo por sí mismos según la ley inviolable de sus inteligencias, si desean comenzar a entenderlo”⁵⁹⁶.

37. Un conocimiento enseñado y aprendido ordenadamente ahorra fatiga y ordena armónicamente al sujeto que aprende y a sus facultades.

Por otra parte, creer que a algunas personas les es suficiente aprender de memoria o creer sin comprender, es para Rosmini tener una opinión indigna del ser humano.

Tanto los conocimientos sobre la naturaleza (física o social) como los conocimientos cuyos contenidos se refieren a verdades reveladas deben regirse por el *mismo principio didáctico*: “Las verdades sean dispuestas en una serie ordenada de tal guisa que las que le preceden no tengan necesidad para ser entendidas de las que le siguen”, de modo que el aprendizaje “debe comenzar de alguna verdad ya conocida por la persona que aprende”⁵⁹⁷.

38. Con este principio, no se puede comenzar un catecismo, por ejemplo, con preguntas como “¿Qué es la doctrina cristiana?” o bien “¿Qué es la fe cristiana?”.

Conformarse con que el que aprende sepa de memoria la expresión material del texto, sin gustar la belleza de la comprensión de la misma, es arruinar la inteligencia. Por otra parte, es valioso el hecho que los Evangelios comienzan a contarnos el nacimiento de Cristo, para lentamente hacernos ver luego quién decía que Él era y como obraba.

Rosmini distribuye pues su catequismo partiendo de algo conocido por todos: 1º) ¿Quién es el hombre? Y se responde: Yo soy un hombre.

Pasa luego a describir al hombre en cuanto posee sentidos, inteligencia, cuerpo y alma, y es mortal en su cuerpo. Después describe el origen del que aprende en cuanto es hombre: Nací hace tantos años, de mis padres, éstos de sus padres y se remonta a la narración bíblica de Adán y Eva, creados por Dios. Continúan luego las preguntas y respuestas satisfaciendo la idea bíblica de creación del mundo y del hombre. Se detiene después en describir algunas características del Dios creador, providente y legislador, el pecado de Adán y Eva, la promesa de salvación y la realización de la misma a través de Cristo y de su Iglesia,

damenti teoretici dell'educazione en *Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 451-455. MORENO MARI-MÓN, M. *De las estructuras a los modelos organizadores* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1996, n. 244, p. 60-65. ADAPT. *Approche de la didactique*. Paris, ADAPT, 1992.

⁵⁹⁶ ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. O. C., p. X. Cfr. ESTRELA, A. - FERREIRA, J. (Eds.) *Developpment curriculaire et didactique des disciplines*. Lisboa, AFIRSE, 1994. ANDERSON, L. *Accroître l'efficacité des enseignants*. Paris, UNESCO, 1992.

⁵⁹⁷ ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. O. C., p. XII. Cfr. CARRERO, M. Y otros. *Razonamiento y comprensión*. Madrid, Trotta, 1995.

ateniéndose siempre muy cerca de la narración bíblica.

40. En este contexto, Dios entra como explicación del origen del hombre y del mundo: como causa creadora. Dios interviene haciendo, obrando, creando, siendo providente y luego salvador del hombre.

La idea de Dios no surge como una idea que necesita explicación, sino más bien como la que da la explicación a la finitud del hombre y de la naturaleza, en un ámbito de fe, donde un creyente docente transmite a otro sus creencias, asumidas como formas de vidas y de explicación del mundo teniendo presente lo revelado en las Escrituras.

Una de las causas de la decadencia de la Iglesia católica es atribuida por Rosmini justamente a la ausencia de grandes hombres creyentes: "Solo los grandes hombres pueden formar a otros grandes hombres"⁵⁹⁸. Estos hombres crearon grandes textos (no mezquinas fórmulas que se recitan de memoria, sin consecuencias lógicas, con informaciones solo pragmáticas, donde está ausente el sentimiento); pero, además y principalmente, educaron como padres y pastores que no solo mostraban la verdad, sino además la hacían amar y la vivían⁵⁹⁹.

Como se advierte, en no pocos aspectos (en el didáctico, en el psicológico, en el teológico, en el lingüístico, etc.) Rosmini se adelantó a sus tiempos, adecuando las ideas -en este caso, las ideas del catecismo- a los conocimientos previos y a las exigencias graduales de quien aprende, superando el clásico método catequístico-memorístico.



⁵⁹⁸ ROSMINI, A. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Brescia, Morcelliana, 1967, p. 81.

⁵⁹⁹ ROSMINI, A. *Delle cinque piaghe*. O. C., p. 106. Cfr. AMBROSETTI, G. *L'ispirazione di Rosmini nella soluzione oggi dell problema della giustizia sociale en Iustitia*, 1983, n. 3, p. 153-191.

RECAPITULACIÓN

LA EPISTEMOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA TEOLÓGICA

“La época, que algunos (pienso en Rorty, por ejemplo) han creído que podían llamar ‘poscristiana’ o incluso ‘posreligiosa’, no lo es en absoluto” (Gianni Vattimo. *Después de la cristiandad*).

Tendencias hacia la vertical: La utopía fundante

1. Retomemos los hilos fundamentales de nuestros análisis anteriores. Aun al costo de repetirnos, es necesario enfocar los temas y los razonamientos de nuestra tratación, dejando lo accesorio y erudito que antes fue necesario mostrar, y yendo ahora al núcleo del asunto: la epistemología de la filosofía teológica.

Si admitimos que una idea es verdadera en la medida en que se funda en aquello a lo que se refiere y con lo cual se adecua, entonces el principio gnoseológico de una filosofía se funda a su vez en un principio ontológico.

Las filosofías buscan el principio ontológico primero, el ser primero, principio de todo otro ente que participa de él. Por ser principio, él funda todas las consecuencias que de él se derivan lógicamente, y él mismo no se encuentra fundado en otro. Esto quiere decir que el fundamento ontológico primero de una filosofía es fundamento de sí mismo, es autosuficiente, autofundante.

Los clásicos principios ontológicos de la filosofía -dado que deben justificar todo lo que es- son trascendentes, esto es, trascienden todo ente finito o limitado. El principio ontológico es un *inicio fundante* o *principio utópico* (οὐ τόπος: sin lugar), esto es, que no se halla, por definición, en ningún lugar y, por ello mismo, por trascender todo lugar, se halla en todas partes sin ser ninguna de ellas y fundándolas a todas⁶⁰⁰. Este mundo, horizontal e históricamente consi-

⁶⁰⁰ Cfr. SOCORRO CAMACHO, A. *El papel de la utopía en el discurso educativo en Intersticios*, 1996, n. 4, p. 69-74. CIACAGLIA, M. – MÉNDEZ, M. *Cultura y crisis. La utopía como alternativa*. Paraná, UNER, 2000. CARANDELL, J. *Las utopías*. Barcelona, Salvat, 1993. MANNHEIM, K. *Ideología y Uto-*

derado, parece fundarse -desde tiempos antiguos: al menos desde que Parménides distinguió el ser del ente- en una *tendencia a lo vertical que lo trasciende*, parafraseando una expresión de Michele F. Sciacca⁶⁰¹. En la cultura occidental, los hombres buscaron, primero metafóricamente, en lo alto (ἄλθηρ: éter, región superior del cielo; οὐρανός: cielo, bóveda celeste), y luego en el ser (εἶναι), el fundamento de lo que es, de cualquier ente (ὄν - ὄντος). De aquí que la parte principal de una filosofía pasó a ser su ontología, su concepción de lo que son las cosas, sobre todo de su fundamento utópico, de lo que no se ve pero que explica lo que es, se ve y lo que se entiende.

Sólo una *actitud empirista ingenua pudo ser despectiva* para con las utopías. Para esta actitud solo existe o es real lo sensible y las utopías no lo son. Lo utópico se entiende, pero no se ve, como todo lo espiritual. Sostener, por ejemplo, que *el ser de Dios es utópico*, no tiene nada de despectivo: indica un ser que supera el lugar, el ámbito que es objeto de los sentidos.

La utopía, entendida al menos como la expresión del esfuerzo de la mente humana por imaginar, criticar y superar lo presente, ha sido valorada tanto por el pensamiento cristiano⁶⁰² (en una perspectiva trascendente) como por los filósofos, incluso por empiristas y pragmatistas (en una perspectiva immanente): "Las esperanzas y las utopías son el ejercicio más noble de la razón humana"⁶⁰³.

Como se advierte, *la utopía no es una propiedad exclusiva de las filosofías metafísicas*. Incluso una ciencia, como la física, -al parecer tan de este mundo o tan empírica-, con su ley de inercia, se funda en *una ley que es utópica*. La inercia, como tal no se ve: solo se interpretan, con ella, hechos o consecuencias observables.

Enrique Butty, en su libro *Alcance de la ciencia*, afirma, por ejemplo, que las teorías científicas están constituidas por una o varias proposiciones, las cuales son creaciones abstractas del hombre, y en cierta forma arbitrarias, de las cuales se deduce lógicamente, y en general mediante el lenguaje matemático, conclusiones que se concretan, dentro del grado de aproximación de los medios de observación, en hechos o leyes de los fenómenos naturales conocidos o que la experiencia debe verificar. Pero dichas proposiciones en sí mismas "*no representan, en general, hechos o fenómenos de existencia real en la Naturaleza. No tienen ni*

pía. Introducción a la sociología del conocimiento. Madrid, Aguilar, 1979. VIÑAO FRAGO, A. *Educación comprensiva. Experimento con la utopía* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1997, n. 260, p. 10-17. RESCHER, N. *Los límites de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1994. MARÍ, E. *Elementos de epistemología comparada*. Bs. As., Puntosur, 1990, p. 133-145. LORENZANO, C. *La estructura del conocimiento científico*. Bs. As., Zabalía, 1998, p. 49. DAROS, W. R. *Introducción a la Epistemología Popperiana, con prólogo de Darío Antiseri*. Rosario, Conicet-Cerider, 1998.

⁶⁰¹ Cfr. SCIACCA, M. F. *Gli arietí contra la verticale*. Milano, Marzorati, 1969.

⁶⁰² "El pensamiento humanista cristiano es, fundamentalmente, utópico" (ÍMAZ, E. *Topía y Utopía* en MORO, CAMPANELLA, BACON. *Utopías del Renacimiento*. México, F. C. E., 1994, p. 12. CARDIA, C. *L'utopia delle Scritture, le indedeltà delle Chiese* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. II-III, pp. 281-303.

⁶⁰³ JAMES, W. *The Social Value of the College-Bred* en JAMES, W. *Assays, Comments and Reviews*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, p. 109. Cfr. RORTY, R. *Forjar nuestro país*. Barcelona, Paidós, 199, p. 24.

pretenden tener comprobación directa y llegan, a veces, a carecer totalmente de sentido". Dicho en otras palabras, las ciencias -incluso las empíricas- poseen principios utópicos, (y, en ese sentido, metafísicos), de los que son observables solo algunas consecuencias lógicas derivadas de los mismos.

El *principio de inercia* -como dijimos- que es la base donde se apoya la mecánica y con ella toda la física, aun después de la profunda revolución introducida por la teoría de la relatividad, carece en sí mismo de sentido.

"Este principio dice, como se sabe, que un cuerpo aislado, abandonado a sí mismo conserva su velocidad inicial, es decir, se mantiene en reposo, si ésta es nula; o toma un movimiento rectilíneo uniforme, en caso contrario. Se trata de un enunciado que no corresponde a fenómeno alguno que tenga lugar en la Naturaleza. Nadie ha visto ni verá, en efecto, un cuerpo aislado que se traslada a lo largo de una recta, con velocidad constante, en forma indefinida hasta el infinito de los tiempos, que esto es en su esencia lo que expresa el principio en cuestión. Más aún, su enunciado carece de sentido, pues no lo tiene el hablar del movimiento de un cuerpo aislado. El movimiento es siempre relativo, se nos hace sensible por los cambios de distancia de un cuerpo respecto de otro, que se toma como elemento de referencia"⁶⁰⁴.

2. **P**ara llegar a los principios generales y abstractos, como son los principios de la ciencia -también los de la filosofía teológica, esto es de la filosofía que se pone el problema de la existencia de Dios- se requiere alejarse del sentido común, fundado en la simple observación o percepción, y de la constatación de los entes sensibles, y postular la condición de posibilidad del ser que los fundamenta y les da sentido.

Paradójicamente, Aristóteles -uno de los creadores de la metafísica- "enunció el principio de inercia aún con más precisión que Newton, diciendo que 'un cuerpo en el vacío tomaría un movimiento rectilíneo uniforme'. Pero desechó este enunciado porque no tenía interpretación directa en la naturaleza, ya que en ésta el vacío total no existe"⁶⁰⁵. Aristóteles, que admitió que ni el ser ni la sustancia eran sensibles, aunque se manifestaban sensiblemente a través de los accidentes, no admitió la hipótesis de la ley de inercia para la física.

Por otra parte, las mismas ciencias emplean creencias (como la creencia en la realidad, en la causalidad, etc.) que "son hipótesis metafísicas. Mas sería una vana presunción querer excluir la metafísica de la ciencia, puesto que está implícita en su punto de partida"⁶⁰⁶. Es bien sabido, contra la opinión de los empi-

⁶⁰⁴ BUTTY, E. *Alcance de la ciencia*. Bs.As., Troquel, 1977, p. 10. Cfr. BARRIO MAESTRE, J. *Educación en valores: una utopía realista. Algunas precisiones desde la Filosofía de la Educación en Revista Española de Filosofía*, 1997, n. 207, p. 249-278.

⁶⁰⁵ BUTTY, E. *Alcance de la ciencia*. O. C., p. 12. Cfr. RICOEUR, P. *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 1989.

⁶⁰⁶ PAPP, D. *Filosofía de las leyes naturales, prologado por Gastón Bachelard*. Bs. As., Troquel, 1980, p. 79.

ristas que "las teorías jamás proceden de los hechos"⁶⁰⁷. Hasta en la época moderna, algunos principios de la ciencia (como el principio de la conservación de la energía, de la materia o el fundamento del espacio), tuvieron incluso un origen teológico (como, por ejemplo, la idea de que Dios conserva al mundo con la misma acción que lo creara)⁶⁰⁸.

En realidad, tenemos ciencia de las conclusiones, no de los principios del saber. Los principios se muestran, no se demuestran como se hace con las conclusiones.

La ciencia formalmente se halla en las conclusiones correctas.

3. En este contexto, parecerá menos extraño el intento de acercar la filosofía teológica con la epistemología; pero, de todos modos, el progreso en las ideas -e incluso en la idea de ciencia- suele conllevar a enfrentamientos de opiniones.

Como ha afirmado Paul Feyerabend, el progreso siempre se ha llevado a cabo mediante un enfrentamiento entre formas de vida y de pensamiento sólidamente asentadas y fundamentadas (como en la Modernidad lo fueron las ciencias empíricas), y valores impopulares o estimados poco fundamentados (como lo son, a veces, las ideas teológicas en una cultura secularizada). Así es como el hombre se ha ido gradualmente liberándose del miedo irracional y de la tiranía de los sistemas no analizados. Por ello, se impone en cada siglo la pregunta: ¿Qué valores se eligen para determinar, a su vez, el valor de los conocimientos y para someterlos a prueba?

A unos parece que la felicidad y el completo desarrollo del ser humano individual sigue siendo *el valor más alto posible*, para atribuir valor o disminuir el valor de los conocimientos que pretenden ser científicos. Este valor -les parece- no excluye los valores que surgen de las formas de vida institucionalizadas (verdad, valentía, altruismo, etc.), antes bien los alienta, pero solo en la medida en que pueden contribuir al progreso de algún individuo. Lo que se excluye es la utilización de los valores institucionalizados para condenar, o quizás incluso eliminar, a aquellos que prefieren organizar sus vidas de diferente forma⁶⁰⁹.

El problema se halla en que para establecer lo que es "desarrollo humano",

⁶⁰⁷ BOURDIEU, P. Y OTROS. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Bs. As., Siglo XXI, 1995, p. 285.

⁶⁰⁸ PAPP, D. *Filosofía de las leyes naturales*. O. C., p. 132.

⁶⁰⁹ FEYERABEND, P. *Consuelos para el especialista* en LAKATOS, I., - MUSGRAVE, A. (Eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia*. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 359. Cfr. HALSTEAD, J. - TAYLOR, M. (Eds.) *Values in education and education in values*. London, The Falmer Press, 1996. REBOUL, O. *Nos valeurs sont-elles universelles?* en revista *Revue Française de Pédagogie*, 1991, n. 97, p. 5-12. BREZINKA, W. *Glaube, Moral, und Erziehung*. München, Reinhardt, 1992. BARRIO MAESTRE, J. *Educación en valores: una utopía realista*. *Algunas precisiones desde la Filosofía de la Educación en Revista Española de Filosofía*, 1997, n. 207, p. 249-278.

se requiere una clara idea de que es, *en verdad, el ser humano*, y no parece ser suficiente un mero consenso social, en un momento histórico, siempre criticable. La cuestión del *ser* es, al parecer, entonces, prioritaria y constitutiva de lo humano y no es, al revés, el producto social el que lógicamente lo establece.

Mas el ser humano no encuentra su pleno sentido sino en un contexto mayor que él. Según Nietzsche, sólo el "yo", o lo poco que quedaría de él, sería importante en el futuro. Pero su profecía -al decir de su gran admirador Gianni Vattimo- ha fallado.

" ¿Qué importo yo ´ sería, según Nietzsche, el ema del pensador del futuro. Pues bien, los límites a los que hoy ha llegado la ciencia experimental en muchos terrenos parecen desmentir esta profecía: precisamente hoy los científicos se encuentran con frecuencia enfrentados a las cuestiones últimas"⁶¹⁰.

4. Nos interesa, pues, analizar el valor del conocimiento de la filosofía teológica.

Las filosofías, como las ciencias, no se confunden ni con las creencias, ni con las cosas materiales, pues son formas mentales lógicas de conocer. Tampoco consisten en conocimientos aislados, sino en sistemas de conocimientos, organizados a partir de problemas, con principios, teorías, hipótesis y con conclusiones lógicas. La filosofía y la ciencia *no obtienen su valor de filosofía y de ciencia solamente por tratar de cosas materiales u observables mediante los sentidos*; puede haber filosofía y ciencia de lo inteligible aunque no sea sensible (como lo son los conceptos matemáticos). Una filosofía -y una ciencia- es un conocimiento sistematizado que estriba en la *conciencia de sus razones* y, al menos, en la *advertencia de su necesidad lógica*; por ello se elevan sobre el conocimiento solamente perceptivo o sobre la opinión.

5. En la antigüedad, se acentuaba el *valor de la lógica* para probar si los enunciados eran científicos o eran meras falacias o expresiones retóricas o dialécticas. En la época moderna, lo que ha preocupado consistió en saber si se *observaba correctamente* y si había *consenso* en lo que se observaba. Esto llevó a creer, en la antigüedad, *que la ciencia solo podía ser ciencia formal*; y, en la época moderna, *que la ciencia solo podía ser ciencia empírica*.

Ahora bien, toda ciencia debe probar sus conjeturas o afirmaciones; pero, como ya lo afirmaba Aristóteles, *no se puede pedir a toda ciencia un mismo rigor en sus formas de valorar los conocimientos*. Como dijimos, ni las filosofías ni las ciencias prueban sus principios, sino solo algunas de sus conclusiones. Tampoco podemos, pues, solicitar más a la filosofía teológica. Debemos pedirle que sea *lógica* en sus conclusiones respecto de sus principios (aspecto formal del conocimiento válido) y que sea *útil* tan siquiera para interpretar -al menos hipotéticamente-

⁶¹⁰ VATTIMO, G. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Bs. As., Paidós, 2004, p. 109.

te- la realidad a la cual se refiere.

La filosofía de la ciencia (epistemología) estudia lo que se requiere para que un sistema de conocimientos pueda ser aceptado como científico; pero ella misma no escapa a la necesidad de exigirse rigor lógico, como a toda ciencia. También en el caso de la filosofía que estudia el problema de la existencia de Dios debe exigirse la forma lógica propia y mínima exigible a toda ciencia, aunque -por su contenido, por definición insensible o metafísico- no se le pueda exigir pruebas empíricas, que nos hagan empíricamente patente a Dios. Una prueba, en efecto, tiene sentido cuando se afirma con lógica la existencia de algo que no se ve, no se percibe directamente, pues, en este caso, se excluiría toda necesidad de prueba.

En este sentido, nuestra investigación ha elaborado, presentado y mantenido un esquema lógico, necesario a estas cuestiones. Primeramente se ha presentado el sentido de la epistemología, con algunos de sus problemas del pasado y del presente; luego se ha presentado una filosofía (la rosminiana), su principio y sus conclusiones lógicas, respecto de la existencia de Dios, la distinción entre conocer y creer, entre razón y fe, entre filosofía natural y teología revelada. En este contexto, se expuso luego el sentido de lo que es una prueba y cómo es presentada en las obras rosminianas que tratan, primeramente del conocimiento y luego de la ontología o metafísica (Teosofía). De allí se derivó la posibilidad de tratar -desde la filosofía rosminiana-, primeramente, la justificación (Teodicea) de la existencia de Dios, no obstante la presencia constante de los males e injusticias sociales existentes, y, luego, la importante distinción filosófica entre lo divino y Dios; así como algunos aspectos del surgimiento histórico de la idea de Dios en los niños y el proceso de aprendizaje social de esta idea.

6. La exigencia de un *núcleo teórico, hipotético y lógico* -tan temido por los empiristas y positivistas, y tan exagerado por los idealistas- es lo que, aun en la actualidad, hace que *la ciencia y la filosofía epistemológica no puedan ser reducidas a un mero consenso social o ideológico*. "La ciencia de la ciencia no puede ser reducida a la sola dimensión sociológica"⁶¹¹.

Las cosas (los objetos físicos o mentales sin más) no son científicas o filosóficas, en sí mismas; sino solo lo es la forma de estudiarlos, la forma de valorar nuestros conocimientos acerca de ellos.

Los pensadores que consideran que la ciencia es un conjunto, lógicamente sistematizado, de conocimientos que puede recibir algún tipo de demostración, aunque ésta sea meramente lógica admitirán que las aritméticas, las geometrías, las lógicas, lo mismo que las filosofías (incluidas las metafísicas) y las teologías pueden ser consideradas *como ciencias, aunque no empíricas*. Indudablemente que pueden construirse tantas filosofías -consideradas como ciencias acerca del ser en sus conclusiones lógicas- como *ideas del ser* (o como quiera llamársele al

⁶¹¹ MORIN, E. *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos, 1994, p. 62. Cfr. KLIMOVSKY, G. - DE ASÚA, M. *Corrientes epistemológicas contemporáneas*. Bs. As., Editores de América Latina, 1997.

principio y fundamento de todo) se asuma. Pero para los pensadores para los cuales el conocimiento solo adquiere valor no por su lógica, sino por la realidad empírica, estos conocimientos carecerán de valor y de científicidad.

7. Como lo ha señalado Ortega y Gasset⁶¹², en esta tradición del amor al saber, siempre se ha creado *una nueva filosofía* cuando se ha partido de una nueva concepción de lo que, en forma generalísima, llamamos *ser*.

Lo mismo puede decirse de las *teologías* -consideradas como ciencias acerca de Dios- en cuanto son construcciones sistemáticamente organizadas, con conclusiones lógicas: existen tantas teologías (naturales) cuantas ideas de Dios elaboran los filósofos; y tantas teologías reveladas cuantas revelaciones se acepten por fe, y cuantos sistemas se deduzcan de sus principios.

8. El proceder científico parte de *lo más conocido para el científico*: lo más conocido a veces se halla en los efectos sensibles, y entonces el científico parte de éstos investigando las posibles causas; otras veces el científico entiende las causas, pero no conoce todos sus efectos y entonces investiga la relación que va de la causa a los posibles efectos.

Ahora bien, si esto es el proceder científico que produce la ciencia, entonces *la teología puede ser ciencia* si se procede a buscar la causa última de los efectos considerados en las creaturas⁶¹³, a la sola luz de la razón; o bien, si se admite -por fe sobrenaturalmente inspirada- la existencia de esa Causa y se explican los efectos creados por la misma⁶¹⁴. De todas formas, la teología se presenta como un saber acerca de Dios, sea que Dios sea tomado inicialmente como hipótesis (en la teología natural o en la metafísica), o bien sea revelado en signos y creído (en la teología sobrenatural) y del cual se deducen consecuencias lógicas para explicar las conductas que los cristianos deben tener.

9. Ante todo, es necesario distinguir: a) la *teología* de b) la *religión*. Ésta implica no solo una *forma sistemática de conocer* (ámbito de la teología, sea natural o filosófica, sea dogmática, sea bíblica o fundada en otro texto estimado revelado), sino además una *forma de vivir*, de actuar mediante ritos y liturgias que ligan al creyente con Dios o con una divinidad superior al creyente⁶¹⁵.

En general, se puede decir que la *teología* (Θεός - λόγος) es el estudio

⁶¹² Cfr. DAROS, W. R. *Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario, Conicet, Cerider, 2000.

⁶¹³ AQUINAS, T. "Metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas" (*In I Sent.* Prologus, q. I, a. 3; q. 3, sol I).

⁶¹⁴ AQUINAS, T. "Ens divinum cognoscibile per inspirationem est subiectum huius (de la teología scientiae" (*In I Sent.* Prolog. Q. I, a. 4, sol.).

⁶¹⁵ AQUINAS, T. S. *Th.* II-II, q. Q. 81, a. 1. Cfr. TILICH, F. *Filosofía de la religión*. Madrid, Megápolis, 1973. TODOLI, J. *Filosofía de la religión*. Madrid, Gredos, 1955. WELTE, B. *Filosofía de la religión*. Barcelona, Herder, 1982. MARTÍNEZ ARGOTE, G. *Filosofía de la religión*. Bogotá, USTA, 1981. COGLEY, J. *La religión en la época secular*. Venezuela, Monte Ávila, 1969.

racional o racionalizado acerca de Dios primeramente y luego acerca de todo lo que con Él se relaciona, como principio o como fin⁶¹⁶. En este contexto, se puede hacer teología en un doble sentido: A) *Teología natural*, si el investigador estudia a Dios, (sea partiendo de principios, sea partiendo de efectos) conocidos *por medio de la sola luz natural* de la razón. Esta luz se expresa en los primeros principios de todo razonamiento y demostración (principio de no contradicción). B) *Teología sobrenatural*, si se estudia a Dios partiendo de principios revelados, asentidos como a verdades (lo que genera una fe sobrenatural, de parte del sujeto creyente), a través de signos que conducen a verdades. Una parte de los efectos del objeto de la teología (las creaturas) se ve y se cree (que han sido creadas); y una parte del objeto de la teología (el Creador), simplemente se cree, considerándolo racional porque es en general creíble⁶¹⁷. En ambos casos, el investigador estima que si los principios de los que parte son verdaderos, entonces su misión de científico queda reducida a hacer ciencia, esto es, a investigar sistemática y demostrativamente la relación entre causas y efectos, y viceversa.

10. Los conocimientos valiosos no se hallan únicamente en las ciencias. En el proceder científico, *no todo es científico*: solo lo son las conclusiones lógicas. El mismo epistemólogo K. Popper reconoce que el hecho de establecer la *exigencia de falsabilidad* ("*su evangelio*") es un recurso normativo práctico. "Mi evangelio no es empírico, es decir, no pertenece a la ciencia empírica, sino que es más bien una propuesta (normativa). Mi evangelio (y también mi respuesta) es criticable, aunque no precisamente por observación, y de hecho ha sido criticado"⁶¹⁸.

11. Dicho de otra manera, *la ciencia formalmente se halla en las conclusiones correctas*, no en los principios que son asumidos.

Algunos principios son asumidos como evidentes intelectualmente (aunque no empíricamente), como el principio de inercia. Otros principios son asumidos por la autoridad, estimada verdadera, que poseen para el creyente. La teología es

⁶¹⁶ Cfr. RAYNAUD, D. *Les normes de la rationalité dans une controverse scientifique* en *L'année Sociologique*, 1998, n° 29, p. 447-467. YOLDI, J. *EL caso Galileo. (Elementos para una lectura post-cartesiana. Conflicto entre investigación y ciencia)*. Barcelona, Inst. de Teología Fonamental, 1994. SEBASTIÁN AGUILAR, F. *Antropología y teología de la fe cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1995. MENKE, K-H. *I contributi più importanti della ricerca teologica su Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 831-854.

⁶¹⁷ AQUINAS, T. S. *Th.* II-II, q. 1, a. 4. "Ad ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali: et sic non possunt esse simul visa et credita. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi" (ad 2). Cfr. TOPPAN MERINO, J. *Epistemología, psicoanálisis y conocimiento del hombre* en *Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo*, 1997, n° 2, p. 52-67.

⁶¹⁸ POPPER, K. *El mito del marco común*. O. C., p. 36, nota 41. Cfr. GRAHAM, L. *Between Sciences and Values*. New York, University Press, 1991. GRIFFITH, B.-BENSON, G. *Scientific thought as dogmatism* en *International Journal of Science Education*, 1994, n. 6, p. 625-638.

ciencia por su *modo de proceder* -argumentativo, lógicamente deducido y probado- a partir de esos principios, asumidos de la autoridad (*ex auctoritate*)⁶¹⁹.

“Como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que de los principios argumentan para manifestar otras cosas en las mismas ciencias; de igual modo, esta doctrina (la teología) no argumenta para probar sus principios, que son artículos de fe; sino que *de ellos procede* para mostrar otras cosas; como el Apóstol (I ad Cor. 15,12), de la resurrección de Cristo argumenta para probar la resurrección común.

Pero sin embargo hay que considerar, en las ciencias filosóficas, que las ciencias inferiores *no prueban sus principios*, ni disputan contra el que los niega, sino que esto queda para la ciencia superior: suprema entre ellas, a saber la metafísica; ella disputa contra los que niegan sus principios, si el adversario algo concede; pero si no concede nada, no puede con él disputar, aunque puede sin embargo -desde sus principios- desvanecer las razones del contrincante”⁶²⁰.

En este contexto, la función de la razón -que usa quien construye la ciencia teológica- no está dedicada a probar (los objetos de) la fe, pues si así fuera no habría lugar para la fe; sino que está dedicada a deducir, con lógica y analogía, otras cosas que se entregan en la revelación. La razón natural “subsirve” a los datos revelados, dado que la luz de la revelación no quita lo que puede lograr la luz natural de la razón. De este modo, el mismo apóstol Pablo (Act. 17, 28) cita, en su homilía a los griegos, a un poeta; esta autoridad, sin embargo, es casi la propia de un argumento extraño y solo probable⁶²¹.

12. En resumen, la teología revelada en sus contenidos, y elaborada en su forma (con una lógica que fraguó sumas, tratados, etc.) por los teólogos, puede ser considerada, en la concepción del Tomás de Aquino, *ciencia* en los tres sentidos en que llamamos *ciencia* a ciertos conocimientos:

- d) Como lo es *un hábito, un saber habido* (ciencia infusa) que posibilita y da aptitud, a los teólogos creyentes, para conocer lo referente a Dios.
- e) Aunque *impropiamente, el inicio de la ciencia* teológica (cierta impresión de conocimientos divinos, transmitidos en signos o Escrituras, lo que brevemente podríamos llamar “revelación sobrenatural”) es *ciencia* (parte inicial de ella)⁶²².

⁶¹⁹ AQUINAS, T. S. *Th. I*, q. 1, a. 2. Cfr. HERRERO, A. *Semiótica y creatividad. La lógica abductiva*. Madrid, Palas Atenea, 1988.

⁶²⁰ AQUINAS, T. S. *Th. I*, q. 1, a. 8. Cfr. CRISTALDI, G. *Che cosa significa il “pensare teologico”*. *Annotazione sulla Teosofia di Antonio Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 893-902.

⁶²¹ AQUINAS, T. S. *Th. I*, q. 1, a. 8, ad 2. Cfr. MASON, L. – SOSRZIO, P. *Analogical reasoning in restructuring scientific knowledge* en *European Journal of Psychology of Education*, 1996, n° 1, 3-25. PERCIAVALE, F. *Triadismo ontologico e scienza teologica in Rosmini* en *Rosmini e l’Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, a cura di P. P. Ottonello*. Firenze, Olschki, 1998, p. 489-501.

⁶²² “Ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae. AQUINAS, T. S. *Th. I*, q. 1, a. 3, ad 2.

Solo en este sentido, -por el contenido asumido como revelado- la teología pudo ser llamada por algunos "ciencia sagrada o divina ciencia".

- f) Como el proceder lógico del teólogo que parte de principios asumidos como revelados y deduce *conclusiones científicas*, esto es, de acuerdo con su método: éste emplea no solo la argumentación lógica, sino también la hermenéutica, pues la revelación se expresa con metáforas o alegorías; no solo en sentido literal sino también espiritual. De aquí surgen tratados y sumas de teología que, dada su estructura lógica, pueden ser considerados como ciencia, en la concepción de Tomás de Aquino⁶²³. En este sentido, no solo la ciencia llamada metafísica o la filosofía teológica realizada por algunos filósofos; sino también la teología revelada (ciencia de lo sobrenatural y a partir de lo sobrenaturalmente admitido) es una construcción humana, criticable, realizada por los teólogos, sujeta a errores lógicos y hermenéuticos⁶²⁴.

El sentido epistemológico de la filosofía

13. La filosofía -cualquiera sea: idealista, vitalista, agnóstica, etc.- es un problema para ella misma, pues debe acreditar su valor. Ella debe poseer mínimamente una estructura lógica que le otorgue valor, y la búsqueda de esa estructura y de ese valor es objeto de la epistemología. Ella debe volverse sobre sí para acreditarse.

"Se llama *metaciencia* al estudio que va *después* de una ciencia y que trata *de ella*, tomándola a su vez como objeto y preguntándose a un nivel superior (con un carácter filosófico más o menos marcado) sobre sus principios, fundamentos, estructuras, condiciones de validez, etcétera. La epistemología es la reflexión sobre la ciencia, con este título entra formar parte de la metaciencia"⁶²⁵.

En realidad, la epistemología y las ciencias son "cada vez más una reflexión sobre la reflexión", esto es, una reflexión acerca de cómo se construyen los conocimientos y su valor⁶²⁶.

Las filosofías, lo mismo que las ciencias, son construcciones de la reflexión⁶²⁷. Lo importante son los valores que ellas ofrecen para corroborar o refu-

⁶²³ AQUINAS, T. S. Th. I, q. 1, a. 8, 9, 10. RITCHIE, S. *Metaphor as a tool for constructivist science teaching* en *International Journal of Science Education*, 1994, n. 3, p. 293-305.

⁶²⁴ Cfr. NURPHY, N. *On the Nature of Theology* en RICHARDSON, W. - WILDMAN, W. (Comps.) *Religion and Science. History, Method, Dialogue*. New York, Routledge, 1996, pp. 151-160. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M. *Historia de la ciencia y la formación de los científicos* en *Perfiles Educativos*, 1996, n. 73, p. 33-39. SELLERI, F. *Física sin dogma. El conocimiento científico a través de sus avances y retrocesos*. Madrid, Alianza, 1994. SCANNONE, J. C. *La científicidad de las Ciencias Sociales en Cias*, 1988, n. 378, p. 55-62.

⁶²⁵ BLANCHÉ, R. *La epistemología*. Barcelona, Oikos-Tau, 1993, p. 8.

⁶²⁶ BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Bs. As., Siglo XXI, 1994, p. 294.

⁶²⁷ ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n° 1.

tar las creencias, las hipótesis. Hasta se puede decir que “la cuestión de la frontera del conocimiento”, sea científico como filosófico, carece de interés. Los conocimientos no valen por quien lo dice sino por las formas de validación que ofrecen.

La reflexión sobre lo que pretende ser conocimiento validado debe considerarse esencialmente como una nueva pedagogía, como una nueva forma de ayudar a crecer a la inteligencia y a la conducta humanas⁶²⁸.

14. La filosofía, en su enfoque epistemológico -esencial a la filosofía misma-, busca los fundamentos o los valores que sustentan las pretensiones de cualquier forma de conocimiento: de la *filosofía* misma (de modo que una buena filosofía da las razones de ella misma: es una reflexión sobre sus razones y sobre lo que ella misma pretende valer), de la *teología* o de cualquier otra *ciencia* particular.

La filosofía, como toda ciencia, trata de aprender y progresar reflexionando y superando sus propios errores; por ello, se atreve a reflexionar sobre cualquier forma de saber y, por lo tanto, también sobre la filosofía teológica. El hecho de tener que enfrentarse a problemas metafísicos no desalienta al filósofo: tanto los filósofos, como los teólogos y los científicos poseen sus creencias metafísicas.

“El espíritu puede cambiar de metafísica, pero no puede pasarse sin ella. Preguntaremos, pues, a los científicos: ¿Cómo pensáis, cuáles son vuestros tanteos, vuestros ensayos, vuestros errores? ¿Bajo qué impulso cambiáis de opinión?”⁶²⁹.

15. Para Antonio Rosmini, una filosofía es, ante todo, una *forma de conocer*: una forma de conocer *lógica y sistematizada*. Por esos caracteres mínimos, en cuanto a su forma, una filosofía comparte la misma exigencia que cualquier otra *ciencia*⁶³⁰. Tanto una ciencia, como una filosofía, constituyen un sistema y, en cuanto tal, está constituido por un principio con sus consecuencias⁶³¹.

El concepto de ciencia puede tomarse en un sentido subjetivo (lo que cada uno sabe, los conocimientos que posee) y en sentido objetivo.

“Por *ciencia* en sentido objetivo más particularmente se entiende un sistema entero de conocimientos demostrados, dependiente de un solo principio”⁶³².

⁶²⁸ BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. O. C., p. 23, 25.

⁶²⁹ BACHELARD, G. *Epistemología*. Barcelona, Anagrama, 1991, p. 27. Cfr. DAROS, W. *Introducción a la epistemología popperiana, con prefacio de Darío Antiseri*. Rosario, Conicet-Cerider, 1998, p. 59.

⁶³⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 31. Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934, p. 54, n° 31.

⁶³¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 79, n° 46. ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 55. RESCHER, N. *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*. Genova, Marietti, 1993, p. 220-227.

⁶³² ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 836.

Una *demostración* está dada en y por la conclusión no contradictoria, correcta, de una forma silogística verdadera de argumentar, que parte de premisas evidentes (al menos en sus conceptos), de modo que, en la conclusión de ese argumentar, no se genera una creencia sino un saber lógico necesariamente válido⁶³³. "El término de la demostración es siempre un silogismo cuyas premisas son evidentes"⁶³⁴. Se trata de una *evidencia lógicamente inteligible* (no sensible), donde el hombre advierte la no contradicción en los términos de una premisa fundamental (como "el ser es el ser"; "no se entiende el concepto de efecto sin el concepto de causa", etc.).

16. La diferencia entre un hombre común y el que filosofa no se halla en que al primero le falten los conocimientos y los tenga el segundo; sino en que el hombre común da la atención de su mente ahora a este conocimiento, ahora a aquél, según la necesidad que tiene de hacer uso de ellos. El que filosofa toma interés en *prestar atención a todo el complejo sistema de los conocimientos*, no porque tenga necesidad de usarlos a todos al mismo tiempo; sino para *conocer mejor el valor de los mismos y ordenarlos mejor*, como un buen observador y laborioso administrador de conocimientos.

17. Tanto las filosofías como las ciencias son el producto de un pensamiento *reflejo*.

El carácter único de *universalidad* y *totalidad* del principio de la *filosofía* distingue a ésta de *las demás ciencias*. Éstas investigan un sector de los entes (las geometrías suponen una cierta idea de espacio; la historia, una idea del pasado; la medicina, una idea de la salud y de la enfermedad; la física implica una idea de los cuerpos y de sus movimientos, etc.); pero nunca se ponen el problema de *los principios primeros o últimos de todo el saber y de todo saber*⁶³⁵, lo que las conduciría a la metafísica filosófica.

"La filosofía ya formada no es el primer paso del hombre que se aplica a la filosofía, sino el último: es la obra consumada de los filósofos.

La filosofía debe comenzar estableciendo primeramente aquel punto luminoso del cual derivan la claridad de la certeza y de la verdad todos los otros conocimientos, y con la cual se aciertan y justifican"⁶³⁶.

⁶³³ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 539, 363, 772. ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1951, n° 43.

⁶³⁴ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 776.

⁶³⁵ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 41. Cfr. GIANNINI, G. *La metafísica de Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1997, n.1, 5-88. MALUSA, L. (Comp.) *Forme del sapere filosofico*. Genova, CUSL, 1994.

⁶³⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1472. Cfr. GIORDANO, V. *Le principali interpretazioni della ideología rosminiana*, en *Giornale di Metafisica*, 1957, F. V, p. 590-604; 1958, F. I, p. 83-111, F. V, 619-633, F.VI, 766-789.

Filosofía acerca de la teología en la concepción rosminiana

18. El punto de partida de la filosofía rosminiana se halla en *dos postulados*: a) en el hecho de que todos los hombres nacen con *la idea innata del ser indeterminado* y b) en que sienten fundamentalmente sus cuerpos (aunque no tengan conciencia de su sentir).

La idea de ser (entendida como ser-idea, no como concepto que el hombre inventa) es la forma innata constituyente de la inteligencia humana (postulado ontológico) y se convierte en el principio (gnosológico y lógico) primero de sus sistema filosófico; aunque no sea cronológica y conscientemente el primer conocimiento.

“La Filosofía es *ciencia* y, aunque sea la primera entre las ciencias, al punto de que no toma nada de sus principios de las otras, aunque todas las otras toman sus principios; sin embargo, justamente porque es ciencia, no puede ser primera -en el tiempo- de todo el orden intelectual, ya que toda *ciencia* es obra de la reflexión; y la reflexión no es el primer modo que tenga un hombre de conocer, sino que él tiene y adopta otros antes de comenzar a filosofar...

La filosofía no podría existir sino a condición de tomar de otra parte no principios sino *postulados*; y estos postulados dados a la filosofía por la naturaleza humana como condición de su nacimiento, son dos, la noticia natural e inmediata del ser y el sentimiento”⁶³⁷.

Por cierto que la fe es algo distinto del conocimiento. La fe implica el conocimiento y éste puede tener diversas fuentes. Pero, en todos los casos, corresponde a la filosofía analizar el valor de esos conocimientos, las razones y el acto mismo de creer en ellos.

“La fe (sobrenatural) es distinta de la filosofía. La fe es un asentimiento voluntario prestado a la autoridad de Dios revelante, de cualquier modo se conozca esta autoridad. La *filosofía es una ciencia*, la cual investiga las últimas razones de las cosas, y de estas últimas razones deduce las consecuencias, de modo que a la filosofía le es necesario el razonamiento explícito, el cual no es necesario a la fe. La fe contiene verdades que la filosofía también puede ofrecer y probar con un razonamiento natural; pero contiene también aquellas que sin contradecir jamás a este razonamiento, superan sus fuerzas. La fe tiene una sola razón, pero potentísima, en la cual se funda: la autoridad de Dios revelante, pero esta no condena, no excluye, por el contrario aprecia las otras razones”⁶³⁸.

⁶³⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 118.

⁶³⁸ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 73, nº 43. Cfr. DAROS, W. R. *El hecho de conocer y el ser del conocer (Problemática entre A. Rosmini y J. Balmes)* en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, España, 1995, n. 199, p. 101-128. KIENSLER, K. – MÖLLER, J. (Comp.) *Religionsphilosophie heute*. Düsseldorf, Patmos, 1988.

La *ciencia* es, pues, para Rosmini, conocimiento de objetos (no una afirmación como la fe), en forma reflexiva, sistemática, que investiga razones o fundamentos, lo que implica al menos lógica y pruebas formales, y una epistemología que la justifica. Si estas razones son *próximas* a nuestros conocimientos, tenemos las ciencias (formales o empíricas); si estas razones son *remotas o últimas* se obtiene entonces una filosofía. Pero si de razones *últimas reveladas*, se deducen - con lógica- las consecuencias, se puede hablar incluso de una ciencia de la teología revelada.

19. En el modo de pensar de Rosmini, el hombre a través de su cuerpo siente las cosas en concreto: siente esto o aquello. Para que exista la *inteligencia*, por el contrario, es necesario conocer el ser (y luego, con el tiempo, poder distinguir, al menos, el ser del no ser). Es la *idea del ser, innata*, la que constituye la inteligencia humana y la coloca en condiciones de conocer los modos de ser de las cosas que sentimos.

Ha sido un *prejuicio del empirismo y del materialismo* "establecer gratuitamente el principio `lo que no podemos imaginar sensiblemente, no podemos tampoco pensarlo´, y de esta anticipación gratuita sacar la consecuencia que, `por lo tanto, las ideas universales y abstractas no existen´". Este es un método falso: consiste "en partir de un prejuicio y querer someter al mismo los hechos"; es querer dictar leyes a la naturaleza de la mente humana, más bien que escucharla e interpretarla con sagacidad⁶³⁹.

El análisis de las ideas nos hace admitir que existe la idea del ser, sin la cuyo medio no podríamos pensar cosa alguna: una mesa, una revolución, una flor. El análisis del conocimiento nos dice, además, que la idea del ser es intuitiva (conocida directa y constitutivamente); no se percibe (no se conoce directamente como un ente real, sentido) con la inteligencia y los sentidos, pues para conocer cualquier ente ya se requiere como condición primera y fundante la idea del ser. Esta única *idea del ser* debe ser, por lo tanto, admitida a priori, esto es, como innata, *necesaria* (pues la idea del ser que no sea o no deba ser es absurda), e *ilimitada* (fuera del tiempo y del espacio). Por otra parte, la presencia donada de la idea del ser hace surgir en todo hombre la fe (la adhesión, el asentimiento) en el ser de la inteligencia y de la razón.

Existe, según Rosmini, naturalmente una *fe en el ser, objeto de la razón* y existe una *creencia racional natural*. La *idea del ser* es la idea madre de todas las demás, la luz objetiva de la inteligencia, lo primero inteligible, la primera verdad; y el hombre no puede no creer en ella. El hombre es, pues, desde su origen un sujeto inteligente y creyente, por el ser y en el ser (aunque no consciente).

⁶³⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 401. ROSSI, R. *Rosmini e l' Illuminismo Inglese* en AA.VV. *Rosmini e l' Enciclopedia delle Scienze. Atti del Congresso Internazionale Diretto da Maria Adekaide Raschini. Napoli 22-25 Ottobre 1997*. Firenze, Olschki, 1998, p. 64.

“Esta idea (del ser), pues, es la primera de todas, aquella en la cual fijando el ojo de la mente el sujeto humano puede juzgar y razonar, de la cual toma inteligencia: nosotros hemos encontrado en ella la *luz de la razón*, la *forma objetiva* del entendimiento: el hombre cree a esta primera verdad; *no puede no creerla*, porque es pura luz, y toda razón toma aquel valor que tiene de ese *acto de creencia racional*; allí comienza la actividad racional y allí termina”⁶⁴⁰.

El *asentimiento*, que *origina el dar crédito o fe*, se da por razones diferentes, las que se pueden reducirse a dos: a) o por *la sola eficacia* que la voluntad del hombre ejercita sobre la facultad del asenso o asentimiento; b) o por una *necesidad racional* que, vista por el entendimiento, mueve a la voluntad a dar el asenso. En el primer caso, ese dar crédito, fe o creencia es *irracional* (creído arbitrariamente por un fin propuesto por el sujeto; pero sin una razón o fundamento objetivo). Esto es posible, porque el sujeto al asentir a un objeto es libre: *la fe es un acto de asentimiento libre*. En el segundo caso, el asenso es dado libremente, pero ante *una razón* y procede de una facultad iluminada; a veces, sin embargo, el hombre da su asentimiento ante una *evidencia objetiva*, que en ciertas circunstancias de ánimo, determina el movimiento espontáneo del asenso: en estos casos, sin embargo, tenemos una fe o creencia *racional*.

20. En este sentido, Rosmini ha afirmado -mucho antes que lo hiciera Ortega y Gasset⁶⁴¹- que *el hombre es un sujeto dirigido por creencias*, algunas de las cuales son frecuentemente prejuicios.

Por otra parte, si el hombre, antes de operar, quisiese tener siempre ante su mente la verdad demostrada, casi no podría operar. Esta facultad de asentir, de creer, de persuadirse es tan necesaria al hombre, en la práctica, como el razonamiento demostrativo en la teoría. Es *tarea de la filosofía* demostrar la falsedad de los asentimientos erróneos, de las falsas creencias, sobre todo de las que se establecen como fundamento. En este sentido, la filosofía es amor por la verdad, amor para buscar la verdad.

21. En este contexto, se podría hablar de *dos formas objetivas de revelación o manifestación del ser y de los entes*; y dos formas correspondientes de fe, adhesión o asentimiento a lo que se revela o manifiesta.

A) La *revelación natural, innata de la idea del ser* (que manifiesta o revela la verdad de lo que es el ser indeterminado: el ser es el ser), la cual constituye la naturaleza de la inteligencia, y a la cual el hombre naturalmente adhiere y ama. En

⁶⁴⁰ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 57, n° 34. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, p. 31.

⁶⁴¹ “El hombre vive desde creencias”, ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*. Madrid, Alianza, 1983, Vol. VIII, 285, 265; V, 384.386. Cfr. DAROS, W. R. *Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario, UCEL: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 2000, p. 23-25.

todo hombre existe una natural y espontánea adhesión a admitir como verdad lo que naturalmente se manifiesta, un natural amor a la verdad. La inteligencia nace por la presencia ideal, inteligible, del ser indeterminado y ama naturalmente esa verdad, pues la verdad -en la concepción rosminiana- no es otra cosa que la manifestación de lo que cada cosa es, conocida por la inteligencia⁶⁴².

La *innata idea del ser* que naturalmente se revela, haciendo inteligente a la inteligencia, establece entonces el límite y el ámbito propio del conocimiento natural.

B) La *revelación sobrenatural*. Sobre el ser naturalmente otorgado a la inteligencia puede darse, por gracia o gratuitamente, una revelación no solo del ser idea, sino también la *revelación e iluminación sobrenatural* del Ser Real, Personal: Dios. La idea del ser puede estar sin la revelación sobrenatural; pero la revelación sobrenatural no puede darse sin la idea del ser, pues ésta constituye a la inteligencia. La revelación sobrenatural es pensable que puede darse interiormente, como *una presencia real sentida*, en forma análoga a la idea del ser (pues ésta se manifiesta interior e inteligiblemente pero ésta sólo como idealidad); mas la revelación sobrenatural se revela, además, exteriormente ayudada mediante signos (palabras) que llevan a tomar conciencia de esa presencia interior sobrenatural⁶⁴³. Dios es una realidad, no una idea, y la única forma de revelarse es revelándose realmente⁶⁴⁴. Ahora bien, en el orden natural, el hombre tiene solo un *conocimiento negativo* de Dios: se hace una idea de Dios, pero no percibe o siente inicialmente a Dios en su presencia, como acaece en el orden sobrenatural⁶⁴⁵.

La *revelación sobrenatural* es, para Rosmini, la *presencia interior y directa de Dios al hombre* (aunque inicial y no consciente), como luz sobrenatural; y esta presencia, que *genera un sentimiento y un convencimiento interior en Dios*, es la que lleva a aceptar las *palabras exteriores* (las voces, los textos así llamados sagrados) en que también puede expresarse la revelación con signos sensibles adecuados a los sentidos del hombre⁶⁴⁶. Esta presencia interior de Dios (Ser infinito real, personal) es un don no exigible a la luz de la razón. La revelación sobrenatural tampoco es un don *contradictorio* con la luz de la razón (ser-idea, no Ser real), *pero supera los límites de posibilidad de comprensión de la luz de la razón*, como

⁶⁴² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 40, 1062, 1048, 1122-1124. Cfr. MANFREDINI, T. *Essere e verità in Rosmini*. Bologna, Studio Domenicano, 1994. STAGLIANÒ, A. *Principio e verità. Ragionando con Rosmini en Il Nuovo Areopago*, 1987, n. I (21), p. 108-131.

NICOLÁS, J. – FRÁPOLI, M. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos, 1997.

⁶⁴³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 58, n° 36. ROSMINI, A. *L' Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*. O. C., p. 126.

⁶⁴⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli, Bocca, 1951, n° 1343.

⁶⁴⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., n° 1394, 1002.

⁶⁴⁶ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1984, L. I, Cap. VII, p. 240, nota 2; p. 207, 50. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 144, n° 83. ROSMINI, A. *L' Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*. O. C., p. 21-24. Cfr. DAROS, W. R. *Il Dio della Teosofia rosminiana* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)*. Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 149-172.

un ciego de nacimiento no puede comprender positivamente con el tacto lo que es la visión. Aquí se halla el origen de lo que los teólogos llaman *misterio*.

La revelación, si es ordenada con lógica por el hombre, adquiere la condición de *ciencia* por esa forma lógica adquirida; pero no se convierte por ello, y sin más, en ciencia empírica, esto es, refutable en sus principios por entrar en contradicción con la experiencia sensible.

“La *teología* es ciencia, y la *religión* es acción: una es conocimiento y la otra es culto: una pertenece a la teoría y la otra a la práctica.

El teólogo es aquel que conoce las doctrinas entorno a Dios; pero el hombre religioso es aquel que conforma la vida a tales doctrinas”⁶⁴⁷.

La *teología* es, pues, para Rosmini, “la ciencia que trata de Dios. Ella se divide en natural y sobrenatural”, según utilice como principio de su conocimiento de Dios a la luz de la razón (idea del ser indeterminado) o a la luz de la revelación sobrenatural (revelación interior y directa aunque no consciente de Dios, y revelación exterior mediante palabras o signos)⁶⁴⁸.

Pero la teología puede ser también un saber natural o filosófica, esto es, “una teoría del ser propio”, considerado con la luz de la razón⁶⁴⁹. Como tal pertenece a la ciencia filosófica. La teología natural o filosófica implica un modo de argumentar, y llegar a conclusiones lógicas, a partir de la innata idea del ser. Por ejemplo, a partir de la idea del ser, innata en el hombre, Rosmini postula que debe existir una Mente Suprema que ha generado esa idea que es participada al hombre para hacerlo inteligente. De allí deduce la consecuencia de que todo lo que existe en el universo debe tener un orden, porque es propio de una inteligencia ordenar y no obrar torpemente. Pero el orden del universo puede establecerse, en el transcurso del tiempo, por sus propias leyes establecidas en él -en la Naturaleza- por Dios, sin postular una acción interventora y milagrosa de Dios, según el variar de las circunstancias.

La teología natural toma la forma de una ciencia pura o *a priori*, porque parte de un dato (la inteligibilidad del ser-idea) *a priori*, y no de un ente observable en la naturaleza. La “lógica es la ciencia del arte de razonar”⁶⁵⁰ y, aplicada al ser-idea-innata, el hombre genera afirmaciones y proposiciones lógicas, y da lugar a la filosofía teológica o “teología natural”. Rosmini ubica, entonces, entre las “ciencias de razonamiento” a la filosofía teológica.

⁶⁴⁷ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. I, Cap. 2, a. 6, p. 30. Cfr. ROVEA, G. *Filosofía e religione in Antonio Rosmini*. Domodossola-Milano, S.A.L.E.-Sodalitas, 1951. FERETTI, G. *Filosofía ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*. Pisa, Giardini, 1995. KUTSCHKI, N. *Dios hoy: ¿Problema o misterio?* Salamanca, Sígueme, 1994.

⁶⁴⁸ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. I, Cap. 2, a. 7, p. 31. Cfr. ELDERS, L. *Le rôle de la Philosophie en Theologie. Aide nécessaire et abus en Nova et Vetera*, 1997, n° 2, p. 34-69.

⁶⁴⁹ ROSMINI, A. *Teosofía* O. C., Vol. I, n° 39.

⁶⁵⁰ ROSMINI, A. *Sistema filosófico en Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 53.

"La *teología* es aquella *ciencia* que trata del ente como es en sí, en cuanto nuestra mente advierte que el ente se extiende más allá de aquella parte que a nosotros se manifiesta: trata, en suma, del ser absoluto, de Dios"⁶⁵¹.

Según Rosmini, un filósofo es *racionalista* cuando a partir de la luz de la razón *excluye* la posibilidad de otra luz superior a ella, de modo que esa luz y esa razón se constituyen en el valor supremo, en lo totalmente absoluto. Rosmini dejó claramente sentada la distinción entre el racionalismo y su modo de entender la relación entre la filosofía y la teología, sobre todo, en su libro sobre *El racionalismo que intenta insinuarse en las escuelas teológicas*.

"El racionalismo es un *principio* el cual se reduce a esta proposición: `El hombre no debe admitir sino aquello que le dice admitir su sola razón natural, excluido toda luz sobrenatural"⁶⁵².

En realidad, Rosmini es más "iluminista" que los Iluministas, porque él no decide *a priori* qué datos debe aceptar y cuáles no. El verdadero amigo de las luces *no desprecia ningún tipo de luz que pueda recibir*. Admitido que la luz natural de la inteligencia es el ser indeterminado, no ve motivo para excluir otras formas de conocimiento superior a la luz de la razón, que deben aceptarse siempre que no sean absurdas, esto es, contradictorias, opuestas al ser indeterminado, objeto constituyente de la inteligencia y fundamento de toda forma de conocer. Rosmini rescata, pues, el valor de la razón (y las formas correctas de razonar a partir de la luz de la inteligencia) contra toda forma de irracionalismo; pero también le pone coto a la pretensión de admitir solamente a la razón humana como única fuente de información⁶⁵³.

Por ello, no es de extrañar que Rosmini, además de escribir libros de filosofía, no ha dudado nunca en citar, en ellos, textos bíblicos o ideas teológicas. Él deseaba hacer una filosofía de la cual pudiese valerse la teología. De hecho, dio una interpretación a temas de la teología cristiana desde el punto de vista de su filosofía. Son ejemplos típicos, de esta forma de proceder, sus libros *Introducción al Evangelio de Juan* y la *Antropología Sobrenatural*. Se trata de libros que, por su temática y por sus fuentes, pertenecen estrictamente al ámbito de la teología cristiana y católica; y, sin embargo, por la forma en que Rosmini trata esos temas, se trata de libros filosóficos, cuya comprensión sólo adquiere sentido desde el punto de partida de su filosofía. No obstante, cabe recordar que Rosmini *dejó inconclusas estas dos obras*, pues advertía que si no se comprendía primeramente su filosofía, no se podía entender su enfoque filosófico sobre temas teológicos.

⁶⁵¹ ROSMINI, A. *Sistema filosófico* en *Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 176.

⁶⁵² ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Città Nuova, 1892, p. 2, n° 3; p. 6-7, n° 9-10. Cfr. ORTIZ-OSÉS, A. *Metafísica religiosa: Gnosis filosófica* en CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. O. C., p. 249. DAROS, W. R. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984.

⁶⁵³ Cfr. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 47-84.

Por ello, se dedicó primero a revisar y editar sus obras filosóficas.

En este contexto, Rosmini no teme escribir una *"Teoría del estado sobrenatural del hombre"*, a partir de la teoría filosófica de lo que es naturalmente el hombre⁶⁵⁴. No teme tratar -como ya lo había sugerido Platón en la *República*- la posibilidad de que entre los hombres se trasmita una injusticia original a la cual todos los hombres contribuyen con sus propias injusticias. Trata también el posible tema de un cambio de persona (no solo de personalidad), de modo que una persona -como sostiene el Cristianismo- mediante el bautismo pase a ser ontológicamente una nueva persona⁶⁵⁵.

Por lo que respecta a la *teología natural*, ésta es, para Rosmini, una parte legítima de la filosofía.

" Demostrada la existencia de Dios, la Teología natural debe ocuparse en determinar con precisión en que modo el hombre puede, permaneciendo en el orden natural, conocer a Dios. Ella demuestra que el hombre no puede conocer a Dios, si no es con el razonamiento. No pudiendo ni intuir ni percibir a Dios naturalmente en esta vida, se hace necesario el razonamiento para descubrir su existencia"⁶⁵⁶.

De hecho, la temática acerca de Dios -sea para aceptarlo sea para negar su legitimidad- ha entrado y permanece en la filosofía, desde los tiempos de Sócrates hasta nuestros días, y se halla prácticamente en todos los filósofos, se llamen Hume, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein, Russel, Heidegger, Sciacca, Rorty, Vattimo...

Filosofía cristiana y libertad para pensar

22. Sobre el dato de la revelación sobrenatural es posible elaborar una *teología no filosófica*. Aceptado el dato de la revelación, el teólogo da a la teología una forma lógica por lo que llega a conclusiones lógicas, formalmente verdaderas y - en este sentido- la teología puede adquirir *la forma de las ciencias*. No obstante, es de advertir que, en no pocas ciencias, los principios de los parten no constituyen un objeto sensible (la ley de inercia, por ejemplo, como ya lo mencionamos), sino inteligible, del cual se derivan efectos sensibles explicados con ese principio. También en teología, Dios es el principio de la teología y no es un objeto visible, pero el teólogo saca conclusiones visibles a las que da explicación con ese principio⁶⁵⁷. "La *razón teológica* no hace más que sacar conclusiones de las verdades

⁶⁵⁴ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. I, Libro I, Cap. V, p. 60.

⁶⁵⁵ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. I, Libro II, Cap. II, p. 48; Cap. IV, p. 98-112, 251, 258. Cfr. SANTORSOLA, L. *Il principio di persona in Rosmini en el personalismo europeo* en *Rivista Rosminiana*, 2002, Fasc. II-III, p. 293.

⁶⁵⁶ ROSMINI, A. *Sistema filosófico en Introduzione alla filosofia*. O. C., nº 182.

⁶⁵⁷ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., nº 1125.

de fe precedentemente supuestas⁶⁵⁸.

Ahora bien, en este contexto, Rosmini entendía por *filosofía cristiana* "no una filosofía mezclada con los misterios de la religión", sino una filosofía de la que se podía sacar consecuencias favorables a la religión cristiana⁶⁵⁹. Rosmini estimaba que en las vísceras del mensaje del cristianismo se escondía una magnífica filosofía que era necesario elaborar.

La filosofía cristiana no se opone a la filosofía que se guía por la luz de la razón (por la innata idea del ser), pero le añade datos sobrenaturalmente revelados que -además de ser creídos por los creyentes en cuanto creyentes- pueden también ser considerados desde la filosofía a partir de la sola luz de la inteligencia natural.

Sin embargo, era cierto para Rosmini que el Evangelio no necesitaba de ninguna filosofía para transmitir su mensaje.

23. Un error frecuente, según Rosmini, se encuentra en *suponer que el filósofo cristiano no tiene libertad para filosofar* si se atiende a un dato revelado sobrenaturalmente. Ante todo, esto debería aplicarse a cualquier creencia religiosa y se llegaría a la conclusión que solo el ateo es libre para filosofar.

Para ser coherente con este planteamiento, los filósofos libres para pensar serían solamente aquellos que no poseen ninguna verdad. Mas parece ser sensato que, proceda de donde proceda una afirmación que pretende ser verdadera, debe ser examinada y no rechazada sin examen, como si fuese necesariamente un error. *Una verdad, cualquiera sea su origen, no coarta la libertad del filósofo para filosofar*. Es absurdo suponer que las verdades previas -que puede poseer un hombre que se pone a filosofar- sean un impedimento para su libertad de pensar. El error, el prejuicio, las prevenciones (todo lo que nos ocultan lo que son los acontecimientos y las cosas) impiden el avance en el pensamiento; no, por el contrario, las verdades que simplemente dicen lo que son las cosas⁶⁶⁰.

24. La libertad es la facultad o potestad que tiene un sujeto humano para determinar la elección entre diversos objetos que quiere. La libertad hace al hom-

⁶⁵⁸ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 331. Cfr. ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975. ALBERT, H. *La miseria de la teología*. Barcelona, Alfa, 1982. BERKHOF, H. *Duecento anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner*. Torino, Claudiana, 1992. CRISTALDI, G. *Che cosa significa il "pensare teologico"*. Annotazione sulla Teosofia di Antonio Rosmini en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, p. 893-902.

⁶⁵⁹ Cfr. ROSMINI, A. *Epistolario completo*. Casale Monferrato, Tipografia Pane, 1887, Vol. III, p. 53. ROSMINI, A. *Antropologia Soprannaturale*. Roma, Città Nuova, 1983, Vol. I, p. 482. STAGLIANO, A. *L'`autonomia` della ragione nel pensare teologico-filosofico di A. Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*". Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol. II, p. 908. BARALE, P. - VIGLINO, C. *Si può parlare di filosofia `cristiana` en Rivista Rosminiana*, 1934, n° 28, p. 81-84.

⁶⁶⁰ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 40, n°24. Cfr. PENZO, G. - GIBELLINI, R. *Dio nella filosofia del Novecento*. Brescia, Queriniana, 1993.

bre señor de sí, responsable de sus actos⁶⁶¹.

La verdad es la condición para la libertad verdadera⁶⁶². La libertad es *la facultad del sujeto humano por la cual éste puede elegir, sin ser determinado por los objetos que elige*. Pero la libertad no es verdadera libertad cuando elige un error y lo toma como verdad. Se puede elegir afirmar que el círculo es un cuadrado, pero ésta no es una libertad para la verdad: no es verdadera libertad. Cada uno es libre para pensar; pero es responsable *moralmente* por lo que piensa y elige.

“No hay, pues, una libertad de pensar en sentido absoluto; sino que la única libertad que puede existir es una *libertad de la violencia física*, esto es, el derecho de todo hombre de no padecer alguna pena física por parte de quien le quiere comunicar la verdad. Esto no se puede llamar incondicionalmente *libertad de pensar*, expresión vaga e incierta como tantas otras. En efecto, *libertad de pensar* parece significar un ser libre no solo de la pena física, sino también de la necesidad lógica y moral, de las cuales el pensar del hombre no es nunca libre y el estar sujeto es su grandeza y su gloria”⁶⁶³.

25. La *libertad para pensar*, en filosofía, se ha convertido a veces en una palabra equívoca. Todos desean esta libertad y ella es, en efecto, una facultad suprema y un derecho fundamental del hombre⁶⁶⁴. Pero la palabra libertad aplicada en abstracto lleva al absurdo, porque algunos ponen el concepto de libertad en esto: que no exista atadura alguna de sujeción y se proponen liberar al hombre no menos del yugo de la verdad que del error, y de formar así un *libre pensador*; librarlo no menos del deber y de la virtud que del vicio y forjar de este modo un *libre ciudadano*.

26. Si se le quita al hombre la verdad y el error, la virtud y el vicio, no queda nada típicamente humano. “Lo que queda es un bruto o animal que no es susceptible de libertad, que en todas sus operaciones está determinado por los instintos”⁶⁶⁵.

Rosmini está convencido que la misma luz de la razón (fundamento del principio de no contradicción) es infalible; pero, no obstante, el hombre es falible cuando hace uso de ella aplicándola. Por ello, en el ámbito de las ciencias, no hay lugar para el escepticismo, pero tampoco para la ingenuidad⁶⁶⁶.

La desconfianza por encontrar una filosofía coherente con la revelación

⁶⁶¹ ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. O. C., n° 641-643.

⁶⁶² STAGLIANÒ, A. *L'`autonomia` della ragione nel pensare teologico-filosofico di A. Rosmini*. O. C., p. 923.

⁶⁶³ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 1149. Cfr. AMENGUAL, G. *La segunda secularización: la crisis de la razón*. en CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. O. C., p. 155.

⁶⁶⁴ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. II, n° 62.

⁶⁶⁵ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 41, n° 24.

⁶⁶⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Roma, Città Nuova, 1977, n° 29.

cristiana (sobre todo después de G. Ockham)⁶⁶⁷, llevó a algunos teólogos cristianos a abandonar la filosofía, a la que se consideraba como unida esencialmente con una forma de pensamiento ateo, a al menos, no cristiano y bíblico. La filosofía hacía correr a la teología el riesgo de *helenizar el pensamiento bíblico*, haciendo una lectura del mismo bajo los presupuestos griegos. Pero -según Rosmini- si "el teólogo renuncia a la filosofía, él o deberá dejar las más profundas cuestiones o dejar imperfecta la ciencia"⁶⁶⁸.

Si el filósofo ama la verdad, toda la verdad, no pone límites *a priori*, respecto de qué dato debe considerar y qué otra información debe dejar de lado. "Es, por lo tanto, por necesidad de conservarse a sí misma, que la filosofía acepta la fe, de la que ha discutido sus motivos". La "primera de todas las leyes del pensamiento es la coherencia" y aún creyendo no se renuncia a esta ley. La razón "precede a la fe, y el creer es también él un acto de pensamiento, que obedece a la razón, aunque no sea esto solo"⁶⁶⁹.

Un filósofo sabe que el "razonamiento no es ni único ni el primer medio para conocer la verdad".

¿Existe algo así como una demostración racional de la existencia de Dios?

27. Muchas personas no encuentran motivos (psicológicos) o causas (sociales, culturales, racionales) para creer en Dios. Aquí nos hemos detenido principalmente en la búsqueda de una razón lógica que demuestre su existencia.

La *exigencia de demostración* tiene sus supuestos. Ella puede existir en una mente que no cree: a) poseer en sí misma la verdad de las cosas, ni que b) la sola presencia o percepción sensible de los objetos (mostración) nos manifiestan como son. La exigencia de demostración aparece después de un *cierto escepticismo* (por el que el hombre suspende emitir un juicio acerca de ciertas entidades); pero no total o absoluto, de modo que quien busca demostraciones *crea que la verdad es posible* y cree que tiene sentido el buscarla y cerciorarse de la misma. Se advierte, pues, que quien busca demostraciones no duda de todo: la misma demostración *tiene supuestos* y, por medio de ellos, se la admite como conceptualmente válida o digna de confianza.

La exigencia de demostración existe en quien tiene, por una parte, una notable conciencia de las *limitaciones de las facultades cognoscitivas humanas* y, por otra, una exigencia de *precisión y valoración en los conocimientos como con-*

⁶⁶⁷ Cfr. ANDRÉS, T. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1989.

⁶⁶⁸ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 32, n° 18. Cfr. MANNO, A. *L'itinerario a Dio alla luce dell' "idea dell'essere"* in *Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1998, II, p. 121-152.

⁶⁶⁹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 53, n° 30. Cfr. CRISTALDI, G. *Gracia e fede in Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1987, n° 4, p. 357-368.

dición sin la cual no es posible lograr demostración alguna⁶⁷⁰.

28. Según Aristóteles, creador del primer tratado de lo que luego se llamó lógica, *demostrar* es un proceso -que hoy llamamos lógico-, donde *la parte* (lo menos universal del silogismo) se incluye *en el todo* (la premisa más universal), transmitiendo necesariamente la verdad de la premisa universal a la conclusión. Esa conclusión resulta ser entonces científica: en esa conclusión se sabe. Por ello también, la demostración es racional, según la razón objetiva o lógica. "El silogismo no es otra cosa que conocer lo particular en lo universal y este modo de conocer es conocer según la razón (κατά τὸν λόγον)"⁶⁷¹.

No todo, pues, en la ciencia es científico o demostrado: el inicio de la ciencia o de la *demostración* no es científico; es simplemente *mostrado*, inmediatamente entendido en sus conceptos evidentes. Esos principios constituyen la *inteligencia* (en el sentido de lo entendido objetivamente) y el vivir según ellos constituye la *sabiduría*.

29. Una demostración puede ser *a priori* (esto es, independientemente de la experiencia) cuando, conociéndose con la mente la necesidad de una causa -pero sin conocimiento sensible o perceptivo-, es posible deducir mentalmente el efecto que puede producir (demostración *a priori*, o *propter quid*). O bien, la demostración puede ser *a posteriori* (*quia*), cuando conocido el efecto mediante los sentidos, podemos remitirnos inteligentemente a la única causa que puede producirlo, aunque no la veamos.

En resumen, se puede afirmar, entonces, que *una demostración es racional*, en cuanto es:

- e) Una actividad lógica de argumentar. Implica la utilización de la facultad del sujeto de razonar o argumentar.
- f) Una forma de argumentar racional, como cuando emplea en silogismo demostrativo.
- g) Y este silogismo utiliza, por un lado -como todo silogismo correcto- un término medio que da *razón lógica y objetiva* de la igualdad de características entre el término mayor (concepto más universal) y el menor (menos universal o particular).
- h) Por otro lado, este silogismo, partiendo de proposiciones evidentes (donde

⁶⁷⁰ Cfr. NICOLÁS, J. - FRÁPOLLI, M. *Teorías actuales de la verdad en Diálogo Filosófico*, 1997, n. 2, p. 148-178. FIERRO, A. *Filosofía y ciencias de la religión* en CAFFARENA GÓMEZ, J. - MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. Barcelona, Anthropos, 1993, p. 27.

⁶⁷¹ JUNCEDA, J. *La fundación de la lógica y la logística de Aristóteles* en *De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del saber Occidental*. O. C., p. 244. Cfr. GARCÍA SUÁREZ-VALDÉS, L. *Significado, verdad y comprensión* en *Teorema*, 1982, Vol. XII/1-2, p. 27-42. RICOEUR, P. *Historia y verdad*. Madrid, Encuentros, 1990. SARRATE GARCÍA, C. *Verdad y método: revisión desde la semiótica* en *Estudios Filosóficos*, 1995, n. 126, p. 243-268. MANFREDINI, T. *Essere e Verità in Rosmini*. Bologna, Studio Domenicano, 1994.

afirma lo mismo en el predicado que en el sujeto del enunciado), llega a conclusiones no solo correctas sino también verdaderas. Se llega entonces a una conclusión no evidentemente verdadera sino demostradamente verdadera⁶⁷².

30. **A** Dios no se lo ve sensorialmente ni se lo intuye intelectiva y naturalmente; ni se lo conoce por una semejanza que se encuentre en las creaturas, ni se identifica con la luz de la verdad natural (o idea del ser). Ningún ontologismo ni panteísmo es filosóficamente aceptable para Rosmini. Es necesario *probar* (lógicamente, con razonamientos) la existencia real de Dios⁶⁷³. De Dios tenemos pues un conocimiento negativo, por el que lógicamente debemos admitir su existencia en fuerza de una prueba, pero Él no es naturalmente percibido. Por ello, el nombre "Dios" es solo una *cifra* (como la "x" o la "y" que indican a veces un número, sin que sepamos cuál es) que, en realidad, esconde lo que es Dios. La perfección es esencial a Dios y ella nos permanece escondida, ni nos es revelada naturalmente por ninguna semejanza.

"Nos falta la idea positiva de Dios... Las cosas creadas son sí pues un amplio espejo de la divinidad; pero un espejo que nos da una imagen a modo de enigma, esto es, de un modo oscuro y misterioso, en forma de cifra..."⁶⁷⁴

31. **E**l estudioso del origen del conocimiento, en cuanto a sus condiciones de posibilidad, advierte que: a) la mente o inteligencia humana no sería tal si no conociese el *ser*; b) que el ser constitutivo de la mente debe ser innato, por sí manifiesto (pues fuera del ser solo hay nada y la nada no es ni manifiesta nada). Según Rosmini, la mente humana es inteligente por la *presencia innata de la idea del ser*. Que el ser sea idea no significa que sea un concepto, sino que es inteligible: la *idea* de algo, en efecto, es la *inteligibilidad* -el ser inteligible- de ese algo. La idea del ser es la inteligibilidad del ser. Según Rosmini, la idea del ser (indeterminado) es evidente a la mente humana. Por esa idea innata, la inteligencia es inteligencia.

El ontólogo, luego, tiene, -como finalidad propia-, que ofrecer una teoría del ser común universal y arribar a entender, por intrínseca necesidad, que "el Ser

⁶⁷² Cfr. DAROS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980. DAROS, W. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania, 1997, n. 31, p. 79-96. ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1994. LÓPEZ ALONSO, A. *Procesos Inferenciales de la Ciencia: Su Racionalidad/Irracionalidad Vistas desde la Psicología Cognitiva en III Simposio de Epistemología y Metodología en Ciencias Humanas y Sociales*. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, 1996, p. 171-180. BELTRÁN, J. *Pensamiento débil y reforma educativa: la racionalidad bajo el signo de las apariencias* en *Lenguaje y Educación*, 1994, n. 19-21, p. 43-52.

⁶⁷³ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 60, nota 16. Cfr. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987.

⁶⁷⁴ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 65.

DEBE subsistir infinito y absoluto, aunque no sea percibido por el hombre⁶⁷⁵. Hay, pues, un *camino natural* hacia Dios en el hombre; pero no hay, no obstante esto, *ninguna exigencia* de que Dios deba revelarse al hombre.

32. La prueba fundamental y racional de la existencia de Dios se halla en el razonamiento que excluye la contradicción entre la existencia fundante e innata de la *idea de ser* en la inteligencia humana y la exigencia de que esa idea (del ser infinito, aunque indeterminado) sea idea para *Alguien*.

Para Rosmini, admitir la existencia de Dios sin razones objetivas es una estupidez.

“Demostrar que nosotros estamos obligados a admitir un Dios, sin tener prueba alguna, es cuanto decir que estamos necesitados por las leyes de nuestro espíritu a ser estúpidos, ya que la estupidez es admitir lo que no podemos probar⁶⁷⁶.”

¿Quién aceptará un sistema filosófico que, por una parte, solicita que hay que admitir absolutamente a Dios y, por otra parte, admite que no se lo puede demostrar? Este absurdo es la mejor crítica que se le puede hacer al *críticismo*, como se dio en llamar a la filosofía de Kant.

Con Kant, la filosofía moderna ha hecho *imposible* la Teodicea, porque no se puede justiciar el modo de proceder de Dios, donde no se puede demostrar racionalmente que Dios existe.

33. Rosmini -admitida la idea innata del ser- no solo prueba a priori la existencia de Dios sino que, además, ve posible una teodicea (o justificación del operar de Dios). Rosmini prueba que es racional -si admitimos la libertad humana- admitir que Dios mismo tolere la existencia de algunos males, provocados por la libertad humana.

La inteligencia, en un ser inteligentísimo (como pesamos que es Dios), debe operar con una *razón suficiente*, o sea, hablando en general, *con lo necesario y suficiente para producir el máximo bien con el mínimo medio*.

En este contexto, Rosmini gustaba citar una expresión de Tomás de Aquino -el sumo filósofo italiano, a quien tenía siempre muy presente-: “El operador sapiente realiza acabadamente su obra por el camino más breve posible⁶⁷⁷.”

⁶⁷⁵ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, *Libro Unico Preliminare*, n. 39. Vol. IV, libro III, n. 1179-1183. Vol V, Libro IV, n. 26, 64. Cfr. PERCIAVALE, F. *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1977.

⁶⁷⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 162. SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*. Milano, Marzorati, 1970. DAROS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998,

⁶⁷⁷ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 417, 148. Cfr. AQUINAS, Th. S. *Th.* III, q. IV, a. 5, ad 3. DAROS, W. R. *Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino. (Dios: ¿Ser o ente?)*. En revista *Sapientia*, Bs. As., 1978, n° 130, p. 285-297. DAROS, W. R. *Acerca del concepto de 'inteligencia' o 'razón' y de su fundamento*, en *Rivista Rosminiana*, 1979, F. IV, p.403-442.

34. Los que admiten a Dios, pero no a la Teodicea que lo justifique ante la existencia de males en este mundo, suponen que: a) Dios podría y debería mover la voluntad de todos los hombres al bien con cierto efecto eficaz, sin destruir la libertad; b) debería comunicar a los hombres todos los bienes morales sin exigirles esfuerzos o sacrificios; c) debería, en punto de muerte, determinarlos al bien, pues aunque esto destruiría la libertad meritoria, ésta quedaría compensada con la abundancia de bien que se otorga al hombre sin el uso de la libertad. En resumen, suponen que Dios no necesita ahorrar energías; no necesita esforzarse y, en su infinita bondad, puede ser infinitamente generoso.

Pero, según Rosmini, si Dios realizaría lo así solicitado, esto iría contra la ley de la sabiduría y bondad divinas: obtener con el mínimo medio el máximo efecto. "Ni la sabiduría ni la bondad pueden dispensarse de ella, en su obrar, sin cesar de ser sabiduría y de ser bondad: si no demuestran esto, nada han demostrado. Sus objeciones no son objeciones sino palabras vacías⁶⁷⁸".

35. Un buen gobierno del universo exige que, con la mínima acción, se obtenga el máximo bien posible en su conjunto. No exige que se lo distribuya a muchos o a pocos⁶⁷⁹, sino que sumados los bienes que los hombres obtienen y restados los males tolerados por Dios, sea el máximo bien logrado.

La ley del mínimo medio o de la mínima acción no incluye la condición de que "la cantidad de acción del sabio produzca solo bienes sin ningún mal"; sino que la cantidad de acción del sabio produzca un efecto tal que, compensados los males y los bienes, el efecto bueno sea el máximo⁶⁸⁰. En resumen, si Dios obrase más de lo necesario, aunque fuese por bondad, *obraría absurda y estúpidamente*; y no es poner límites a la divina omnipotencia afirmar que "Dios no puede hacer cosas absurdas"⁶⁸¹.

Existe, pues, una prueba racional de la existencia de Dios; lo que no significa que nos haga ver a Dios, sino que resulta razonable que la inteligencia acepte

⁶⁷⁸ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 467. Cfr. ALBERT, H. *La miseria de la teología.* Barcelona, Alfa, 1982. BLACK, R. *Chance, Credence and the Principal Principle* en *British Journal for the Philosophy of Science*, 1998, n° 49 (3), p. 371-385.

⁶⁷⁹ Esta idea parece chocar con la concepción moderna del gobierno democrático igualitario. Parecería que Dios no es democrático o no ofrece a todos las mismas oportunidades; mas (desde la concepción rosmíniana) se debe tener presente, por un lado, que Dios no tiene otros dioses con los cuales debe compartir el poder; que Dios ama y respeta la libertad individual, base de la democracia. Por otro lado, el hombre no puede en justicia exigir nada ante Dios, más allá de lo que Dios mismo le otorga al darle la misma naturaleza humana, común a todo hombre. Por último, es razonable pensar que es la exigencia del amor la que lleva a que Dios cuide de todo lo que ha creado, respetando también las libertades que ha creado.

⁶⁸⁰ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 473. Cfr. PIOVANI, P. *La teodicea sociale di Rosmini.* Brescia, Morcelliana, 1957. MICHELETTI, M. – SAVIGNANO, A. (Comp.) *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche.* Marietti, Genova, 1993.

⁶⁸¹ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre.* O. C., n° 481. Cfr. MENKE, K.-H. *Ragione e Rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana.* Brescia, Morcelliana, 1997.

que, aunque no lo veamos, Dios debe -por exigencia lógica- existir; y, en cuanto a su obrar, el hombre descubre que Dios no puede obrar absurdamente.

36. La demostración a priori de la existencia de Dios parte -en la concepción rosminiana- de un hecho universal: la *idea del ser*, en cuanto ella es forma objetiva de la inteligencia humana. Este hecho universal, al ser por sí mismo inteligible -lo primero ontológicamente inteligible- es también un principio, porque un principio es una proposición o juicio en el que se explicita una idea mediante un sujeto, un verbo y un predicado, y de él se pueden sacar consecuencias.

Es importante advertir que *la idea del ser puede explicitarse*, por ejemplo en las siguientes proposiciones deductivas que se constituyen en otros tantos *principios* ontológicos y lógicos:

- "*La idea del ser es el ser inteligible por sí mismo*". "Ser inteligible por sí mismo", significa que no es la mente humana la que lo hace inteligible; sino que el ser-idea, el ser en la forma de idea -por el hecho de serlo- es también y necesariamente inteligible para la mente; es ella la que hace inteligente a la inteligencia. Por ello, no hay inteligencia alguna sin la idea de ser.

- "*El ser al ser inteligible es idea*", pues con la palabra "idea" significamos la inteligibilidad de algo. La *idea del ser* -al ser el ser lo más universal- se convierte en el *medio* para conocer todo lo que de algún modo es, o sea, la idea de ser es el medio *universal* de conocimiento. Todo lo que conocemos debemos conocerlo como "siendo" de algún modo (idealmente o realmente o moralmente -lo que incluye lo social-), pues de otro modo no es concebible.

- "*El ser no puede ser y no ser al mismo tiempo*". En consecuencia, por un lado, se explicita que el ser implica la necesidad de ser (el ser debe -ante sí mismo- ser); que "la idea de ser incluye de hecho la *necesidad*" y, por otro lado, que "*la idea de ser no puede ser idea sin una mente para la cual es idea*".

- "*La idea del ser contiene un ser indeterminado, sin límites y en su infinitud requiere, pues, una Mente infinita para quien es idea*". En este sentido, Rosmini afirmaba que su propio sistema filosófico "comienza con lo divino y termina con Dios"⁶⁸². El sistema filosófico de Rosmini comienza, en efecto, distinguiendo el *conocer* del *sentir*; y en el conocer admite (como un hecho) la *idea innata del ser indeterminado e illimitado*, con las características de lo divino sin ser Dios. Esta *idea del ser* es la premisa intelectualmente evidente (*a priori*) de la que parte el silogismo con el que prueba la existencia de Dios: si se da la idea del ser (infinita) debe existir una Mente proporcionada para quien es idea.

37. De este modo, Rosmini, a un tiempo, critica y reformula la prueba onto-

⁶⁸² ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Cap. VI, p. 253. OTTONELLO, P. P. *Il divino e Dio in Rosmini* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)*. Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 216.

lógica de la existencia de Dios.

Procede de la siguiente manera: 1) si se admite que si se piensa el ser, se tiene la idea del ser; 2) ésta debe ser pensada como siendo necesariamente ser, pues no contiene más que ser; 3) esta idea es innata, pues sin ella la inteligencia no es inteligencia; 4) aunque ella, siendo idea, no es *real*; 5) pero permite que se argumente y pruebe la necesidad de una Mente real por lo absurdo que resulta admitir la existencia ideal de la idea del ser sin una Mente, para la cual -y en la cual- es idea.

Rosmini parte de la *idea del ser*, idea innata; no del concepto que los hombres nos hacemos del ser o de la concepción que nos formamos de Dios. Por el contrario, la tradicional prueba *a priori* de la existencia de Dios partía del concepto de Dios o del concepto de perfección. El concepto que nos hacemos de Dios implica la plenitud de las cualidades del ser, por lo tanto, no podemos pensar a Dios como no siendo. Pero esta exigencia de pensarlo de este modo no nos asegura ni demuestra lógicamente que Dios debe existir realmente, sino -repetámoslo- que debe *ser pensado* como existente.

Rosmini, en la prueba de la existencia de Dios, no partía de la idea de Dios (o de la idea de la esencia de Dios) para probar su existencia real, ni de la idea de lo perfecto. Rosmini *partió de un hecho* (el ser ideal indeterminado es el objeto de toda inteligencia); y de este hecho deduce, demuestra, que éste hecho exige la existencia de una Mente, sin la cual este hecho no sería posible.

38. De Dios, pues, nos hacemos una *idea negativa* (sabemos, por demostración, que debe existir: llegamos a una idea necesaria y verdadera de su existencia); pero no tenemos naturalmente una idea positiva de Él: no sentimos su acción en nuestros sentidos, como cuando vemos, oímos o tocamos las manifestaciones o acciones de una persona humana⁶⁸³.

“Incapaces de percibir a Dios mismo con medios naturales, recurrimos a sus analogías, y mejor que en otras partes, la encontramos en los espíritus inteligentes, como es el alma humana; las recogemos, pues, y con ellas componemos este concepto lo mejor que sabemos. Las mismas religiones recurren a símbolos necesarios para suplir, en algún modo, aquella idea positiva de Dios, de la cual aquí nos encontramos privados”⁶⁸⁴.

Dios permanece siendo, sin embargo, un misterio. Razonando, el hombre postula “razonablemente” su existencia, pero no su esencia, por lo que no sabemos positivamente lo que Él es. Sólo podemos formarnos una idea negativa de Dios, una cifra que hay que descifrar.

⁶⁸³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1237. Cfr. CAMILLONI, C. *Filósofos del ser triádico: San Agustín, Rosmini, Sciacca*. Córdoba, Edición del autor, 1995.

⁶⁸⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1238. Cfr. FILORAMO, G. *Religione tra Ottocento e Novecento*. Roma-Bari, Laterza, 1985.

"Su esencia nos permanece escondida; ni por semejanza alguna nos es revelada. Dado que no pudiendo tener nosotros un concepto de esta perfección que falta en las creaturas y que es sustancial a la divinidad, estamos privado de cuanto es sustancial a Dios, que es cuanto decir que nos falta la idea positiva de Dios"⁶⁸⁵.

Las creaturas nos muestran, aunque solo dentro de sus límites, las perfecciones del Ser supremo, porque ellas participan del Ser. De este modo, las creaturas son una imagen de Dios pero solo a "*modo de enigma*", "en un modo oscuro y misterioso, y *como en una cierta cifra*", la cual tiene esta singular propiedad: no puede significar ninguna cosa por nosotros conocida ni cognoscible, sino solo señalar algo perfecto no visto por el hombre, de lo cual, sin embargo, en esta cifra conocemos la necesidad de su existencia.

39. **E**ntre Dios y el Hombre hay un *punte* que los une: el *ser inicial*. Este *ser*, en la mente humana, es llamado *ser ideal*. Inicialmente, tanto las creaturas como el Creador *son*, algo del *ser* los une; pero este *ser* inicial e ideal termina en dos entes totalmente distintos (el hombre finito y Dios infinito). Entre Dios y el hombre solo existe, pues, analogía, pero ninguna identidad.

Dios aparece, entonces, por un lado, como la *utopía* (como lo que no está ni es ningún lugar, ni es ningún ente finito; sino el ser absoluto, pleno e infinito); y por otra, como una *utopía fundante* (pues fundamenta todo lo que es). El ente finito es y existe por una participación en el ser, el cual da fundamento a todo lo que es⁶⁸⁶.

A modo de cierre

40. **E**l intento de análisis epistemológico de la filosofía teológica ha aportado algunos resultados.

Tanto las filosofías como las teologías implican pensamientos y, en consecuencia, suponen un aprecio por la razón en cuanto es la facultad de conocer la realidad y pensar acerca de ella y de sus supuestos. Pero las filosofías implican también creencia o fe, pues la creencia o persuasión es el efecto de una afirmación o asentimiento que realiza un sujeto que conoce sobre el objeto conocido. En este sentido, la creencia o asentimiento es un elemento del conocimiento humano y no cabe oponer el creer al conocer⁶⁸⁷.

"No fue la razón, sino la fe en la razón lo que mató en Grecia la fe en los dioses"⁶⁸⁸. Esto hace del hombre un ser, a veces, extraño, paradójico en cuanto

⁶⁸⁵ ROSMINI, A. *Teodicea*. O. C., n° 65.

⁶⁸⁶ Cfr. CARDIA, C. *L'utopia delle Scritture, le indedeltà delle Chiese* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. II-III, pp. 281-303.

⁶⁸⁷ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 57, 301, 85, 102.

⁶⁸⁸ MACHADO, A. *Juan de Mairena*. Masdrid, Castalia, 1971, p. 94.

necesita tanto sentimientos, como creencias y lógica.

Según los hombres *hicieron primar ya la creencia ya el pensamiento*, se ha tomado distintas posiciones filosóficas ante el tema de Dios.

a) Algunos, como Tetuliano, Kierkegaard, Unamuno, *rechazaron el valor de la razón*. Consideraron a las investigaciones de la razón como demoníacas y llenas de soberbia; estimaron que la fe era suficiente y ella debía creer precisamente lo que era absurdo para la razón: por ejemplo, que Dios se hiciera hombre, que muriera y que, muerto, resucitara.

b) Otros autores no sostuvieron una posición tan extremada entre el creer y el pensar: como Agustín, afirmaban *la primacía de la fe*; era necesario creer, pero también se requería de la ayuda de la razón para aclarar (hasta donde fuere filosóficamente posible) lo que se cree.

c) Otros estimaron que si la razón se opone a las creencias, había que *abandonar entonces las creencias*: la religión era aceptable solo dentro de los límites de la razón⁶⁸⁹.

d) Otros, al no poder conciliar la creencia con la razón, terminaron por *separarlas* y admitir que ellas constituyen dos sectores del saber independientes, dos formas de saber igualmente humanas, pero *irreconciliables* en algunos de sus contenidos.

Si en la Modernidad ha primado el proceso de racionalización, el énfasis en lo histórico y en lo evolutivo, en la Posmodernidad se pone en crisis y en duda esos valores⁶⁹⁰. El análisis epistemológico, pues, de nuestras racionalizaciones acerca de la existencia de Dios toma nuevo auge. A la filosofía teológica le han salido competidores en la función social y primordial de dar sentido a la vida humana.

En la Posmodernidad a nadie se le desea otorgar preeminencia y entramos en una estructura de mercado también para las ideologías, aun cuando se pronosticaba el fin de las mismas.

Si la Modernidad, iniciada por Descartes, estaba signada por la duda ante la realidad del mundo y por la duda ante la razón, la Posmodernidad se presenta como una creciente cultura, mal llamada "posfilosófica" (pues, incluso el rechazo de la filosofía, supone una filosofía), marcada por la incertidumbre, la indeterminación y la inseguridad social y cognoscitiva, sin que esto, sin embargo, signifique una tragedia. La muerte social de Dios en nuestra cultura occidental -ya prevista por Nietzsche- ha producido, quizás como nunca, el olvido de temas profundamente humanos, el abandono de palabras profundamente significativas que han sido suplantadas por la expresión de frivolidades masivas.

En el ámbito religioso, la Posmodernidad horizontaliza, temporaliza toda

⁶⁸⁹ KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza, 1969. LOCKE, J. *La racionalidad del Cristianismo*. Madrid, Paulinas, 1977.

⁶⁹⁰ FARFÁN, L. *Utopía y Posmodernidad en Intersticios. Filosofía, arte, religión*. México, 1995, n. 3, p. 59-66. DONOLO, D. - CAPELARI, D. *El desafío de la utopía en Contextos de Educación*. 1998, n° 2, p. 150-159.

tendencia a la vertical, a la trascendencia, a algún valor extratemporal. Ella ve primeramente como opuesto el amor a Dios y el amor al prójimo; luego ve el amor a Dios y su búsqueda como algo inútil, sólo tolerable como creencia privada. Lo que queda es buscar consensos entre los hombres, y tratar de no producir sufrimientos innecesarios. Como lo ha afirmado el pragmatista posmoderno⁶⁹¹ Richard Rorty, seguidor de John Dewey y Walter Whitman, se trata de “convertir en algo temporal el significado último de la vida y el sentimiento de veneración” en “un intento sistemático de temporalizarlo todo, de no dejar nada fijo”⁶⁹².

“Escuchad, humanidad: no sientas curiosidad por Dios.

Por que yo, que tengo curiosidad por todos,

No la tengo por Dios.

Whitman no creía que hubiese necesidad de sentir curiosidad por Dios, porque no hay una norma, ni siquiera divina, con la que medir las decisiones de un pueblo libre. Deseaba que las energías que otras sociedades del pasado habían empleado en descubrir los deseos de Dios, los estadounidenses las emplearan en descubrir sus deseos mutuos”⁶⁹³.

Dicho más abiertamente, estos escritores “trataron que la utopía de los Estados Unidos reemplazara a Dios como objeto incondicional del deseo”⁶⁹⁴. Conceptos tales como libertad, democracia, virtud, soberanía, derechos humanos, solidaridad, patria, verdad, y hasta Dios, se han vuelto tan superficiales y carentes de necesidad de análisis como el carnaval, el aperitivo, el videoclip, los crucigramas, consensos temporales y el horóscopo.

Como escribió W. Whitman, previendo lo que sería Estados Unidos y su modelo de vida, “nunca convencen la lógica y los sermones... Sólo es verdadero lo que vale para cada hombre y mujer”⁶⁹⁵. La tendencia económica a la globalización y a la imposición universal de modelos de vida, de pensamientos, sentimientos y acción, transmitidos reiterada y seductoramente a través de poderosos medios de comunicación de masas, así como la exigencia de una economía liberal de derribar cuantas barreras materiales, simbólicas o ideológicas se crucen en el ca-

⁶⁹¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 143, 141. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 186. RORTY, R. *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 13. DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy? Con prólogo de Giovanni Ricci*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999. DAROS, W. *El saber y el aprender posmoderno en CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania, 1997, n. 31, p. 79-96.

⁶⁹² RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 32.

⁶⁹³ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 29. Cfr. SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*. Milano, Marzorati, 1969.

⁶⁹⁴ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 30. Cfr. VATTIMO, G. *Metafísica, violencia y secularización* en VATTIMO, G. (Comp.) *La secularización de la filosofía*. Barcelona, Gedisa, 1994, p. 63-88.

⁶⁹⁵ WHITMAN, W. *Leaves of Grass en Complete Poetry ans Selected Prose*. New York, Library of America, 1982, p. 56. HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985, p. 77.

mino del libre intercambio para la obtención del beneficio, se impone -o pretende imponerse- como una ideología inevitable y buena en sí misma. Ello ha conducido progresivamente a la formación de una amorfa y anónima ideología social ecléctica, trivial y ramplona, que de modo acrítico y amoral admite el principio del todo vale -incluso la contradicción y la corrupción- si a la postre sirve al objetivo de la rentabilidad⁶⁹⁶. Por otra parte, los mismos intelectuales y entre ellos no pocos filósofos, reniegan de la posibilidad de alcanzar algo así como la objetividad o el ser, el cual pasa a convertirse en una "presencia ausente", algo de lo cual es mejor no hablar⁶⁹⁷. Se vive una época amante del fragmento estético (no de los sistemas lógicos), de lo diferente (sin advertir que para que algo sea diferente debe haber también algo en común que lo permita pensar como diferente), y el acento puesto en la subjetividad.

En un mundo posmoderno, el éxito es prioritario y consiste en ser eficaz, ganar tiempo y dinero. Pensar en otra cosa es un defecto, una utopía que no se concreta, que no se rige por los parámetros de la economía, la rapidez y la seguridad. Lo que no tiende a la consecución eficaz de objetivos previstos parece no pertenecer ya a nuestra cultura y a nuestros valores.

Los mismos valores de las pruebas, tan queridos por las mentes modernas, para los posmodernos se convierten solo en narraciones, relatos que tratan de seducir.

" Todas las pruebas históricas, la crítica de los textos, las argumentaciones filosóficas y antropológicas, etc. están al servicio de la narración. Al final se nos contará una historia que tratará de vehicular un testimonio y obtener el asentimiento del oyente"⁶⁹⁸.

41. El pensamiento de Rosmini es, en este contexto, un pensamiento moderno, con un ser fuerte, que no admite la contradicción y que se opone a la liviandad posmoderna. Para Rosmini, la ausencia de contradicción es la condición fundamental para pensar y es la base para que la lógica tenga valor. El hombre es, a la vez, sentimiento y razón; pero es con la razón que él ordena el sentimiento, hace a la acción justa, y lo convierte en humano.

Esta búsqueda por exilar la contradicción permite postular que hay una

⁶⁹⁶ Cfr. PÉREZ GÓMEZ, A. *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid, Morata, 1998, p. 116. ROMALES E. (Ed.) *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos, 1992.

⁶⁹⁷ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Pfullingen, Neske, 1961, p. 366. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 191. GIRARDI, G. *Fundamentos teóricos de los ateísmos contemporáneos* en AA.VV. *El ateísmo contemporáneo: Vol. III, El ateísmo y los grandes problemas del hombre*. Madrid, Cristiandad, 1972, p. 42-43.

⁶⁹⁸ MARDONES, J. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1998, p. 86. GONZÁLES, A. (Ed.) *Las pruebas del absoluto según Leibniz*. Pamplona, Eunsa, 1995. BENNER, D. *Tesis acerca del significado de la religión para la formación en Proppuesta Educativa*, 2000, n° 22, p. 12-16.

unidad fundamental sobre el pluralismo cultural. Frente a la pluralidad de valores, Rosmini estima advertir que existe un valor primero e innato para la inteligencia: la idea del ser, la cual excluye la contradicción.

Admitida esta idea, esta inteligibilidad formal del ser, este único absoluto, es posible postular una Mente superior a los hombres que origina la idea del ser por la cual el hombre es, y es inicialmente inteligente.

Según Rosmini, "la inteligencia, en el hombre... *precede, acompaña y sigue* a la fe"⁶⁹⁹, sin excluirse mutuamente, como el sujeto no excluye al objeto, sino que, por el contrario, mutuamente se implican, distinguiéndose.

42. En este contexto, adquiere precisión y valor la idea de "demostración", la cual no es una mostración.

El "ser", en su *perenne utopía, propia de la filosofía clásica*, recobra su valor de puente entre la mente del hombre y Dios. El punto de partida o principio que funda una filosofía da también la posibilidad de probar la existencia de Dios, o bien la trunca. Si el ser consiste solo en las cosas que caen en nuestros sentidos, no existe forma de probar un ser superior al mundo empírico que nos rodea. Por el contrario, la filosofía -como la rosminiana- que admite desde el inicio que el ser (aunque no es Dios) es infinito, que aunque está en la mente humana no es la mente humana ni su producto, y que el ser supera la realidad sensible: quien admite todo esto, da posibilidad para probar la existencia de Dios.

Este modelo, donde el ser (inicial) posibilita *una cierta continuidad, inteligible y analógica*, entre Dios y el hombre, es opuesto a otros modelos dicotómico donde *lo creído se contrapone a lo sabido*, y uno pretende descalificar o negar valor al otro. La concepción empirista del ser, por ejemplo, se reduce a los entes sensible y a nada más que lo trasciende, por lo cual se cierra toda posibilidad de probar la existencia de un ser trascendente que podamos llamar Dios. En este caso, Dios es objeto de una creencia irracional o es un producto de la imaginación ante el miedo, la indefensión, etc. El mismo idealismo kantiano ha llegado también a un modelo dicotómico, donde Dios, dado *a priori* como idea de la razón pura, es luego realmente objeto de creencia, pero no de prueba racional.

En la concepción de la filosofía rosminiana, es el concepto de *ser* el que posibilita la univocidad y la analogía, el que hace posible pensar en la participación solidaria entre todo lo que existe; es lo que posibilita distinguir los entes y su responsabilidad; el que da un espacio para la Teodicea. Pero Rosmini no absolutizaba la filosofía; sabe y reconoce que *el Evangelio no necesita de una filosofía que lo explique*, como si el filósofo -al ser más inteligente- debiese explicar lo que ha dicho Dios en forma poco inteligible. Sin embargo, también estaba convencido de que entre la revelación sobrenatural y una verdadera filosofía no podía existir una disidencia profunda, "no pudiendo la verdad ser contraria a la verdad". Más aún, estimaba que "la inteligencia debía preceder, acompañar y seguir" al mensaje de

⁶⁹⁹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. n° 30.

fe⁷⁰⁰ (la cual sin la inteligencia ordenadora no adquiriría la condición de ciencia teológica); pero, por otra parte, sin poner, sin embargo, como criterio absoluto de la fe a la razón, lo que haría del filósofo un racionalista⁷⁰¹. La razón no debe ser ni absolutizada ni despreciada: frecuentemente, cuando el hombre no es ayudado por la razón ni por la imaginación, las declara ineptas para encontrar a Dios y proclama al escepticismo como al único sistema filosófico válido⁷⁰².

En la concepción rosminiana, el criterio último, tanto para los mensajes de fe como para los mensajes de la razón, se hallaba en el ser y en su no contradicción; pero, para Rosmini, el ser no se identificaba con la razón humana, como el objeto no se identifica con el sujeto⁷⁰³.

Se dan pues *dos fuentes de conocimientos* distintas (la *natural o idea del ser* y la *sobrenatural y gratuita presencia interior de Dios* ayudada mediante signos exteriores); dos fuentes *independientes* entre sí, pero ambas procedentes de Dios, fuente original de toda verdad y, por lo tanto, en principio, dos fuentes de conocimientos que no se contradicen entre sí. Históricamente, la filosofía y la teología han pretendido dominar o subordinar recelosamente una a la otra; y *tampoco han admitido una doble verdad*, válida en un sector y no válida en el otro. Admitida esta doble fuente, una independiente de la otra, por la que se hace presente el ser (infinito inicial e ideal o natural por un lado, y el Infinito Real o Dios, por el otro), se advierte que la fe sobrenatural no es el final necesario de un razonamiento natural⁷⁰⁴. Según Rosmini, la fe sobrenatural supone una nueva presencia inicial del ser (en este caso, como infinito Real).

Si alguien no admite *la idea del ser como innata*, entonces toda la fuerza lógica de la prueba de la existencia de Dios, como es presentada por Rosmini, pierde su fuerza. Si la idea del ser fuese una producción de la mente humana (y no una participación analógica de Dios) entonces -por más lógica que se utilicen las conclusiones lógicas son solo una coherencia con esa primera premisa, producción humana⁷⁰⁵.

⁷⁰⁰ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 18, 30.

⁷⁰¹ Cfr. ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Città Nuova, 1892.

⁷⁰² ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. Domodossola, Sodalitas, 1957, p. 61, 68.

⁷⁰³ Cfr. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. O. C., 285-286.

⁷⁰⁴ La afirmación de la existencia de Dios, por fuerza y conclusión de un argumento racional, no supone tener una fe sobrenatural, sino implica simplemente hacer una afirmación la cual es una creencia racional natural.

⁷⁰⁵ En este contexto, se podría argumentar de este modo:

- La mente humana puede producir una idea de ser y de ser absoluto. Si la produce por sí misma - como produce, por ejemplo, la idea de centauro- no probará nada realmente, como a partir de la idea de centauro no se puede probar que el centauro realmente exista.
- Mas, de todos modos, supuesta la idea de ser infinito e indeterminado, la mente humana debe afirmar (o sea, creer) que esa idea remite lógicamente a una Mente o absoluto ontológico, la cual produjo esa idea y la coloca en forma innata en la mente del hombre.
- En este caso, con esos presupuestos, la mente humana *prueba lógicamente la necesidad* de un absoluto ontológico, *para no entrar en contradicción* con una Idea del ser que -de no existir una Mente Infinita- no sería idea innata ni infinita en su ser inteligible, sino simplemente una creación

Frecuentemente se ha dado un hiato entre filosofía y teología. La *filosofía* ha criticado frecuentemente el valor de la teología revelada reduciendo su fuente a mitos o sometiéndola al análisis histórico o filológico; la *teología* se ha desentendido de la filosofía (no estimándola necesaria, o bien comprometida peligrosamente con el pensamiento griego o ateo) o ha pretendido reducirla a esclavitud.

Desde el punto de vista de la filosofía rosminiana, se reconoce tanto a la filosofía como a la teología como *saberes contruidos* a partir de fuentes diferentes, pero, en última instancia, *no contradictorias*. El enfoque rosminiano aquí asumido es *filosófico*; pero de una filosofía hecha un sistema lo suficientemente completo como para "poder servir de base la ciencia teológica", de tal modo que la filosofía y la teología se ayuden recíprocamente⁷⁰⁶. Desde el punto de vista filosófico, el *ser* es el que aparece como *fundamento* -en su infinitud- y el que "se oculta" ante los entes limitados, los cuales -en sí mismos- se manifiestan, en consecuencia, como *infundados*.

El *ser* primero (infinito, indeterminado, divino pero no Dios) y *Dios* luego (Ser real, Persona infinita) se muestran, entonces, como una *utopía fundante*, en la cual el hombre crítico no desconoce las injusticias y males sociales, y hace surgir la perenne necesidad de la Teodicea. El pensamiento utópico (fundamentalmente filosófico) no supone la afirmación ingenua y optimista de un futuro ideal previamente diseñado y programado desde el presente; sino la posibilidad de criticar este presente y las restricciones del *statu quo* social e ideológico reinante⁷⁰⁷. El pensamiento utópico es signo de la trascendencia ínsita en el pensar del hombre, porque -como afirmaba Rosmini- *el hombre es un compuesto de finito* (histórico, real, social, corporal) *e infinito* (ser ideal, trascendencia, imaginación, crítica, de búsqueda de verdad e inteligibilidad no contradictoria): negar cualquiera de estos dos aspectos es atrofiarlo⁷⁰⁸.

Mas la prueba lógica de la existencia de Dios posibilita el surgimiento de una creencia o asentimiento natural de la existencia de Dios; pero esta fe natural no otorga -ella misma- la fe sobrenatural en Dios. El filósofo (más aún dentro de la concepción rosminiana) puede admitir la existencia de la intuición del ser; puede tener la idea del ser y puede -mediante esta idea- remitirse lógicamente a un Ser Real Absoluto (Dios). En este sentido, el filósofo *reconoce lógicamente la existencia de Dios*: la reconoce por una exigencia lógica; pero *no experimenta la presen-*

humana. Pero, en este caso, no se estaría *experimentando realmente* la existencia ontológica, real de un Ser Mente infinita.

- Queda claro, entonces, que aunque se probase lógicamente la necesidad de que exista esta Mente, el hombre que lo prueba no (por ello) *siente realmente la presencia* de Dios. Aun en este caso, la prueba -que es un modo de proceder lógico- negativa de la existencia de Dios permanece como una construcción mental, lógicamente aceptable, pero no por ello se está ante la presencia de Dios. De aquí que a un filósofo le puedan parecer lógicamente aceptables ciertos razonamientos, pero no necesariamente lo ubiquen en la fe sobrenatural.

⁷⁰⁶ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 33, n° 18.

⁷⁰⁷ Cfr. PÉREZ GÓMEZ, A. *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. O. C., p. 121. GIMENO SACRISTÁN, J. *Poderes inestables en educación*. Madrid, Morata, 1998, p. 170.

⁷⁰⁸ Cfr. ROSMINI, A. *Teodicea*. Roma, Città Nuova, 1977, n° 716, 400.

cia real de Dios (lo que los teólogos cristianos admiten por “gracia” o don sobrenatural) ante los signos de su revelación. Por ello, un filósofo, aunque admita lógicamente la existencia de Dios no es, por ello y necesariamente, un creyente cristiano. En ciertos casos, considera que la llegada a Dios, superando los planteos crítico-racionalistas cerrados en los puntos de partida sensibles, es “una segunda ingenuidad que quiere ser el equivalente poscrítico de la hierofanía precrítica”⁷⁰⁹.

43. La reflexión surge entonces como la constructora de conocimientos, en particular, de las ciencias, esto es, de conocimientos valorados. Y, en este cuadro, el tema de la filosofía teológica requiere toda su atención, sea que se presente como la necesidad humana de postular un más allá, sea como la necesidad científica de cerciorarnos de su valor.

Mas el valor aparece solo en el sistema: en los sistemas de conocimientos tantos científicos como filosóficos, de los cuales la Posmodernidad desconfía. Habiendo perdido el ser, en efecto, valor y significado; y habiendo optado por la nada, la Posmodernidad no halla sentido, ni necesidad de buscarlo, ni en el más acá ni en el más allá. “Más bien se trata de olvidar la eternidad”. En todo caso, solo queda crear particularmente el sentido, estableciéndose *a priori* -y sin necesidad de mayor fundamentación, como siempre lo ha hecho el empirismo y ahora lo hace el pragmatismo posmoderno- que “nada que no sea el libre acuerdo entre los seres humanos tiene la más mínima autoridad”⁷¹⁰.

La presente investigación, apoyada en el pensamiento de Rosmini, pero proyectada a los cuestionamientos actuales, ha contribuido a puntualizar los límites y los alcances pretendidos por la filosofía teológica, que surge al parecer de una inquietud humana -sea aceptada, sea cuestionada- y, por lo tanto, perennemente presente en la cultura social.

La filosofía sigue siendo hoy, como epistemología, un medio útil para analizar el valor de los conocimientos, sea que pretendan ser empíricos o metafísicos.



⁷⁰⁹ RICOEUR, P. *Fe y Filosofía. Problemas de lenguaje religioso*. Bs. As., Almagesto-Docencia, 1994, p. 12.

⁷¹⁰ RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 31. Cfr. BARRERA, J. *Descripción del fenómeno religioso en la posmodernidad en Fraciscanum*. Universidad de San Buenaventura, 1996, n. 112, p. 47-56.

BIBLIOGRAFÍA DE A. ROSMINI

N. B.: Se citan solo las obras utilizadas. Para una *bibliografía general* de y sobre las obras de A. Rosmini puede consultarse:

CAVIGLIONE, C. *Bibliografía delle opere di Antonio Rosmini disposte in ordine cronologico*. Torino. Paravia, 1925.

BERGAMASCHI, C. *Bibliografía degli scritti editi di A. Rosmini*. Vol. I: *Opere*; Vol. II: *Lettere*. Milano, Marzoratti, 1970.

VERGAMASCHI, C. *Bibliografía Rosminiana*. Milano, Marzoratti, Vol. I-II, 1967; Vol. III-IV, 1974; Vol. V, Genova, 1981; Vol. VI, 1982; Vol. VII, Stresa, 1989; VIII, Stresa, 1996; IX, Stresa, 1999. Lo siguiente en *Rivista Rosminiana* hasta la fecha.

Para *ediciones recientes* téngase en cuenta la iniciada por M. F. Sciacca y actualmente continuada por el Centro Internazionale di Studi Rosminiani y el Instituto di Studi Filosofici di Roma: los 58 volúmenes editados y los 56 en preparación (Città Nuova Editrice - Roma). Sobre la versión italiana, se están traduciendo las obras de Rosmini a las lenguas europeas.

- 1- ROSMINI, A. *Scritti autobiografici inediti*. Roma, Anonima Romana, 1934.
- 2- ROSMINI, A. *Il giorno di solitudine*. Roma, PP.U.L., 1993.
- 3- ROSMINI, A. *Eudemonologia*. Gaeta, Bibliotheca, 1997.
- 4- ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934.
- 5- ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di PP. Bertolotti, 1875-1876. Tengo también presente la edición de: Torino, Cugini Pomba e Comp., 1852 y la de Roma, Anonima Romana, 1934.
- 6- ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910.
- 7- ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941.
- 8- ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. Roma, Forzani, 1898
- 9- ROSMINI, A. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Roma, Città Nuova, 1981.
- 10- ROSMINI, A. *Risposta ad Agostino Theiner contro il suo scritto intitolato Lettere storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe della Santa Chiesa, ecc.* Casale, Tipografia di Andrea Casuccio, 1850.
- 11- ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Roma, Desclée, 1907.
- 12- ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954.
- 13- ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Città Nuova, 1991.
- 14- ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1984.
- 15- ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943.
- 16- ROSMINI, A. *Filosofia della politica*. Roma, Città Nuova, 1997.
- 17- ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970.
- 18- ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Roma, Città Nuova, 1977.
- 19- ROSMINI, A. *Psicologia*. Roma, Città Nuova, 1988.
- 20- ROSMINI, A. *Catechetica. Opere varie*. Milano, Pogliani, 1938.
- 21- ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966.
- 22- ROSMINI, A. *Opuscoli filosofici*. Milano, Pogliani, 1827.

- 23- ROSMINI, A. *Opuscoli politici*. Roma, Città Nuova, 1978.
- 24- ROSMINI, A. *Filosofia del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. I-VI.
- 25- ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Città Nuova, 1892.
- 26- ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Roma, Città Nuova, 1995.
- 27- ROSMINI, A. *Opuscoli morali, editi ed inediti*. Padova, Cedam, 1965. Vol. I-II.
- 28- ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune applicazioni in servizio dell'unama educazione*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857.
- 29- ROSMINI, A. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883.
- 30- ROSMINI, A. *Apologetica. Opere varie di Antonio Rosmini-Serbatì*. Milano. Bonardi-Pogliani, 840.
- 31- ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico, 1883.
- 32- ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1938, Vol. I-IV; 1939, Vol. V; Milano, Fratelli Bocca, 1940, Vol. VI-VII, 1941; Vol VIII.
- 33- ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione del Regno dell'Alta Italia* Stresa. Edizione Rosminiane, 1997.
- 34- ROSMINI, A. *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*. Milano, Fratelli Bocca, 1952.
- 35- ROSMINI, A. *Sulla libertà dell'insegnamento*. Roma, Tipografia del Senato, 1912.
- 36- ROSMINI, A. *Parere sulla definizione del dogma dell'Immacolata* en *Rivista Rosminiana*, 1907, n. 4, Anno II.
- 37- ROSMINI, A. *La perfezione cristiana. Pagine di ascetica a cura di M. F. Sciacca*. Torino, Società editrice internazionale, 1955.
- 38- ROSMINI, A. *Il Maestro d'amore. La società della carità*. Stresa, Sodalitas, 1996.
- 39- ROSMINI, A. *Del matrimonio*. Roma, Città Nuova, 1977.
- 40- ROSMINI, A. *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Pescara, Edizioni Paoline, 1964.
- 41- ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975.
- 42- ROSMINI, A. *Saggi inediti giovanili*. Roma, Città Nuova, 1987.
- 43- ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987.
- 44- ROSMINI, A. *Massime di perfezione cristiana*. Roma Città Nuova, 1988.
- 45- ROSMINI, A. *L' Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966.
- 46- ROSMINI, A. *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*. A cura di PP. PP. Ottonello. Milano, Guerini e Associati, 1994.
- 47- ROSMINI, A. *Saggio sulla moda e Galateo de'letterati a cura di M. A. Raschini*. Milano, Guerini, 1997.
- 48- ROSMINI, A. *Eudemonologia*. Gaeta, Bibliotheca, 1997.
- 49- ROSMINI, A. *Storia dell'Amore*. Domodossola, Sodalitas, 1941.
- 50- ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. Domodossola, Sodalitas, 1957.
- 51- ROSMINI, A. *Dottrina della Carità*. Domodossola, Sodalitas, 1931.
- 52- ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. Roma, Forzani, 1898.
- 53- ROSMINI, A. *Della missione a Roma*. Stresa, Sodalitas, 1998.
- 54- ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968.
- 55- ROSMINI, A. *Epistolario ascetico*. Roma, Tipografia del Senato, 1911.
- 56- ROSMINI, A. *Epistolario completo*. Casale Monferrato, Tipografia Pane, 1887.

- 57- COSTANTINO, G. *Primi elementi d'un sistema di filosofia cristiana. Annotato da Antonio Rosmini*. Novara, Tipografia Vescovile G. Miglio, 1847.
- 58- VALPERGA-COLUSO, T. *Principii di filosofia per gl'iniziati nelle matematiche, volgarizzati dal profesore Pietro Corte con annotazione del'Abate Antonio Rosmini-Serbatì*. Torino, Fratelli Favale, 1840.

SOBRE LAS FUENTES UTILIZADAS POR ROSMINI:

- SALMONA B. *La Sacra Scrittura come fonte di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, pp. 301-371.
- MESSINA, G. *I presocratici nel pensiero di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, pp. 373-481.
- PERATONER, M. *Linee per uno studio sull'uso delle fonti patristiche nelle opere di Rosmini, en Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, pp. 483-520.
- SALMONA, B. *La Sacra Scrittura come fonte di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, pp. 301-372.
- GOMARASCA, PP. *Le fonti iluministiche francesi nel pensiero di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, pp. 521-570.
- GOMARASCA, PP. *Le fonti iluministiche italiane nel pensiero di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1998, F. III-IV, pp. 223-270.
- FENU, C. *Le fonti idealistiche nel pensiero rosminiano Kant, Fichte, Schelling, Hegel en Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, pp. 571-634.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AA. VV. *Il sacro e la storia. La civiltà alla prova. Atti del Terzo Corso dei "Simposi Rosminiani" en Rivista Rosminiana* 2003, Fasc. II-III.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1987.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini e la cultura della rivoluzione francese*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1990.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini e la storia*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1986.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Etica e Politica*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1991.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Il divino nell'uomo*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Tradizione e modernità (1988-1998)*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1989.
- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1994.
- AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998.
- AA.VV. *Ethical Issues in Contemporary Society*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1995.

- AA.VV. *Rosmini e l'Enciclopedia delle Scienze. Atti del Congresso Internazionale Diretto da Maria Adekaide Raschini. Napoli 22-25 Ottobre 1997*. Firenze, Olschki, 1998.
- ABEL, G. *Signe et Signification: Réflexions sur un Problème Fondamental de la Théorie des Symboles en Philosophy in Science*, 1997, n° 2 (1), pp. 21-35.
- ADDANTE, P. *La centralità della persona umana in Antonio Rosmini. Filosofia, Etica, Politica, Diritto*. Milazzo, SPES, 2000.
- ADDANTE, PP. *La "fucina del mondo". Storicismo, epistemologia, ermeneutica*. Fasano, Schena, 1994.
- AEBLI, H. *Factores de la enseñanza que favorecen el aprendizaje autónomo*. Madrid, Narcea, 1991.
- AEBLI, H. *Las doce formas básicas de enseñar. Una didáctica basada en la psicología*. Madrid, Narcea, 1988.
- ALBERT, H. *La miseria de la teología*. Barcelona, Alfa, 1982.
- ALBORNOZ, O. *Autonomía y justificación de la eficiencia en la educación superior en Perspectivas* n. 2, 1991.
- ALCOFF, L. (Ed.) *Epistemology: The Big Questions*. Cambridge, Blackwell, 1998.
- ALESSI, A. *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*. Roma, LAS, 1998.
- ALLEN, R. *The education of autonomous man*. Aldershot, Avebury, 1992.
- ALVIRA, R. *La razón del ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*. Madrid, Rialp, 1998.
- AMATO, C. *L'idea dell'essere como `astratto dell'astratto` en Rivista rosminiana*, 2001, F. III, pp. 271-274.
- AMBOSETTI, G. *L'ispirazione di Rosmini nella soluzione oggi del problema della giustizia sociale en Iustitia*, 1983, n. 3, pp. 153-191.
- ANTISERI, D. *El problema del lenguaje religioso*. Madrid, Cristiandad, 1996.
- ANTISERI, D. *Filosofía contemporánea e reconquista dello spazio della fede en AA. VV. Il sacro e la storia. La civiltà alla prova. Atti del Terzo Corso dei "Simposi Rosminiani" en Rivista Rosminiana 2003, Fasc. II-III, pp. 131-136*.
- ANTONELLI, M. *Pedagogia e problema educativo integrale in A. Rosmini en Pedagogia e Vita*, 1955, n. V, pp. 410-416.
- ARANA, J. *Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el siglo XX*. Madrid, Biblioteca, 2003.
- ARNAL, J. Et al. *La investigación educativa. Fundamentos y metodología*. Barcelona, Labor, 1992.
- ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1994.
- AUDI, R. – WAINWRIGHT, W. (Eds.) *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Assays in the Philosophy of religion*. Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986.
- AUGE, M. *Dios como objeto*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- AVELINO DE LA PIENDA, J. *Filosofía de las creencias en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, pp. 239-248.
- BADIOU, A. *El ser y el acontecimiento*. Bs. As., Manantial, 1999.
- BADOLIN, A. (Comp.) *Il metodo della filosofia della religione*. Padova, La Garangola, 1976.
- BARALE, G. *Religión como ilusión. Nietzsche y Freud en Theoria*, 2001, n° 4, pp. 31-35.
- BARRERA, J. *Descripción del fenómeno religioso en la posmodernidad en Fraciscanum. Universidad de San Buenaventura*, 1996, n. 112, pp. 47-56.

- BARTH, B.-M. *Le savoir en construction: former à une pédagogie de la compréhension*. Paris, Retz, 1993.
- BARTOLACCI, A. *Lo spirituale e il divino en Rivista Rosminiana*, 1999, Fasc. II, pp. 227-231.
- BASIL HUME, G. *A la búsqueda de Dios*. Salamanca Sígueme, 1991.
- BATAILLE, G. *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1999.
- BELLO, G. *La construcción de la alteridad en Kant y Levinas en MUGUERZA, J. – RODRIGUEZ ARAMAYO, R. (Compp.) Kant después de Kant*. Madrid, Tecnos, 1989.
- BELTRÁN MARÍ, A. *Galileo, Ciencia y religión*. Barcelona, Paidós, 2001.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder, 1992.
- BENNER, D. *Studien zur Didaktik und Schultheorie*. Weinheim, Munchen; Juventa-Verl., 1995.
- BENNER, D. *Tesis acerca del significado de la religión para la formación en Propuesta Educativa*, 2000, nº 22, pp. 12-16.
- BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia di A. Rosmini*. Trento, Temi, 1957.
- BERGAMASCHI, C. *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*. Stresa, La Quercia, 1979.
- BERIAN, J. *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona, Anthropos, 2000.
- BERKHOF, H. *Duecento anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner*. Torino, Claudiana, 1992.
- BESCHIN, G. *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1964.
- BEUCHOT, M. *Sobre la naturaleza de la filosofía y la existencia y esencia de Dios en José Rubén Sanabria en Revista de Filosofía*, (México), 2002, nº 104-105, pp. 181-198.
- BIANCO, G. *Epistemología del diálogo. Pensamiento del éxodo*. Bs. As., Biblós, 2002.
- BIASUTTI, F. *Problemi di metodo in filosofia della religione*. Padova, Liviana, 1976.
- BIELSA DROTZ, A. *Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant en Pensamiento*, 2000, nº 216, pp. 379-398.
- BIRRA, R. *Antonio Rosmini filosofo dell'Ottocento*. Cassano, Meridionale, 1987.
- BLACK, R. *Chance, Credence and the Principal Principe en British Journal for the Philosophy of Science*, 1998, nº 49 (3), pp. 371-385.
- BLOECHL, J. *The Face of the other and the trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. New York, Fordham University Press, 2000.
- BONETE PERALES, E. et al. *Las ideologías la final del siglo: Perspectivas desde el pensamiento cristiano*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000.
- BOUCKAERT, L. *Ontologie and ethic: Reflections on Levinas critique of Heidegger en International Philosophical Quaterly*, 1970, X, pp. 402-420.
- BRITO, E. *Filosofia della religione*. Milano, Jaca Book, 1993.
- BRODY, D.H. *Emmanuel Levinas: The logic of ethical ambiguity in otherwise than being or beyond essence en Research in phenomenology*. 1995, nº 25, 177-203.
- BROWN, J. *Foundations of Cognitive Metaphysics en Process Studies*, 1998, nº 27(1-2), pp. 79-92.
- BRUGIATELLI, V. *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini, Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1998, II, pp.153-170; III- IV, pp. 317-340.
- BRUGIATELLI, V. *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1996, n. I, pp. 221-246; II, pp. 431-456.

- BRUGIATELLI, V. *Logica, linguaggio e verità in Rosmini* en CENTRO PER LE SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Morecelliana, 1999, Vol. II, pp. 77-93.
- BUBER, M. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México, F. C. E., 1993.
- BUBER, M. *Yo y tú*. Bs. As., Nueva Visión, 1967.
- BUCARO, G. *Filosofia della religione. Forme e figure*. Roma, Città Nuova, 1992.
- BUGOSSO, T. *El Evidente velado. Metafísica antrópica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996.
- BUGOSSO, T. *Il "divino" quale fondamento del comunicare nella speculazione di Antonio Rosmini* en BUGOSSO, T. *Filosofia e comunicazione*. Genova, Colors Edizioni, 1998, pp. 57-61.
- BUGOSSO, T. *Interiorità ed Ermeneutica*. Roma, Japadre Editore, 1994.
- BUGOSSO, T. *Metafísica del hombre y filosofía de los valores según M. F. Sciacca*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.
- BUGOSSO, T. *Momenti di storia del Rosminianesimo*. Stresa, Sodalitas, 1986.
- BULTMANN, R. *Jesús, mythologie et démythologisation*. Paris, Seuil, 1988.
- CABADA CASTRO, M. *Dios como creador del poder autocreador de la realidad creada en Gustav Siewerth* en *Pensamiento*. 2004, n° 227, pp. 177-201.
- CABALLADA, R. *Emmanuel Levinas in memoriam: La biografía de un testigo* en *Estudios Filosóficos*, 1996, n° 128, pp. 185-199.
- CAFARENA GÓMEZ, J. *La religión como universo simbólico* en *Revista de Filosofía*, 1996, n° 85, pp. 62-87.
- CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Coords.) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*. Barcelona, Anthoropos, 1992.
- CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Coords.) *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*. Madrid, Anthopos, 1992.
- CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Eds.) *Estudiar la religión. Material para una filosofía de la religión. III*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- CAHN, S. – SCHATZ, D. (Compp.) *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1982.
- CALDERÓN, J. *Principios hermenéuticos para una didáctica de la filosofía* en *Instersticios*, 1995, n. 2, México, pp. 33-50.
- CALONGHI, L. – COGGI, C. *Didattica e sviluppo dell'intelligenza*. Torino, Tirrenia Stampatori, 1993.
- CAMILLONI, C. *Filósofos del ser triádico: San Agustín, Rosmini, Sciacca*. Córdoba, Edición del autor, 1995.
- CAMPANINI, G. *Política e società in A. Rosmini*. Roma, AVE, 1997.
- CANEVA, K. *Objectivity, Relativism and the Individual: A Role for a Post-Kuhnian History of Science*, 1998, n° 29A(3), pp. 327-344.
- CANTILLO, A. *La filosofía dell'educazione in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2004, F. I, pp. 13-54.
- CANTILLO, G. *Il Rosmini della teodicea* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, pp. 73-109.
- CANTILLO, G. *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*. Napoli, Luciani Editore, 1999.

- CAPPELLETTO, N. *Una filosofía de la religión para un Humanismo Integral* en *Arqué. Revista de Filosofía*, 1982, n° 2, pp. 5-35.
- CARDIA, C. *L'utopia delle Scritture, le indedeltà delle Chiese* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. II-III, pp. 281-303.
- CARDONA, C. *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona, EUNSA, 1987.
- CARDONA, L. *La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios: un aporte a la teodicea* en *Pensamiento*, 2000, n° 216, pp. 353-378.
- CARRERO, M. Y otros. *Razonamiento y comprensión*. Madrid, Trotta, 1995.
- CARUSO, M. *¿Vidas paralelas? Religión y educación: un campo de investigación y educación* en *Propuesta Educativa*, 2000, n° 22, pp. 4-11.
- CARVAJAL, A. *Ética y política en Leibniz* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, pp. 177-185.
- CASCIANO, J. (Ed.) *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona, EUNSA, 1986.
- CASELLAS JIMÉNEZ, L. *Argumentos sobre la existencia de Dios en Santo Tomás* en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1999, Vol. II. pp.843-850.
- CASPEPR, B. – SPARN, W. (Compp.) *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. München, Alber, 1992.
- CASSINI, A. *La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias* en *Diálogos*, 1992, n. 59, pp. 103-120.
- CASTORINA, J. *Problemas epistemológicos de las teorías del aprendizaje en su transferencia a la educación* en *Perfiles Educativos* (México), 1994, n. 65, pp. 3-16.
- CATURELLI, A. *El punto de partida de la metafísica rosminiana desde la perspectiva del realismo interiorista* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, pp. 117-128.
- CATURELLI, A. *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*. Córdoba, Universidad. 1982.
- CAVACIUTI, S. *Rosmini e l'estetica* en *Rivista Rosminiana*, 2000, Fasc. II, pp. 147-170.
- CHAVEZ, F. *El ser como idea y la existencia de Dios en el pensamiento de Michele F. Sciacca* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, pp. 193-203.
- CHIESA, M. *Rosmini e la storia delle religioni* en *Rivista Rosminiana*, 1934, n° 2, pp. 108-112.
- CHIMIRRI, G. *Ragione e azione morale. Conflitto e conciliazione di teoria e pratica*. Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1997.
- CHIMIRRI, G. *Sul concetto di "providenza". Dalla teologia greca a Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 391-402.
- CHOZA, J. – CHOZA, P. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona, Ariel, 1996.
- CIANCIO, C. Et al. *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*. Torino, SEI, 1989.
- CINER, PP. *La presencia súbita de lo divino en el pensamiento de Plotino y Orígenes en ΔΙΑΔΟΚΗ*. *Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, 1998, n° 1-2, pp. 31-55.
- CIOFFI, M. *Una filosofía integrable al servicio dell'uomo* en *Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 421-440.
- COGLEY, J. *La religión en la época secular*. Venezuela, Monte Ávila, 1969.
- COLLIER, G. *Social Origins of Mental Ability*. Chichester (West Sussex), John Wiley, 1993.

- COLOM, A-MELICH, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994.
- COMPOSTA, D. *Il personalismo rosminiano e il pensiero contemporaneo* en DANILO, C. *la crisi d'identità nella cultura europea contemporanea*. Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1992, pp. 65-76.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (RATZINGER, J. – BERTONE, T.) *Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rvdo. Sacerdote Antonio Rosmini Serbati* en *Rivista Rosminiana*, 2001, F. III, pp. 187-190.
- CORAZÓN, R. *La ontología y la teodicea cartesianas*. Pamplona, Cuaderno del Anuario Filosófico N° 28, 1996.
- CORONA, N. *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*. Bs. As., Biblós, 2001.
- COTTIER, G. *L'Atéisme du Jeune Marx. Ses Origines Hégéliennes*. Paris, Vrin, 1959.
- COURTINE, J. (Compp.) *Phénoménologie et théologie*. Paris, Crietion, 1992.
- CRISTALDI, G. *Gracia e fede in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1987, n° 4, pp. 357-368.
- CRISTALDI, G. *Che cosa significa il "pensare teologico"*. *Annotazione sulla Teosofia di Antonio Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, pp. 893-902.
- CROSBY, D. *Transcendence and Immanence in a Religion of Nature* en *American Journal of Theology and Philosophy*, 2003, n° 3, pp.195-213.
- D'ADDIO, M. *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*. Roma, Studium, 2000.
- DANIEL, J. *¿Es fanático Dios? Ensayo sobre la religiosa incapacidad de creer*. Barcelona, Andrés Bello, 1999.
- DAROS, W. *¿Antonio Rosmini ontologista?* en *Rivista Rosminiana*, 1981, F. III, pp. 273-286.
- DAROS, W. *¿Demostración racional de la existencia de Dios? Problemática actual y perspectiva rosminiana* publicado on line en *Thèmes*, (Burdeos, Francia). Année 2003, VI, en <http://perso.wanadoo.fr./b.p.c./>
- DAROS, W. *¿Es ciencia la filosofía?* en *Rivista Rosminiana*, Stresa, Italia, 1982, F. II, pp. 121-157.
- DAROS, W. *¿La filosofía rosminiana puede llamarse cristiana? Estructura y contenido de un saber* en *Pensamiento*. 2004, n° 227, pp. 279-300.
- DAROS, W. *"Pienso luego soy": trascendencia metafísica e inmanencia de la razón humana* en *Rivista Rosminiana*, 1983, IV, pp. 328-342.
- DAROS, W. *"Ser" y "ente" en A. Rosmini* en *Sapientia*. Bs. As., 1978, n° 127, pp. 54-68.
- DAROS, W. *Acerca del concepto de 'inteligencia' o 'razón' y de su fundamento* en *Rivista Rosminiana*, 1979, F. IV, pp.403-442.
- DAROS, W. *Dios y lo divino* publicado en *La ciudad de Dios. Revista Agustiniiana*. San Lorenzo del Escorial. ESPAÑA. 2003, n°1, p. 221-244.
- DAROS, W. *Distinción e integración de lo natural y lo sobrenatural en A. Rosmini*. En *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana: La filosofía del cristiano hoy*. Córdoba, 1980, Vol. II, pp. 821-830.
- DAROS, W. *El aprendizaje para una sociedad libre según PP. Feyerabend* en *Revista Española de Pedagogía*, n. 82, 1989, pp.99-111.
- DAROS, W. *El lumen naturale en Santo Tomás de Aquino y el essere ideale en A. Rosmini* en *Sapientia*, Bs., As., 1976, pp. 250-258.
- DAROS, W. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift*

- für Philosophie, Aachen, 1997, n. 31, pp. 79-96.
- DAROS, W. *El sentido filosófico de la finalidad y su analogía aplicada al proceso educativo en Analogía Filosófica*, 1995, (México), n. 2, pp. 27-70.
- DAROS, W. *Epistemología y ciencia: ¿Es ciencia la teología?* en *Anámnesis*, 2003, Año XIII, n° 1, pp. 103-138.
- DAROS, W. *Formar al hombre social y políticamente. (Confrontación Rosmini-Marcuse)* en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1995, n. 90, Mayo-Agosto, pp. 21-56.
- DAROS, W. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Ediciones Cerider, 1997.
- DAROS, W. *La construcción semiótica (Locke – Rosmini)*, en *Rivista Rosminiana*, 1999, F. I, pp. 21-54.
- DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?. Con prólogo de Giovanni Ricci*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999.
- DAROS, W. *Lo a-priori en la teoría tomista del conocimiento, según J. Maréchal*, en *Pensamiento de Investigación Filosófica*. Madrid, Octubre-Diciembre, 1980, n° 144, Vol. 36, pp. 401-423.
- DAROS, W. *Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino. (Dios: ¿Ser o ente?)* en *Sapientia*, Bs. As., 1978, n° 130, pp. 285-297.
- DAROS, W. *Posibilidad, límites y valor de la metafísica desde la perspectiva de la ciencia*, publicado en *Metafísica e scienze dell'uomo. Actas del VII Congreso Internacional*. Roma, Borla, 1982, Vol. 1, pp. 217-229.
- DAROS, W. R. *Ambigüedades en la relación "razón-fe" (Consideraciones desde la filosofía de Antonio Rosmini)*, en *Enfoques* n° 1, 2000, pp. 83-103.
- DAROS, W. R. *El hecho de conocer y el ser del conocer (Problemática entre A. Rosmini y J. Balmes)* en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, España, 1995, n. 199, pp. 101-128.
- DAROS, W. R. *Fundamentos Antropológico-Sociales de la Educación*. Villa Libertador General San Martín, UAP, 1994.
- DAROS, W. R. *Il Dio della Teosofia rosminiana* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, pp. 149-172.
- DAROS, W. R. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992.
- DAROS, W. R. *La construcción de los conocimientos. Crítica a la concepción empirista del conocimiento de J. Locke desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini*. Rosario, UCEL, 2001.
- DAROS, W. R. *La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, pp. 229- 238.
- DAROS, W. R. *Negación de los planteos metafísicos en el aprendizaje piagetiano. Observaciones Rosminianas* en *Rivista Rosminiana*, 1994, n. 2, pp. 119-137.
- DAROS, W. R. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984.
- DAROS, W. R. *Religión y ciencia en el pensamiento de Albert Einstein* para *INVENIO*, n° 8, 2002, pp. 45-56.
- DAROS, W. R. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, IRICE, 1992.
- DAROS, W. R. *Verdad, error y aprendizaje. Problemática filosófico-rosminiana en torno a la verdad, el error y su posible función educativa*. Rosario, Cerider, 1994.
- DAROS, W. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender* en *Rivista Rosminiana*, 1996, n. 1, pp. 15-48.

- DAROS, W. R. *Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo en Richard Rorty y Antonio Rosmini*. Rosario, UCEL, 2002.
- DAVIES, B. (Ed.) *Philosophy of Religion*. Washington, Georgetown University Press, 1998.
- DAVIS, B. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford, Oxford University Press, 1993.
- DE FAVERI, F. *Il contratto sociale e i diritti dell'uomo in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1998, II, pp. 171-180.
- DE GIORGI, F. *Rosmini e il suo tempo*. Pavia, Bonomi, 2003.
- DE GREEF, L. *Empirisme et éthique chez Levinas* en *Archives de Philosophie*, 1970, n° 33, pp. 223-241.
- DE GREEF, L. *Étique, réflexion et histoire chez Levinas* en *Revue Philosophique de Louvain*. 1969, n° 76, pp. 431-460.
- DE GREF, L. *Levinas et la phénoménologie* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1971, n° 76, pp. 448-465.
- DE LA GARZA CAMINO, M. *Racionalidad occidental y biopolítica: Una crítica desde el "nuevo pensamiento"* en *Revista de Filosofía* (México), 2001, n° 102, pp. 315-339.
- DE LUCIA, PP. *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*. Pavia, Bononi, 1999.
- DE LUIS CARBALLADA, R. *Emmanuel Levinas in memoriam: La biografía de un testigo* en *Estudios Filosóficos*, 1996, n° 128, pp. 185-199.
- DE PIERRIS, G. *The Structure of Empirical Knowledge* en *Diálogos*, 1991, n. 57, pp. 187-200.
- DEL RE, G. *Pensare, conoscere, esistere* en *Filosofía Oggi*, 2000, n° 89-90, pp. 77-92.
- DELGADO GONZÁLEZ, I. *Emmanuel Levinas: Una metafísica para la solidaridad* en *Estudios Filosóficos*, 2001, n° 144, pp. 261-290.
- DEREGIBUS, A. *Il "diritto di credere" nel pragmatismo polivalente di William James* en *Filosofía Oggi*, 2000, n° 89-90, pp. 124-155.
- DOMINGUEZ REY, A. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas. Eros, Gnosis, Poiesis*. Valladolid, Trotta, 1997.
- DONOVAN, PP. *Theology as Rhetoric* en *Personalist Forum*, 1996, n° 12(1), pp. 11-17.
- DRI, R. *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenologías del Espíritu*. Bs. As., Biblós, 2001.
- DUQUE, F. *Dolorosa revelación de lo profundo. Hacia una ontología trinitaria, con Schelling* en *Pensamiento*. Madrid, 1998, n° 210, pp. 353-365.
- ECHEVERRI, S. *La filosofía trascendental de Kant y el argumento de la ilusión* en *Pensamiento*. 2004, n° 227, pp. 247-277.
- EGGERS LAN, C. *El nacimiento de la matemática en Grecia*. Bs. As, Eudeba, 1995.
- ELDERS, L. *Le rôle de la Philosophie en Theologie. Aide nécessaire et abus* en *Nova et Vetera*, 1997, n° 2, pp. 34-69.
- ENÉRIZ I PAREDES, E. *El conocimiento de Dios y su nombre* en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba, Cajasur, 1999, Vol. II. pp. 1027.
- EPPLÉ, E. *Rosmini und Sein Pädagogisches Gedankengut*. Bonn, Bouvier Verlag, 1957.
- ESTRADA, J. *De la teodicea a la muerte de Dios: La propuesta de Nietzsche* en *Estudios Filosóficos*, 1997, n° 132, pp. 257-286.
- EVAIN, F. *Genèse du "Nuovo Saggio sull'origine delle idee". Contribution à l'étude des sources de Rosmini* en *Rivista rosminiana*, 1959, IV, 249-275.
- FABRI, M. *A Ética como dessacralização em Levinas* en *VERITAS* (Porto Alegre - Brasil), 2001, n° 2, pp. 295- 302.

- FABRIS, A. *Introduzione a la filosofia della religione*. Roma, Laterza, 1996.
- FACCO, M. *Rosmini e Leibniz* en *Rivista Rosminiana*, 1999, Fasc. II, pp. 127-165.
- FENU, C. *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*. Stresa, Ediz. Rosminiane Sodalitas, 1995.
- FENU, C. *L'intelligenza della fede* en *Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 441-446.
- FERETTI, G. *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*. Pisa, Giardini, 1995.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, M. *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz*. Pamplona, Cuaderno del Anuario Filosófico N° 38, 1997.
- FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ, J. (Compp.) *Descartes. Dios: su existencia. Cuaderno del Anuario Filosófico*, Pamplona, n° 22, 1995.
- FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ, J. (Compp.). *Nicolás Malebranche: Dios*. en *Cuaderno del Anuario Filosófico*, Pamplona, n° 59, 1998.
- FERRARESE, G. *Intepretazione della Scrittura e problema dell'uomo nella genesi della teologia rosminiana* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, pp. 855-892.
- FERRARESE, G. *Un profilo storico-teologico di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1999, F. 1, pp. 81-95.
- FERRER AVELLANO, J. *Filosofía de la religión*. Madrid, Palabra, 2001.
- FERRY, L. *El hombre-Dios o el sentido de la vida*. Barcelona, Tusquets, 1997.
- FICHERA, G. *Il deismo critico di Voltaire. Il Dio della ragione dal volto cristiano*. Catania, Cooperativa Universitaria, 1993.
- FILORAMO, G. *Religione tra Ottocento e Novecento*. Roma-Bari, Laterza, 1985.
- FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1990.
- FORMENT, E. *El mal y el conocimiento divino en Santo Tomás* en *Espíritu*, 2003, n° 127, pp. 85-106.
- FORMICHELLA, G. *L'essere nel pensiero di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, pp. 157-172.
- FORMICHELLA, G. *Neopositivismo e Irrazionalismo: superamento della metafisica?* en *Filosofia Oggi*, 2000, n° 89-90, pp. 169-176.
- FORNI ROSA, G. *Il dibattito sul modernismo religioso*. Roma-Bari, Laterza, 2000.
- FRAJÓ Manuel. *A vueltas con la religión*. Navarra, Verbo Divino, 1998.
- FRANCK, J. *Las Categorías del Ser según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2003, Fasc. I, pp. 7- 29.
- FRANZINI, E. *Fenomenología dell'invisibile. Al di là dell'immagine*. Milano, R. Cortina, 2001.
- FROMM, E. *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Bs. As., Paidós, 1994.
- GARCÍA BAZÁN, F. *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Valladolid, Trotta, 2000.
- GARCÍA LÓPEZ, J. *El conocimiento filosófico de Dios*. Pamplona, EUNSA, 1995.
- GARIONI BERTOLOTTI, G. *Antonio Rosmini*. Torino, SEI, 1957.
- GARRIDO-MATURANO, A. *El cielo en las filosofías de Husserl, Patocka y Heidegger* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, pp. 185-193.
- GARRIDO-MATURANO, A. *Lo santo y lo sagrado en la filosofía de Levinas* en *Revista de Filosofía*, 1999, n° 94, pp. 1-23.
- GARRIDO-MATURANO, A. *Pasividad y corporalidad como exposición y Decir en el pensamiento de E. Levinas* en *Agora*, 1995, n° 14.
- GEFFRÉ, C. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris, Cerf, 1983.
- GEIVERT, R. – SWEETMAN, B (Comp) *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford, University Press, 1993.

- GELLNER, E. *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona, Paidós, 1994.
- GIAMBERTI, F. *Antonio Rosmini interprete e critico della teodicea di Leibniz* en INSTITUTO TRENINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, pp. 953-982.
- GIANNETTO, G. *Spinoza e l'idea del comprendere*. Napoli, Giannini, 1980.
- GIANNINI, G. *La metafisica de Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1997, n.1, 5-88.
- GILLET, C. *Physicalism and Panentheism* en *Faith and Philosophy*, 2003, Vol. n° 1, pp. 3-23.
- GIORDANO, V. *Le principali interpretazioni della ideologia rosminiana*, en *Giornale di Metafisica*, 1957, F. V, pp. 590-604; 1958, F. I, pp. 83-111, F. V, 619-633, F.VI, 766-789.
- GIRARDI, G. (Dir.) *El ateísmo contemporáneo*. Madrid, Cristiandad, 1971, Vol. I-IV.
- GIUSSANI, L. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.
- GODANI, G. *Riflessioni sulla Logica in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2000, Fasc. II, pp. 171-186.
- GOGGI, G. *Rosmini interprete di Aristotele* en *Rivista Rosminiana*, 1998, F. III-IV, pp. 341-362.
- GOMARASCA, P. *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*. Milano, Angeli, 1998.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. - MARDONES, J. *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*. Barcelona, Anthropos, 1992.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. - MARDONES, J. *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*. Barcelona, Anthropos, 1992.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. - MARDONES, J. *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión. II*. Barcelona, Anthropos, 1992.
- GONZÁLEZ, A. (Ed.) *Las pruebas del absoluto según Leibniz*. Pamplona, Eunsa, 1995.
- GONZÁLEZ, A. L. *El absoluto como "causa sui" en Spinoza*. Pamplona, Cuaderno del Anuario Filosófico N° 2, 1996.
- GRANJA CASTRO, D. (Coord.) *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos, 1994.
- GRASSI, PP. *Modelli di filosofia della religione*. Urbino, Quattro Venti, 1984.
- GREISCH, J. (Compp.) *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la religion*. Paris, Beauchesne, 1991.
- GUIBAL, F. *Significaciones culturales y sentido ético a partir de E. Levinas* en *Revista de Filosofía*, 1996, n° 85, pp. 17-61.
- GUILLOT, D. *Emmanuel Levinas. Evolution de su pensamiento* en *Enfoques Latinoamericanos*, 1975, n° 3, pp. 47-126.
- GUISTINIANI, PP. - REALE, G. *Filosofia e Rivelazione*. Napoli, ESI, 1988.
- GUIU, I. *La "muetre" de Dios* en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba, Cultural Cajasur, 1999, Vol. III, pp. 1303-1332.
- GUTIERREZ CABRÍA, S. *Dios, ciencia y azar*. Madrid, BAC, 2003.
- HABENIGHT, D. *Psicología del desarrollo y crecimiento religioso: compañeros en entendimiento* en *Enfoques*, 1997, n. 1, pp. 17-26.
- HARRIS, J. *El mito de la educación. Por qué los padres pueden influir muy poco en sus hijos*. Barcelona, Grijalbo, 1999.
- HELLER, M. *The New Physics and a New Theology*. Vaticano, Vatican Observatory Publication, 1996.

- HESLEP, R. *Philosophical Thinking in Educational Practice*. Westport, Greenwood Publishing Group, 1997.
- HICK, J. *An interpretation of Religion*. New Haven, Yale University Press, 1989.
- HOYOS VÁSQUEZ, G. *Ética comunicativa y educación para la democracia* en *Revista Iberoamericana de Educación*, 1995, n. 7, pp. 65-91.
- HUIZING, K. *Das Sein und der Andere. Levina´s Auseinandersetzung mit Heidegger*. Frankfurt, Athenäum, 1988.
- INTINI, D. *La controversia fra Rosmini e Gioberti*. Stresa, Sodalitas, 2002.
- IZQUIERDO, A. *La filosofía contra la religión*. Madrid, Edaf, 2003.
- JACOPOZZI, A. *Filosofia della religione*. Casale Monferrato, 1992.
- JAVAUX, J. *¿Dios demostrable?* Barcelona, Herder, 1987.
- JERUMANIS, A. M. *La bioética alla prova e l'uomo como essere della trascendenza* en *Rivista Teologica di Lugano*, 2003, nº 2, pp. 289-316.
- JIMÉNEZ, J. *Kant: la religión como "veneración moral pura de Dios"* en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, n. 199, 1995, pp.69-88.
- JONAS, H. *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*. Genova, Il Melangolo, 2001.
- JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona, Herder, 1998.
- KENNY, A. *Essays on the Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1992.
- KENNY, A. *Faith and Reason*. New York, Columbia University Press, 1993.
- KERDERMAN, D. – PHILLIPS, D. *Empiricism and the Knowledge Base* en *Review of Educational Research*, 1993, n. 3, pp. 305-313.
- KIENSLER, K. – MÖLLER, J. (Comp.) *Religionsphilosophie heute*. Düsseldorf, Patmos, 1988.
- KIRUZUIM G. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*. Brescia, Morcelliana, 1988.
- KOULALIDIS, V. – OGBORN, J. *Science Teacher's philosophical Assumptions* en *International Journal of Science Educational*, 1995, n. 3, pp. 273-284.
- KREWANI, W. *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*. Friburgo, K. Alber, 1992.
- KUTSCHKI, N. *Dios hoy: ¿Problema o misterio?* Salamanca, Sígueme, 1994.
- LA VIA, V. *La restaurazione rosminiana della filosofia*. Milano, Spes, 1996.
- LANFRANCHI, R. *Genesi degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1983.
- LASA, C. *El hombre a-lógico o la finalidad de la educación actual*. Villa María, Ediciones Convivio Filosófico, 1996.
- LEAR, J. *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid, Alianza, 1994.
- LEVI, A. *Principio di coerenza. Senso comune e logica epistemica*. Roma, Armando, 1997.
- LEVI, A. *Razionalità della fede nella rivelazione*. Roma, Leonardo da Vinci, 2002.
- LIMONE, G. *Il sacro come la contraddizione che fonda. Il paradosso che fonda* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. II-III, pp. 249-280.
- LIMONE, G. *Il sacro come la contraddizione che fonda. Il paradosso che fonda* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. II-III, pp. 249-280.
- LIPOVETZKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- LLOYD, G. *Las mentalidades y su desenmascaramiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- LÓPEZ GALLART, M. *Crítica de Santo Tomás al argumento ontológico* en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba, Cultural Cajasur, 1999, Vol. III. pp. 1459-1466.

- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Madrid, Rialp, 1999.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *La cultura y el sentido de la vida*. Madrid, Rialp, 2003.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad en Revista Española de Pedagogía*, 1995, n. 201, pp. 321-334.
- LUCIANI, R. *La instancia teológica del lenguaje en Anthropos (Venezuela)*, 2002, n° 2, pp. 41-58.
- LYOTARD, J.- F. *La condición postmoderna*. Bs. As., REI, 1987.
- MACKIE, J. *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- MAGRIS, A. *Fenomenologia della Trascendenza*. Milano, Guerin e Associati, 1993.
- MALUSA, L. (Compp.) *Forme del sapere filosofico*. Genova, CUSL, 1994.
- MANFREDINI, T. *Essere e verità in Rosmini*. Bologna, Studio Domenicano, 1994.
- MANGANELLI, M. *Il segno nel pensiero di Antonio Rosmini*. Milano, Marzorati, 1983.
- MANNO, A. *L'itinerario a Dio alla luce dell' "idea dell' essere" in Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1998, II, pp. 121-152.
- MANNO, A. *Sulle tracce di Dio*. Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1999.
- MANSILLA, H. *La crítica del Renacimiento y la pertenencia de la religiosidad en el mundo moderno en Analogía Filosófica*, 2003, n° 1, ppp. 3-28.
- MARDONES, J. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estela, Verbo Divino, 1994.
- MARDONES, J. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1998.
- MARINA, J. *Dictamen sobre Dios*. Barcelona, Anagrama, 2001.
- MARTIN, D. *God and objects en Philosophy of Religion*, 1997, n°1, pp. 1-11.
- MARTÍNEZ ARGOTE, G. *Filosofía de la religión*. Bogotá, USTA, 1981.
- MARTÍNEZ FREIRE, PP. *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona. Gedisa, 1995.
- MARTINI, C. M. *¿En qué creen los que no creen?* Buenos Aires, Planeta, 1998.
- MATE, R. *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos, 1997.
- Mc PHERSON. *The Philosophy of Religion*. London, D. Van Nostrand, 1965.
- McCOLLESTER, CH. *The Philosophy of Emmanuel Levinas en Judaism. A Quaterly Journal of Jewish Life and Thought*. 1970, n° 19, pp. 344-354.
- MEITHE, T. – FLEW, A. *¿Existe Dios?*. Madrid, Cátedra, 1994.
- MÈLICH, J-C. – BÁRCENA, F. *La palabra del otro. Una crítica del principio de autonomía en educación en Revista Española de Filosofía*, 1999, n° 214, pp. 465-483.
- MENKE, K.-H. *Ragione e Rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un' enciclopedia cristiana*. Brescia, Morecelliana, 1997.
- MENKE, K-H. *I contributi più importanti della ricerca teologica su Rosmini en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*". Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.II, pp. 831-854.
- MESLIN, M. *Aproximación a una ciencia de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1998.
- MESSINA, G. *I presocratici nel pensiero di Rosmini*. Stresa, Sodalitas, 1999.
- MICHELETTI, M. – SAVIGNANO, A. (Compp.) *Filosofía della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*. Marietti, Genova, 1993.
- MILBANK, J. *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico, 1688, Part I: The early Mataphysics*. Lewiston (New York), The Edwin Meller Press, 1991.
- MIRET, M. *¿Se puede enseñar la religión?* En *Cuadernos de Pedagogía*, 1997, n. 258, pp. 89-92.

- MONGIARDINO, N. *L'aporia epistemologica dell'empirismo secondo Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, II, pp. 139-144.
- MORA, H. *Freud y la conciencia moral o Freud en breve excurso por el imperativo categórico de Kant* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, nº 92, pp. 249-260.
- MORENO, L. *Un examen de la argumentación de Frege contra la definibilidad de la verdad* en *Theoria*, 1996, n. 27, pp. 165-176.
- MOURAD, R. *Postmodern Philosophical Critique and the Pursuit of Knowledge in Higher Education*. Westport, Greenwood Publishing Group, 1997.
- MURATORE, U. *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*. Roma, Città Nuova, 1989.
- MURATORE, U. *Antonio Rosmini: Vita y pensamiento*. Madrid, BAC, 1998.
- MURDOCCA, M. *Pagine di una vita. Note biografiche su Antonio Rosmini*. Rovereto, Longo, 1986.
- NEBULONI, R. *L'oggettivismo etico rosminiano* en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1990, n. 4, pp. 623.
- NICOLOSI, S. *Modernità e ricerca di Dio. Filosofia ed esistenza di Dio da Cartesio agli Enciclopedisti*. Roma, SEAM, 1997.
- NOXON, J. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid, Alianza, 1987.
- NOZICK, R. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1995.
- OLIVETTI, M. *Filosofía della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico*. Padova, CEDAM, 1972.
- ORANGE, C. *Repères épistémologique pour une didactique du problème* en *Les Sciences de l'éducation*, 1993, n. 4-5, pp. 33-50.
- ORTIZ LÓPEZ, J. *Conocer a Dios*. Madrid, Rialp, 2003.
- OTTONELLO, P. P. *Presentazione dell'edizione critica della "Teosofia" di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2003, F. II-III, pp. 367-372.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini "inattuale"*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1991.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini, l'ideale e il reale*. Venezia, Marsilio, 1998.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini. L'ordine del sapere e della società*. Roma, Città Nuova, 1997.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini: l'ideale e il reale*. Venezia, Marsilio, 1998.
- OTTONELLO, P.P. *Il divino e Dio in Rosmini* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, pp. 213-225.
- OTTONELLO, P.P. *Il mito de Rosmini "Kant italiano"* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 3, pp. 229-240.
- OTTONELLO, P.P. *L'Enciclopedia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1992.
- PADOVANI, U. *Metafisica classica e pensiero moderno*. Milano, Marzorati, 1981.
- PARERA GALMÉS, B. *Existencia y sentido. Diario de una teoría sobre el ser y el destino del espíritu*. Burgos-Madrid, Ed. Aldecoa, 1996-1997, Vol. 1-2..
- PECCORINI, F. *Rosmini versus Kantism?* En *Rivista Rosminiana*, 1987, I, pp. 1-31.
- PEGUEROLES, J. *Amor, sufrimiento y alegría. Dios en el Diario de Kierkegaard* en *Pensamiento*, 2000, nº 216, pp. 477-489.
- PEÑALVER, PP. *Ética y violencia. Lectura de Levinas* en *Pensamiento*, nº 36, 1980, pp. 165-185.
- PENELHUM, T. *Religion and Rationality*. New York, Random House, 1971.
- PENZO, G. – GIBELLINI, R. *Dio nella filosofia del Novecento*. Brescia, Queriniana, 1993.
- PENZO, G. *Nietzsche allo specchio*. Bari, Laterza, 1993.

- PERCIAVALE, F. *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1977.
- PERCIAVALE, F. *Triadismo ontologico e scienza teologica in Rosmini en Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, a cura di PP. PP. Ottonello*. Firenze, Olschki, 1998, pp. 489-501.
- PETERSON, M. *Reason and Religious Belief*. Oxford, Oxford University Press, 1990.
- PEZZIMENTI, R. *Rinnovamento della società e appagamento di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 2001, F. III, pp. 227-242.
- PIEMONTESE, F. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1966.
- PIEMONTESI, F. *Idealismo e Realismo in una prospettiva ontologica in Giornale di Metafisica*, 1959, III, 329-341.
- PIENDA, J. *El problema de la religión*. Madrid, Síntesis, 1998.
- PIERCE, C. *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*. Pamplona, Cuaderno del Anuario Filosófico N° 34, 1996.
- PITHOD, A. *Dios y el hombre contemporáneo*. Bs.As., Grupo Editor Latinoamericano, 1993.
- PLANTINGA, A. – WOLTERSTORFF, N. *Faith and Rationality*. Notre Dame, Notre dame University Press, 1983.
- PLANTINGA, A. *God and Other Minds*. Ithaca, Cornell Univeristy Press, 1967.
- PUSINERI, G. *Rosmini*. Stresa, Sodalitas, 1989.
- RASCHINI, M. A. *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*. Venezia, Marsilio, 1996.
- RASCHINI, M. A. *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1961.
- RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L'Aquila -Roma, Japadre, 1987.
- RASCHINI, M. A. *Rosmini et l'idée de progrès en Rivista Rosminiana*, 1996, n. 1, pp. 5-13.
- RASCHINI, M. *Attualità del concetto rosminiano di persona en RASCHINI, M. Rosmini oggi e domani*. Venezia, Marsilio, 1999.
- RASCHINI, M. *Incontrare Sciacca*. Venezia, Marsilio, 1999.
- RATZINGER, J. *El Dios de la fe y de los filósofos*. Madrid, Taurus, 1962.
- RATZINGER, J. *Introduzione al cristianesimo*. Brescia, Quiriniana, 1991.
- RAVERA, M. *Introduzione alla filosofia della religione*. Torino, UTET, 1995.
- REALE, G. *Alcune osservazioni esegetiche e critiche sulla interpretazione del Dio di Aristotele en Rosmini e la domanda di Dio. Tra ragione e religione*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1998, pp. 173-189.
- RICCO, A. *Senso, intelletto, ragione in Rosmini en Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 373-390.
- RICHARDSON, W. – WILDMAN, W. (Comps.) *Religion and Science. History, Method, Dialogue*. New York, Routledge, 1996,
- RICOEUR, PP. *De otro modo. Lectura de "De otro que ser o más allá de la esencia" de E. Levinas*. Barcelona, Anthropos, 1999.
- RICOEUR, PP. *Fe y Filosofía. Problemas de lenguaje religioso*. Bs. As., Almagesto-Docencia, 1994.
- RICOEUR, PP. *Freud: Una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 1975.
- RICOEUR, PP. *Hermenéutica y acción*. Bs. As., Docencia, 1988.
- RICOEUR, PP. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil, 1994.
- RIVA, C. *Dialogo tra ragione e rivelazione in Rosmini en AA.VV. Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini*

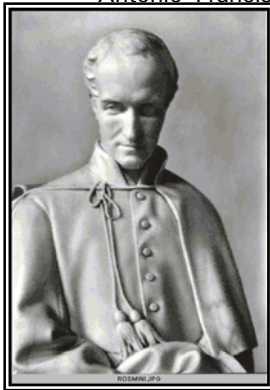
- (1797-1997). *Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, pp. 227-238.
- RIVA, M. *Antonio Rosmini. Mente e cuore*. Stresa, Sodalitas, 1997.
- RIZZI, A. *Il Sacro e il Senso. Lineamenti di filosofia della religione*. Leumann (Torino), LDC, 1995.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J. *Reflexiones en torno a la Educación Religiosa en Educación* (Costa Rica), Vol. 25, nº 2, 2001, pp. 101-113.
- RODRÍGUEZ, A. *Las pruebas de Dios por las ideas en Fenelón en Cuaderno del Anuario Filosófico* (Pamplona), 1997, nº 41.
- ROMALES E. (Ed.) *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos, 1992.
- ROSENFELD, *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto de mal*. México, F. C. E., 1993.
- ROSENKRANTZ, G. *The Science of Being en Erkenntnis*, 1998, nº 48 (2-3), pp. 251-255.
- ROSS, J. *Philosophical Theology*. Indianapolis, Bobs Merrill, 1969.
- ROSSI, F. *Teología filosófica e filosofía della religione en Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1988, nº 1.
- ROSSI, G. *La vita di Antonio Rosmini*. Rovereto, Manfrini, 1959, Vol. I-II.
- ROVEA, G. *Filosofía e religione in Antonio Rosmini*. Domodossola-Milano, S.A.L.E.-Sodalitas, 1951.
- RUBIO, M. *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*. Pamplona, Cuaderno del Anuario Filosófico Nº 58, 1998.
- RUIZ CUEVAS, J. *La teoría dell'errore in Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1954, n. IV, 267-276.
- RUSSEL, B. *Debate sobre la existencia de Dios*. Valencia, Teorema, 1978.
- RUSSEL, B. *Por qué no soy cristiano*. Bs.As., Hermes, 1965.
- SABASTIÁN GARCÍA, PP. *El sentir y la conciencia perceptiva en Diálogos*, 1988, n. 52, pp. 127-142.
- SAINATI, V. *Precauzioni filosofiche per la teologia del Duemilla en Teoria*, 1993, nº 1.
- SALVATORI, M. – TRAPANI, D. *Consideraciones sobre religión en el segundo Wittgenstein en Invenio*, 1997, nº 1, pp. 25-48.
- SANABRIA, R. *Sólo un Dios puede salvarnos todavía en Revista de Filosofía*, 1996, n. 87, pp. 409-437.
- SÁNCHEZ, U. *Las relaciones hombre-Dios en el tercer milenio*. Madrid, BAC, 2003.
- SANTOS LÓPEZ, E. *La metaproblemática para reflexionar el problema de Dios en Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, 2000, nº 12, pp. 65-79.
- SANVIVEZ HERREROS, A. *Pero ¿quién creó a Dios?* Pamplona, EUNSA, 2003.
- SANZ FERRAMOLA, R. *De la necesidad de un Dios-tesis a la contingencia de un Dios-hipótesis en IDEA. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas*, 1998, nº 26, pp. 17-32.
- SCHAEFFLER, R. *Religions Philosophie*. Freiburg-Müngen, Alber, 1983.
- SCHILLEBEECKX, E. *Dios y el hombre*. Salamanca, Sígueme, 1995.
- SCHILLEBEECKX, E. *Dios, futuro del hombre*. Salamanca, Sígueme, 1996.
- SEBASTIÁN AGUILAR, F. *Antropología y teología de la fe cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1995.
- SEIDL, H. *Sobre la relación entre filosofía, religión y teología en Espíritu*, 2003, nº 127, pp. 53-66.
- SGARBOSSA, M. *Antonio Rosmini. Genio filosófico, profeta scomodo*. Roma, Città Nuova,

- 1996.
- SHERRY, PP. *Religious, Truth and Language Games*. London, MacMillan, 1997.
- SIMON, L. *Psychology, Education, Gods, and Humanity*. New York, Praeger Publishers, 1998.
- SODI, E. *Humanismo: ¿con Dios o contra Dios?* En *Didac*, 1999, n° 33, pp. 14-22.
- STAGLIANÒ, A. *L'`autonomia` della ragione nel pensare teologico-filosofico di A. Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Morcelliana. 1999, Vol.II, pp. 903- 932.
- STAGLIANÒ, A. *La `teologia` secondo A. Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*. Brescia, Morcelliana, 1988.
- STRASSER, S. *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Levinas` Philosophie*. La Haya, Nijhoff, 1978.
- SWINBURNE, R. *The Coherence of Theism*. Oxford, Clarendon, 1997.
- SWINBURNE, R. *The Existence of God*. Oxford, Clarendon, 1999.
- TAGORE, R. *La religión del hombre*. Bs. As., Aguilar, 1982.
- TAYLOR, C. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- TAYLOR, V. *Postmodern Religion and Culture*. New York, Routledge, 1999.
- TAYLOR, Charles. *Las variedades de la religión hoy*. BAs. As., Paidós, 2004.
- TILICH, F. *Filosofía de la religión*. Madrid, Megápolis, 1973.
- TODESCAN, F. *Considerazioni sulla relazione del principio morale col principio religioso nella filosofia del diritto di Rosmini* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol.I, pp. 421-430.
- TODOLI, J. *Filosofía de la religión*. Madrid, Gredos, 1955.
- TONIOLO, F. *Fondamenti teoretici dell`educazione* en *Rivista Rosminiana*, 2003, IV, pp. 451-455.
- TREANOR, B. *Marcel and Levinas: Disponibilité and Responsibility* en *Dialogue*, 1998, n° 41(1), pp. 12-19.
- TREMONTANT, C. *Los problemas del ateísmo*. Barcelona, Herder, 1984.
- TRIGEAUD, J.-M. *Justice et Tolérance*. Bordeaux, Bière, 1997.
- TRIGEAUD, J.-M. *L`Homme coupable. Critique d`une Philosophie de la Responsabilité*. Bordeaux, Éditions Bière, 1999.
- TRIGEAUD, J.M. *La "Philosophie de la politique"* en *Rivista Rosminiana*, 2000, Fasc. II, pp. 125-146.
- TRIGEAUD, J.-M. *Le divin dans la philosophie du droit de Rosmini. De l`idéál à l`individuel* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, pp. 191-212.
- VADAS, L. *Razonamientos ateos*. Bs. As., Ed. Meditación, 1997.
- VAN LEEUWEN et al. *El futuro de la religión*. Salamanca, Sígueme, 1995.
- VATTIMO, G. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Bs. As., Paidós, 2004.
- VATTIMO, G. *Oltre l`interpretazione*. Roma-Bari, Laterza, 1994.
- VAZQUEZ MORO, U. *El discurso sobre Dios en la obra de Levinas*. Madrid, Pontificia Universidad de Comillas, 1982.
- VELDE, R. *The First Thing to Know about God* en *Religious Studies. An International Journal for the Philosophy of Religion*. 2003, Vol. 39, n° 3, pp. 251-268.
- VIAU, M. *La fonction argumentative dans les discours théologiques* en *Laval Théologique*

- et Philosophique*, 1996, n° 3, pp. 681-703.
- VOLPATI, F. *L'ontologia esistenziale nella "Teosofia" di Rosmini* en *R Rosminiana*, 1994, n. 2, pp. 161.
- VOLPATI, M. F. *Lo statuto ontologico dell'uomo e l'umana trascendenza del límite* en *Lo Uno y lo múltiple. Revista Internacional de Filosofía*, 1998-1999, n° 1-2, pp. 103-107.
- WEISCHEDEL, W. *Il Dio dei filosofi*. Genova, Il Melangolo, 1994.
- WELTE, B. *Filosofía de la religión*. Barcelona, Herder, 1982.
- WICKS, J. *Introducción al método teológico*. Estella, Verbo Divino, 1998.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. New York, Macmillan, 1960.
- WUCHTERL, K. *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*. Bern-Stuttgart, Haupt, 1989.
- YANDEL, K. (Copp.) *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge, University Press, 1993.
- YANDEL, K. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. New York, Routledge, 1999.
- YÉBENES ESCARDÓ, Z. *La hermenéutica analógica y el simbolismo religioso* en *Anámnesis*, 2003, n° 2, ppp. 101-111.
- ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*. Madrid, Siruela, 1991.
- ZANNI, A. *El "pensar" ético ante la nueva complejidad* en *Revista de Filosofía (México)*, 2001, n° 102, pp. 398-412.



NOTA BIOGRÁFICA SOBRE ANTONIO ROSMINI



Antonio Francisco David Ambrosio Rosmini nació en Rovereto (ciudad sujeta a tributo a la Casa de Austria, aunque consciente de su italianidad), el 24 de marzo de 1797. Fue el primogénito varón que según las leyes heredaba todo el patrimonio familiar.

A los siete años fue a la escuela pública de Rovereto, según decía, "ad imparare la sapienza" (para aprender sabiduría). Según otra biografía, las primeras letras las recibe de un instructor que va a su casa.

Se destacó desde pequeño por ayudar a los niños pobres, regalándoles lo que podía.

Desde pequeño también fue un lector constante y ávido. Escribía un diario personal y resumía en él lo que leía.

Ya a los 15 años sus maestros (sobre todo Pietro Orsi) admiraban su madurez mental, su capacidad para escribir y la amplitud de su cultura.

En 1816 obtiene el diploma de "maturità classica", con gran alabanza de los docentes. En el diploma se lo menciona como un "joven doctísimo y dotado de un agudo ingenio".

En los años 1816-1819, cursa sus estudios universitarios en teología en la Universidad de Padua. En 1821 fue ordenado sacerdote y se dedicó, en Rovereto a la oración y al estudio hasta 1826. En esos años escribe *Dell'educazione cristiana*.

En 1828, fundó el "Instituto de la Caridad" (hoy conocido como Padres Rosminianos). Viajó a Roma para obtener la aprobación del Instituto (lo que logrará en 1839) y para publicar en Roma su primera gran obra filosófica: el *Nuevo Ensayo sobre el origen de las ideas*.

Entre 1830 y 1840 escribe *La antropología en servicio de la ciencia moral*, la *Antropología Sobrenatural*, *La renovación de la filosofía en Italia*, *Los principios de la ciencia moral: una historia comparativa y crítica*, *Sumaria razón por la que permanecen o se arruinan las sociedades humanas*, *La sociedad y su fin*, *El principio supremo del método* y los reglamentos para las escuelas.

En 1836, la condesa Ana María Bolongaro (que morirá en 1848) lo invita a residir en Stresa y le dejará luego su palacio, que es la actual sede del Centro Internacional de Estudios Rosminianos.

Entre 1840 y 1850 escribió, en otras obras, *Lo divino en la naturaleza*, *Psicología*, *Filosofía del derecho*, *Lógica*, *Sistema filosófico*, *Compendio de Ética*, *Teodicea*, *Vincenzo Gioberti e il Panteismo (Saggio di Lezioni Filosofiche)*.

En 1848, Rosmini había animado la esperanza de una Italia unida. Publicó un opúsculo sobre la Unidad de Italia, llamando a los italianos a la unión en una confederación de los estados actuales con la presidencia del Papa (Pío IX, 1846-1877). En esa fecha

había publicado su *Constitución civil según la justicia social* y, tras las reformas iniciadas por Pío IX, se animó a publicar también el largamente preparado libro *Las cinco llagas de la Iglesia*.

En agosto de 1848, mientras se estaba curando de una dolencia hepática, el gobierno de Piamonte (donde Gioberti era ministro) encarga a Rosmini que vaya a Roma y trate de hacer un Concordato con la Santa Sede, al que le seguiría después un tratado político y militar. Luego de ser consejero del Papa, y posible cardenal, sus adversarios consiguieron que le incluyeran dos obras en el índice de los libros prohibidos: *Constitución civil según la justicia social* y *Las cinco llagas de la Iglesia*.

Retornó a Stresa y escribió la *Introducción a la filosofía*. Pero la mayor parte de su tiempo, en estos años, lo dedicó a volver a redactar la *Teosofía* (u *Ontología, teología natural y cosmología*) que se publicó póstuma en cinco gruesos volúmenes (1859-1874).

Vuelto Pío IX a Roma, conservaba por Rosmini mucha estima. Decretó entonces que no se litigara más sobre los escritos de Rosmini, acusados de contener errores; y nombró una comisión de 16 consultores que, en secreto, leyeran las obras de Rosmini y le refirieran todo lo concerniente. El 14 de julio de 1854, la Congregación plenaria del Índice, presidida excepcionalmente por el Papa, estableció después de discusión, con 15 votos contra 1, el *dimittantur opera omnia*, esto es, la plena ortodoxia de los todos escritos de Rosmini.

En ese año Rosmini volvió a Rovereto a ver su casa natal y sus amigos. Allí, al participar de un almuerzo, con muchas otras personas invitadas del lugar, al parecer, fue envenenado. Tomó contraveneno, pero permaneció con graves dolencias hepáticas.

Volvió a Stresa, donde siguió escribiendo. Su muerte acaeció el domingo primero de julio de 1855, a los 58 años. Se halla sepultado en Stresa.

Sus adversarios, sin embargo, siguieron buscando la condena eclesiástica de su filosofía -filosofía que iba siendo aceptada incluso por obispos y seminaristas. La expresión *dimittantur* fue entonces entendida, en 1881, por la Congregación del Índice como sinónimo de que las *obras de Rosmini solamente no eran de lectura prohibida* (AAS, 13, 1880/81, 92), por lo que podían, sin embargo, contener errores y ser condenadas en una nueva revisión. De hecho el 14 de diciembre de 1887, el Papa León XIII firmó la reprobación, condena, y proscripción -presentada por la Congregación del Índice- de 40 proposiciones (en sentido que las entiende el propio autor: "*in proprio Auctoris sensu*") que afectan a lo esencial de la filosofía rosminiana, algunas de las cuales (de la proposición 35 a la 40) fueron tomadas de obras que ya habían sido libradas (*Dimittantur*), en 1854, por Pío IX, de toda sospecha de heterodoxia.

La condena afirma que no pocas proposiciones "parecen no ser consonantes con la verdad cristiana (*catholicae veritati non consonae videbantur*)". La condena no menciona en qué sentido estar proposiciones no parecen ser acordes a la verdad cristiana. Sin embargo, en algunos escritos no oficiales se sugirió que ellas eran sospechosas de sostener un panteísmo o un ontologismo⁷¹¹. La condena se hizo afirmando que se lo *condena en el sentido que el propio autor Rosmini lo entiende al texto*. No obstante, la condena de esas proposiciones tienen sentido para quien las lee con una mentalidad aristotélica o neotomista. Rosmini, en efecto, había repensado profundamente la concepción del ser (uno y trino) y la participación de los entes finitos en el ser, donde, en su intención y expresión, queda-

⁷¹¹ "Ma voglia egli o non voglia, quel suo divino è Dio, e il Rosmini è caduto nel panteismo". Cfr. F.C.D. Teólogo. *Ragioni della condanna fatta dal S. Uffizio delle così dette XL Proposizioni di Antonio Rosmini*. Firenze, Cellini, 1889, pp. 32.

ba expresamente excluido el panteísmo y el ontologismo, cuestiones que Rosmini mismo había criticado a Gioberti.

Ya son muchos los autores, en efecto, que ha visto en esas proposiciones condenadas un sentido ortodoxo⁷¹².

Sea como fuere, Rosmini es uno de los grandes filósofos de la toda la historia de la filosofía occidental. No sólo es uno de los últimos filósofos que ha escrito y desarrollado un sistema filosófico que abarca muy diversos sectores del quehacer filosófico (gnoseología, metafísica, derecho, moral, estética, pedagogía, teología natural, política, etc.); sino que, además, como muy pocos ha construido un sistema coherente, con un repensamiento profundo y crítico de las cuestiones propuestas a consideración por la filosofía moderna.

Lamentablemente su pensamiento no fue bien recibido ni por los no cristianos que lo veían como a un decidido defensor de valores espirituales cuestionados por el sensismo de la época, ni por los cristianos que, con la condena eclesiástica, lo sometían a sospecha.

No obstante, después del Concilio Vaticano II, con la abierta publicación de su libro *Las cinco llagas de la Iglesia*, se comenzó a conocer su espíritu renovador. Actualmente y en el ámbito internacional, comienza el descubrimiento de su filosofía y de la grandeza de su personalidad. De hecho, no solo se han realizado numerosísimos congresos nacionales e internacionales dedicados a su pensamiento, sino que, además, en el ámbito católico, en febrero de 1996, se ha iniciado el proceso para su beatificación.

Más aún, el Papa Juan Pablo II, en su encíclica de 1998, *Sobre las relaciones entre fe y razón*, propone a Rosmini –junto a otras personas– como “ejemplo significativo de un camino de búsqueda filosófica”. Sin avalar ningún aspecto del pensamiento de estos modelos, afirma, no obstante, que “prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre” (nº74).

El 8 de junio de 2001, en una *Nota sobre el valor de los Decretos doctrinales concernientes al pensamiento y a las obras de Rosmini* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, teniendo en cuenta: 1) también el contexto, 2) la situación en la que fueron condenadas las proposiciones de Rosmini, 3) la dificultad de ser comprendidas desde una mentalidad neotomista reinante esa época, 4) las expresiones a veces ambiguas o equívocas de Rosmini, si no se las lee en la integralidad de sus obras; 5) tomando distancia de las interpretaciones idealistas, ontologistas y subjetivistas (todas ellas erróneas) que se han hecho de las ideas de Rosmini, 6) y reconociendo que los teólogos y filósofos católicos “han demostrado que tales interpretaciones contrarias a la fe y a la doctrina católica no corresponden en realidad a la auténtica posición del Roveretano”, la Congregación para la Doctrina de la Fe, después de profundo examen de los decretos, estimó –y el Papa aprobó– que “se pueden actualmente considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales” que determinaron la condena de las proposiciones rosminianas. El levantamiento de la condena está motivado por el reconocimiento de que el sentido de las proposiciones, condenadas por el Decreto *Post obitum*, “no pertenece en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras”,

⁷¹² Cfr. GIANNINI, G. *La metafísica de Antronio Rosmini*. Villa María, Ediciones Convivio Filosófico, 1997. MUZIO, G. *Il senso ortodosso e tomistico delle quaranta proposizioni rosminiane*. ROMA, Quaderni “Sodalitas Thomistica”, 1963. MORANDO, G. *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane*. Milano, 1905. PAGANI, G. B. *Le quaranta proposizioni rosminiane condannate dal S. Ufficio con decreto “Post Obitum”*. Roma, Forzani, 1908. DAROS, W. *¿Antonio Rosmini ontologista?*, en *Rivista Rosminiana*, 1981, F. III, pp. 273-286. DAROS, W. *Rosmini nel bicentenario della nascita* en *Filosofia Oggi*, 1997, nº 80, F. IV, pp. 407-411.

realizadas por algunas personas, pero que son extrañas a las obras mismas⁷¹³.
Ha sido beatificado el 18 de noviembre de 2007.



⁷¹³ RATZINGER Joseph. Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. *Nota sui valori dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati in Charitas. Bolletino Rosiniano Mensile*. Luglio 2001, Numero Speciale, pp. 208-209. La Nota ha sido aprobada por el Papa Juan Pablo II, en la Audiencia del 8 de Junio de 2001.

W. R. Daros es ítalo-argentino, profesor en Letras (Córdoba), licenciado y doctorado en Filosofía (Rosario). Ha cursado además, durante varios años, y se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).

Actualmente es docente de filosofía, e investigador independiente, -con sede en la *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)*-, del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*, aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) del Ministerio de Cultura y Educación.

Ha publicado numerosos libros y artículos sobre filosofía y educación en revistas especializadas de América y Europa. En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (DI.S.S.PP.E).

Libros del mismo autor:

- El principio gnoseológico en la filosofía de A. Rosmini, 1979.
- Racionalidad, ciencia y relativismo, 1980.
- Epistemología y didáctica, 1983.
- Razón e inteligencia, 1984.
- Educación y cultura crítica, 1986.
- Individuo, sociedad y educación, 1988¹, 2.000².
- Teoría del aprendizaje reflexivo, 1992.
- Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje, 1992.
- Fundamentos antropológico-sociales de la educación, 1994.
- Verdad, error y aprendizaje, 1994.
- Introducción a la epistemología popperiana, 1996¹, 1998².
- La autonomía y los fines de la educación, 1996.
- El entorno social y la escuela, 1997.
- Filosofía de la educación integral, 1998.
- La filosofía posmoderna ¿Buscar sentido hoy? 1999.
- La construcción de los conocimientos. 2001.
- Filosofía de una teoría curricular. 2001.
- Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo. 2002.
- La primacía de tu rostro inaprensible. La propuesta ética de E. Lévinas. 2003.



UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO

De las obras de William R. DAROS, se han escrito estas expresiones:

“No abundan en nuestro medio los estudios que, desde la filosofía, proyecten puentes de diálogo con las ciencias de la educación. El Dr. William DAROS, sin duda el mejor conocedor argentino del pensamiento de Rosmini, nos da en este notable trabajo (*Verdad, error y aprendizaje*) un ejemplo de cómo los grandes temas de la teoría del conocimiento y de ontología pueden ser profundamente iluminadores para un enfoque actual de temas educativos” (Dr. F. LEOCATA. *Doctor en Filosofía, Director del Departamento de Pedagogía. USAL*).

“Si tratta di una pedagogía elevata e ricca di dignità, non spegnibile a sua volta nelle formule tecnicisticamente rarefatte e vuote di sostanza veramente educativa, quella pedagogia, cioè, che tecnicamente e non solo `esigienzialmente`, stimola il DAROS a postulare -per la scienza e dunque per ogni uomo che coltivi il sapere- la capacità di comunicare se stessa” (M. A. RASCHINI. *Direttrice del Dipartimento di Studi sulla Storia del Pensiero Europeo. Direttrice della Rivista Filosofia Oggi. Génova*).

“Tengo la oportunidad de subrayar que el Dr. DAROS es un estudioso extremadamente serio y competente en problemáticas tanto comunes como específicas (léase: problemáticas tanto en el orden ontológico-metafísico, como en el hermenéutico y educacional)... DAROS piensa con su cabeza, y con originalidad hace crecer el pensamiento, para quien está atento en la lectura de sus escritos; porque DAROS revive esas temáticas y problemas en un clima actual. Como una catedral gótica, en la humildad de cada piedra sobre piedra, va surgiendo un pensador personal, que presenta su pensamiento arropado humildemente de la tradición filosófica” (Dr. Prof. T. BUGOSSI. *Titular del Curso Oficial de Hermenéutica Filosófica. Universidad de Génova*).

“Senza educazione non c'è umanità e DAROS ci invita con il suo diuturno lavoro di riflessione critica a recuperare quel valore di ragione che contraddistingue l'uomo da qualunque altro essere vivente” (Prof. G. RICCI. *Docente di Pedagogia. Facoltà di Scienze della Formazione. Università di Genova*).

“El esfuerzo del Dr. DAROS es una contribución notable... y constituye también un ejemplo de método para mantener unidos, en una síntesis dinámica, la tradición pedagógica, los problemas del presente y el proyecto futuro, en torno al cual no es posible desarrollar una hermenéutica pedagógica prescindiendo de los fines de la educación y de su fundamento filosófico” (Dr. G. VICO. *Profesor Titular de Pedagogía. Decano de la Facultad de Magisterio. Universidad Católica de*

Milán).

“DAROS è riuscito -con scrupolosa aderenza ai testi popperiani e con sicura padronanza della letteratura su Popper- a delineare per il più ampio pubblico colto il pensiero di Popper non solo nei suoi tratti epistemologici e di teoria della politica, ma anche in quegli aspetti che, più in particolare, riguardano l’idea di persona umana e la teoria dell’apprendimento e le possibilità che ne derivano per una adeguata e feconda concezione della pedagogia. E tutto ciò il profesor DAROS ha fatto con esemplare chiarezza. E qui sta il suo non ultimo merito, giacché -come ci ha insegnato Popper- ‘scrivere facile è difficile’” (Dr. Prof. D. ANTISERI. *Presidente della Facoltà di Scienze politiche. Ordinario di Metodologia delle Scienze Sociali. Libera Univer. Internazionale degli Studi Sociali. Roma*).

En esta época, tan frecuentemente cerrada en los sociologismos de diverso signo, donde el consenso social parece ser el único marco de referencia para la vida del hombre, DAROS no teme plantearse los problemas del sentido de la vida humana y de la sociedad misma, a través de los clásicos del pensamiento religioso, filosófico y político, sin descuidar por ello los problemas sociales y actuales que se presentan a la educación. El trabajo (*Fundamentos Antropológico-Sociales de la Educación*), en efecto, se mueve en una doble vertiente -siempre necesaria- la histórica y la actual, por un lado; y por otro, se centra en las preocupaciones por rescatar la dimensión integral del hombre, como persona viviente, sin desconocer que son los hombres, con sus grandezas y limitaciones, los que hacen la historia...” (Dr. R. SMITH. *Coordinador de las Maestrías en Educación. U. A. P.*).

“Pocas personas quizás habrían podido y sabido tratar el tema de la verdad y del aprendizaje con la competencia de William R. DAROS. En efecto, él ha frecuentado el Centro Internacional de Estudios Rosminianos de Stresa (Italia), donde se encuentran casi todas las fuentes directas e indirectas para la profundización y el estudio comparado de Rosmini. (U. MURATORE. *Direttore del Centro Internazionale di Studi Rosminiani. Stresa. Italia*).

“He leído con gran atención y no menor placer su obra “Epistemología y Didáctica” y no puedo menos que dirigirme a Ud. para felicitarle por su trabajo y para agradecerle, como modesto cultivador de la Didáctica, *su magnífica aportación a la elucidación* de los fundamentos y de la estructura epistemológica de las llamadas Ciencias de la Educación... Quiero concentrar mi atención en dos aspectos de su trabajo que considero capitales: la valiente actitud de acometer una labor de síntesis de tantos elementos dispersos hallados por multitud de investigadores, y el empeño puesto en clarificar y definir los términos de que se sirve”. (Dr. Prof. A. PACIOS LÓPEZ. *Catedrático de Didáctica en la Universidad Complutense de Madrid*).

“Le philosophe est celui aura l’art de tirer progressivement, tout en douceur systématique d’analyse, comme le fait parfaitement Daros, le discours onirique et fantasmatique du fond de la caverne, pour en faire un discours éveillé et clairvoyant, au jour de la vérité en son objectivité... Sur tous ces points, sachons gré au professeur Daros d’avoir fait oeuvre magistrale en sauvant la philosophie rosminienne d’un certain discrédit des modes, et en la réhabilitant à travers une critique rigoureuse et serrée des positions symboliquement significatives d’un Rorty. Le choix très socratique de Daros a été lucide et courageux”. (Dr. Jean-Marc TRIGEAUD. *Professeur à l’Université Montesquieu Bordeaux IV. Directeur du Centre de Philosophie du Droit.. Directeur de la Bibliothèque de Philosophie Comparée.* France).

“En esta obra (Epistemología y Didáctica) Ud. ha realizado una tarea importante con éxito, demostrando dominio magistral de la materia y capacidad magnífica de exposición lógica y clara. Como filósofo Ud. nos ha proporcionado un análisis sistemático y cuidado de los conceptos por medio de los cuales podemos pensar con fruición acerca de la educación... Para mí, es muy atractivo el espíritu irénico de este libro. Aunque el análisis no carece de agudeza ni de normas altas de disciplina lógica y de precisión conceptual, no hay nada de dogmatismo sectario ni de propaganda ni de polémica. Es un esfuerzo sincero y cumplido de darnos unos instrumentos para pensar y actuar más inteligentemente en la tarea docente”. (Dr. Philip H. PHENIX. *Profesor emérito de Filosofía y Educación.* Teachers College. Columbia University).