

W. R. DAROS

VERDAD, ERROR Y APRENDIZAJE

PROBLEMATICA FILOSOFICO-ROSMINIANA EN TORNO A LA
VERDAD, EL ERROR Y A SU POSIBLE FUNCION EDUCATIVA



UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO

UCEL

ROSARIO

Copyright by Editorial UCEL - 1994

Segunda edición.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Se prohíbe la reproducción parcial o total de su contenido
sin la autorización del autor.

Impreso en Argentina / Printed in Argentine.

VERDAD, ERROR Y APRENDIZAJE

INDICE

PRÓLOGO.

INTRODUCCIÓN.

- A LA TEMÁTICA DEL LIBRO.
- A LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD COMO UN PROBLEMA DE FUNDAMENTO:
 - . La verdad según el pensamiento hebreo.
 - . La verdad según el pensamiento griego.
 - . La verdad para la mentalidad romana.
 - . La verdad en algunos filósofos medievales.
 - . La verdad según Descartes.
 - . La verdad en el empirismo de Hume.
 - . La verdad en el idealismo trascendental de Kant.
 - . La verdad en el idealismo absoluto de Hegel.
 - . La verdad según Nietzsche.
 - . La verdad en el pragmatismo de James.
 - . La verdad en el positivismo lógico y en la filosofía analítica.
 - . La verdad, fundamento inteligible.
 - . Planteamiento rosminiano de la verdad.

I.- EL HECHO DE CONOCER Y EL SER DEL CONOCER.

- . El origen del filosofar y el origen del sistema filosófico.
- . El ser del conocer y el sujeto humano.
- . El sinuoso camino rosminiano hacia el ser del conocer.
- . Objeción de J. Balmes al ser del conocer rosminiano.
- . ¿El ser del conocer es innato?

II.- EL SER (DEL CONOCER) Y LOS ENTES EN LA FILOSOFÍA DE A. ROSMINI.
CONFRONTACIÓN CON LA CONCEPCIÓN DE M. HEIDEGGER.

- . Origen de la problemática rosminiana sobre la distinción entre ser y ente.
 - . El ser inicial.
 - . El ser completo: ser y ente.
 - . La diferencia heideggeriana entre ser y ente.
 - . Rosmini, Heidegger y la problemática del ser y del ente.

III.- SER Y VERDAD EN LA FILOSOFÍA DE A. ROSMINI. CONFRONTACIÓN CON EL PENSAMIENTO DE M. HEIDEGGER..

- . Importancia de la concepción sobre la verdad.
- . El ser de la verdad y la verdad del ser.
- . Formas de la verdad: Verdad primera y verdad derivada.
- Verdad como semejanza.
- Verdad como adecuación.
- La verdad es una sola.
 - . Presentación de la concepción heideggeriana de la verdad:
 - a) La verdad es anterior al juicio y a la adecuación.
 - b) La verdad es el ser en cuanto descubre.
 - c) La verdad no es la realidad.
 - d) La verdad es el ser que acontece.
 - e) ¿La verdad es idea?
 - . Confrontación Rosmini-Heidegger sobre la cuestión del ser y la verdad.

IV.- VERDAD Y ERROR EN LA FILOSOFÍA DE A. ROSMINI.

- . Obviedad de la verdad y posibilidad del error.
- . ¿El principio de no contradicción puede ser erróneo?
- . Origen del error.
- . Conocimiento directo y conocimiento reflexivo.
- . El error es voluntario.
- . Actos verdaderos, actos erróneos y el estado de la persuasión.
- . Tres errores acerca del error (Spinoza, Hume, Hegel).
- . A modo de conclusión: el error humano.

V.- VERDAD Y CRÍTICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS (A. ROSMINI - G. BACHELARD).

- . El proceso de aprendizaje.
- . El objeto considerado como un obstáculo superable para aprender.
- . Obstáculos en la conformación de los objetos.
- . La reflexión y la crítica en el proceso de elaboración conceptual de los objetos a aprender.
- . Observaciones sobre la concepción de G. Bachelard sobre la construcción de los conocimientos.

VI.- VERDAD, ERROR Y APRENDIZAJE INFANTIL.

- . El principio supremo metódico y lógico para aprender.
- . El aprendizaje evolutivamente considerado.
- . La posibilidad del error.
- . Aprendizaje infantil.
- . Algunas discordancias con el pensamiento de J. Piaget.

VII.- A MODO DE CONCLUSIÓN.

- . ¿Por qué el error es humano?

- . ¿Por qué y cuándo el error es no solo tolerable, sino además, didácticamente aprovechable?
- . El error, la educación y el aprendizaje.
- . Actualidad de la concepción rosminiana.

PRÓLOGO

Verdad, error y aprendizaje *no es solamente una reconstrucción del pensamiento rosminiano en torno a algunos interrogantes fundamentales de la filosofía y de la pedagogía de todos los tiempos. Es también un estudio atento sobre los orígenes y sobre la evolución histórica de los conceptos usados para expresar tales interrogantes y, al propio tiempo, un puntilloso cotejo entre Rosmini y otros pensadores de notable importancia, como Kant, Nietzsche, Balmes, Heidegger, Bachelard, Piaget.*

Antonio Rosmini, el filósofo y pedagogo objeto del presente estudio, no obstante haber vivido en la primera mitad del mil ochocientos, hoy es más conocido y estudiado en Italia, su patria. Y comienza a serlo también en el resto de Europa, gracias a la sistemática traducción de sus obras a la lengua inglesa, y a algunas traducciones en francés y español. Existe también un proyecto avanzado de su traducción al alemán.

Pocas personas quizás habrían podido o 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. Daros, además, está llevando a delante, desde hace mucho tiempo, un diálogo intenso con este estimulante pensador italiano, poniéndose al día con las nuevas publicaciones y enviando puntualmente, desde la lejana Argentina, profundizaciones e investigaciones, que nosotros acogemos, por su indiscutible valor, en la "Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura". Por lo demás, que Daros se mueva con soltura y con propiedad en el mundo de la investigación rosminiana en particular, y de la europea en general, se puede constatar por la riqueza de las fuentes bibliográficas de las que abreva en el presente trabajo.

Estoy seguro de que los lectores de lengua española se unirán a mí para gustar y apreciar Verdad, error y aprendizaje. Formulo, en fin, el augurio de que ellos puedan, desde estas páginas, comenzar a conocer el pensamiento de Antonio Rosmini, cuyo amor por la comprensión integral del hombre, y de la verdad que en él habita, nos ha dejado páginas agudas, muy útiles para orientarnos más allá de los velos del extravío y del fraccionamiento contemporáneos.

*Umberto Muratore
Direttore del
Centro Internazionale di Studi Rosminiani
Stresa - Italia*

INTRODUCCIÓN

El primer elemento de la sabiduría es la *verdad*, bajo cualquier forma sea. El segundo elemento es el reconocimiento de la verdad, o sea, la *vida conforme a la verdad* (A. Rosmini. *Degli studi dell'Autore en Introduzione a la Filosofia*).

Cuando el proceso educativo no propone a los alumnos que *busquen y amen* cada *verdad*, toda verdad (que fundamenta la *justicia*), y cuando la verdad no es asumida en el *amor*, -con *libertad*- ha comenzado la decadencia de lo humano y la decadencia de la raíz de la educación.

Lo que queda será pragmatismo o beatería.

INTRODUCCIÓN A LA TEMÁTICA DEL LIBRO.

En este trabajo hacemos una *hipótesis* aparentemente paradójica: sostenemos que - en la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini- nuestra cultura, en apariencias tan propensa a valores materiales, se rige fundamentalmente por el valor-verdad, valor típicamente *espiritual y constitutivo de lo humano*. El error es un factor humano, y aunque pueda ser utilizado didácticamente para mejorar el proceso de aprendizaje y educación, no constituye, en sí mismo, un basamento firme ni de la persona ni de la sociedad humanas.

Al realizar una teoría -científica o filosófica- relacionamos diversas hipótesis para interpretar nuestro mundo y nuestra cultura. Una hipótesis, a su vez, supone relacionar variables de las cuales una se considera la causante principal [*variable independiente*] de los otros efectos [*variable(s) dependiente(s)*]. En nuestro caso, consideramos que la *verdad* (y el amor a la verdad que posibilita y motiva su búsqueda) es el factor que explica el conocimiento, el aprendizaje, la educación e, incluso, consideramos que el error sólo se comprende admitida la posibilidad de la verdad.

Pero queda como cosa clara que entre la variable independiente (verdad) y las dependientes (conocer, aprender, educación), existen otras variables intervinientes que -como concausas- facilitan o entorpecen la relación de causa y efecto que se establece entre la variable independiente y las dependientes. Así, por ejemplo, los factores económicos, políticos, biológicos o procedentes de la voluntad y libertad humanas juegan -de hecho- un papel importante entre la variable independiente y la efectivización de sus dependencias. Pero como todo lo que de hecho pertenece al ámbito de lo empírico, corresponderá a los investigadores empíricos establecer *de hecho* la presencia, o ausencia, de estos factores intervinientes. Desde el punto de vista teórico y filosófico, es suficiente establecer aquí -y lo haremos desde la filosofía rosminiana- la siguiente hipótesis teórica: el aprendizaje (en cuanto implica el conocer) depende, constitutivamente, de la verdad. Pero surge, entonces, otra aparente paradoja: si los hombres - como ya lo sostenía Aristóteles- aman naturalmente conocer, y conocer la verdad,

¿cómo se explica sin embargo la presencia del error?¹

Mas el problema de la verdad y del error no es solo una cuestión psicológica (esto es, de procedimientos o de acciones equivocadas de la psique); sino constituye, ante todo, un problema filosófico referido a la inteligibilidad de lo real: más aún, a la inteligibilidad del ser. Pues si nada es inteligible, de nada se puede tratar; y si algo es en sí mismo fuente de inteligibilidad, allí parece hallarse la fuente de la verdad.

De esta manera es necesario enfocar, ante todo, el tema -después de una breve introducción sobre la noción de la búsqueda de la verdad como búsqueda de fundamento y tarea típicamente filosófica- sobre la vertiente, en primer lugar, gnoseológica para remontarse luego a la ontológica y metafísica; y tratar, en tercer lugar, la fundamentación de la verdad. Solo luego es posible entender el problema del error, la crítica y el proceso de aprender en su aspecto psicológico y lógico.

Aparece entonces claramente el tramado de la cuestión: es necesario tratar, en primer lugar, el hecho de conocer. El pensamiento vulgar, y el de no pocos filósofos positivistas, se conforman con el hecho de que conocemos esto o aquello. Mas Antonio Rosmini no se ha conformado con este hecho. Para él, el gran problema de la filosofía se halla en esta pregunta; ¿Qué es el conocer? ¿Cuál es el *ser* del conocer? ¿Qué es el conocer en su posibilidad misma, en lo que lo hacer ser al conocer? Y de esto se trata en el capítulo I, confrontando el pensamiento de Rosmini con el de J. Balmes.

Así, pues, la temática del *conocer* nos lleva a la del *ser*. Pero adviértase que el *ser*, para Rosmini, no es un ente ni el conjunto de los entes; sino que éstos son por la presencia del ser. Resulta entonces necesario derivarnos a una temática traída a discusión por M. Heidegger: la cuestión del ser y de los entes. Desde la inquietud surgida por el *ser* del conocer se nos introduce, entonces, como impostergable, la cuestión del ser; y al hablar del ser debemos al menos mencionar al ser completo, sin pretender hacer ahora y aquí un estudio detallado de la ontología y metafísica rosminiana. Nuestro intento consiste, sin embargo, en indicar la profundidad e interrelaciones que posee el tema de la verdad. De esto se trata, confrontando el pensamiento de Rosmini con el de Heidegger, en el capítulo II.

Es sobre el ser que se fundamenta el conocer, pues si el ser no es en sí mismo (y sin ninguna otra ayuda) cognoscible, nada lo puede hacer cognoscible siendo que la nada, nada es. La verdad y el ser se implican. El tema de la verdad en general (y sobre el que se especifica luego el tema de cada verdad en particular) es un problema filosófico, con aspectos ontológicos y metafísicos, aunque el pensamiento vulgar y el de algunos científicos prescindan de él. De estas cuestiones se trata en el capítulo III, confrontando el pensamiento de A. Rosmini y de M. Heidegger, y completando la temática iniciada en el capítulo II: ¿Cuál es el ser de la verdad? ¿La verdad es única o posee diversas formas? ¿Se identifica o se diferencia del ser?

Sobre esta base es posible, filosóficamente hablando, acercarnos al problema del error en el capítulo IV. ¿Es que acaso podría hablarse del error sin una aclaración previa de la verdad y del ser verdad? En este punto, la temática del error nos lleva a

¹ Cfr. ARY, D. et Al. *Introducción a la investigación pedagógica*. México, Intramericana, 1988, p. 23 y 30. WIT-TROCK, M. *La investigación de la enseñanza I: Enfoques, teorías, métodos*. Barcelona, Paidós, 1989, p. 17. PEREZ ALVAREZ, S. *Las investigaciones exploratorias y descriptivas de las ciencias de la educación*. Bs.As., Librería del Colegio, 1986. CANALES, F. et Al. *Metodología de la investigación*. Washington, Organización Mundial de la Salud, 1989, p.85. HAYMAN, J. *Investigación y educación*. Bs.As., Paidós, 1979, p.18-28. DE LANDSHEERE, G. *La investigación experimental en educación*. Paris, Unesco, 1984. URSUA, N. *Filosofía de la ciencia y Metodología científica*. Bilbao, Desclée, 1988. OZMON, H.-CRAVER, S. *Philosophical Foundation of Education*. Columbus, Merrill, 1990. ANDERSON, G. *Foundation of Educational Research*. London, The Falmer Press, 1991. BECCHI, E.-VERTECCHI, B. (Eds.). *Manuale critico della sperimentazione e della ricerca educativa*. Milano, Franco Angeli, 1990. ARNAL, J. et al. *La investigación educativa. Fundamentos y metodología*. Barcelona, Labor, 1992, p. 68. LORENZANO, C. *La estructura del conocimiento científico*. Bs.As., Zavalía, 1988.

plantearnos los problemas y procedimientos gnoseológicos y psicológicos que no logran llegar a la verdad. Solo ahora cabe tratar de qué es el error en relación con el conocimiento directo y el conocimiento reflexivo y voluntario. Entonces aparece, en toda su humanidad, el tema del error y de los estados de persuasión. Mas la temática del error tiene sus propios errores. Por ello confrontamos la concepción rosminiana del error con tres concepciones erróneas del error: la de D. Hume, la de G. Hegel y de la B. Spinoza.

Con estos antecedentes podemos avanzar hacia la temática del aprender considerado como un proceso crítico, constructivo, superador de obstáculos (psicológica y lógicamente) en el conocer. En el capítulo V, el aprender se convierte en un problema no solo gnoseológico, lógico y psicológico, sino profundamente educativo, donde es necesario que el sujeto que aprende desarrolle cualidades intelectuales y morales en la interacción social con los demás. En este contexto, resulta de gran interés confrontar las ideas rosminianas con las de G. Bachelard y su propuesta acerca de los obstáculos epistemológicos al conocer y aprender. Cuando se confrontan dos concepciones aparecen también las limitaciones en el tratamiento de las cuestiones que nos ayudan a comprender.

Estos aportes nos posibilitan centrarnos, en el capítulo VI, en las relaciones que existen entre la verdad, el error y el proceso de aprendizaje infantil. Estas relaciones (entre otras temáticas de gran actualidad) no han sido ajenas al pensamiento de A. Rosmini, por lo que lo colocan entre los filósofos que merecen consideración debido a la contemporaneidad de sus problemas. Rosmini ha considerado al niño en sus fases evolutivas, pero a partir de una concepción filosófica coherente y sistemática que convierte en filosófica a la temática de la verdad, el error y el aprendizaje infantil. Aquí también cabe la confrontación: en este caso, con J. Piaget y la aparición de ciertas discordancias entre ambos autores por lo que a la justificación filosófica se refiere.

Todo esto nos lleva, a modo de conclusión, en el capítulo VII, a preguntarnos sobre el valor educativo del error. ¿Por qué es humano el error? ¿Qué entendemos por humano? ¿Por qué el error es no solo tolerable sino, además, didácticamente aprovechable? Aquí, entonces, los temas de la verdad, del ser, del error y del aprendizaje, primeramente dispersos, encuentran su coherencia, su comprensión sistemática y nos hacen ver el valor de una teoría filosófica al servicio de la educación, y la actualidad de la propuesta rosminiana.

Comencemos, pues, introduciéndonos en el tema de la verdad como un problema de búsqueda de fundamentos.

INTRODUCCIÓN A LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD COMO UN PROBLEMA DE FUNDAMENTO:

LA VERDAD SEGÚN EL PENSAMIENTO HEBREO.

1.- La *verdad* ha sido para el hombre y para la cultura un problema fundamental, esto es, un problema de *fundamentos*, sea que estos fundamentos se hallen en el *origen* del mundo, sea que se hallen al final o como una *finalidad* (expresa o tácita) de los sistemas de explicación (formal o material) o de acción (individual o comunitaria).

En este sentido, en el origen de las religiones, con diversos matices, Dios o los dioses conocidos han sido, con frecuencia, no solo el origen sino también el fundamento de las cosas, del hombre, de la seguridad del hombre o el fundamento de la justificación de las conductas individuales y sociales.

Entre los hebreos, la verdad no es, por lo general, un valor ni menos un objeto de conocimiento buscado en sí mismo. La verdad es buscada en cuanto tiene importancia para la seguridad de la vida: es más, verdad y fundamento de la vida coinciden, aunque a veces sugieran indudablemente connotaciones propias.

Los escrituristas, al analizar los textos hebreos del Antiguo Testamento, advierten que la palabra *verdad* tiene para el hebreo matices propios.

¹*Emet*, que aparece 132 veces en el AT, se deriva de *âmînt*, del verbo *'âman*, que significa ser o estar *firme*, seguro, invariable. Lo contrario de *'emet* es *séqer*, inconstancia, nulidad, mentira (cfr. *Prov.* 11,18)... También en las frases *be'emet*, *en verdad*, *verdaderamente*, *realmente*, se halla claramente el elemento de duración. Sólo es real y verdadero lo que tiene consistencia, lo que no desaparece en el momento inmediato.²

También para el judaísmo rabínico, Dios es *'emet*: Dios es la verdad misma; Dios es un Dios de verdad. La Torah, manifestación de la palabra de Dios, es también la verdad: la ley de verdad, la verdad de las leyes de Dios.

En resumen, hablando con referencia a la generalidad de los textos y a su sentido principal, la *verdad* es, para el hebreo, la *seguridad*, que le viene al creyente por la *fidelidad de Dios*. El fundamento de la verdad y la verdad fundamental para el hebreo (o sea, la fidelidad de Dios que da seguridad y fundamento a la vida del creyente) se manifestó en la *Alianza del Sinaí*: siendo Dios fiel a esa alianza es veraz; siendo el hombre fiel a esa alianza es también veraz.

Para el cristiano, la plenitud de la revelación de Dios y de la Alianza se da en Cristo: por eso Cristo es Verdad, la fidelidad del Padre hecha persona. Por eso, también, "realizar la verdad" es, para el cristiano, ser fiel al Padre por medio de la fidelidad de y a Cristo. Esta fidelidad es la única seguridad, la única verdad y vida para el cristiano³.

La verdad, fidelidad de Dios y del creyente, según el hebreo y el cristiano, no se capta sino en la historia, que es una historia sagrada y de salvación⁴.

En fin, la verdad, en la mentalidad hebreo-cristiana, es una relación interpersonal que tiene: 1) un elemento objetivo (la fidelidad de Dios); 2) un efecto en el sujeto (genera como don o gracia, gratuitamente, una seguridad, fundamento religioso vital del creyente); 3) e implica una mutua realización activa: hacer constantemente la verdad, amorosamente (*Efes.*,4,15: *alêtheuontes en agapâi*) en la historia, creciendo en la fidelidad a la Alianza y a Cristo.

Para el hebreo, la verdad está imbuida de la creencia en la *fidelidad* que da seguridad; para el griego la verdad es (la creencia en) la *inteligibilidad* que da seguridad. El hebreo busca la seguridad contra el capricho o arbitrio de la persona divina al cual podría estar sometido: Dios, aun siendo infinitamente bueno, es infinitamente libre; sería imposible conocer sus derechos arcanos si no los hubiese manifestado en la Alianza o en Cristo y si no permaneciese fiel a ellos.

El griego, por su parte, si bien busca también seguridad, la busca en lo inteligible: ante lo inteligible no hay posibilidad de hacer ningún movimiento caprichoso o arbitrario.

² BAUER, J. *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona, Herder, 1987, Col. 1039. Cfr. TRESMONTANT, C. *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris, Cerf, 1953.

³ LEON-DUFOUR, X. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona, Herder, 1978, p. 821.

⁴ BEAUCAMP, E. *La Bible et les sens religieux de l'univers*. Paris, Cerf, 1979, p. 114-129.

LA VERDAD SEGÚN EL PENSAMIENTO GRIEGO.

2.- En el origen de la filosofía griega, el problema de la verdad como fundamento fue puesto, clara y abiertamente, por *Parménides*, en el que, sin embargo, la verdad aparece aún identificada con la divinidad y con la justicia, a medio camino entre el mito y la racionalidad lógica. No obstante, con Parménides, el objeto de la filosofía y de la verdad adquieren su matiz propio al centrarse en el *ser*. El ser (único, inengendrado, eterno, holístico o redondo) daba a la concepción de verdad esas mismas características o pretensiones.

La *verdad* aparece en Parménides como una tensión entre dos creencias: a) creer lo que dice la diosa sobre el ente y sobre el ser, o b) creer lo que dicen los mortales sobre las apariencias. La verdad, según el poema de Parménides, consiste en creer lo que dice la diosa: esto es, que no hay pensar sin ser. *La verdad es posible porque se cree -lo que luego se convertirá en una evidencia- que el pensar se apoya en el ser*: el pensar y el ser, en el que se apoya y describe fielmente, son lo mismo. Esta es la condición de posibilidad de la verdad. Es indigno de creer que lo que no es, es⁵. Quien se opone a esta verdad es un mortal no vidente, es un ciego y sordo, gente irreflexiva guiada por la astuta costumbre, por una mirada temeraria y vacilante⁶.

La comunicación de la diosa sobre la verdad es digna de ser creída, por oposición al mundo engañoso (*kosmon apatélon*). Los mortales crearon *nombres* para dos formas de conocimientos: una de las cuales no es necesaria, juzgando los opuestos por su aspecto⁷. Pero la verdad, y el discurso fidedigno, se hallan en el conocimiento de lo necesario. Sin embargo, este conocimiento de lo necesario no se impone necesariamente: debe ser creído primeramente, para ser luego asumido como evidente. Tanto es así que la necesidad del ser o ente es el núcleo del mensaje de la diosa, un don en el que hay que creer. El conocimiento de lo necesario (ente) no se impone necesariamente: de hecho hay gente bicéfala que cree tanto en el ente como en el no-ente; hay gente irreflexiva que cree en engañosos nombres ("nacer", "perecer", etc.).

La verdad griega aparece, pues, en Parménides, no como una oposición entre lo sensible y lo inteligible (como sucederá en Platón); sino como una relación entre dos creencias que se corresponden con dos formas de conocimientos: una que cree que el conocimiento verdadero versa sobre lo necesario y conoce que lo necesario es ente; la otra se engaña creyendo en nombres que inventaron las gentes irreflexivas, nombres a los que no corresponde nada.

La *verdad griega*, pues, según Parménides, *es una creencia verdadera* (*πιστις αληθης*)⁸, que está unida a, y respaldada por, la creencia en la necesidad (*Αναγκη, κρεων*). El engaño es una creencia que se apoya en el no-ente, y que no es propia-mente un pensar. Hallar, entonces, el fundamento de la verdad es hallar el ente necesario -puesto que todo está lleno por el ente-, inmóvil, perpetuo, el mismo que en sí y por sí mismo se mantiene inmutable en sí⁹.

3.- Los *sofistas* vieron el fundamento de las conductas de los hombres en las *costumbres* las cuales, a su vez, dependían de los hombres y no del ser cósmico¹⁰. El hom-

⁵ PARMENIDES. *Fragmente der Vorsokratiker (1951)* DIELS-KRANS (Eds.), Sec. n.18, Fr. 2, 1-8; 3,1.

⁶ *Idem*, Fr.7, 1-4.

⁷ *Idem*, Fr. 8, 50-55.

⁸ *Idem*, Fr. 8, 28.

⁹ *Idem*, Fr. 8, 24-31.

¹⁰ Cfr. GUTHRIE, W. *Les sophistes*. Paris, Payot, 1986, p. 63.

hombre se constituía, de este modo, como sostenía Protágoras, en el fundamento de todas las cosas; el hombre era el criterio fundamental de todas las cosas que existían y de las que no existían o de las que podrían existir¹¹. No se da, pues, algo así como una verdad común o compartida por basarse en un ser común, sino que para cada uno las cosas son de una manera y para otro de otra.

La verdad para los sofistas *no se fundaba en el ser en sí de las cosas* que servía de base común a todos los que las conocían, sino *en el sentimiento* o sensación que cada hombre tiene de las cosas. No tenemos para esto más que recordar que a un hombre enfermo parece y es amargo lo que come, en tanto eso mismo parece y es todo lo contrario a un hombre sano.

El sentimiento en que se basa la verdad no es solo un sentimiento físico, sino psíquico, y consiste en lo que cada uno desea. De este modo la verdad y la justicia es lo que le conviene al más fuerte. "¿No dicta cada gobierno las leyes que le conviene? ¿El democrático, democráticas, el tiránico, tiránicas y así las demás? Establecidas las leyes, los gobernantes demuestran que para los gobernados es justo lo que a ellos les conviene. ¿No castigan a quienes violan las leyes como culpables de acción injusta...? En todas las ciudades la justicia (que aparece como el reconocimiento de la verdad de las cosas y las conductas) no es sino la conveniencia del gobierno establecido"¹².

4.- Platón reaccionó contra el modo de pensar de los sofistas -como ya lo había hecho Sócrates- y trató de superarlo poniendo a la verdad en el ser inteligible de las cosas, descubierto mediante un diálogo mayéutico, en un clima de humildad y reconocimiento de los propios límites. La verdad se halla pues, para Sócrates en el concepto en cuanto con éste el hombre concibe el ser de las cosas, aunque con frecuencia no es posible *saber* verdaderamente, como acaecía con el militar Laques que *creía* saber lo que era la valentía mas no lo sabía.

Platón hereda esta problemática y la verdad se le aparece como relacionada con el ser inteligible (las ideas), el cual manifiesta el ser de las cosas. Mas la inteligibilidad de las ideas acerca de las cosas de este mundo es participación de una idea fundamental: la idea del Bien. "Lo que confiere verdad a los objetos conocidos y al alma la facultad de conocer es la idea del Bien"¹³. Pero adviértase bien que la verdad no es una cosa; sino la luz misma, única para todas las cosas iluminadas y para todas las inteligencias que (por ella) son inteligentes. Platón estableció como fundamento de todo su sistema filosófico, pues, a la *idea del Bien*, y ese fundamento se constituyó en la *verdad*. Pero al distinguir Platón netamente dos mundos con dos formas de ser, la *sensible* y la *inteligible*, dio motivo para que Aristóteles -menos metafísico que su maestro- concibiera a la verdad más como un problema de adecuación conceptual y verbal entre esos dos mundos que como un problema fundamental de iluminación.

5.- El problema de la verdad dejó de ser la búsqueda del fundamento para convertirse en una cuestión relativa, esto es, de *relaciones*. Si bien Aristóteles admitió que en la inteligencia humana hay algo de divino -como la luz- que es superior al hombre, no obstante, el gran problema de la verdad se convirtió para él en un *problema gnoseológico y semántico*, esto es, de adecuación o inadecuación entre lo pensado y la realidad que se quiere pensar, entre las palabras que como signos proferimos y los objetos

¹¹ Cfr. PLATON. *Teeteto*, 152 a, 166 d.

¹² PLATON. *República* 338 e.

¹³ Idem, 508 e.

a los cuales nos referimos con ellas¹⁴.

"Yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas. ¿Cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco; sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad".¹⁵

La verdad, en Aristóteles, es científicamente captada a través del *órganon*, o sea, teniendo presente y empleando los instrumentos de toda ciencia (lo que luego se llamó *Lógica*). Los instrumentos de la ciencia no sólo, pues, conceptuales, sino también lingüísticos, como signos de aquellos.

Aristóteles considera que la aprehensión de los sensibles *particulares* (color, sonidos...) es infaliblemente realizada por el hombre, aunque éste no sea infalible en la captación y conceptualización de los sensibles *comunes* (tamaño, forma...). En la aprehensión infalible no cabe hablar propiamente de verdad: *la verdad se da en el juicio* que se expresa en el enunciado o proposición¹⁶.

El juicio es decir algo de algo; es unir muchos conceptos (que se refieren a cosas) como formando uno solo¹⁷. El alma es afectada por las cosas y esa afección o modificación es concebida naturalmente: se obtienen así los conceptos como imágenes de las cosas¹⁸. Las cosas y sus imágenes (modificaciones objetivas del alma) son iguales para todos los hombres, aunque varíen las palabras.

Las palabras expresadas por la voz no son más que la imagen de las modificaciones del alma; y esta escritura no es otra cosa que la imagen de las palabras que la voz expresa. Y así como la escritura no es idéntica en todos los hombres, tampoco las lenguas son semejantes. Pero las modificaciones del alma, de las que son las palabras signos inmediatos, son idénticas para todos los hombres, lo mismo que las cosas, de que son una fiel representación estas modificaciones, son también las mismas para todos¹⁹.

Cabe así hablar de una relación entre las cosas y las modificaciones objetivas del alma (conceptos): esta relación es natural, espontánea y siempre fundamentalmente infalible. Esta operación está unida a las palabras con que se expresan: las palabras se relacionan en forma arbitraria a través del lenguaje comunitariamente aceptado.

Si bien en la gestación de ciertos conceptos acerca de sensibles singulares y de los principios eternos se es infalible²⁰, no sucede lo mismo con el juicio. El juicio consiste en unir conceptos. Un juicio es verdadero si al afirmar una unión de conceptos, esta unión se da también en la realidad extramental: *esta es la comprobación empírica*

¹⁴ Cfr. ARISTOTELES. *De anima*, III, 5, 430 a 15-17. CAUQUELIN, A. *Aristote: Le Langage*. Paris, PUF, 1990. BETTI, E. *Teoria generale della interpretazione*. Milano, Giufrè, 1990, HEIDEGGER, M. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Mauvezin, Trans-Europe-Repress, 1992.

¹⁵ ARISTOTELES. *Metafísica*, 10, 1015 b 5-8.

¹⁶ ARISTOTELES. *Analíticos posteriores*. 16 a 17.

¹⁷ ARISTOTELES. *De anima*, 430 a 27.

¹⁸ ARISTOTELES. *Anal. Post.*, 16 a 17.

¹⁹ ARISTOTELES. *Perí hermeneías*, I, 2-3.

²⁰ "Yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas... Tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que porque eres blanco, nosotros, los que pensamos, nos ajustamos a la verdad". (*Metaf. IX, 10, 1015 b 5 y 8*).

"Ni en las cosas primordiales y eternas (*en tois ex archês kai tois aïdiois*) hay ningún mal ni error (*hamartêma*)" (*Idem*, 20).

"Con las sustancias no compuestas es imposible engañarse" (*Idem*, 27).

de la verdad del juicio²¹. Pero el juicio requiere, además, una comprobación formal de la verdad, esto es, la no-contradicción, en el ser pensado, entre el término sujeto y el término objeto o predicado. Mas esta comprobación formal nunca es plenamente formal en Aristóteles, dada su actitud gnoseológica realista.

Según Aristóteles, los *conceptos* (algunos de los cuales se gestan infaliblemente) son elementos del juicio. La unión de conceptos constituye un *juicio* (algunos de los cuales -los primeros- son excluidos de todo error). Las premisas del *razonamiento* silogístico son juicios. Pero sólo el *silogismo científico* demuestra: es pleno conocimiento sin opinión. Las premisas del silogismo científico deben ser verdaderas, mientras que en otros silogismos (como el dialéctico) pueden ser falsas, aunque el silogismo sea correcto o válido. Hay, pues, una distinción entre corrección formal (que nosotros llamamos verdad formal) y verdad (que en Aristóteles es empírica).

La *verdad*, según Aristóteles, pues, puede ser: a) *antepredicativa*, esto es, anterior al juicio; pero, en este caso, la verdad se da naturalmente en la aprehensión infalible de los singulares simples y sensibles, o bien, en la captación de los principios primeros y eternos. En la verdad antepredicativa no existe aún el desdoblamiento del sujeto y objeto, propio de juicio. Antes de la predicación, el hombre elabora solamente *conceptos* que expresa en términos. Estos términos son la materia para elaborar un juicio en el cual se da b) la *verdad predicativa*, propia de la razón que discurre, uniendo términos.

Según Aristóteles, tanto la *sensación* en la captación de los singulares sensibles, como el *intelecto* al intuir los primeros principios y las esencias *es infalible*: la verdad aquí es el simple desocultamiento de la cosa²² que se expresa a través de nombres y verbos sin combinación²³.

LA VERDAD PARA LA MENTALIDAD ROMANA.

6.- *Verdad* no significa ni significó lo mismo para todos los hombres, en todos los tiempos. Su conceptualización fue variando como fue variando el fundamento en el cual apoyaban sus vidas como individuos o como sociedades. Así, por ejemplo, el pueblo romano, en el inicio de su cultura vigorosa, fundaba el valor de la vida en el proceder honesto, sobrio, en el respeto mutuo de las costumbres que luego se constituyeron en leyes.

El romano considera al saber, y en concreto a la filosofía, como un saber para ser "honesto", o sea, virtuoso, virtud que no se desentiende de lo útil. En otras palabras, no saber por saber, no la verdad por la verdad, sino *saber para vivir* estoicamente, frugalmente, en un Estado que da a cada uno lo suyo²⁴. Para el saber práctico, no siempre necesitamos certezas absolutas. A Cicerón le es suficiente en materia de verdad, un criterio probabilista o verosímil, confiando estoicamente en la Naturaleza que crea las cosas perfectas o tiende a llevarlas a la perfección. Más que interesarse por las ideas innatas, Cicerón se interesa por las "*semina innata virtutum*", que la Naturaleza ha puesto en todos los hombres y que se manifiestan en el consentimiento universal. Más que el sistema perfectamente científico le interesa su capacidad de aplicación: una idea es buena si es realizable, aplicable, provenga de donde proviniera. La

²¹ Cfr. ROSS, W. *Aristóteles*. Bs.As. Sudamericana, 1957, pp.45-46. MOREAU, J. *Aristóteles y su escuela*. Bs. As. Eudeba, 1972, p. 172.

²² En la verdad antepredicativa, la sensación que capta los sensibles propios es siempre verdadera (*De anima*, III, 3, 427 b 12): *hē men gar aisthesis tōn idiōn aei alēthēs*. Cfr., *Metaf.* IX, 10, 1015 b 24.

²³ ARISTÓTELES. *Perí hermeneias*, I, 16 a 12. Cfr. *Categorías*, 4, 2 a 8-9.

²⁴ Cfr. LEVI, A. *Historia de la filosofía romana*. Bs.As., Eudeba, 1973, p.93.

puerta al eclecticismo científico estaba abierta y fundada en esta actitud práctica.

En realidad, el romano no se interesaba mucho por la coherencia de un sistema, ni por investigar las cuestiones fundamentales de la metafísica. Le interesaba más que nada la acción y los móviles y justificación de ésta. De aquí que la filosofía romana sea principalmente ecléctica, que lo que más le interesase fuese lo moral...

Los griegos se dedicaban a la medicina, la arquitectura, la cirugía y demás; pero eran los romanos los que construían hospitales y organizaban un servicio médico militar, o empleaban la geometría para construir carreteras o para la conducción de agua²⁵.

Sin embargo, la actitud práctica que guiaba la investigación científica del romano no lo convertía en un pragmatista moderno, puesto que la actitud práctica del romano estaba ubicada en un contexto religioso que admitía lo metafísico, al menos como lo religioso y misterioso de la vida.

LA VERDAD EN ALGUNOS FILÓSOFOS MEDIEVALES.

7.- Los hombres medievales encontraban, en una gran mayoría, el fundamento de la vida (intelectual, moral, religiosa) en Dios y Dios era la Verdad. Pero esta vertiente judeo-cristiana se unió a la griega. De este modo, los filósofos medievales pensaban que Dios se manifestaba en la inteligencia humana como la *luz* -como una participación de Dios- que la hacía inteligible.

La luz del intelecto no era identificada con el intelecto. La luz del intelecto es la que ilumina todo lo inteligible como causa universal, de la cual el alma participa cierta fuerza particular: esta fuerza particular es el intelecto²⁶.

Los filósofos medievales -tanto de la línea agustiniana como de la tomista- retomaron de este modo la problemática platónica de la *iluminación*. Aún Aristóteles, criticando las ideas innatas de Platón, admitió que la *luz* del intelecto es innata, eterna, inmortal, para nada mezclada con la materia de las cosas que se conocen. El intelecto constituido por la luz superior de la cual participa, puede iluminar ahora las cosas que va a conocer. Según Tomás de Aquino, las cosas fuera del alma son inteligibles sólo en potencia²⁷, esto es, *pueden* ser iluminadas (por el intelecto *agente*); pueden volverse inteligibles dentro del alma (y así el intelecto es *posible*); finalmente puede entenderlas, hacerlas suyas (y así el intelecto es *pasivo*: *padece el pasaje* de la potencia al acto). Cuando decían, pues, los escolásticos que las cosas son inteligibles en potencia solo añadían, con esta expresión, una relación de las cosas (aún no inteligidas) al intelecto. Lo inteligible *en acto* se da en el intelecto, no fuera de él: algo es inteligible en acto en cuanto el intelecto puede sumergirlo en su luz interior²⁸.

²⁵ BORROW, R. *Los romanos*. México, FCE, 1980, p.141 y 156.

²⁶ *S. Th.I, q. 79, a.4. ad 1*: "illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua participat quendam particularem".

Adviértase que el intelecto agente no se constituye por sí mismo en agente, en iluminador de las cosas. El intelecto agente es constituido por la luz divina a la cual recibe participadamente: esa luz ilumina primeramente al intelecto, y por eso el intelecto es intelecto, esto es, tiene la potencia de entender. El intelecto iluminado entiende en potencia, esto es, entiende la luz universal o indeterminada que lo ilumina y *puede*, a su vez, como un espejo, proyectar la luz que recibe sobre los objetos que va a conocer. El intelecto iluminado es entonces iluminador (*agente*) de las cosas cuando refleja la luz que recibe; y es intelecto *posible* en cuanto que, así como recibe la luz que lo constituye, *puede* recibir también las especies inteligibles de las cosas, generando las ideas de las cosas al proyectar la luz trascendente que recibe. El intelecto es además *pasivo* (mejor sería decir *receptivo*, como ya lo hizo notar A. Rosmini) en cuanto recibe -en cuanto hace suyas- las cosas iluminadas.

²⁷ "Res quae sunt extra anima sunt inteligibiles in potentia" (*De Veritate*, q.10, a.6).

²⁸ "Quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus inteligibile". (*De Potentia*, q. 7, a.10). Cfr. DAROS, W. *Verdad y relativismo según el pensamiento de Tomás de Aquino*, en revista *Sapientia*, 1979, Vol.34, p.231.

El fundamento del hombre, y particularmente el fundamento del ser de la inteligencia, se halla -según la mayoría de los filósofos medievales- en una *participación* de Dios, no en una intuición de Dios²⁹. Tomás de Aquino no identificó a la luz de la inteligencia con la *verdad*, sino con aquello (medio, instrumento) con lo cual la inteligencia humana puede llegar a la verdad³⁰. Esta implica: a) lo que aportan los sentidos (materia de la verdad); y b) lo conocido adecuadamente (forma de la verdad).

El hombre se fundamenta en Dios que es la Verdad Primera. La luz de la inteligencia no es Dios, sino una manifestación participada que mana originariamente de esa Verdad³¹. La *luz* de la inteligencia humana es la *forma inteligible* del alma, por la cual forma el hombre existe como inteligente. Se trata de un fulgor de la semejanza de la Primera Verdad y por este fulgor el hombre puede conocerse³².

Con Tomás de Aquino queda netamente dividida: a) la *Verdad Divina* (que es Dios); b) de la *semejanza de esa Verdad* que es la luz de la inteligencia humana; c) de la *verdad humana*: ésta es un juicio de *adecuación* -realizado por la inteligencia del hombre- entre la concepción que yace en esa inteligencia y la cosa a la cual esa concepción se refiere. "Una cosa no se dice verdadera sino en cuanto es adecuada al intelecto"³³. Mejor aún, la *verdad* propiamente se da en las inteligencias y -mediante las inteligencias y las cosas- es la luz de las cosas³⁴. Es más, el conocimiento es un *efecto* de la verdad (o sea, del haber captado el ser inteligible de la cosa) y no, al contrario, como si pudiesen existir los conocimientos y luego algunos de ellos pudiesen ser verdaderos³⁵. Un conocimiento que no es verdadero no es conocimiento sino creencia, persuasión de conocer.

En la concepción de Tomás de Aquino, la Verdad Primera es indudablemente *objetiva*:

1) Dios es verdad absoluta para El, prescindiendo de que el hombre lo reconozca o no.
2) La semejanza de la primera verdad (o sea, la luz de la inteligencia humana) también es objetiva en el sentido de que: a) el hombre no puede ser privado de ella sin dejar de ser hombre³⁶; b) la luz del intelecto es el objeto formal por medio del cual el sujeto-hombre conoce las demás cosas. La verdad -o luz de la inteligencia- es objetiva como la luz del sol lo es para los ojos. Esa luz es un hábito, un fulgor que no depende (para ser) ni de la inteligencia ni de los ojos; pero tiene poco sentido hablar de una luz si nadie la ve. Por ello se dice que la verdad se da *en* las inteligencias (como la luz en los ojos) aunque las inteligencias no den el ser a la verdad, sino que es la verdad la que hace a las inteligencias. La verdad -como luz- crea un espacio iluminado *en* el que el hombre con su inteligencia puede ver las cosas iluminadas, verdaderas. Ese "espacio" iluminado -esa posibilidad- es la verdad como posibilidad para las inteligencias, las cua-

²⁹ "Non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquid intelligibile videat essentiam divinam, sed quod percipiat lumen intelligibile quod a Deo originaliter manat" (*De Veritate*, q. 18, a. 1 ad 10). Cfr. PINCHARD, B. *La raison dédoublée* Paris, Oubier, 1992).

³⁰ "Cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum" (*In Boëthium De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4).

³¹ "Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam manifestatio Veritatis" (*S. Th.* I, q. 106, a. 1).

³² "In Prima Veritate dicitur videre propriam formam qua existit, in quantum primae veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quo se ipsam cognoscet." (*S. Th.* II-II, q. 173, a. 1, ad 2). Cfr. BARALE, P.-MUZIO, G. *Il divino nella natura e nella intelligenza secondo S. Tommaso*. Roma, Sodalitas Thomistica, 1960. HOUSE, O. *Catégorization et développement cognitif*. Paris, PUF, 1992.

³³ *De Veritate*. I, a. 2. Cfr. q. 8, a. 11, ad 3.

³⁴ *In De Causis*, I, 6; *S. Th.* I, q. 16, a. 8.

³⁵ "Cognitio est quidam veritatis effectus" (*De Veritate*. q. 1, a. 1).

³⁶ "Impossibile est quod anima privetur lumine intellectus agentis...Hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis". (*De Veritate*, q. 16, a. 3).

les -al conocer algo en ese espacio, introducido por los sentidos- actualizan la verdad. Esta verdad fundamental -que es como una luz, inteligibilidad- es la base del conocimiento humano *inmaterial*. Por ello la inteligencia humana puede "hacerse"-concebir-todas las cosas inmaterialmente, sin transformar o alterar las cosas en su materialidad.

3) La verdad *humana* es el encuentro entre la *inteligibilidad* de la cosa, participada por la luz del intelecto y la *cosa* real, sensible. Esta verdad también es *objetiva*, resultado del objeto de la inteligencia (luz participada) y de los objetos-cosas que percibimos. El hombre es el sujeto del acto de percibir, pero no es el criterio de verdad ni de la inteligencia ni de las cosas. Cuando el hombre decide y afirma el ser de las cosas sin conocerlas entonces yerra. Porque *errar* es afirmar y decir que es lo que no es, y que no es lo que es. Errar no es ignorar, o sea, carecer de un objeto de conocimiento. Errar es una actividad -de la que el sujeto es responsable- por la que el hombre afirma o niega lo que ignora³⁷.

La verdad humana de una cosa sensible es el resultado de una *adecuación* (*ad-aequo*: hacer igual) del *mismo contenido o entidad* de la cosa la cual posee, sin embargo, dos formas diferentes de ser: a) la *sensible* (captada por los sentidos del hombre) y b) la *inteligible* (captada por la inteligencia del mismo hombre que participa de la luz inteligible y, con ella -al sentir el hombre- ilumina lo sensible advirtiendo en esa adecuación la misma entidad a pesar de las dos formas distintas de ser).

El *error* implica que el hombre, después de conocer esa identidad de ser o adecuación, *no la re-conozca*, afirmando mayor o menor entidad en la sensación o en la idea de la cosa.

Verificar una proposición implica advertir (con diversos medios y recursos) la misma entidad: a) en la cosa sensible (aunque esté en forma sensible en la cosa sensible); y b) en la conceptualización significada (inteligible) a la que nos remite la proposición significante.

4) La inteligencia del hombre, en cuanto él la considera como a su *finalidad* y ella le ilumina al hombre las cosas, se llama *inteligencia especulativa*, y la verdad, *verdad especulativa*. La inteligencia del hombre, por el contrario, en cuanto con su voluntad ordena la verdad considerada como un *medio para operar y cambiar* la conducta del hombre que la usa, se llama *inteligencia práctica*, y la verdad, *verdad práctica*. Considerada, en cambio, como medio para *producir o crear* efectos distintos del sujeto que la utiliza, se llama *inteligencia poética (creadora, productiva)*, y la verdad, *verdad poética*³⁸.

La objetividad de la verdad humana no hace, sin embargo, que exista *una sola verdad humana*. Dios -Verdad Primera- es una sola verdad, en cuanto uno es su ser; pero la verdad humana, aun siendo objetiva, se multiplica según sean los *medios y modos de conocer*. Ciertos intelectos tienen verdades que otros no tienen por no tener los mismos medios y modos de conocer³⁹.

La verdad es expresada por el hombre según la forma de entender humana. Esta forma de entender (por ejemplo, mediante la luz de la inteligencia es objetiva y no debe confundirse con el hombre-sujeto. Por ello, la *verdad es analógica*: ni unívoca ni equívoca. Hay algo igual de verdad entre lo que conoce, por ejemplo, un científico sobre una enfermedad y lo que de ella conoce quien no es científico: igual es el objeto-enfermedad; pero hay algo diverso en esa verdad y es el modo de conocerla.

Tomás de Aquino dejó bien establecido que "el conocimiento de cualquier cog-

³⁷ *De Malo*, q. 3, a. 7.

³⁸ *In Boëthium De Trinitate*, q. 5, a. 1.

³⁹ *De Veritate*, q. 15, a. 2. *S. Th.* I, q. 79, a. 6.

noscente se extiende hasta el modo de la forma que es principio del conocimiento⁴⁰. "El modo de conocer una cosa está dado según sea la condición del que conoce en el cual la forma es recibida según el modo (de ser) del cognoscente"⁴¹. "En nuestro intelecto, en efecto, no *se diversifica la verdad* sino de dos maneras. De un primer modo, por la diversidad de las cosas conocidas, de las cuales tiene diversas concepciones, a las que siguen *diversas verdades* en el alma. De un segundo modo: del *diverso modo* de entender"⁴².

Esto no significa que se hace la verdad relativa al hombre, sino admitir que la *verdad es pluriforme*, como un objeto toma distintas formas según distintos modos de ser de los espejos cóncavos o convexos. Porque la verdad no es solo el conocimiento de lo que la cosa es; sino el conocimiento *de lo que la cosa es en la inteligencia, adecuado a los medios y formas de conocer*. La verdad no depende de los gustos del hombre, de su sensibilidad subjetiva, sino de lo que es la cosa y de los medios de que el hombre dispone para conocerla. Estos medios hacen conocer el objeto o la cosa (por ello la verdad es objetiva) pero la hacen conocer con diversas formas o medios que son *instrumentos objetivos*. Porque las *formas*, con las que el sujeto conoce, no son el *sujeto* que conoce. Las formas de conocer son objetivas, y por ello la verdad humana también es objetiva, aunque pluriforme: aparece mediante diversas formas, se presenta en diversas formas.

8.- Pero ya en el medioevo, Guillermo de Ockham redujo la objetividad de la verdad, suprimiendo la necesidad de la luz del intelecto que era -para Tomás de Aquino- la forma inteligible y el objeto -la objetividad misma- constitutivo de la inteligencia. Porque adviértase que la *objetividad* no consiste en las cosas mismas, en los mismos objetos, sino en el carácter de inteligible, de opuestos e irreductibles al sujeto que poseen los objetos y que el sujeto los conoce.

Ockham suprimió la *luz* del intelecto por creerla innecesaria, pues él daba al intelecto cierta actividad para plasmar algo, semejante e interno, al ver una cosa externa. La idea -lo inteligible- quedó convertido en una semejanza fingida por el que conoce⁴³. La verdad es la inteligibilidad de la cosa, pero esa inteligibilidad la da el hombre a la cosa poniéndole un nombre⁴⁴. Para Ockham, la idea es la cosa individual con capacidad evocadora universal. La verdad, en consecuencia, es la adecuación entre lo que el hombre plasma de la cosa y la cosa misma; pero con Ockham se perdió el sentido de objetividad que posee la verdad de las cosas por los medios objetivos que utiliza el sujeto cognoscente. En realidad, según Ockham no conocemos las cosas (el ser de las cosas) sino solo algo a lo que le ponemos un nombre. El ser de las cosas se reduce entonces a ese nombre (nominalismo) que tienen las cosas.

LA VERDAD SEGÚN DESCARTES.

9.- Descartes nace en un clima de duda, generada no solo en el ámbito del nominalismo (que a través de la escolástica decadente influyó en el ánimo de Lutero, el cual volvió a buscar la verdad en la sola revelación positiva de la Biblia), sino en todo el clima cultural del Renacimiento europeo tras el descubrimiento de nuevos mundos y

⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 14, a. 12.

⁴¹ *De Veritate*, q. 10, a. 4.

⁴² *De Veritate*, q. 1, a. 5. RABADE ROMEO, S. *Verdad, conocimiento y ser*. Madrid, Gredos, 1975.

⁴³ "Intellectus, videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem in mente" (*In I Sent.* d. 2, q. 8 E). Cfr. DE ANDRES, T. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969.

⁴⁴ Cfr. OCKHAM, G. *Summa Logicae*, I, 10.

culturas.

Descartes es, sin embargo, hijo del medioevo y padre de la filosofía moderna. De este modo, por un lado, tiene -como los mejores medievales- una creencia ingenua en la ciencia como en "un conocimiento cierto y evidente"⁴⁵; pero, por otro lado, se halla rodeado de un clima de duda y de sospecha como los filósofos modernos.

La verdad es un supuesto indudable para Descartes que cree encontrarla donde se halla lo evidente y lo cierto, procediendo con exactitud. al modo como lo hacen los matemáticos. Como el error es posible y frecuente, se debe partir de algo evidente que ninguna "experiencia haya hecho incierto" y deducir luego consecuencias por vía racional.

Ahora bien, el fundamento de toda verdad se halla en el objeto de una intuición, o sea "en un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos"⁴⁶.

Descartes admite que la inteligencia está capacitada para buscar la verdad porque está dotada de "primeros principios" desde que el hombre nace. A partir de estos principios, aplicados a la experiencia sensible, si se procede con método los hombres pueden avanzar rápidamente⁴⁷.

Descartes está, pues, "convencido de que existen algunas primeras semillas de verdades depositadas por la naturaleza en los espíritus humanos". Esas semillas de verdades constituyen "la ayuda de la misma luz intelectual"⁴⁸. Porque las cosas "puramente intelectuales las conoce el entendimiento por esa luz innata y sin el auxilio de ninguna imagen corpórea"⁴⁹.

Importa resaltar que la verdad causa como efecto una persuasión o certeza que excluye la duda. Con frecuencia, pues, el tema de la *verdad* se reduce al tema de la *certeza* la cual implica un aspecto psicológico de firmeza que no se incluye en el concepto de verdad.

"Cada cual puede ver por intuición que existe, que piensa"⁵⁰. Que cada uno no pueda dudar de que existe constituye el "primer principio".

De este modo, entonces, Descartes sigue afiliado al pensamiento medieval admitiendo que Dios es el autor de todo y "*la fuente de toda verdad*, que no ha creado de ninguna manera nuestro entendimiento de tal naturaleza que puede equivocarse al juzgar acerca de las cosas de las que tiene una percepción muy clara y muy distinta"⁵¹. Pero Descartes es además el padre de la filosofía moderna al descubrir la verdad en la conciencia de existir al pensar: "Pienso, luego soy". La verdad de la que se partirá en la filosofía moderna será, en buena parte, *la verdad del hombre, la verdad en el hombre*, la verdad que el hombre hace iluminando él las cosas con sus ideas. La razón ya no es la que juzga advirtiendo la inteligibilidad de las cosas, sino que la verdad se absolutiza en su inmanencia y ella se hace generadora de la inteligibilidad que antes correspondía al *ser* de la inteligencia y de las cosas. Leibniz siguiendo el inmanentismo y racionalismo de Descartes afirmará: "La vérité métaphisique est prise vulgairement par les méta-

⁴⁵ DESCARTES, R. *Reglas para la dirección del espíritu* en *Obras escogidas*. Bs.As., Sudamericana, 1967, Regla II, n. 362, p. 37.

⁴⁶ Idem, p. 42, n. 368.

⁴⁷ Idem, Regla IV, n. 372, p. 45.

⁴⁸ Idem, Regla IV, n., 376, p. 49.

⁴⁹ Idem, Regla XII, n. 419, p. 87.

⁵⁰ Idem, Regla, III, n.368,p. 43. Cfr. DESCARTES, R. *Investigación de la verdad por la luz natural* en *Dos opúsculos*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1972, p. 75. BECK,L. *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*. Oxford, Clarendon Press, 1952.

⁵¹ Idem. *Los principios de la filosofía*, n.10, p. 303 y 304.

physiciens pour un attribut de l'être, mais c'est un attribut bien inutile et presque vide de sens"⁵². El saber lo que es *ser* (luz de la razón) sin saber lo que es un ente determinado, se considera algo inútil y, como la *nada*, carente de sentido. Encontrarse frente al *ser* sin más (que no se confunde ni con Dios ni con los entes finitos) se parece al encontrarse con el sol: o bien nos ofusca y nada vemos cuando queremos mirarlo directamente, o bien al mirar las cosas, la presencia iluminadora fundamental del sol pasa desapercibida⁵³.

Descartes redujo el pensar -que antes era un pensar directo, sin conciencia, del hombre que tenía por objeto la luz participada de la inteligencia- a un *pensar consciente*, y en particular, a la advertencia de la propia existencia individual. Es más, Descartes ya no distingue el sentir (facultad propia de los animales) del tener conciencia de sentir: "Con el término pensamiento entiendo todo lo que se produce en nosotros mientras estamos conscientes, en tanto tenemos conciencia de ello. Y así no solo entender, querer, imaginar, sino también sentir es lo mismo aquí que pensar"⁵⁴.

Según los filósofos medievales, las potencias (o posibilidades) del hombre se dividían según los objetos que las constituían en su forma: el *sentir* era constituido por el cuerpo como extensión sentida (y en él, el sentir era incluir o conectar los otros objetos al cuerpo). El *entender* era constituido por la luz inteligible y simple de la inteligencia. Las potencias nacían, pues, naturalmente distintas e irreductibles entre sí, como la extensión es irreductible a lo simple y viceversa. Pero Descartes, centrado en la actividad del sujeto, *identificó el sentir con el entender*, con el querer, con el imaginar.

El problema de la verdad fue reducido también a ser el problema de un *juicio consciente* acerca de la *adecuación* entre lo que el hombre percibe y lo que el hombre afirma. "Cuando percibimos algo, con tal de que no afirmemos o neguemos absolutamente nada de ello, es manifiesto que no nos equivocamos". La percepción del entendimiento no se extiende sino a aquellas pocas cosas que se le presentan y es siempre muy limitada; en cambio, el hombre, al afirmar con su voluntad, puede no ponerse límites y al extender sus afirmaciones más allá de las cosas que claramente percibe, se equivoca⁵⁵.

En este contexto, Descartes coloca en la costumbre generada en la infancia, carente de crítica, la principal causa del error. "Desde la niñez todos nosotros hemos juzgado que todas las cosas que percibíamos existían fuera de nuestra mente y eran enteramente semejantes a nuestras sensaciones, esto es, a las percepciones que de ellas teníamos. Así cuando veíamos, por ejemplo, un color, hemos creído ver una cosa que esta fuera de nosotros y absolutamente igual a aquella idea de color que entonces experimentábamos en nosotros"⁵⁶.

LA VERDAD EN EL EMPIRISMO DE HUME.

10.- El empirismo, especialmente con D. Hume, redujo aún más el fundamento de la verdad a un criterio inmanente. Para Hume, todo lo que existe es particular y sensible. La mente percibe lo particular y tiene *impresiones* (sensaciones, pasiones, emociones);

⁵² LEIBNIZ, W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, I, IV, c.5.

⁵³ Cfr. DI STEFANO, M. E. *Il coraggio della verità*. Napoli, Morano, 1991.

⁵⁴ Idem. Los principios de la filosofía, n., p., 315.

⁵⁵ Idem, n.34 y 35, p. 326.

⁵⁶ Idem, n.66, p. 431. Cfr. CARFATAN, S. *Conscience et connaissance de soi*. Nancy. PUF, 1991. BLANCHET, L. *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"* Paris, Alcan, 1920. GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier, 1953. HAMELIN, O. *El sistema de Descartes*. Bs. As., Losada, 1949. LEWIS-RODIS, G. *Descartes y el racionalismo*. Barcelona, Oikos-Tau, 1981.

las *ideas* son solo tenues imágenes de esas impresiones. Las ideas generales o abstractas no son sino ideas individuales consideradas bajo un cierto aspecto. Lo que el hombre percibe son cosas singulares que pueden ser o no ser, pero que -cuando las percibimos- de hecho son. No existe, pues, fundamento para una idea universal, para un ser necesario inteligible en sí. La razón por sí sola no puede hacer surgir ninguna idea original. Las ideas generales o universales son producto de la imaginación sobre la experiencia de la conjunción de objetos. El origen del *error* se halla en la imaginación en cuanto ella se sale de los límites estrechos de las percepciones (impresiones, e ideas correspondientes). Todas las impresiones son -según Hume- "claras y precisas", y las ideas (que son copias de las impresiones) son de por sí también claras y precisas. Si existe algo "oscuro y complejo", sólo lo es por culpa de la imaginación del hombre.

El origen y fundamento del *sentido* se halla en lo que se percibe. Lo que no es perceptible, en principio, carece de sentido y de valor. La inteligibilidad que, para otros filósofos, se halla en las ideas -en particular en la idea del ser- se halla ahora, según Hume, en lo percibido. Lo percibido -los hechos, dirán luego los positivistas- llevan en sí su propia inteligibilidad, es un absoluto que no requiere nada más, que excluye toda interpretación ajena al hecho mismo. El hecho explica y se explica en sí mismo.

La razón o mente ni siquiera genera inteligibilidad (pues no posee ninguna idea innata como pretendía Descartes); simplemente *encadena, conecta* percepciones o ideas de un modo ciego, instintivo.

La mente no se constituye, pues, por un pensamiento en general o universal en sí que la fundamente; sino que "la razón no es más que un sorprendente e ininteligible instinto (*a wonderful and unintelligible instinct*) en nuestras almas, que nos conduce a un cierto encadenamiento de ideas y las dota de cualidades particulares de acuerdo a las situaciones particulares y a sus relaciones"⁵⁷. Este instinto está relacionado con la observación y la experiencia, pero su origen está en la Naturaleza humana y nada más se puede decir al respecto. De esta manera, Hume cerraba toda pregunta metafísica acerca de lo que constituye las condiciones de posibilidad de la inteligencia. *De hecho* Los hombres conocen con sus inteligencias y no cabe una pregunta ulterior. Pero de hecho también nos equivocamos; "por lo tanto debemos en todo razonamiento formular un nuevo juicio que controle o chequee nuestro primer juicio o creencia"⁵⁸. La verdad se fundamenta en la verdad misma que es objeto de las impresiones y consiste "en la conformidad de nuestras ideas de objetos con la real existencia de éstos" o bien en el descubrimiento de las proporciones de nuestras ideas⁵⁹.

Cuando Hume reflexiona sobre la falibilidad humana, las mismas leyes de la lógica disminuyen su valor y se extinguen las evidencias. En realidad, "las únicas cosas existentes de que tenemos certeza son las percepciones, que estando inmediatamente presentes a nosotros por la conciencia nos hacen sentir a ellas firmemente y ellas son el primer fundamento (*first foundation*) de todas nuestras conclusiones"⁶⁰. Hume admite que el hombre tiene una fe implícita en los sentidos, pero esta fe disminuye en la medida en que el hombre se eleva con la reflexión sobre las percepciones. En consecuencia, "es imposible defender nuestro entendimiento o nuestros sentidos (*understandings or senses*) basándonos en ningún sistema y cuando intentamos justificarlos de esa manera no hacemos sino exhibir aún más sus limitaciones"⁶¹.

⁵⁷ HUME, D. A. *Treatise of Human Nature*. London, Collins, 1962, p. 230. Cfr. ROCKMORE, T. *Irrationalism*. Philadelphia, Temple University Press, 1992.

⁵⁸ HUME, D. *Idem*, p. 231.

⁵⁹ *Idem*, Libro II, sección X.

⁶⁰ *Idem*, p. 262.

⁶¹ *Idem*, p. 269.

En este contexto, la filosofía de D. Hume lleva a una duda escéptica (*sceptical doubt*) respecto de los fundamentos últimos acerca de la verdad. Por otra parte, Hume no admite que exista algo que llamamos la *persona* o la *conciencia* para la cual algo es verdadero o falso. Sólo existen percepciones sucesivas que se suceden con una rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo (*perpetual flux*)⁶². Luego Nietzsche y Foucault, con distintos aspectos, seguirán sosteniendo que el sujeto es la ficción de creer que muchos de nuestros estados son similares, en nosotros, y efecto de un mismo sustrato; mas es cada uno el que crea la identidad de esos estados.

LA VERDAD EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT.

11.- E. Kant distinguió netamente, en la naturaleza del hombre : a) el *sentir* y los objetos sensibles que el hombre intuye empíricamente; b) del *entendimiento* y los objetos inteligibles que el hombre conoce. "Por la índole de nuestra naturaleza, la *intuición* no puede ser más que sensible, de tal suerte que solo contiene la manera como somos afectados por los objetos. El *entendimiento*, al contrario, es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible...Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenidos, son vacíos: intuiciones sin conceptos son ciegas...El entendimiento no puede sentir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna. Lejos de confundir sus funciones importa separarlas y distinguir las cuidadosamente"⁶³.

Ahora bien, Kant admite que "la verdad es la conformidad de un conocimiento con el objeto"⁶⁴. Pero los objetos poseen un doble aspecto: a) uno inteligible dado por las formas o categorías del entendimiento de modo que con ellas se pueden obtener objetos lógicos, pero vacíos respecto de la experiencia sensible; y b) un aspecto material o sensible dado por la experiencia a través de la sensibilidad. Por este último aspecto (conocimiento de la materia), no existe un criterio universal de verdad independientemente de los datos de los sentidos. Pero el conocimiento, prescindiendo del contenido y ateniéndonos solo a las formas, puede establecer las leyes de verdad. De ello se encarga la lógica trascendental o a priori. Es lógicamente falso lo que se pone en contradicción con las leyes del pensar, es decir, contra el entendimiento mismo. Esta es la condición negativa de posibilidad de la verdad: *ningún conocimiento puede ser verdadero si es contradictorio* con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón. Esta es la *verdad trascendental*, a priori, independiente de los datos de la experiencia sensible, y esta verdad trascendental es la condición de posibilidad de la verdad empírica, la precede y la hace posible.

La verdad acorde con la lógica formal es exacta, en sus conceptos, pero es insuficiente para conocer la verdad de las cosas sensibles. El pensar lógicamente con verdad, pero sin tener datos materiales o sensibles hace a los razonamientos del hombre, *vanos* y genera ilusiones sofisticadas.

Dado que para Kant, la realidad no es cognoscible en sí misma (no es ella misma portadora de su inteligibilidad) sino que la inteligibilidad se halla en las categorías a priori del entendimiento y en la síntesis a priori de la razón, establece entonces dos criterios de verdad:

a) Los criterios extrínsecos o subjetivos de la verdad de un juicio no residen en el jui-

⁶² Idem, p.303.

⁶³ KANT, E. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, Heidemann, 1966. En castellano confrontado la traducción de J. del Perrojo, Bs. As. Sopena, 1945. *Introducción a la lógica trascendental*, p. 105.

⁶⁴ Idem, p.108.

cio mismo, sino en el *consenso* del juicio de un hombre con el de los demás hombres. Esta coincidencia de todos los juicios, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, descansa en un *fundamento común*, esto es, en el objeto con el que concuerdan todos. La verdad, en este sentido, es la superación del *egoísmo lógico*, la superación del propio punto de vista para atenerse también al punto de vista de los otros, lo que constituye un modo amplio de pensar las cosas. A esto, los hombres de la Ilustración llamaron *sentido común* (*der gemeine Menschenverstand*). Mas este criterio extrínseco no genera certeza absoluta sino solo persuasión de verdad (*vermuten*).

b) Para alcanzar el saber, con convicción y certeza, el hombre debe recurrir a un criterio intrínseco u objetivo de verdad y este se halla en la *evidencia* intelectual. Esta evidencia se alcanza cuando se advierte la no contradicción en la forma de pensar del entendimiento⁶⁵. El *error*, en el sentido formal de la palabra, significa una forma de pensar contraria al entendimiento (*verstandeswidrige Form*). ¿Pero por qué podemos y debemos pensar sin contradicción? Kant no se refiere al principio de no contradicción en un sentido metafísico, esto es, por basarse en el *ser* (indeterminado y fundamento de todo lo que es). Se refiere a él, por el contrario, como a un principio lógico al que los juicios han de plegarse para ser formalmente verdaderos. Kant da al principio de no contradicción el valor de principio universal y plenamente suficiente de todo conocimiento analítico; pero su utilidad no va más lejos. En este sentido, el criterio objetivo de verdad es la adecuación de las representaciones entre sí en un juicio según las leyes generales del entendimiento y de la razón. El fundamento del conocer se halla ante todo, pues, en la *verdad trascendental* que posibilita la verdad empírica. Que la luz solar, que ilumina la cera, la derrita y, al propio tiempo, endurezca la arcilla es una verdad que nadie puede adivinar a priori. La experiencia nos lo enseña y nos da las verdades empíricas. Pero que todo efecto necesita una causa es una verdad tras-ental que posibilita conocer las verdades empíricas. Pues bien, toda la filosofía de Kant ha sido una búsqueda de los *fundamentos* del conocer y ella los ha hallado en las *verdades trascendentales* que constituyen la Naturaleza del entendimiento y de la razón. El principio de no contradicción, como el de causalidad, son las reglas o normas establecidas por la naturaleza del entendimiento, dirá Kant. De este modo, Kant transfiere a la *Naturaleza* (en este caso, del entendimiento) lo que antes se atribuía al *ser* de la inteligencia. La Naturaleza y sus leyes, en efecto, se convirtieron, en la época moderna, en el sustituto tanto de Dios como del ser metafísico⁶⁶. Puesta la Naturaleza, Kant -y en general, los hombres de la modernidad, parecen no necesitar nada metafísico que la explique, aunque necesiten trascender lo físico con lo trascendental (convertido frecuentemente en una *ley*), fundamento de la objetividad y universalidad del conocimiento, especialmente del conocimiento científico. La exigencia de Dios, del alma inmortal, y de la libertad se constituyen para Kant en lo más "metafísico" (u opuesto a lo sensible), en el último límite del conocimiento, más allá del cual es imposible transitar. Mas esta exigencia es trascendental, propia de la naturaleza del pensar que no puede descansar hasta no llegar a un todo sistemático que subsiste por sí mismo. Este es "el fin supremo según la naturaleza de la razón". Dios, alma y libertad constituyen, como red sistemática de ideas establecida por la Naturaleza, la *verdad suprema trascendental* que cierran las condiciones de posibilidad para conocer y pensar. Ella constituye el fundamento último del filosofar kantiano.

⁶⁵ PALACIOS, J.M. *El idealismo trascendental. Teoría de la verdad*. Madrid, Gredos, 1979, p.63. PETITOT, J. *La philosophie transcendental et le problème de la l'objectivité*. Paris, Osiris, 1991.

⁶⁶ Cfr, CASSIRER, E. *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1970, p. 55-56. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 85-126.

LA VERDAD EN EL IDEALISMO ABSOLUTO DE HEGEL.

12.- La concepción de ver a la verdad como un problema de fundamentos alcanzado en el sistema fue desarrollada por F. Hegel a partir de Kant, Fichte y Schelling.

"La filosofía es *ciencia objetiva de la verdad*, ciencia de su necesidad, conocer conceptual, no un simple opinar ni una urdimbre de opiniones. Por otra parte, indudablemente es un hecho, bastante fundamentado, que hay y ha habido diversas filosofías. Pero *la verdad es única*: el instinto de la razón posee esta fe y este sentimiento insuperables"⁶⁷.

Pero Hegel ha hecho de la razón, no una facultad del conocer o pensar del sujeto humano, sino del todo: la realidad y el pensamiento en todas sus formas y en su devenir histórico. *Razón o Idea* -como la llama Hegel- es todo, en cuanto la totalidad tiene un movimiento viviente e instintivo (de tesis, antítesis y síntesis superada que se convierte en una nueva tesis) el cual lleva a la totalidad a su pleno desarrollo en el devenir histórico. Hegel admite este presupuesto, evidente para él: la Idea o Razón ha guiado y continúa guiando los acontecimientos del mundo. La totalidad no es absurda: es racional porque en la base del inmenso movimiento cósmico y mundial (en el todo y en cada uno de sus partes y momentos) debe hallarse un fin último. Se trata de un fin último que no está fuera de la totalidad sino en ella, realizado por ella con omnipotencia, afirma Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.

Dicho brevemente, *la Razón es la verdad; la verdad es el todo*. El conocimiento del *entendimiento*, por el contrario, es un conocimiento subjetivo de formas abstractas, separadas de lo real y, entonces, la verdad es pensada como una adecuación entre lo real y las formas entendidas. Pero el conocimiento de la Razón es objetivo: es un universal que es, en sí mismo, lo particular, lo determinado que va determinándose dialécticamente hasta la totalidad.

Conocer con razón una cosa es *conocer su historia*, su inicio, su desarrollo, su fin. La verdad es verdad porque va determinándose; porque "posee el impulso a desarrollarse". Lo evidente, lo espiritual incluido en la Razón, hace que toda la Realidad (que es a un tiempo real y racional) "se mueva, se conmueva en sí y se desarrolle". La Idea (que es la realidad) concreta en sí y desarrollándose, "es un sistema orgánico, una totalidad, que contiene en sí una gran abundancia de fases y de momentos". La Idea o Razón es la totalidad germinalmente viviente que se desarrolla en forma creciente. Básicamente *la verdad es la vida*⁶⁸. La vida es Idea (Razón, Totalidad) y la "Idea es Verdad"⁶⁹. La filosofía es ahora, en Hegel, el conocimiento del devenir histórico: es este devenir. Siendo todas las cosas, a la vez, causas y efectos de sí mismas, productoras y efectos, cuanto más progresa el desarrollo más progresa la filosofía; cuanto más describe y produce este desarrollo más *verdadera* es. "La filosofía es sistema en desarrollo"⁷⁰ y es la verdad en desarrollo.

Realidad y verdad son lo mismo y se producen y se reproducen mutua y continuamente en diversas y crecientes formas y contenidos. *La verdad es el todo en creciente desarrollo dialéctico y por este desarrollo todo es verdad*. Solo cabe el *error* para el entendimiento que -oponiéndose a la Razón- considera a las cosas no en su

⁶⁷ HEGEL, W. *Introducción a la historia de la filosofía*. Bs.As., Aguilar, 1965, p. 240.

⁶⁸ Cfr. HONDT, J. *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*. Paris, PUF, 1986, p.15. HIPPOLITE, J. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Montevideo, Caldén, 1981. GARAUDY, R. *El pensamiento de Hegel*. Barcelona, Seix Barral, 1974. KRONER, R. *El desarrollo filosófico de Hegel*. Bs. As., Leviatán, 1986. PEREZ LINDO, A. *El problema de la verdad*. Bs.As. Biblos, 1989, p. 129-137.

⁶⁹ HEGEL, W. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Bari, Laterza, 1951, n. 213, p. 182.

⁷⁰ HEGEL, W. *Introducción a la historia de la filosofía*, ed.cit. p.247.

desarrollo, sino estática y fragmentariamente, en partes separadas; en *formas* separadas de sus *contenidos*; en formas abstractas sin su desarrollo dialéctico en lo concreto; consi-derando las causas sin los efectos; al individuo sin la sociedad; a la naturaleza sin el hombre y viceversa; al ser sin la nada, sin el devenir; a lo infinito sin lo finito el cual es el delimitarse y concretarse de aquél; el arte sin la religión; a la religión sin arte y a éste sin la filosofía la que se produce como evolución y superación del arte y de la religión; a la libertad sin la necesidad y viceversa; a la interno sin lo externo y a éste sin aquél. Cada fragmento sin el todo es irreal, irracional y falso.

"La verdad es, pues, la unidad"; la totalidad hecha sistema dialéctico y este sistema es el *fundamento* de la verdad. Verdad y fundamento son causa y efecto mutuamente. La verdad es histórica, evolutiva pero -también y al mismo tiempo- supe-radora de lo histórico, absoluta, única y verdadera como el todo. Verdadera es toda cultura en cuanto es un momento histórico y dialéctico de un pueblo, destinada a ser superada por otro, para constituir la totalidad cuantitativa y cualitativamente evolu-cionada, desarrollada en infinitas formas y contenidos. La verdad histórica, parcial, relativa, cambia como toda la realidad, porque la realidad "es el movimiento de ella misma en ella misma" buscando su propio desarrollo. El dogmatismo resta al margen del cambio y del devenir: es un anacronismo crónico.

La *verdad* es causa y efecto de la razón que (al producir y ser producida como unidad, como totalidad, con relaciones con el todo) es inteligible en sí y por sí misma. El *error* es producto estático del entendimiento: "el entendimiento se queda en las diferencias"⁷¹. Es un *error* creer que la verdad está en el sujeto (y se confunde entonces verdad con creencia y con conciencia ingenua), o bien creer que la verdad está en los objetos: entonces el pensamiento del entendimiento va a los objetos, reproduce el contenido de las sensaciones, lo hace contenido adecuado del pensamiento y se satisface con él como si fuese la verdad. Mas ningún dato u objeto limitado es verdadero (como pretende el empirismo) si no es visto en su devenir y en la totalidad sistemática de la Idea o o Razón en la que adquiere verdad y sentido.

LA VERDAD SEGÚN NIETZSCHE.

13.- El idealismo de Hegel culmina con una idea a priori de la época moderna: "El progreso como totalidad es necesario. Este resulta de la naturaleza de la idea" (de la totalidad o Razón).⁷²

Este idealismo parte de una fe: la Razón gobierna el mundo; es optimista por el progreso ínsito en la racionalidad viviente que está constituyéndola. Pero este idealismo no fue aceptado por otros filósofos que tomaron como punto de partida a la *vida en cuanto esta es irracional*.

La *verdad*, como fundamento, se asentó entonces en lo *irracional* que es, sin embargo, por ejemplo en F. Nietzsche, *voluntad de poder*. La verdad es voluntad de poder y solo se entiende el mundo (o cualquiera de sus aspectos), solo se *hace inteligible* el mundo cuando se admite como fuerza única, fundamental y cósmica la voluntad de poder.

"La voluntad es realmente algo que actúa...Suponiendo que se pudiese explicar nuestra vida instintiva entera con una ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad -a saber, de la *voluntad de poder*, como dice mi tesis-; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en

⁷¹ Idem, p.58.

⁷² Idem, p.80.

ella también la solución del problema de la procreación y nutrición -es un único problema-, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequí-vocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su 'carácter inteligible', sería cabalmente voluntad de poder y nada más que eso"⁷³.

Según Nietzsche, la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles. *La verdad está en los instintos* que son expresión de la voluntad de poder; pero la mayoría de los hombres *necesita crearse ficciones*, apariencias, valores diferentes de la vida a los cuales le da el nombre de verdad.

Existe, pues, una *verdad fundamental* que es la voluntad de poder, vital, ciega e instintiva; y una *voluntad aparente*, en realidad una 'no-verdad' que es mortífera, que busca la claridad conceptual y la prudencia y que los hombres toman como criterio para vivir. Desde antiguo estamos habituados a mentir⁷⁴. El hombre -todo hombre- sintiendo la verdad fundamental y vital la niega con la verdad aparente y se da una "degeneración global del hombre", una "animalización del hombre hasta convertirse en animal enano dotado de igualdad de derechos"⁷⁵,

Nietzsche ha dejado abierta la puerta a una *verdad inconsciente y vital*, fundamento de toda verdad, contrapuesta y encubierta con una *verdad aparente o consciente*, producto de una "mala conciencia", al tener que reprimir el buen instinto de libertad y explotación, encarcelándolo en lo interior, y considerando bueno lo que reprime la vida.

En fin, "conocer es crear" y "la voluntad de verdad es voluntad de poder"⁷⁶. En ésta, el hombre -el superhombre- encuentra su fundamento. "El espíritu que quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí mismo y a su alrededor"⁷⁷.

La *verdad*, según Nietzsche, no es nada intelectual, no es iluminación o adecuación mental entre lo pensado y lo sentido; sino *es vida y la vida es poder*, apropiación, ofensa, dureza, avasallamiento de lo extraño y más débil, explotación. La explotación no forma parte de una sociedad imperfecta y primitiva: forma parte esencial de lo vivo; es una consecuencia auténtica de la voluntad de poder⁷⁸. He aquí la verdad. He aquí el fundamento de lo humano y de todo bien⁷⁹.

Si el valor *verdad*, por el contrario, se separa de la vida ciega e instintiva, si se separa del poder, se convierte en un fetiche, en una no-verdad en la cual encuentran su fundamento los hombres débiles, el rebaño⁸⁰. Pero la vida no es racional, ni la verdad vital es el fundamento de la racionalidad. El deseo de Sócrates y Platón -los decadentes de Grecia- de hacer de la racionalidad una tabla de salvación reviste caracteres patológicos contra "la felicidad y el instinto que son cosas iguales"⁸¹. Creer en el "ser", separado de la vida, es creer en una *ficción vacía* la que, al no ser verdad, no puede ser el fundamento ni del hombre ni de la filosofía.

⁷³ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1978, n. 36, p. 62. Cfr. NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1980, p. 169. NIETZSCHE, F. *La voluntad de poderío*. Madrid, Edaf, 1980, p. 378.

⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Ed. cit., p. 122.

⁷⁵ Idem, p. 137.

⁷⁶ Idem, p. 155.

⁷⁷ Idem, p. 178.

⁷⁸ Idem, p. 221-222.

⁷⁹ NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1975, p. 31.

⁸⁰ Idem, p. 185-186.

⁸¹ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Bs.As., Siglo XX, 1976, p. 20-21.

LA VERDAD EN EL PRAGMATISMO DE W. JAMES.

14.- No cabe mencionar aquí a todos los filósofos contemporáneos, sino sólo indicar que la temática de la *búsqueda de la verdad* como una cuestión de *fundamentos*, en nuestros tiempos, se mueve, salvo excepciones, dentro de un clima intelectual con los presupuestos del inmanentismo. Este *inmanentismo* toma como base la aceptación de una concepción de la vida: a) por una parte, como *evolutiva* (fundamentalmente biológica y darwinianamente competitiva y selectiva en la lucha por la sobrevivencia); y b) por otra, como radicalmente *práctica*, centrada en la importancia de los instrumentos, los *medios* y elaboraciones antes que en el valor de los fines (fines que, en última instancia, se reducen a algo natural: la sobrevivencia). Estos dos aspectos constituyen las *verdades fundamentales* que dan luz para comprender al hombre y al mundo.

"A parte de su base empírica, la teoría fundamental que el pragmatismo tiene siempre en perspectiva, y que a la vez subyace en todas sus doctrinas, es la de la *evolución*. La exposición de la famosa teoría por Darwin centró posteriormente la atención de los pragmatistas en la idea de que en el mundo *no se dan seres inmutables sino procesos*. Según el pensamiento de los pragmatistas, si esto es así, ocasionaba dos cosas: primero, que el *inmutable mundo del ser*, que la metafísica tradicional estudiaba con tanto ahínco *era algo ficticio*; segundo, que el *pensar* no era algo dado al hombre definitivamente, sino que posiblemente consistía en un *instrumento* de adaptación al medio."⁸²

Una idea es un instrumento. ¿Cuándo este instrumento es verdadero? Cuando las consecuencias prácticas de la idea realizan bien -con éxito- su función. La *verdad es la utilidad* que un conocimiento presta para organizar o reorganizar la experiencia. La verdad no es una cuestión de fines, sino de medios exitosos, de útiles, de instrumentos.

La verdad, en el pragmatismo, no es vista como una cualidad de luz estática inherente a la idea: la verdad es el proceso de su validación. Solo a esto puede llamarse *verificación*.

En este contexto, ¿qué valor posee la idea de "lo absoluto"? Según W. James, "no significa nada"; no sirve como medio para otra cosa, salvo para "la justificación de un sentimiento de seguridad en presencia del Universo", como "desvanecedor del miedo cósmico".

La verdad y el fundamento de la vida no se hallan "en algo sobre los objetos", ni en la adecuación del conocimiento, sino en la *actuabilidad*, en la actuación que es posibilitada por una idea. La verdad y la vida se basan en lo que podemos hacer, operar. Precisamente si algo aparece o se parece "sin operar, es un *sueño*, si opera sin parecerse, es un *error*"⁸³. Erróneo es todo lo que afirma sin basarse en su accionar. En la esfera de lo que las personas individuales sueñan o sienten son diferentes: la verdad entre ellas aflora y se demuestra en la práctica, en el accionar, en el experimentar.

La verdad para cada hombre es lo que halla en aquel momento con el máximo de realización y satisfacción para él; la verdad *abstracta* es la realización y satisfacción posible a la larga. Pero la verdad y el fundamento en que se apoyan la vida y la filosofía debería ser siempre la *realización, la actuabilidad* (actual o posible). La luz de la verdad se hace al hacer y en la medida del hacer.

LA VERDAD EN EL POSITIVISMO LÓGICO Y EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

⁸² JAMES, W. *El significado de la verdad*. Bs.As., Aguilar, 1974, p. 13-14.

⁸³ Idem, p.61. Cfr. GARRIDO, J. *Los cuatro tipos de verdad científica* en *Teoría*, Vol. VII, 1992, n.16-18. Tomo B, p.1183.

CA.

15.- La filosofía de nuestro siglo, en gran manera, ha sido marcada con el signo de los supuestos empiristas en particular a través de: a) el *neo-positivismo* como reacción de los científicos y filósofos ante los supuestos metafísicos, dando valor de verdad solo a las ideas con respaldo positivo o empírico y oponiéndose a las ideas negativas con las que se postula la existencia de algo sin poder definir nada positivamente acerca de lo que es⁸⁴; b) el *marxismo-leninismo* como reacción contra una concepción espiritual del hombre y del conocimiento, dando valor de verdad a las ideas en cuanto estas son un reflejo psíquico-biológico de los objetos materiales⁸⁵; c) el *positivismo lógico y la filosofía analítica* como reacción también contra los supuestos metafísicos, ciñendo finalmente el problema de la verdad a un problema de semántica y lingüística. Detengámonos en éste último aspecto.

"Los problemas de la filosofía no son fácticos, sino que tienen carácter lingüístico, es decir, no describen el comportamiento de objetos físicos, ni aun mentales: expresan definiciones o consecuencias formales de definiciones"⁸⁶.

La filosofía, tal como ha sido planteada hasta ahora, está llena de preguntas que parecen fácticas (esto es, parecen referirse a objetos) sin serlo. Preguntar cuál es la naturaleza de un objeto material es *requerir una definición* de un objeto material, o sea, es preguntar "de qué modo las proposiciones relativas a objetos materiales se han de traducir como proposiciones referentes a contenidos sensoriales".

El filósofo no está empeñado, pues, en investigaciones empíricas o metafísicas. El filósofo se ocupa de las definiciones de las palabras correspondientes a cosas; es un analista del lenguaje, de los usos y modos de decir.

En este contexto, el problema del fundamento filosófico de la *verdad* se halla en el uso correcto del lenguaje, y el *error* consiste en confusiones lógicas empleando el lenguaje. El filósofo, como quien hace lógica formal, no se ocupa de las propiedades de los objetos materiales; sino tan solo de la posibilidad de combinar proposiciones por medio de partículas lógicas para formar proposiciones analíticas, deduciendo luego unas de otras.

Ahora bien, toda proposición lógica es válida por derecho propio en virtud de su forma con la que se define un espacio lógico. Cada lenguaje o conjunto sistemático de proposiciones genera un espacio lógico por derecho propio. No tiene sentido preguntar qué lenguaje -vale lo mismo para una geometría- es verdadero y cuál es falso. "Mientras están libres de contradicción todos ellos son verdaderos"⁸⁷. En sí mismos los lenguajes o las geometrías no se refieren a nada fuera de ellos mismos. Se los puede emplear para razonar sobre el mundo físico, pero ello depende del *uso* que hagan los hombres y no de los sistemas de lenguaje o de geometría en sí mismos.

"La pregunta, pues, '¿Qué es la verdad?' es reducible a la pregunta: '¿Cómo se analiza la sentencia "p es verdadera"?'."⁸⁸

La filosofía se ha convertido, según M. Schlick, en un sistema de *actos* en lugar

⁸⁴ Cfr. SKINNER, B. *Ciencia y conducta humana*. Barcelona, Fontanella, 1977. SKINNER, B. *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona, Fontanella, 1977. BOBZHANSKY, Th.- DUNN, L. *Herencia, raza y sociedad*. México, FCE, 1966. HATCH, E. *Teorías del hombre y de la cultura*. Bs. As., Prolam, 1985.

⁸⁵ LENIN, V. *Materialismo y empiriocriticismo*. Bs.As., Estudio, 1974. SCHAFF, A. *La teoría de la verdad en el materialismo y en el idealismo*. Bs.As., Lautaro, 1964.

⁸⁶ AYER, A.J. *Lenguaje, verdad y lógica*. Bs. As., Eudeba, 1971, p. 68.

⁸⁷ Idem, p. 101.

⁸⁸ Idem, p. 110.

de un sistema de conocimientos. La filosofía es la actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados. La ciencia pretende verificar proposiciones, pero la filosofía se conforma con *aclararlas* haciendo patente su uso contradictorio o incorrecto⁸⁹.

La *verdad*, pues, es la verdad de un enunciado o de un sistema de enunciados y consiste en su coherencia o concordancia, en el uso, con los actos enunciados. Este es el fundamento de la filosofía y de la vida social y humana de los hombres. "La verdad es la ausencia de contradicción"⁹⁰. Mas estos filósofos no fundamentan esta ausencia de contradicción en el *ser*, con dimensión metafísica; sino en la "palabra ser" que, en el uso del lenguaje, no tolera que se afirme y se niegue al mismo tiempo. La verdad de algunas proposiciones no se hallan en que expresan correctamente un hecho, sino que son verdaderas porque están correctamente construidas, es decir, porque concuerdan con nuestras definiciones, arbitrariamente establecidas en los usos del lenguaje⁹¹. Son las *formas de vida, los usos del lenguaje* -a veces no formalmente claros- los que dan la *luz de la verdad* sobre el correcto uso de las proposiciones. Allí se halla, para estos filósofos, *lo fundamental, el fundamento*.

Hoy -dicho sea solo como mención- la *etnolingüística* pretende fundamentar el sentido de la verdad en el contexto relativo de los sistemas lingüísticos, cerrando la verdad del mundo en la red arbitrariamente variada de las lenguas⁹².

LA VERDAD, FUNDAMENTO INTELIGIBLE.

16.- No hemos agotado -no era este nuestro propósito- el panorama de los filósofos que buscan la *verdad como fundamento* de los sistemas de explicación y de acción en la vida humana. Algo aparece, sin embargo, claramente en la historia de la filosofía: *la importancia de la verdad (y la posibilidad del error) es fundamental* al planteamiento filosófico, sea cual fuere la sede donde se establece este fundamento (en el hombre, en sus acciones, en el lenguaje, en las cosas percibidas, en las ideas, en el sistema o en lo que trasciende al hombre, en Dios, en el ser, en la duda o en la afirmación escéptica, o en el nirvana, esto es, en conocimiento fundamental de la falta de fundamento para este mundo). En efecto, aun en el caso más extremo y atípico de filosofía, como es el escéptico, que sostiene que nada se puede conocer o conocer con verdad y certeza, esa afirmación se presenta como una verdad. O en el caso extremo de ciertas vertientes del budismo, que se proponen la negación de la existencia real -por ser ficticia-, de la causalidad, del tiempo, del sujeto, de las reen-carnaciones, etc. lo hacen sostenidos por un pensamiento que consideran verdadero, esto es, que llega al ser profundo -no aparente- de las cosas. Para el budismo de Nâgârjuna, por ejemplo, la existencia de cualquier entidad es ilusoria. "Todo carece de esencia y a nada puede ser atribuida esencia propia ni ajena; tanto el ser como el no ser deben ser negados ya que carecen de esencia: son vacíos, ya que el vacío es, por definición lo que carece de esencia propia"⁹³. "Lo que en sí es -y sólo es lo que es en sí- es eterno: afirmar el ser implica afir-

⁸⁹ SCHLICK, M. *EL viraje de la filosofía* en AYER, A. J. *El positivismo lógico*. México, FCE, 1965, p. 62.

⁹⁰ SCHLICK, M. *Sobre el fundamento del conocimiento* en AYER, A. J. Op. cit, p. 220.

⁹¹ Idem, p. 229. Cfr. WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford, Blackwell, 1953. URMSON, J. O. *Philosophical Analysis*. Oxford, University Press, 1956. MUGUERZA, J. (Comp.). *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1981. HACKING, I. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Bs.As., Sudamericana, 1989. SANTOS CAMACHO, M. *Ética y filosofía analítica*. Pamplona, Eunsa, 1985.

⁹² Cfr. GUITIERREZ LOPEZ, G.A. *Estructura del lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica*. Madrid, Fragua, 1989, p. 197.

⁹³ FATONE, V. *El budismo "nihilista"*. Bs.As. Eudeba, 1971, p. 100.

mar la eternidad de ese ser; afirmar un ser implica afirmar la eternidad de ese ser. Si lo que es es eterno, y si sólo es lo que es, nos encontramos ante un ser en que todo es imposible; y la afirmación del no ser nos coloca ante la misma imposibilidad⁹⁴. Buscar la razón de ser en el ser mismo, le aparece a Nâgârjuna una tautología incomprensible en su eternidad e inmovidad. No sucede así en la filosofía de A. Rosmini donde el *ser* aunque eterno en sí, se participa a todo lo que es mediante un acto creador -realizado por el Creador- que es clave para la comprensión de su filosofía.

La *verdad*, en última instancia, es metafísica; no esta o aquella verdad, sino el *fundamento último de la inteligibilidad y el ser* de todo ente. Luego la verdad puede adjetivarse de muchas maneras *análogas* (como el *ser* mismo es pensado y mentado en cada ente sin ser ninguno de ellos, aunque sea el fundamento de todos ellos); así puede hablarse de verdad *gramatical* (una oración es verdadera cuando se ajusta a las reglas gramaticales), de verdad *lógica* (los enunciados y razonamientos son verdaderos cuando se ajustan a la coherencia o no contradicción), de verdad *empírica* (los enunciados o teorías acerca de nuestro mundo son verdaderos cuando se ajustan a una realidad refutable en ese mundo), de verdad *histórica* (las interpretaciones del pasado son verdaderas cuando se adecuan a la realidad de ese pasado); verdades *morales* (las conductas humanas expresan verdades morales cuando se adecuan a valores morales), etc.

En general, se puede afirmar, entonces, que el concepto de *verdad* remite al *fundamento -cualquiera este sea- en cuanto éste es entendido como tal o en cuanto da sentido inteligible* al resto del sistema que pretende explicar, en última instancia, un problema o validar una visión intelectualmente comprensible del mundo, de la sociedad, del hombre, de las conductas, de modo que carece de sentido preguntarse por algo anterior a ese fundamento.

17.- Mas no es indiferente el fundamento que se establezca como punto de referencia, en sí o por sí mismo inteligible, sede de la verdad. Este fundamento que constituye a la verdad determinará también la concepción del hombre. El hombre (individual y socialmente) se cerrará entonces en la *inmanencia* de él mismo (de las acciones, de las percepciones, etc.) o de la sociedad (del lenguaje, de los sistemas) o se abrirá a un punto de referencia *trascendente* donde la verdad es la *inteligibilidad del ser* que fundamenta la imposibilidad lógica de la contradicción, el valor objetivo y moral de reconocer la verdad, etc.

Aunque nuestra sociedad parezca basarse en valores *materiales* (y los necesita como el hombre necesita su base biológica), en realidad, en cuanto es humana se basa en valores tan abstractos y *espirituales como la verdad y la justicia* (que es el reconocimiento de la verdad del ser de cada cosa, persona o acontecimiento por lo cual se respeta o se da a cada uno lo suyo). Si la mentira, el doble discurso, la corrupción social y moral generalizada originan el desprecio también generalizado se debe a que los hombres suponen y pre-suponen -como condición de posibilidad para establecer una sociedad humana- el valor de la verdad, de la objetividad, de la justicia y de su búsqueda constante, de modo que el error y la corrupción constituyen la excepción y no la regla de la conducta.

La concepción de la verdad y de su fundamento es básica, además y consecuentemente, para una concepción de la educación y del aprendizaje. Porque solo a partir de lo que es el hombre (de lo que es la inteligencia en verdad, de lo que es el

⁹⁴ Idem, p.102. TOLA, F.-DRAGONETTI, C. *Nâgârjuna's Conception of Voidness* en *Journal of Indian Philosophy*, 1981, p. 273-284. DRAGONETTI, C. *La escuela de Nâgârjuna* en *Pensamiento*, 1986, n.165, p.47-61. STCHERBATSKY, Th. *The Conception of Buddhist Nirvâna*. London, Mouton, 1965.

conocer y el reconocer generando conductas acordes) es posible pensar a la *educación* como un proceso de desarrollo hacia un "deber ser". Este no es un imperativo impuesto por los adultos o por la sociedad, sino una exigencia interior de modo que el hombre llegue a ser todo lo que ya virtualmente es y puede ser, en virtud del *ser* que lo constituye. Si el lenguaje constituye al hombre, el desarrollo del hombre queda ceñido al lenguaje; si la percepción es lo que constituye la verdad de los conocimientos humanos, el hombre solo podrá proponerse como fin de su desarrollo el atenerse a los datos materiales de sus percepciones. Si, por el contrario, -como se da en la propuesta filosófica de A. Rosmini- el hombre está constituido por el *ser*; principio inteligible de por sí (pues la nada nada hace ni da inteligibilidad alguna) entonces el desarrollo intelectual y moral del hombre no tendrá, en principio, límite alguno contingente y estará en condiciones de criticar -con la medida inconmensurable del *ser* que lo hace ser- todo lo entificado, cosificado, historiado, realizado por el hombre, haciendo ver los límites y sabiéndose con capacidad superior a sus propias creaciones. Así alcanza el hombre (dentro de sus límites biológicos, económicos y psicológicos) una dignidad superior a todo lo positivamente realizado. La verdad -o inteligibilidad- del ser abre al hombre no solo a la objetividad en el ejercicio de su subjetividad, al descentramiento de su punto de vista; sino, además, a la libertad al descubrir que los entes, por muy variados y condicionantes que sean, no superan sino suponen el *ser*; ser inteligible (no absurdo o irracional) que él descubre como objeto-verdad constituyente de la inteligencia humana.

PLANTEAMIENTO ROSMINIANO DE LA VERDAD.

18.- Antonio Rosmini (1797-1855) quizás como pocos otros filósofos -aún más conocidos que él- ha sabido repensar los planteamientos de los grandes temas y sistemas filosóficos, logrando escribir quizás una de las últimas grandes síntesis filosóficas que persisten hasta nuestros días.

A. Rosmini, en su *Nuevo Ensayo sobre el Origen de las Ideas*⁹⁵, ha replanteado la cuestión del valor-verdad en el conocimiento desde su mismo origen. Esta obra -hasta en su título- nos recuerda los limitados planteamientos acerca del conocimiento realizado por el empirismo iniciado por J. Locke y por el racionalismo continuado por W. Leibniz.

Lo que Rosmini se había propuesto no fue explicar solamente el origen de este o aquel conocimiento en los niños (cosa que realizó en su escrito *Del principio supremo della metodica*); sino principalmente estudiar cuál es la *condición fundante* que hace posible el conocer mismo, cualquiera sea la cosa que se conozca, la persona que conoce o la sociedad en la que conoce.

¿Qué hace posible que el conocer sea conocer? Según A. Rosmini, sin el *ser* (tomado en su comprensión más universal) no es posible comprender el conocer, ni conocer ningún otro ente. El *ser* (que no es Dios -ser realísimo e infinito- ni ente alguno) es, para Rosmini, la *f fuente de inteligibilidad*, porque solamente el ser es *inteligible en sí mismo* (ya que la nada, nada hace ni puede hacer entender y ya que todo ente implica el ser del cual es una limitación).⁹⁶

El ser, en cuanto es inteligible, no solo es ser sino *idea del ser*; pues con el concepto de *idea* no hacemos referencia solo a algo, sino a su inteligibilidad. La *idea del*

⁹⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*. Roma, Anonima Romana, 1934, p.58-191, 257-278.

⁹⁶ Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova Editrice, 1979, p. 303-316.

ser es la inteligibilidad del ser; no es, pues, un producido de la inteligencia del hombre. Por el contrario, la inteligencia -toda inteligencia- es inteligente e inteligencia por inteligir el ser en su inteligibilidad. Un sujeto es *humano* cuando no sólo es el sentimiento fundamental de su cuerpo; sino cuando además, intuye directamente el ser en su inteligibilidad, aun sin tener conciencia de ello.

En nuestro siglo predominan tres concepciones acerca de lo que es la *inteligibilidad*:

1) Algo es inteligible porque *se lo siente o se lo conoce*, de modo que es lo mismo sentir que conocer, y solo se diferencian en el mayor o menor grado de claridad o de conciencia.

2) Algo es inteligible por el hecho de que *el hombre conoce de hecho*, o sea, la inteligibilidad es un hecho que se da en el hombre y no puede recibir mayor explicación ni la necesita.

3) Algo es inteligible porque *el hombre lo hace inteligible*, o sea, el hombre es creador de inteligibilidad. Ya Fichte dio fuerza al idealismo alemán diciendo: "El yo *es y pone* su ser...Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción. ...'Yo soy' es la expresión de una autogénesis"⁹⁷.

En el primer caso, la concepción que se hacen los hombres acerca de lo que son las ideas es que "la idea es el *contenido* de una idea (aquello a lo que remite lo que se siente o conoce)". En el segundo caso, "la idea es *una actividad* del hombre", actividad físico-biológico-psicológica. En el tercer caso, "la idea es *relativa a la actividad* del hombre en cuanto éste principalmente *analiza* lo que conoce y *lo construye estableciendo* relaciones (empleando el lenguaje y la lógica). No es de extrañar que en nuestra sociedad tengan gran vigencia: a) los *constructivismos* (kantianos, pragmáticos, piagetianos, estructuralistas, etc.); b) los *positivismos* clásicos que tienen en cuenta la base material de nuestros conocimientos y un olvido del ser espiritual, o los positivismos modernos, sociales donde la inteligibilidad y la verdad la da el *consenso* social, político o lingüístico⁹⁸. c) los *sensismos, empirismos y antropocentrismos* en cuanto reducen el ser o la realidad a lo que el hombre siente o experimenta mediante percepciones. Se podría decir, con M. Heidegger, que se trata siempre de un olvido del *ser* en favor de los *entes*, un olvido del fundamento en cuanto fundamenta en favor de lo que ya es de tal o cual manera⁹⁹. Para muchos el *ser* en absoluto (o como dicen, en abstracto) equivale a la *nada* y ambos son insignificantes.

La concepción rosminiana de lo que es una idea no queda satisfecha con ninguna de estas tres interpretaciones que son inmanentistas. Para Rosmini, toda idea es *inteligibilidad en su forma*. La *idea del ser* es la idea madre que genera la forma de ser inteligente. Las ideas se diferencian por su *contenido* (conocido a través de los datos sensoriales inicialmente); pero por su *forma* todas son inteligibles o no son ideas; y son inteligibles porque participan, en su forma, del objeto (Idea del ser) que constituye a la inteligencia.

Rosmini, ya en el siglo pasado, nos ha llevado a ampliar tanto la idea que nos hacemos del *ser*, como la idea que nos hacemos del *conocer*. Ante todo Rosmini elaboró una nueva concepción del ser. El ser es *uno* en su esencia (en lo que es, el ser es el ser); pero *trino* en sus formas esenciales: el ser es *realidad* (sentimiento de un sujeto y todo lo que es posible de ser sentido); es *idealidad* (inteligibilidad en sí mismo,

⁹⁷ FICHTE, J.C. *Doctrina de la ciencia*. Bs As., Aguilar, 1975, p. 16.

⁹⁸ Cfr. PUTMAN, H. *Razón, verdad, historia*. Madrid, Tecnos, 1988. PUTMAN, H. *Representación y realidad*. Barcelona, Gedisa, 1990. HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Bs.As., Taurus, 1990.

⁹⁹ HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*. Frankfurt, Klostermann, 1981, p. 88. Cfr. BUGOSSI, T. *Dall'oblio al riconoscimento. Saggio su Heidegger*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990.

objeto inteligible constituyente de las inteligencias); es *moralidad* (reconocimiento que el sujeto real hace de lo que conoce)¹⁰⁰.

El conocimiento, pues, si bien como actividad es la actividad de un sujeto (individual o socialmente condicionado), sin embargo, es también una actividad que es inteligente hacia un objeto inteligible (la idea o inteligibilidad del ser); y, en este sentido, el conocimiento es objetivo.

La inteligencia se funda en la *verdad del ser*; porque la *verdad* es ante todo lo que hace inteligible una cosa en lo que es y por lo que es. Ahora bien, lo que hace que la inteligencia sea constitutivamente inteligencia es la *inteligibilidad del ser*: esa es la *verdad*, no una verdad subjetiva, sino *verdad objetiva ---verdad-objeto---* para toda inteligencia. Por ello el *conocer*, por oposición al *sentir*, es en su fundamento, objetivo y verdadero, o no es conocer. El error y el sentir, por el contrario, pertenecen a la sola actividad del sujeto. El sentir es una modificación del sentimiento fundamental que constituye a todo sujeto viviente¹⁰¹. El error está constituido por una afirmación o negación que corre por cuenta del sujeto que cree conocer y que objetivamente no conoce¹⁰².

Buscar la verdad es buscar hacernos consciente el fundamento que nos constituye como seres humanos y nos posibilita ser personas, y personas morales¹⁰³. Rosmini ha encontrado este fundamento en el *ser*, no en el objeto de la sensación, de la percepción ni de la conciencia ni en el lenguaje ni en la sociedad.

Es el hombre -en cuanto es humano- el que puede humanizar a la sociedad y a las demás producciones del hombre¹⁰⁴. Es el hombre en que puede educarse humanamente -no remedando la conducción y adiestramiento que hacemos con las palomas o delfines-, pero para ello debe encontrar con su reflexión el fundamento de lo humano. En esta búsqueda, la Verdad fundamental (y las verdades que con su ayuda se pueden hacer) aparece como un *valor espiritual fundante* de lo humano. La verdad del ser, en cuanto es la inteligibilidad del ser, es el origen de la inmaterialidad y de la espiritualidad del sujeto, en el cual el sujeto habita. Porque la verdad hace del hombre no solo un sujeto inteligente, sino también un sujeto que puede liberarse de la subjetividad del propio punto de vista: que puede liberarse -superándolos, no negándolos- de los objetos percibidos y abstrayéndose de ellos -mediante crecientes niveles de reflexión- elaborar nuevos conceptos (ahora abstractos) para pensar una realidad que aún no es, para lograr un desarrollo humano que aún no ha logrado (en lo personal, en lo social, en lo político, en lo afectivo, en lo constructivo, etc.).¹⁰⁵

La *verdad* no se convierte en un instrumento ideologizador que un hombre privilegiado, un grupo o un partido pueden o deben *imponer* en nombre precisamente de la verdad y legitimados y justificados por ella. La verdad es la inteligibilidad del ser que constituye a cada hombre desde su interioridad misma. El hombre, en cuanto es un ser limitado, es falible; y es la perspectiva infinita que le ofrece la inteligibilidad del ser -la verdad del ser- la que genera la raíz de la libertad espiritual del hombre. El hombre, por conocer el ser infinito -que no es Dios, pero tampoco ningún ente histó-

¹⁰⁰ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia*. Roma, Edizioni Roma, 1938, Vol. I-VII. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. Milano, Bocca, 1941. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Milano, Bocca, 1954.

¹⁰¹ Cfr. ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Bocca, 1951.

¹⁰² Cfr. ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Bocca, 1942.

¹⁰³ Cfr. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Milano, Bocca, 1954.

¹⁰⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Filosofia del Diritto*. Padova, Cedam, 1967. ROSMINI, A. *Filosofia della politica*. Milano, Marzorati, 1972.

¹⁰⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*. Torino, Società Editrici di Libri di Filosofia, 1857, Vol. I y II.

rico- que origina la inteligencia, puede ser crítico de toda construcción humana¹⁰⁶.

Por ello, la educación humana no será humana hasta tanto no llegue el educador a una concepción del *ser humano* que sirva de pauta al *ser de la educación*. Porque la *educación* es la adquisición del dominio y desarrollo que cada hombre, y la sociedad, pueden lograr de sí mismos- y con la ayuda de ellos mismos- para llegar a ser lo que ya pueden ser, gracias al *ser* que los constituye y le da posibilidades. El *ser* da al hombre no solo el fundamento de su vida. Al ser inteligible, el ser da además el fundamento a la inteligencia; y, al ser infinito, da el fundamento para que el hombre -aun siendo limitado en su subjetividad- sea libre para elegir esto o aquello, generando su propio proyecto de vida.

¹⁰⁶ Cfr. REVOUL, O. *El adoctrinamiento, desintegrador de la personalidad*. Bs. As., Ateneo, 1981. DAROS, W. *Educación y cultura crítica*. Rosario, Ciencia, 1986. MACKAY, D. *Awareness and Error Detention*, en *Consciousness and Cognition*, I, 1992, p. 199-225. BARBU, Z. *Psicología de la democracia y de la dictadura*. Bs.As., Paidós, 1986.

EL HECHO DE CONOCER Y EL SER DEL CONOCER

"...L'essere ideale spiega l'essenza del conoscere. 'E appunto il conoscere, che si suppone sempre per dato, e si crede que questo gran fatto del conos-cere non abbia bisogno di spiegazione. All' incontro devo ripetere che il gran problema della filosofia sta tutto in questa domanda: 'Che cosa è il conos-cere?'. La quale si reduce a quest' altra: 'Che cosa è l'idea?'; che è appunto ciò que fa conoscere. E avverta bene, que non trattasi di spiegare questo o quell' altro atto de conocer, ma semplicemente il conoscere. All' incontro i filosofi nostri si occupa-no a spiegare gli atti particolari del conoscere senza que essi s' addieno del bisogno de spiegare il conoscere stesso que essi suppongono come cosa naturalissima ed evidente"¹⁰⁷.

ORIGEN DEL FILOSOFAR Y ORIGEN DEL SISTEMA FILOSÓFICO.

I.- Las teorías educativas -otrora preferentemente campo de las filosofías y teologías por lo que se refieren a las finalidades que implican- constituyen hoy el objeto de estudio de los psicólogos y sociólogos, reducidas con frecuencia a teorías del aprendizaje o del desarrollo y al ámbito de lo psicosocial.

La influencia del Empirismo (tras el cual se enmarca el movimiento de las ideas científicas de la modernidad y del Positivismo) ha ridiculizado, a veces, o ha hecho parecer innecesario, el recurso a la *explicación metafísica* del conocimiento y del aprendizaje. Los psicólogos y sociólogos parten del *hecho*, positiva o empíricamente constatable, del conocer y del aprender. Dado esto por hecho -que para ellos no requiere mayor explicación- proceden a observar y describir y experimentar los procesos en los que se desarrolla y los modos (las causas y circunstancias) en que se produce el conocer, el aprender y el educarse. Cabe citar, en este sentido, la afirmación de J. Piaget para el cual "la filosofía no alcanza un saber propiamente dicho, provisto de garantías y de la forma de control que caracterizan lo que se llama 'conocimiento' "¹⁰⁸. Piaget parte admitiendo como un hecho que *conocer* es asimilar biológicamente, de modo que hay un "saber hacer que es un saber como cualquier otro" ¹⁰⁹. La "lógica de los instintos" se continúa luego en otras estructuras construidas por el hombre generándose entonces una lógica concreta y después una lógica formal. De esta manera, explicar lo que es el *conocer* significa, para Piaget, describir la génesis de las estructuras en función de la experiencia (conocimiento físico) y de sus propios procesos formales (lógica y matemática). El conocer es, pues, un hecho que no contiene, en esta perspectiva, ningún ser metafísico que necesite explicación. Ante el hecho de conocer

¹⁰⁷ ROSMINI, A. *Sull' essenza del conoscere en Introduzione alla Filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, p. 313.

¹⁰⁸ PIAGET, J. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona, Península, 1973, p. 5.

¹⁰⁹ PIAGET, J. *Biología y conocimiento*. México, Siglo XXI, 1996, p. 206.

sólo cabe describir su desarrollo y evoluciones que le hacen superar incluso su base biológica.

2.- La mentalidad científica moderna ha dado importancia a los hechos, hasta el punto de aceptar sin crítica el adagio: "Contra el hecho no hay argumentos". Mas el "hecho" (tomado como lo que acontece o se advierte) no conlleva en sí mismo una justificación previa a toda teoría. El "hecho" suele ser en realidad y con frecuencia, lo que aparece y genera conflicto, dejando oculto lo que lo causa, lo fundamenta o justifica.

En este contexto, Antonio Rosmini (1797-1855) ha aceptado la necesidad de fundar las cuestiones sobre los hechos constatables; pero ha indicado que este punto de partida no implica aceptar un empirismo cerrado en lo sensible. En realidad, los empiristas que tanto acentúan la necesidad de observar los hechos no han observado bien, según Rosmini, *el hecho de conocer* y todas las exigencias filosóficas que se contienen en ese hecho.

Para un filósofo, el hecho de conocer exige en sí mismo -si pretende ser un hecho válido para una filosofía- la necesidad de su *fundamento último*, la verdad fundante acerca de ese hecho para ser justificado. Porque la razón necesaria que justifica un hecho filosófico es el *último* fundamento; de este modo no se puede asumir ni más ni menos de lo necesario¹¹⁰.

Ya desde joven Rosmini se había propuesto admitir lo mínimo posible de todas las completas explicaciones de los hechos del espíritu humano. Lo que Rosmini no estaba dispuesto a admitir era que a priori se estableciera cuáles eran los hechos que debían considerarse, descartándose, por ejemplo, arbitrariamente el ser espiritual, por no ser un hecho observable por los sentidos.

La experiencia de un *hecho*: si este no es conocido, no es experiencia. Mas la experiencia de un *hecho conocido* siempre implica haber aclarado previamente el *hecho de conocer* en sí mismo, más allá de esto o aquello que conocemos en un hecho.¹¹¹

3.- En este contexto, respecto del hecho de conocer y de su fundamento, caben tres cuestiones afines:

a) El punto de partida del hombre en su desarrollo. En su desarrollo el hombre parte de las sensaciones causadas por agentes internos y externos y, mediante ellas, desarrolla sus potencias o posibilidades¹¹².

Los sensistas confundieron el inicio de la filosofía con el inicio del desarrollo del hombre y comenzaron, en consecuencia, la filosofía con un tratado sobre las sensaciones, haciendo surgir luego de las sensaciones los conocimientos, como si éstos fuesen una prolongación de aquéllas.

b) El punto de partida del hombre que empieza a filosofar. Quien empieza a filosofar es un adulto que no puede comenzar sino de donde se halla: de un problema (un hecho práctico o teórico, psicológico, social, lógico, político, etc.) en cuanto requiere un fundamento último. Al hombre le es imposible transportarse al estado previo al inicio de conocer; sólo le es posible imaginar al hombre o al niño recién engendrado como si fuese una estatua sin ningún sentido, para otorgarle -como ha hecho Condillac- luego

¹¹⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*. Roma, Anonima Romana, 1934, n. 26-27.

¹¹¹ Idem, n.304, nota I. Cfr. PERCIAVALE, E. *Illuminazione e astrazione* en *Rivista Rosminiana*, 1990, Fasc.IV, p. 343.

¹¹² Cfr. JOLIVET, R. *Introduction à la philosophie de A. Rosmini*, en *Giornale di Metafisica*, 1952, I, p. 76. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1469-1473.

el tacto, el oído, la vista, etc. Mas esto solo sería una imaginación y no un real inicio de la filosofía entendida como sistema de conocimientos. J. J. Rousseau ha iniciado su filosofía fantaseando un hipotético estado natural del hombre. Mas, según Rosmini, una filosofía no debería fundarse sobre un hecho fantaseado, sino sobre un hecho hoy constatable como evidente para todo el que filosofa.

c) El unto de partida del sistema filosófico. Un sistema filosófico es una obra elaborada, realizada mediante la relación de los conocimientos y constituyendo un sistema que se fundamenta en una base última de ser y de sentido, más allá de la cual no tiene sentido preguntarse. Esa base última constituye el principio (gnoseológico) de los conocimientos del sistema filosófico y el principio (ontológico y metafísico) que a su vez fundamenta el ser último de los conocimientos del sistema filosófico. Este principio ha sido *la experiencia sensible* para los empiristas, *la razón* para los racionalistas, *la idea* para los idealistas, *la realidad* (en cualquiera de sus diversas teorías filosóficas sobre la realidad) para los realistas, *el lenguaje y su uso* para la filosofía del lenguaje, *la estructura de las ciencias* para el epistemologismo, *el espíritu* para los espiritualistas y *la materia* para los materialistas, etc.¹¹³

4.- No pocos autores de sistemas de filosofía han puesto como fundamento de sus sistemas a un *ente*, esto es, a algo *determinado* (lo sensible, la razón, las ideas, el lenguaje, la ciencia, el conocimiento positivo de un ente, la conciencia, etc.): mas al absolutizarlo, al hacerlo el fundamento *último* de sentido del sistema, no sobrepasaron lo que es la ontología: permaneciendo en el ente lo llevaron al *ser* metafísico.

Ahora bien, las cosas o sucesos que los hombres pueden advertir con sus sentidos son todas ellas *limitadas* (la sociedad, el lenguaje, lo sensible, la razón, las ideas, los sentimientos, el sujeto humano, etc.). Se trata siempre de *entes*, incapaces de constituirse en el fundamento de un sistema filosófico que dé razón de todos los hechos, en particular, del *hecho de conocer en su misma posibilidad*. La posibilidad de conocer no es: a) ningún acto de conocer, ni b) ningún objeto determinado (cosa en sí, ente, etc.)¹¹⁴.

EL SER DEL CONOCER EN LA FILOSOFÍA ROSMINIANA.

5.- Los filósofos, especialmente los modernos, inmersos en un clima intelectual immanentista, partieron por lo general de algún *ente* (cosa sentida, idea o categoría de una cosa, el lenguaje, la razón o la conciencia humana), y al ponerlo como fundamento del sistema filosófico quedaron encerrados en ontologías que clausuraron todo acceso justificado a lo metafísico. Descartes intentó superar la duda metódica con la *conciencia sobre la propia existencia* ("Pienso, luego soy") constituida en valor absoluto, en fundamento último de la razón cartesiana. Hume fundó el valor del conocimiento en las *impresiones* que recibimos de los sentidos y en su referencia a las cosas externas. Los entes materiales, sensibles o positivamente sentidos se constituían así en el punto de validación absoluta de los conocimientos. Reid y la escuela escocesa colocaron el fundamento del sistema filosófico en el *sentido común*, esto es, en un juicio sintético, natural y primitivo que parangona las percepciones simples, dándonos la persuasión de la existencia de las cosas. Dugald Stewart y Adam Smith admitieron que el hombre de hecho conoce y con el lenguaje pudo generar ideas universales. El hombre conoce objetos individuales, pero mediante los nombres generaliza el conocimiento.

¹¹³ Cfr. JOLIVET, R. o.c., p.78.

¹¹⁴ Cfr. MOGLIA, A. *L' "essere" non è elemento intrinseco delle cose contingenti* en *Sapienza* 1885, XII, p. 39. MUZIO, G. *Intorno alla conoscenza del essere* en *Filosofia e Vita*, Torino, 1962, III, p. 23.

En última instancia, el conocimiento de lo universal es solo *nominal*: el conocimiento del hombre está limitado a los objetos que percibe y se libera de este límite con la imaginación inventando nombres de entes universales. Otros filósofos fundaron sus filosofías en ideas (Platón) o categorías (Kant) innatas y determinadas, esto es, en entes ideales limitados.

6.- Aristóteles admitía, respecto de lo que es conocer (respecto del ser del conocer), que el hombre conoce de hecho los objetos externos con los sentidos, y con la inteligencia conoce los universales. Las sensaciones (o fantasmas de las cosas sensibles) son en potencia universales (ideas) (*De Anima*, Libro II, lect.12). El pasaje de la sensación a la idea se producía, según Aristóteles -retomado esto por Tomás de Aquino-, por la *iluminación* que el intelecto agente otorgaba a los objetos sentidos, universalizándolos, esto es, actualizándolos, haciéndolos inteligibles; y abstrayendo lo inteligible de lo sensible el intelecto generaba la forma o idea de los objetos. La *idea*, en efecto, es la *forma inteligible* de una cosa, con la cual se conoce instrumentalmente esa cosa. Mas para Aristóteles la luz del intelecto agente no era una idea, sino una luz, la forma de las formas inteligibles¹¹⁵, especie de las especies¹¹⁶.

Aristóteles, polemizando con Platón, no admitió dos formas de ser: la de las ideas y la de la realidad sensible, sino que redujo el ser de las ideas a una potencia de la inteligencia. La realidad sensible (por obra de la luz de la inteligencia) pasaba de ser inteligible en potencia a ser inteligida en acto. Mas Aristóteles no advirtió el equívoco que generaba dando el nombre de *especie* tanto a la real (especie sensible) como a la idea (especie inteligible) de lo real¹¹⁷. Aristóteles combatiendo la pluralidad de las ideas platónicas como un ser independiente de la realidad, terminó por no distinguir neta e inequívocamente el *ser real* del *ser ideal*, y no advirtió que sólo *equivocamente* se puede llamar de la misma forma a la que está en la inteligencia (que es ideal) y a la que está fuera de la inteligencia (y que es real)¹¹⁸.

7.- Ahora bien, A. Rosmini no quedó satisfecho con la metáfora de la *luz*, atribuida al intelecto, para explicar *qué es conocer*. Según Rosmini, solo se explica el *ser del conocer* remitiéndose al *ser* sin más, al ser absoluto fundamento de todo, que es, en consecuencia, el fundamento de su filosofía.

Rosmini inicia y fundamenta su sistema filosófico con el *ser*; analizando el hecho de conocer. Yo parto -sostiene- de un hecho obvio y simple: el hombre piensa el ser en un modo universal¹¹⁹. El ser, en cuanto es la posibilidad de toda intelección, es *ser-idea* o *idea del ser* y constituye el ser inteligible de la inteligencia humana.

O bien el *ser* es inteligible de por sí, esto es, él es su propia fuente de inteligibilidad; o bien nada (y la nada no es) lo puede hacer inteligible¹²⁰.

Siempre que se conoce se conoce algo que *es*, al menos como posible, como posibilidad de ser real. El ser, objeto de la inteligencia es, pues, la condición de posibilidad para que el hombre conozca. La inteligencia humana se constituye cuando el hombre, desde el momento en que es engendrado, está en relación con el *ser inteligible*, el cual le posibilita ser inteligente (aunque solo en potencia, no conociendo de

¹¹⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c.n. 267.

¹¹⁶ Idem, n. 110. Cfr. ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1963, Vol. I, p. 51.

¹¹⁷ ROSMINI, A. *Arisatotele esposto ed esaminato*. o.c., Vol. I, p. 74, nota I.

¹¹⁸ Idem, Vol. II, p. 93.

¹¹⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c. n. 399.

¹²⁰ Idem, n. 400. Cfr. ROSMINI, A., *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, Officina Tipografica, 1910, p. 637. ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 62.

hecho ningún ente, sino sólo el ser indeterminado). Rosmini distingue así *dos formas esenciales del ser*: el *ser ideal* (que es la inteligibilidad del ser, la universalidad del ser, la posibilidad de conocer) y el *ser real* (que determinado subsiste como ente real, lo que siente o vive).

La realidad y la idealidad son dos formas del ser irreducibles entre sí, esenciales y constitutivas del ser mismo. En este sentido, la inteligencia humana participa de ambas formas del ser: a) del *ser ideal* que en su infinitud e ilimitación otorga la posibilidad de todo conocer posible; b) el *ser real* determinado en un sujeto inteligente que siente, vive y conoce por su relación constitutiva con el ser ideal. Adviértase, pues, que la realidad constituye al *sujeto*: el sujeto humano es real; pero al *objeto* de la inteligencia lo constituye el ser ideal, universal, indeterminado, el cual es a su vez el *medio* para conocer los objetos de la realidad que percibimos a través de los sentidos¹²¹.

Conocer es, ante todo, un acto constitutivo del hombre; un acto del cual el hombre es el sujeto, pero que no crea el sujeto, sino que éste necesita además de un objeto constituyente, independiente del sujeto humano. El acto del conocer es primeramente un acto directo (no reflejo, consciente) por el que entran en relación el ser inteligible (*ser ideal*) y el *sujeto humano* que por dicho acto resulta inteligente. En el mismo acto en que el sujeto humano es inteligente, en ese mismo acto el ser inteligible es inteligido directamente. No se trata, pues, de un acto reflejo o consciente, sino de un acto inconsciente y *constituyente* de la inteligencia.

El ser, en sí mismo y por sí mismo, es *inteligible* (condición y medio para entender) y es *inteligido* (el ser es lo que la inteligencia conoce antes de conocer cualquier ente). El ser inteligible pone en acto a la inteligencia: la hace *apta* para entender.

El *ser del conocer* es, para Rosmini: a) un hecho, un dato *primero*, a priori, que fundamenta todo otro conocimiento del ente (real o posible) y toda otra forma de conocer (la deductiva, por ejemplo); b) un hecho *evidente*, esto es, inteligible de por sí sin requerir otro medio que lo haga inteligible; c) un hecho *universal*, esto significa que el mismo y único ser-ideal fundamenta y genera con su inteligibilidad a toda inteligencia.

El ser-ideal es el ser que posibilita el conocer del hombre: él hace inteligente al hombre y él posibilita conocer luego otros entes. Porque ¿qué quiere decir "conocer una cosa" sino saber que *es*, o sea, *aplicar el ser ideal a lo que sentimos* (por ejemplo, esta silla) de modo que podemos decir "Esto (esta silla) es"? *Conocer* es el acto por el cual el sujeto intuye la inteligibilidad de lo que es (del ser, ante todo), lo que se hace por medio de una idea¹²².

8.- Ahora bien, podemos definir lo que es una *idea* diciendo que ella constituye el *medio* inteligible con el cual se conoce¹²³. Por ello el *ser*, en cuanto es inteligible, puede llamarse, con propiedad, *idea del ser* o *ser ideal*, sin suponer que el ser se agote en la inteligibilidad o idealidad.

La *idea del ser* no es, ante todo, un objeto que conscientemente conocemos, sino el *medio* y la *forma* por la cual conocemos algo, un ente: silla, mesa, gobierno, etc.). Es mediante el ser que conocemos los entes; por eso conocer algo implica al menos afirmar que ese algo es: es silla, es mesa, es gobierno, etc. Pues afirmar la silla sin al menos la implícita posibilidad de ser sería no afirmar nada. En efecto, lo menos que podemos pensar de algo es sostener que es posible, o sea que aunque no es real,

¹²¹ Cfr. NICOLETTI, E. *L'essere ideale oggettivo* en *Filosofía e Vita*, 1963, I, p. 40. ROSMINI, A. *Sull'essenza del conoscere*, o. c.p.310-311.

¹²² ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo*. Padova, Cedam, 1970, p. 30 y 35.

¹²³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c., n. 400.

aunque realmente no exista, puede sin embargo ser pensado.

9.- El ser es lo común a todos los entes, mas aquél no se reduce ni se agota en éstos. El ente -cualquier ente- implica una determinación del ser, por lo que los entes siempre son algo; pero el ser no es ni más ni menos que ser. Del *ser* no se puede decir nada más que es *ser*. El ser es. El ser es el ser y no es ningún ente, aunque posibilita que todos los entes sean.¹²⁴

El ser, al recibir una determinación, queda de-finido, de-limitado como ente: si la delimitación es real se tienen *entes reales*; si la delimitación del ser es ideal -realizada por la inteligencia- se tienen *entes ideales*. Las ideas de algo (de esta silla, aquella mesa) son una delimitación de la idea del ser, la cual es en sí misma in-finita, in-determinada. La idea del ser es solo la inteligibilidad indeterminada, infinita que posibilita que conocer todo ente, sin agotarse en ninguno.

10.- La *idea del ser* -el ser en su inteligibilidad- no puede ser confundido con lo que ella no es o con lo que a ella se le añade.

La sola idea del ser, la pura idea del ser no es, por ejemplo, una *imagen sensible*. No nos podemos formar una imagen sensible sino de una cosa: a) determinada, individualizada: b) corpórea; c) y [percibida por los sentidos. Ahora bien, la idea del ser no posee ninguna de estas condiciones: no es un ente o cosa determinada, no es corpórea ni es perceptible.

La idea del ser es el objeto o término indeterminado de la inteligencia. La *relación* entre la inteligencia humana y la idea del ser es una *intuición*, o sea, -como dijimos- una relación directa (no refleja, consciente o deducida de otros conocimientos), por la cual se constituye la inteligencia, y en relación a esa inteligencia el ser manifiesta su inteligibilidad¹²⁵.

Al hablar del *conocer*, Rosmini estimaba que se debía distinguir:

a) El *sujeto* que conoce.

b) El *acto* con el que se conoce (1º: la *intuición*, o sea, el conocimiento directo de lo inteligible; 2º: la *percepción*, o sea, el conocimiento directo de lo sensible e inteligible; 3º: la *reflexión* o sea el acto de conocer que vuelve sobre un objeto ya conocido anteriormente; la *deducción*, etc.).

c) El *objeto* (*cognoscible* o, luego de realizar el acto de conocer: el *objeto conocido*). El primer objeto cognoscible es el *ser* inteligible o ideal. El primer objeto percibido por el hombre (aun sin tener conciencia de ello) es su propia existencia.

El objeto conocido es lo que se conoce: la materia del conocimiento.

d) El *medio* con el cual se conoce es la *idea*. El medio fundante, constituyente de la inteligencia, es el *ser ideal*, *ser-idea*. El medio relativo para conocer cada cosa (una silla, una mesa) es la idea que de esa cosa nos hicimos; el *concepto* indica precisamente ese trabajo de gestación que hacemos de la cosa inteligible. Primeramente conocemos las cosas (materia de conocimiento) y solo secundariamente -mediante la reflexión- conocemos el modo o forma de conocer.

El medio, con el cual se conoce, manifiesta la forma del conocimiento. El conocer implica una *forma ideal*, objeto de la inteligencia; pero la forma de conocer no es algo absolutamente vacío de contenido, sino que consiste en algo cuya función es hacernos conocer otra cosa. En este punto, Rosmini estimaba seguir el pensamiento de Tomás de Aquino: "Illud *quo* intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelli-

¹²⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Nazionale, 1938, Vol. II, n. 403-430.

¹²⁵ Cfr. PETRINI, F. *Sull'intuizione dell'essere* en AA.VV. *Atti del Covegno Rosminiano di Stresa, 1958*. Stresa, 1958, p. 74. HERVE, J. N. *L'intuition de l'être et le premier principe* en *Revue Thomiste*. Toulouse, 1947, I. p.133.

gentem, ut *forma* ejus, quia forma est *quo agens agit*" (*S.Th.* I, q. IV, a. I). La *forma-idea*, o luz del intelecto, posibilita conocer un ente, poner a un ente en lo inteligible; por el contrario, la *forma-real* es el ente en la existencia real (no ideal).

e) El objeto *común* de la inteligencia es el ser: pero el objeto propio de la inteligencia humana es el conocimiento de los entes materiales¹²⁶.

11.- Desde que el hombre es hombre, pues, y desde que la inteligencia es inteligencia, *intuye el ser ideal*, esto es, pone la *posibilidad de conocer* los entes: tiene la *potencia de conocer*, aunque no actualice siempre en forma consciente y refleja esa posibilidad. Es este aspecto el que generalmente no ha sido tenido en cuenta por los empiristas y positivistas que reducen el conocer al *hecho de conocer*, sin advertir las condiciones de posibilidad para conocer. Al no advertir las exigencias de esta posibilidad, los empiristas y positivistas no notan la *trascendencia* que se halla implicada en el hecho de conocer algo. Al conocer un ente -cualquier ente- está presente el ser ideal que lo trasciende. Esto implica varios aspectos del conocer:

a) La *ilimitada posibilidad de conocer* que posee la inteligencia humana por lo que su capacidad no se agota con ningún ente conocido. La inteligencia por su objeto (ser-ideal) trasciende todo objeto determinado.

b) La posibilidad de *universalizar* que realiza la inteligencia humana.

Universalizar es la función típicamente intelectual y equivale a *iluminar* intelectivamente lo sentido. Lo que se siente es siempre particular, referido a un sentido y a un objeto determinado. Lo que la inteligencia conoce lo universaliza, lo considera en cuanto es, no en cuanto lo siente; lo considera en relación al objeto-ser-ideal y no en relación a como lo siente el sujeto humano. Al percibir una cosa: a) la sentimos, y b) la conocemos con una idea. La *idea de la cosa* (separada de lo que sentimos de ella) es *lo universal de la cosa*, aunque se trate de una idea referida a una cosa concreta, determinada, antes sentida. *Lo universal es el resultado de la facultad que espontáneamente produce la idea* de la cosa. El universal no es un acto que se produce conscientemente, sino espontáneamente. El ser ideal es universal por sí mismo y el que posibilita universalizar a los entes¹²⁷.

Universal es la inteligibilidad de las cosas, no las cosas en su particularidad. La universalidad de una cosa es la posibilidad de la misma, de modo que puede ser pensada en un número indefinido de objetos individuales¹²⁸. Una idea en cuanto es universal o posible, no es percibida por los sentidos sino solamente intuida por la inteligencia en su ser posible. La idea (aun la que se refiere a una cosa concreta) es lo universal de esa cosa concreta, aunque no sea un universal *abstracto*, sino un universal referido a una cosa concreta, determinada hasta en sus accidentes. No son universales las cosas reales sino las *ideas*. La universalidad es una relación del ser-inteligible (que es la idea) en cuanto con ella se puede conocer un número indefinido de entes reales. El espíritu humano puede *universalizar* en cuanto puede generar la idea de las cosas que siente: la idea de algo concreto. Luego podrá abstraer de ella la idea específica o genérica.

Una idea posee una existencia posible, no real. La idea de una cosa no nos da motivos para sostener que esa cosa existe realmente, subsistentemente, indepen-

¹²⁶ Cfr. ROSMINI, A. *Il Rinnovamento della Filosofia, o. c.*, p. 636-637. MULLER, M. *Crisis de la metafísica*. Bs.As., Sur, 1961, p. 132.

¹²⁷ ROSMINI, A. *Aristotele espuesto ed esaminato, o. c.*, Vol. I, p. 148; Vol. II, p. 67-70. ROSMINI, A. *Teosofía, o. c.*, n. 842. ROSMINI, A. *Logica*. Milano, VBocca, 1943, n. 315, 1088. IMBRAGUGLIA, G. *La natura dell'universale e il Nuovo Saggio di Rosmini*, en *Rivista Rosminiana*, 1986, I, p. 25-75.

¹²⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio, o. c.*, n. 432, 381-382, 1021 nota I. Cfr. *Teosofía, o. c.*, n. 844. ROSMINI, A. *Pedagogía e Metodología*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857, Vol. I, p. 71. ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Bocca, 1941. n. 1461, nota I. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo, o. c.*, p. 13.

dientemente de la idea. Advuértase que las ideas son, existen, pero no en la realidad, sino en la idealidad. La existencia, para Rosmini, es la cualidad más común y universal de las cosas. Como el ser, la existencia posee dos formas distintas e irreductibles de ser: la existencia ideal y la existencia real ¹²⁹. La idea del ser es objeto de la inteligencia; no un objeto inteligente o una realidad inteligente como sostiene Hegel, La idea del ser no es la razón, no es historia, no está sujeta a cambios reales y a los tiempos. La raíz del idealismo se halla justamente en *confundir* algo tan obvio y diverso como lo real y lo ideal ¹³⁰. El ser real es siempre particular; el ser ideal es siempre universal ¹³¹.

c) La posibilidad de *abstraer*, esto es, de considerar separadamente los aspectos de una cosa conocida. Es posible considerar separadamente los elementos o aspectos cada vez más genéricos de una cosa, lográndose de este modo *diversos grados de abstracción*. De este modo, el hombre puede elaborar *ideas específicas* (no de un sujeto, sino de la especie) y luego *genéricas*. La universalización otorga inteligibilidad a las cosas conocidas. La abstracción, por su parte, considera separadamente los aspectos de lo conocido. Advuértase que *la idea del ser* no es el resultado de una abstracción; sino a la inversa, el hombre puede abstraer porque la inteligencia posee constitutiva, innatamente, la idea del ser. Si la inteligencias no conociese a priori lo que es el *ser* (en su forma ideal, indefinida) nada conocería, no sería inteligencia, ni nada podría conocer ni abstraer ¹³².

d) La *espiritualidad* del conocer. La inteligencia humana, al conocer, manifiesta aspectos que diferencian: 1) la materialidad sentida, 2) de los objetos conocidos. La idea de una cosa en su mera posibilidad no expresa, según Rosmini, la materialidad de esa cosa (aunque la idea remita a ella), sino un modo de ser de la inteligencia que es diverso del modo de existir material sentido por el hombre en uno de sus sentidos.

EL SER DEL CONOCER Y EL SUJETO HUMANO.

12.- Con frecuencia usamos ambiguamente el vocablo *ser*, impulsados por una economía de expresión que puede generar confusión. Así, por ejemplo, hablamos del *ser* humano. Mas el ser propiamente hablando no es humano, sino el fundamento de todo lo que es y, en consecuencia, también el fundamento de lo humano. Humano es el hombre, el sujeto o ente real, que participa del ser de una manera propia.

El hombre *participa del ser ideal* en su infinitud, sin limitación alguna en su idealidad. Por ello el hombre posee una posibilidad ilimitada para conocer; por ello es capaz de abstraer todo límite, superar todo lo ya conocido y seguir deseando conocer más. Por su participación en el ser ideal, el hombre, a través de su inteligencia, supera todos los objetos físicos o limitados y *está abierto a la trascendencia infinita*. Mas no por esto el hombre es un ser infinito: en su realidad es un ente finito, limitado en su sentir sensible.

13.- El *ser* del conocer no puede confundirse, entonces, ni con el sentir ni con lo que se siente o se percibe.

Según Rosmini, el hombre es el sujeto que *siente y conoce*. Mas estas dos acti-

¹²⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio, o.c.*, n. 412.

¹³⁰ Cfr. PIENOLINI, E. *Rosmini e il gnoseologismo moderno* en *Rivista Rosminiana*, 1956, III, p. 205.

¹³¹ ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo, o.c.*, p.14. ROSMINI, A. *Teosofia, o.c.*, Vol. I, n.38.

¹³² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio, o.c.*, n.412. DEL DEGAN, G. *Innatismo o astrazione dell'essere come idea?* en *Rivista Rosminiana*, 1961, I, p.42. SEVERINO, E. *L'innatismo rosminiano* en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1953, IV, p. 441. ROIG GIRONELLA, J. *La intuición del ser en Rosmini frente a la abstracción del ser en Suárez* en *Pensamiento*, 1955, XI, p. 433.

vidades de un único sujeto no pueden confundirse.

La *sensación* es la modificación del sujeto que siente. Es, por lo tanto, subjetiva¹³³.

La *percepción sensitiva* consiste en la sensación en cuanto se la considera el acto de un sujeto que, mediante ella, se une a un objeto real sentido. La percepción sensitiva es, pues, extrasubjetiva.

El *conocer* es el acto por el cual el sujeto humano se relaciona con un objeto mediante una idea; objeto que es ante todo intuido por la inteligencia. El conocer supone una relación que une y distingue, sin confundir, el sujeto que conoce y el objeto conocido¹³⁴. La *intuición* es la forma directa (no reflejada ni deducida) por la que el sujeto conoce a un objeto. Al conocer intuimos (conocemos directamente) lo que sentimos, esto es, las cosas sensibles. Mas la *intuición fundamental* de la inteligencia es la que tiene por objeto al ser ideal, al ser en cuanto es inteligible.

La esencia misma del conocer importa una dualidad: la acción del sujeto que conoce y el objeto conocido. Sujeto, acción constituyente y objeto cognoscible constituyen tres elementos irreductibles el uno al otro y que se constituyen en el acto esencial, fundante, primero, del conocer¹³⁵. Esto no significa que el sujeto tenga *conciencia*, desde el primer momento de su existencia, del sujeto como distinto del objeto. La conciencia se adquiere con el proceso de reflexión.

La idea del ser es, pues, el objeto constitutivo de la inteligencia, y es el medio para conocer otras cosas (los entes) más determinadas que el ser.

La *percepción intelectual* es un modo de conocer: es el acto y el modo con el que el hombre *conoce algo que siente*. La percepción intelectual es un acto de *aprehensión simple* de algo sentido por el que lo sentido es considerado que *es*, es considerado en la idea del ser y con una existencia real de la cual dan testimonio los sentidos provocándonos un juicio de subsistencia acerca de lo sentido. En la percepción intelectual se hallan unidos la *idea* de una cosa (su inteligibilidad, su existencia posible) y el *juicio espontáneo de existencia real* o subsistencia de la cosa. Al pensar una cosa no afirmamos que realmente exista: podemos pensar en un centauro y tener su idea, pero no afirmamos por ello su existencia real, sino su existencia ideal (en la idea). El juicio de subsistencia añade, por parte del hombre, una *afirmación* o *asentimiento* acerca de la *realidad* de la cosa. La percepción intelectual es pues *objetiva*, participa del objeto propio de la inteligencia -el ser en su inteligibilidad- y participa del asentimiento del sujeto humano que se apoya en el sentir del sujeto¹³⁶.

No debemos, pues, confundir: a) la sensación, b) con la cosa sentida, c) y conocida, d) con el acto de conocerla. Analizando el acto de percepción intelectual podemos advertir que lo que se siente (la cosa sentida) sin la idea con la que se conoce la conoce, sería solo un algo desconocido, pues solo mediante las ideas de las cosas se conocen las cosas y quitándole a algo la idea hemos suprimido la *forma* de conocer, quedando sólo la *materia* de posible conocimiento. La sensación de una cosa sentida es solo materia de conocimiento, pero no debe confundirse con éste. Sensación e idea constituyen dos formas de ser diversas: una real y otra ideal. En la percepción intelectual hay algo de universal y necesario (la idea del ser) y algo contingente captado en los sentidos. La idea del ser es la idea madre de la cual -al contacto con lo sensible- surgen las otras ideas determinadas de cosas particulares, elaboradas por el sujeto inteligen-

¹³³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio, o.c.*, n. 418.

¹³⁴ ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Bocca, 1941, n.413.

¹³⁵ ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica-Editrice, 1883, p. 459.

¹³⁶ Cfr. ROSMINI, A. *Breve schizzo, o.c.*, p.51.

te¹³⁷. Mas adviértase que el *ser* de las ideas es una participación del ser ideal, limitado por los datos de los sentidos. El ser de las ideas, pues, no es un producto *psicológico*; ni la abstracción *produce* el ser inteligible; sino que ésta solo lo considera separadamente. El hombre, al conocer, *no crea el ser* (inteligible), sino que lo deleva distinguiéndolo de lo sensible sentido.

La mente humana, en la percepción intelectual no conoce la idea de una cosa; conoce la cosa *mediante* la idea. Con la idea se aprehende la cosa en su inteligibilidad, y con el juicio espontáneo de existencia real, ocasionado por lo que el hombre siente y percibe, afirma que realmente existe la cosa que él piensa con la idea.

Mediante la idea del ser, el hombre tiene solo la inteligibilidad del ser infinito; pero no percibe al ser real (a Dios) por lo que Rosmini no es ontologista¹³⁸. El ser ideal y el ser real son dos formas esenciales y distintas del ser, por lo que el ser ideal no es Dios, sino una participación de Dios o pertenencia de lo divino.

14.- El sujeto humano es, a veces, indentificado con la conciencia humana, con la conciencia del yo.

Ahora bien, el sentimiento es una sensación interna permanente¹³⁹. El sentimiento del yo, sin la idea del yo, es solo materia de conocimiento. Mas la idea del yo es la idea del ser (forma de conocer) determinada por los límites del sentimiento del yo (materia del conocer). En el hombre, el sujeto que *siente* su cuerpo (con un sentimiento fundamental, base para los demás sentidos) también lo *percibe* intelectualmente, directamente, teniendo así la persuasión directa de su existencia real. Mas la *percepción* que el hombre tiene de sí no es aún la *conciencia* de sí. La percepción es un modo directo de sentir y conocer; la conciencia es un modo *reflejo* de conocer. Para que surja la conciencia del yo se requiere que el sujeto humano preste atención a lo que él es, volviéndose a él como a un objeto ya conocido. Ahora bien, para que el sujeto humano se vuelva sobre sí, se requiere una razón suficiente. Según Rosmini, es el lenguaje humano (en particular, el monosílabo "yo") y los problemas lo que motiva al sujeto a fijarse en él mismo, haciendo surgir la *conciencia* del yo¹⁴⁰.

EL SINUOSO CAMINO ROSMINIANO HACIA EL SER DEL CONOCER.

15.- No cabe duda de la originalidad y profundidad del pensamiento rosmिनiano al centrar el problema del fundamento del conocer en el ser ideal, irreductible a todo ente y a todo objeto sensible. De este modo, Rosmini ubicaba, a un tiempo, el problema del conocer en el ámbito de lo *metafísico* y de lo *espiritual*.

Mas Rosmini recorrió un largo camino antes de ver con claridad el origen de su sistema filosófico. De hecho se ha hallado entre sus manuscritos un pequeño libro, escrito y titulado por Rosmini, en 1814, *Pensamientos*. En él se advierte su repugnancia

¹³⁷ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia, o.c.*, Vol.V, c.23, a. 7.

¹³⁸ ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo, o.c.*, p. 12, n. 5; p. 132, n. 124. Cfr. ROSMINI, A. *Opuscoli morali*. Padova, Cedam, 1965, Vol. II, p.428, n. XXIII. ROSMINI, A. *Teosofia, o.c.*, Vol. I, p. 103, n.148. ROSMINI, A. *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*. Padova, Cedam, 1966, p. 53. ROSMINI, A. *Antropologia Soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1884, Vol. I, p. 47. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova Editrice, 1991, p. 25-33. AA.VV. *L'essere ideale e morale in Antronio Rosmini*. Milano, Sodalitas, 1954, p. 19. ROSMINI, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice di Libri di Filo-sofia, 1957, Vol. I, p. 50. ROSMINI, A. *Storia dell'empietà*. Milano, Sodalitas, 1957, p. 81. LOPEZ SALGADO, C. *Aproximación a la agnoseología de Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1989, III, p. 348. BOZZETTI, G. *Opere complete*. Milano, Marzorati, 1966, Vol. III, p. 3341-3350. DAROS, W. *¿Antonio Rosmini ontologista?* en *Rivista Rosminiana*, 1981, III, p. 273-286.

¹³⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio, o.c.*, n. 439.

¹⁴⁰ ROSMINI, A. *Psicologia, o.c.*, n. 1471-1481.

por todo innatismo¹⁴¹, considerándose entonces seguidor de Locke.

16.- Rosmini, estudiando filosofía con Pedro Orsi, en 1815, manifestaba ya su inclinación filosófica juvenil rechazando la autoridad en el discurso filosófico y buscando las razones de las afirmaciones¹⁴².

En 1816, comentando la *Psicología* de Reinhold, Rosmini admite que la razón es una facultad informada por Dios bajo la forma de la verdad. En tanto, Rosmini escribe su *Examen de la Razón*, enfrentando el problema del conocimiento a través de Locke y Kant. Su punto de partida respecto del ser del conocimiento se halla, por aquel entonces, situado en la evidencia sensible. Conocer significa "sufrir una modificación y atribuirle a un objeto". Rosmini confunde *conciencia* con *sentimiento* del propio estado. En este proceso está implicada la idea de relación causa-efecto, la cual le parecía ser la primera idea de la inteligencia humana¹⁴³. El alma separa luego la causa sensible y elabora la idea como representación de la cosa. De esta manera, Rosmini atribuyendo actividad cognoscitiva al alma no necesitaba admitir ninguna idea innata como constitutiva del ser del conocer. El hecho de conocer (y toda su posible problemática filosófica) quedaba reducido al conocer de hecho que no necesitaba más explicación.

17.- Admitía entonces Rosmini la existencia de un conocimiento *subjetivo*, relativo a los límites que poseen los sentidos de nuestro cuerpo. El conocimiento *objetivo*, por el contrario, radica en el alma que se siente a sí misma: este era para Rosmini un primer conocimiento por sí mismo manifiesto. De esta objetividad participan todos los otros conocimientos, como los sentidos particulares participan del sentimiento de sí. El joven Rosmini admitía, pues, dos ideas claves respecto del ser del conocer humano: 1) este conocimiento está limitado por los sentidos; y 2) la conciencia es un punto evidente y objetivo del conocimiento que hace innecesario poner en el alma ideas innatas.

18.- En 1817, Rosmini comenzó a escribir una *Metafísica*¹⁴⁴, en la que trabajó hasta 1821. No deseaba, entonces, ser ni lockiano ni kantiano. Pretendía partir de la *conciencia*, tomada aún como sentimiento y conocimiento íntimo. "La conciencia es el sentimiento o conocimiento intrínsecamente allí unido de lo que nosotros somos en el primer instante"¹⁴⁵. El alma no tiene en forma innata ningún conocimiento; pero ella puede adquirir todos los conocimientos con aquella fuerza que es ella misma.

19.- En el escrito "*Anotaciones sobre algunos errores de los hombres, que llegan a ser fecundos para la verdad*", Rosmini profundiza su concepción de la conciencia entendida como el núcleo del ser del conocer. Distingue, entonces, como no lo había hecho Descartes: a) la conciencia pura, de b) los actos fundados en esa conciencia. En la conciencia Rosmini incluye el conocimiento y el sentimiento fundamental.

Luego de algunos años, en 1828, en el *Nuevo Ensayo sobre el Origen de las Ideas*. Rosmini distinguirá netamente el *sentir* del *advertir de sentir*, la *sensación* de la

¹⁴¹ Cfr. PAGANI, G.B. *Vita di Antonio Rosmini*. Rovereto, Manfredini, 1959, Vol. I, p. 68. ROSMINI, A. *Saggi Inediti Giovanili*. Roma, Città Nuova, 1987, Vol. I y II.

¹⁴² ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 11-12.

¹⁴³ ROSMINI, A. *Saggi Inediti Giovanili*. ROMA, Città Nuova Editrice, 1987. Vol. II. p.29 y 34. Cfr. PAGANI, G. B. *Vita, o.c.*, Vol. I, p.100.

¹⁴⁴ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico, o.c.*, p.38.

¹⁴⁵ PAGANI, G.B. *Vita, o.c.*, Vol. I, p. 314.

idea. La sensación nunca puede advertirse a sí misma¹⁴⁶.

En 1846, Rosmini, escribiendo la *Psicología*, retomó lo escrito en la *Metafísica* acerca de la conciencia, pero cambiando el término *conciencia* por el de *sentimiento fundamental*. "El sentimiento tiene naturaleza subjetiva; mientras que el ser intuido es esencialmente objeto"¹⁴⁷.

Ya en el *Nuevo Ensayo*, Rosmini advertía que el *estado de mí* es un objeto diverso del *ser*: El ser ideal es innato y constituye al sujeto inteligente; pero el percibirme no es innato: la atención debe volverse sobre el sujeto que intuye y percibirlo¹⁴⁸.

Así, pues, si antes Rosmini ubicaba el ser y el origen del conocer en la *fuerza del alma*, en la conciencia, luego distinguirá netamente: a) la *idea del ser* que es el fundamento innato del conocer, de b) el sujeto humano que conoce y que siente.

20.- Según el testimonio de Rosmini, sin embargo, teniendo él 18 años, habría descubierto por un proceso de abstracción que la *idea del ser* era lo mínimo y necesario para que existiera el pensamiento. "Subiendo de concepto en concepto llegué al universalísimo del ser, en el que se resuelve todo concepto. Más allá no podía subir, porque de aquella idea no se podía quitar sino el ser, y quitándole el ser se desvanecía y no quedaba nada. Me persuadí entonces -afirma Rosmini- de que la *idea del ser* es la razón última de todo concepto, el principio de todos los conocimientos¹⁴⁹.

Rosmini descubrió, pues, que la idea del ser es el continente máximo, la idea madre, el fondo común de todas las ideas, el objeto necesario de todo pensamiento, pues todo otro pensamiento implica conocer el ser y añadirle alguna determinación que constituya a cada ente en algo particular.

21.- En su trayectoria hacia el *ser del conocer*, Rosmini debió, además, distinguir: a) el ser ideal de b) Dios. Escribiendo en 1821 la *Teología o ciencia de Dios o Plan de una Enciclopedia Teológica Cristiana*, Rosmini pone a Dios como término del sentimiento de la conciencia. Esta no se informa solo por los conocimientos dados por la experiencia sensible; sino, además, por una iluminación -al modo agustiniano- que partiendo de Dios ilumina el alma. Esa iluminación es, en su teología, la idea innata de Dios. La idea de infinito no se adquiere de las cosas exteriores sino que es innata. La idea generalísima de Dios es igual para todas las inteligencias humanas¹⁵⁰. La idea innata de Dios es la *Verdad*. Pero ya en 1825, Rosmini distinguía la *verdad del ser* de la *verdad subsistente* (Dios). La verdad del ser, en tanto idea, es aquello *quo animal fit rationale*¹⁵¹, esto es, el fundamento del conocer y del ser racional.

Más explícitamente en una carta a A. B. Stapf (31-8-1827), Rosmini admitía que la razón humana está formada no por muchas ideas innatas, sino por una sola forma que no puede considerarse Dios, sino una propiedad de Dios. Y meditando una expresión de Pascal, Rosmini dio a la idea de Verdad innata, que no es Dios, el contenido del

¹⁴⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio, o.c.*, nh. 711. Cfr. AA.VV. *La sensazione è in qualche modo conoscenza?* en *Rivista Rosminiana*, 1930,II, p.135. BOZZETTI, G. *Le "difficoltà" dell'essere ideale* en *Opere Complete*. Milano, Marzorati, 1966, III, 2591.

¹⁴⁷ ROSMINI, A. *Psicologia, o.c.*, Vol. I, n. 13 y 967.

¹⁴⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio, o.c.*, n. 551.

¹⁴⁹ PAGANI, G.B. *Vita, o.c.*, Vol. I, p. 111-112.

¹⁵⁰ Idem, p. 333.

¹⁵¹ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico, o.c.*, p.66.

ser, logrando así la *idea del ser* ¹⁵². Admitió Rosmini, de este modo, dos elementos *indefinibles* en el hombre: la *idea del ser* (que es inteligible de por sí y absoluto) y el *sentimiento* (fundamental) que es la vida misma del hombre o relativo a ella.

OBJECCIÓN DE J. BALMES AL SER DEL CONOCER ROSMINIANO.

22.- Jaime Balmes admite que el "ser es imposible explicarlo de otra manera que por sí mismo"¹⁵³. Pero este filósofo no distingue: a) el ser, b) del ente. *Ser* y *ente* no solo están relacionados en el pensamiento de Balmes; sino que, además, resultan intercambiables. Así afirma: "El ser o ente en sí, y prescindiendo de toda modificación, considerado en su mayor generalidad, es concebido por nuestro entendimiento. Sea cual fuere el origen de esta idea, o el modo como se forma en nuestro entendimiento, lo cierto es que existe. De ellas hacemos continuas aplicaciones, sin ella nos es casi imposible el pensar" ¹⁵⁴.

23.- En esta indefinición entre el ser y el ente, Balmes se orienta a tomar al *ente* como a lo fundamental. "Nada se puede concebir más simple que la idea del ente" ¹⁵⁵. La idea de ente no admite ningún contenido que la limite como siendo *tal*/ente. En este sentido, "la idea del ente es una idea simplicísima".

Mas la idea del ente no es para Balmes objeto de *intuición*, pues para él la intuición es siempre sensible y equivale a la *percepción*¹⁵⁶. Ahora bien, la idea del ente al excluir todo contenido sensible queda excluida de la intuición sensible.

24.- Balmes admite con los escolásticos que "el objeto del entendimiento es el ente y no sin razón, porque una de las cosas que con más claridad concebimos, y que más fundamentalmente se encuentra en nuestras ideas es la idea del ser, la cual en cierto modo las comprende a todas" ¹⁵⁷.

Pero Balmes distingue el ente en *actual* y en *posible*, haciendo del ente actual el objeto del entendimiento mediante la intuición sensible. El ente posible, la posibilidad no es intuible sensiblemente.

25.- Balmes cree advertir confusión de ideas cuando a la simple idea del ser se la hace sinónimo de la idea de posibilidad de la cosa.

Rosmini, en efecto, afirma: "La simple idea del ser...es intuición de los posibles, la posibilidad de las cosas" ¹⁵⁸.

Ahora bien ¿qué significa posibilidad? Según Balmes, ella expresa la no repugnancia o la no exclusión de dos cosas entre sí. De este modo decimos que el triángulo puede ser un círculo. Cuando una cosa es coherente en sus elementos, es posible; mas si una cosa es simple es siempre posible ya que al no poseer elementos no puede entrar en contradicción. En este sentido, Balmes debía admitir que el ser-ideal tal co-

¹⁵² ROSMINI, A. *Saggi Inediti Giovanili*, o.c., Vol.II, p. 28. Cfr. MANCINI, I. *Le origini dell'idea dell'essere nel giovane Rosmini*, en AA.VV. *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*. Verona, Mazziano, 1970, p. 397. EVAÏN, F. *Genèse du Nuovo Saggio. Contribution à l'étude des sources de Rosmini 1814-1830* en *Rivista Rosminiana*, 1959, IV, p. 249.

¹⁵³ BALMES, J. L. *Filosofía fundamental*. Bs.As., Sopena, 1963, Vol. II, p. 63.

¹⁵⁴ Idem, p. 61.

¹⁵⁵ Idem, p. 62.

¹⁵⁶ Idem, p. 59, n. 203.

¹⁵⁷ Idem, p. 65.

¹⁵⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 424.

mo lo piensa Rosmini al ser indeterminado, simple, sin partes, es siempre posible, es la posibilidad en sí misma.

Intrínsecamente imposible es, según Balmes, lo contradictorio, lo que implica una contraposición entre ser y no ser.

La *idea de posibilidad* expresa, pues, algo añadido a la *idea del ser*: la no repugnancia, la no contradicción. Además, la idea de posibilidad implica la idea de no estar realizado. La posibilidad, de este modo, no es nada sin una relación a la realidad respecto de la cual es posible.

Balmes sostiene, en consecuencia, que "cuando el entendimiento percibe el ser en sí mismo no puede considerar que haya o no repugnancia. Esta se descubre en la comparación, y la idea de ser en sí es simple, no incluye términos comparables. La idea de ser solo puede encontrar repugnancia cuando se la aplica a una cosa determinada". "La idea de ser, en sí misma,...es la misma idea de existencia" de la cual se hace abstracción de toda otra cosa. La idea de ser es absolutamente "indeterminada; si la abstraigo de la existencia la abstraigo de sí misma, la anonado" ¹⁵⁹.

Como veremos, J. Balmes piensa a la *existencia como realidad* y, en consecuencia, pensar la idea del ser como existente es pensarla como real. Por ello no es posible pensar la idea del ser solo como posible y no como real.

26.- Balmes cree ver el origen de la confusión rosminiana en la aplicación que hace Rosmini a la idea misma del ser de lo que solo conviene a las cosas que son algo determinado, concebible sin la existencia. Las cosas determinadas pueden ser o bien posibles o bien actuales (reales). Mas la idea del ser aun pensada en su indeterminación no puede ser pensada como posible sino como actual, como real.

Cuando aplicamos a las cosas la idea del ser, Balmes entiende que no queremos aplicarle la idea de posibilidad, sino la de realidad. "Si digo la mesa es...no quiero decir que la mesa es posible, sino que existe en realidad"¹⁶⁰. La idea de ser es, en consecuencia, la idea de existencia pero entendida como *realización*. Es manifiesta aquí una concepción realista del ser que se opone a la concepción rosminiana. Para Rosmini, en efecto, el ser es en tres formas esenciales: la ideal, la real y la moral. La existencia no se reduce a la realidad.

27.- Según J. Balmes, la idea de posibilidad surge en el hombre por un proceso de abstracción y generalización operado sobre la experiencia de la contingencia de las cosas. Presenciamos constantemente la construcción y destrucción de las cosas, el tránsito del no ser al ser y viceversa. De aquí que la inteligencia pueda hacerse la idea de la posibilidad de una cosa aunque ella no exista realmente o deje de existir realmente: es suficiente captar su no contradicción para existir realmente.

La idea de posibilidad solo tiene sentido para las cosas contingentes. Un ser infinito no existente (solo meramente posible) es contradictorio¹⁶¹. Nosotros *imaginamos* lo infinito en su esencia, prescindiendo de su existencia, pero así no comprendemos bien la infinitud. Un ser infinito, pero no existente, realmente implica una contradicción como el hacer de un triángulo un círculo.

28.- ¿Qué significa, entonces, según Balmes, que *el objeto del entendimiento es el ser*? Esta expresión tiene un doble sentido: a) un sentido *reduplicativo*, lo que equivale

¹⁵⁹ BALMES, J. *o.c.*, Vol. II, p. 66.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 67.

¹⁶¹ *Idem*, p. 67, n. 39.

a decir que el entendimiento nada concibe sino en cuanto ente, encontrando la forma de ente (la forma general de ente) en la forma de objeto. Hay objetos y éstos solo pueden concebirse como entes porque son entes. Con esta expresión decimos, en consecuencia, reduplicadamente lo mismo: que los objetos son entes. b) Mas esta expresión puede ser entendida en otro sentido: en un sentido *formal*. Así significa que el entendimiento no puede conocer nada sino entendiéndolo como ente, *dándole* la forma de ente. Balmes no cree que el ente sea la única forma en que el entendimiento puede entender; pero sí admite que "esta forma es una condición esencial a toda percepción" ¹⁶².

29.- La "idea de ente" en sí no incluye ninguna determinación, según J. Balmes; solo expresa "el ser en toda su abstracción", lo que es común a todos los entes sin diferencias¹⁶³. Si solo conociésemos la idea de ente, sin determinaciones o diferencias, los hombres tendríamos un conocimiento negativo, incapaz de combinación alguna. Pero la misma negación es conocida por nosotros, y no podría serlo si admitiésemos que el entendimiento solo concibe el ente: no estaríamos así en condiciones de afirmar el principio de no-contradicción, que a su vez es condición indispensable de todo conocimiento, según Balmes.

30.- La idea de ente no es la *única* forma percibida; pero es una forma *necesaria* a toda percepción. Cuando percibimos un objeto sin afirmar nada de él, se nos presenta siempre como una realidad. Aun cuando hablamos de una línea o de una cantidad *x*, siempre se supone: "si existen". Hablamos de lo posible solo en función de lo real. La posibilidad, sin la realidad en la que se funda, es un absurdo. La existencia posible depende de la real y a partir de ésta es pensada¹⁶⁴. La misma colección de los entendimientos humanos (expresados en la cultura, la memoria colectiva, etc.) no pueden fundar la posibilidad. Las verdades necesarias preexisten a la razón humana en una razón personal (Dios) origen de toda realidad y fundamento de toda posibilidad.

31.- Balmes admite que la objetividad de nuestras ideas, la percepción de relaciones necesarias en un orden posible, revelan comunicación de nuestra inteligencia con un ser en que se funda toda posibilidad. Esta posibilidad es inexplicable si no se supone dicha comunicación, que consiste en la acción de Dios dando a nuestro espíritu facultades perceptivas de la relación necesaria de ciertas ideas; fundada en el ser necesario y representada en su esencia infinita¹⁶⁵.

El ser del conocer, pues, según Balmes se halla en nuestras facultades creadas por Dios. Lo único que nos une naturalmente a Dios no son las ideas innatas, sino la *luz intelectual* que hay en nosotros y que es una semejanza participada de la luz increada¹⁶⁶.

32.- Según J. Balmes, *no existen ideas innatas*, esto es, no recibidas de las impresiones y sin ejercer ningún acto intelectual. Las ideas se adquieren por intuición a través de la sensibilidad o por reflexión sobre ella. Incluso las ideas indeterminadas (como la *idea del ser*) que no ofrecen al espíritu nada existente ni aun posible; si bien se observa

¹⁶² Idem, p. 68, n.41.

¹⁶³ Idem, p. 68, n. 42.

¹⁶⁴ Idem, p. 50, n. 159.

¹⁶⁵ Idem, p. 52, n. 170.

¹⁶⁶ Idem, p. 58, n. 194.

se verá que son "percepciones de un aspecto de los objetos, considerados bajo una razón general" ¹⁶⁷. Estas ideas son el resultado de nuestra facultad productiva; son actos que brotan del fondo de nuestra alma bajo la razón general.

Lo único innato en los hombres es *la actividad sensitiva e intelectual*; pero ambas, para moverse, necesitan de objetos que las afecten. La actividad intelectual, sin embargo, tiene condiciones *a priori* respecto de la sensibilidad, que aplica a todos los objetos y que se reducen al principio de no contradicción. Cuando una actividad intelectual no se refiere a ninguna intuición determinada sino a las intuiciones sensibles en general su objeto inmediato es la posibilidad de ellas también en general, entre las cuales se halla ante todo el principio de no contradicción¹⁶⁸.

33.- El principal objeto del entendimiento, en cuanto procede por conceptos indeterminados, es el *ser*, en su mayor universalidad. Esta es la idea matriz, fundamental, en cuyo alrededor se ordenan las demás. Pero, según Balmes, esta idea no es innata, sino el *producto* de la actividad intelectual sobre una cosa en abstracto. La idea de ser tiene solo un valor hipotético respecto a la existencia.

"La idea de ente -afirma Balmes- no la tengo por innata...pero no veo inconveniente en que se la llame innata, si con este nombre no se significa otra cosa que la *facultad innata* de nuestro entendimiento para percibir los objetos bajo la razón general de ente o de existencia, tan pronto como reflexiona sobre ellos". La idea de ser o de ente, entonces, no es un producto totalmente abstracto como si se produjese *totalmente* de la nada; sino que surge de la actividad de la inteligencia, por un proceso de depuración de las ideas obtenidas por intuición sensible. "Así puede preexistir a la reflexión y ser en algún modo fruto de la reflexión, según los varios estados en que se la considera" ¹⁶⁹.

Al percibir percibimos *algo*, es decir, un ente. La idea de ser se halla en todos los objetos percibidos, pero no es directamente percibida hasta que la reflexión no la separa de todo lo demás. El espíritu tiene una fuerza innata por la que considera en general lo que se le ofrece en particular en la percepción.

El problema del *ser del conocer* quedó así reducido por J. Balmes al de una *facultad innata*, que por la presencia de la luz de la inteligencia, poseía *fuerza innata* para conocer. El conocer quedó reducido, pues, al *hecho* de conocer y describir las formas en que de hecho se manifiesta perdiéndose la dimensión metafísica que ese hecho bajo la metáfora de la luz de la inteligencia.

¿ EL SER DEL CONOCER ES INNATO ?

34.- J. L. Balmes, siguiendo en sus grandes lineamientos la posición de los escolásticos por lo que se refiere al conocer, admite, pues:

- a) Que los hombres tienen la facultad de conocer.
- b) Que esa facultad es distinta de la facultad de sentir.
- c) Que esa facultad es intelectual por proceder de una participación de la luz divina.

En este sentido, el problema del ser del conocer queda desconectado de la ontología y metafísica para unirse metafóricamente a la teología por un lado, y por otro, queda reducido a describir los modos de conocer y operar de la inteligencia.

¹⁶⁷ Idem, p. 59, n. 205.

¹⁶⁸ Idem, p. 44, n. 127.

¹⁶⁹ Idem, p. 75, n. 79.

d) Que la actividad de la inteligencia es innata pero necesita, para moverse, de los objetos.

e) Que al conocer cualquier cosa se halla allí como la materia de la *idea del ser*; que luego mediante la aareflexión se la puede obtener separando lo que es el ser de lo que no lo es. De este modo el principio de no contradicción es una condiciónh básica en el conocer reflexivo, ya presente en la percpección, pero aún no hecho consciente.

f) Que el ser tiene un sentido *sustantivo* y entonceds siempre es un ente, algo; y tiene un sentido *copulativo* por lo que podemos afirmar o negar algo diciendo que *es o no es*. En este sentido copulativo, la idea de ser, más bien que idea, es una condición necesaria para que nuestro entendimiento funcione: no representa nada determinado en el intelecto; "es más bien su condición de vida", de actividad¹⁷⁰.

Se advierte, pues, que J. Balmes piensa al *ser* en la forma de realidad. "Ser" significa "la realidad", "la simple existencia"(real); o bien es solo el ser copulativo que une en la mente un objeto con un predicado¹⁷¹. *Real* es lo que existe fuera de la mente. El mismo término "existencia" indica, para Balmes, el ser fuera (ex-stare) de la mente¹⁷². De este modo, para Balmes, las ideas no son nada real, pero tampoco son nada en sí. Son psicológicamente en relación con lo real a lo que representan. El *ser de las ideas* posee un tenue *status* antropológico y gnoseológico: las ideas existen en la inteligencia humana en cuanto ella las piensa. Mas la inteligibilidad de las ideas no procede del ser-idea, sino del estar en la mente, de la iluminación de la ainteligencia que las produce. La *idea* de posibilidad, de una cosa que no existe, se aplica a una cosa que no existe¹⁷³. ¿Pero la idea existe? Y si existe ¿qué *ser* tiene?

Las ideas, según Balmes, existen en una inteligencia, la que existe realmente y las piensa: el ser ideal no tiene consistencia en sí mismo en una inteligencia humana.

35.- Desde el *punto de vista rosminiano* se puede decir de Balmes, al igual que de la Escolástica, que no advierten toda la necesidad de ser que se encuentra encerrada en la metáfora "luz de la inteligencia".

Para Rosmini, la razón es la forma de discurrir o moverse de la inteligencia. La razón humana radica en la inteligencia humana, la cual, desde el momento que es, conoce. Ahora bien, ¿cuál es el ser del conocer? Según Rosmini, la inteligencia humana implica un sujeto que *intuye el ser* (el que es inteligible de por sí, indeterminado, infinito) y en esa intuición:

a) El hombre se constituye como sujeto inteligente con capacidad para conocer.
b) Esa intuición intelectual es fundamental, constituyente de la inteligencia.
c) Esa intuición no es un acto accidental de conocer algo (un ente, esta silla, etc.); sino un acto que constituye a la inteligencia. Se trata de un acto constituyente de la inteligencia, de un acto directo, no reflejo o consciente. Todo acto de nuestro espíritu es esencialmente incógnito al espíritu primeramente. El acto de intuición del sujeto termina en el objeto (ser ideal) y este acto *no es consciente* para el sujeto que lo realiza. Para que un conocimiento sea consciente se requiere: 1) que exizsta ya el objeto de conocimiento y sea conocido; 2) que el sujeto se vuelva sobre el conocimiento anterior y lo tome como objeto conocido por él sujeto; 3) que exista algún motivo suficiente para que el sujeto sea llevado a volverse (reflexionar) sobre ese objeto¹⁷⁴. No

¹⁷⁰ Idem, p. 77, n. 86.

¹⁷¹ Idem, p. 63, n. 11.

¹⁷² Idem, p. 63, n. 13.

¹⁷³ Idem, p. 66, n. 27.

¹⁷⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c. n. 468 nota 1.

es lo mismo, pues, que la inteligencia *conozca* el ser-idea y que *sea consciente* de conocerlo.

d) El ser de la intuición de la inteligencia es el objeto de la intuición y no se funde ni confunde con el sujeto humano. El ser es infinito, fuente inteligible en sí mismo; el sujeto humano es el sentimiento fundamental y al intuir el ser ideal, resulta (en un solo acto senciante e intuyente) inteligente; limitado por su subjetividad, e ilimitado en su objetividad.

e) La luz de la inteligencia es, para Rosmini, una metáfora que expresa el ser en su inteligibilidad. Así como la luz solar es lo que hace visible los objetos, sin confundirse con ello; pero necesitan aún que el sujeto los vea: así también la *luz del ser* -que en cuanto posibilita conocer se llama propiamente *idea del ser*- no es ningún objeto intelectual determinado sino lo que posibilita conocer, dando a los hombres el medio para entender¹⁷⁵.

Adviértase que la *luz* del intelecto no es el intelecto ni es las cosas conocidas, sino solo el medio que las hace posible de ser conocidas si existe un sujeto que realiza el acto constituyente de conocer. Para Rosmini, la *luz* del intelecto agente es tan innata como la *idea* del ser. La luz y la idea son siempre el medio indeterminado para conocer otras cosas determinadas que percibimos con los sentidos¹⁷⁶. Existe, pues, un ser del conocer y un hacer del conocer. El *ser* del conocer es el ser ideal, la idea del ser, infinita inteligibilidad del ser infinito (que no es Dios, pues Dios es ser realísimo). El ser del conocer es el ser en sí inteligible, el que como objeto de la inteligencia la hace posible en el acto fundamental de intuir, en el cual se constituye el sujeto como inteligente. Pero además del ser del conocer, hay por parte del sujeto un desarrollo de la posibilidad o potencia de conocer: hay un *hacer* del conocer, una organización de la actividad de conocer y de los productos de ese conocer (o sea, de los conocimientos). Ahora bien, para entender algo determinado, además de la idea del ser se requiere el aporte de los sentidos que ofrecen la materia del conocimiento determinado (por ejemplo, de esta silla o mesa).

f) El ser del conocer no es, para Rosmini, ni un ente ni el ser real de los entes. El ser del conocer es el ser *ideal* que debe distinguirse de cualquier determinación (la que hace que se pase la idea del *ser* a la de *ente*) y del ser *realidad*. La idea del ser no es una idea ni específica ni genérica, sino que ella se halla más allá de todo género, no conteniendo ninguna determinación ni diferencia alguna; sino solo sinteligibilidad indeterminada¹⁷⁷.

g) La *idea del ser* no es sólo la condición objetiva para que la inteligencia humana *funcione* negando o afirmando los entes; sino que es la condición fundante para que *exista* realmente la inteligencia humana.

h) Por ello, la idea del ser no es producto ni de la *abstracción* ni de la *reflexión*. Estas facultades necesitan que exista ya la inteligencia y se refieren a su funcionamiento¹⁷⁸.

i) El ser del conocer es, según Rosmini, *innato*: lo único innato del conocer. Este ser no procede de las cosas conocidas, ni de la conciencia, ni de la abstracción o reflexión sobre lo conocido, pues todo conocimiento de alguna cosa requiere para existir, como condición previa, que la inteligencia exista; y para que ella exista, se requiere que intu-

¹⁷⁵ Idem, n. 473 nota 2; n. 262, 265, 267, 443 nota 1. PERCIAVALE, F. *Illuminazione e astrazione* en *Rivista Rosminiana*, 1979, IV, p. 385.

¹⁷⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 468, nota 1. DAROS, W. *El lumen naturale en Santo Tomás y el essere ideale en Rosmini* en revista *Saapientia*, 1976, n. 122, p. 251-259.

¹⁷⁷ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 473 nota 3.

¹⁷⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1455-1456. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, o.c., p.472.

ya el ser ideal, haciéndose humano el sujeto intuyente. Conocer algo es conocer que ese algo *es* (real o posible) y es algo (determinado), lo que presupone el conocimiento del ser indeterminado y de la determinación que aportan los sentidos. Rosmini, pues, a partir de la naturaleza o ser del conocer, advierte que el origen del conocer no puede hallarse solamente en lo sensible como pretende el empirismo, sino que requiere un elemento formal a priori: la idea del ser. La idea del ser es la condición de posibilidad para la existencia de la inteligencia en su primer acto de existir, el cual posibilita a su vez los actos subsiguientes.

j) Rosmini hace de la *idea* un sinónimo de *medio* y de *forma* (medio formal) para conocer. La idea es la inteligibilidad (posibilidad de conocer); no es ni lo inteligido ni el inteligente. Por ello, distingue la forma de conocer (inteligibilidad) del contenido conocido (las cosas conocidas). Con la expresión "idea del ser" se menciona el medio con el cual se conoce: el ser en cuanto por su inteligibilidad, ínsita en él mismo, posibilita al sujeto humano ser inteligente y estar en condiciones de conocer las cosas sentidas como determinaciones de los entes en el ser.

En el conocimiento se debe distinguir la *materia* conocida de la *forma* de conocer. La materia del conocer la ofrece el sentimiento (particularizado a través de los sentidos); la *forma* de conocer está dada por el ser ideal que es innato y da inteligibilidad a todo lo que se conoce. De este modo, la primera cosa que entiende el intelecto es el *ser* y con él puede entender todo lo demás (los entes). De este modo, constituida la inteligencia, lo primero que el hombre conoce a través de los sentidos son los entes, las cosas sentidas. El hombre es la causa eficiente de su conocer; las cosas sentidas son la causa material de lo que va a conocer; pero la idea del ser es la causa formal de su saber¹⁷⁹.

k) Hablando con propiedad solo es innata la inteligibilidad del ser, en la cual se basa la posibilidad de todo conocimiento formal posterior. El ser ideal, inteligible, indeterminado es innato; mas la idea de posibilidad implica ya una determinación o relación, como lo advirtió Blames, y el mismo Rosmini hablando con propiedad lo reconocía. La *posibilidad* supone, según Rosmini, una abstracción formada sobre el ser ideal indeterminado¹⁸⁰ y surge a través de una reflexión sobre la idea del ser. Es imposible pensar la posibilidad sola sin entender la posibilidad de algo determinado a la cual se refiere esa posibilidad¹⁸¹. Esto fue afirmado por Rosmini en el párrafo siguiente al citado por Balmes, pero al cual éste no parece haberle prestado atención. *Posible* es lo que se intuye en la idea y se advierte como apto para ser realizado¹⁸².

l) La posición filosófica de Rosmini significa, a nuestro entender, una profundización en el problema del *ser* del conocer. Rosmini no quedaba satisfecho con atenerse al hecho de que conocemos, ni con el hecho de que tenemos la facultad de conocer; sino que investigaba cuál es el *ser* del conocer hasta en su última posibilidad gnoseológica, hasta su primera condición metafísica. El remitirse a Dios como a la causa de la inteligencia humana remite a la *causa eficiente creadora* de la misma; pero Dios -ser realísimo- no es la forma de la inteligencia humana (lo que sería un ontologismo). EL ser ideal -sin ser Dios- es ser y remite a aun repensamiento sobre la metafísica que nos amplíe nuestra concepción del ser, generalmente entendido sólo como ser real; y que nos amplíe también el ser de la inteligencia generalmente entendido como el producto de una

¹⁷⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1473 y 1451. Cfr. BELLESDIA, F. *Percezione ed essenza. Riflessioni sul Nuovo Saggio di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1991, III, p. 291-306.

¹⁸⁰ ROSMINI, A. *Nuevo Saggio*, o.c., n. 1456.

¹⁸¹ Idem, n. 425.

¹⁸² Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol.V, n.48. PIGNOLINI, E. *Natura e origine dell'idea dell'essere* en AA.VV. *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini*, o.c., p. 35.

abstracción o el resultado de un concepto, como una elaboración de la inteligencia ya constituida¹⁸³.

¹⁸³ ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, o.c., p.472, 508. MALUSA, L. *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto "Post-obitum"* en *Rivista Rosminiana*, 1988, IV, p. 403-407.

EL SER (DEL CONOCER) Y LOS ENTES EN LA FILOSOFÍA DE A. ROSMINI.

Confrontación con la concepción de M. Heidegger.

"El ser *informa* la mente y así la constituye...La mente así informada es en acto: este acto termina en el ser (*nell'essere*), pero ella no piensa, en este primer acto, que este ser sea objeto de su pensamiento".(ROSMINI, A. *Teosofía*, Vol. III, n. 941).

"Lo distintivo del hombre reside en que piensa la esencia y está abierto al ser (*offen dem Sein*), se encuentra ante éste, permanece relacionado con él... En el hombre reina una pertenencia al ser (*waltet ein Gehören zum Sein*)...¿ Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial (*seinem anfänglichen Sinne*) como presencia (*Anwesen*)". (HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia*, p. 75).

ORIGEN DE LA PROBLEMÁTICA ROSMINIANA SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE SER Y ENTE.

El "ser" se presenta en la filosofía clásica como el objeto de búsqueda que constituye el fundamento último de la realidad y el principio primero para toda comprensión de lo real y de lo posible. Pero, como ya lo decía Aristóteles, el ser es considerado en muy diversos significados y sentidos. En la simplicidad del ser, en su origen, parece anidarse luego, en sus aplicaciones, una complejidad desconcertante. Por ello, preguntarse por lo que sea el *ser* aparece como lo más obvio y, al mismo tiempo, como lo fundamental en relación a su esclarecimiento, y como lo más complejo en relación a las consecuencias que fundamenta y que de él dependen.

Bien se ha dicho que cada sistema filosófico es la expresión de una determinada concepción del ser. En este contexto, estudiar el origen de la forma en que un filósofo concibe lo que es el *ser*, significa iniciarse en el aprender el sentido de la filosofía de ese filósofo, porque el ser aparece siempre como el fundamento último. Preguntarse por algo que no tenga o sea el ser es preguntarse por nada, la cual no resuelve absolutamente nada.

Veamos, pues, ahora el origen de la idea y de la concepción del ser en la vida y en la filosofía de Antonio Rosmini, el cual ha sido uno de los autores que más centralidad le han dado a este tema, reavivado en nuestro siglo por Martín Heidegger.

I.- Francisco Paoli, secretario de A. Rosmini, le preguntó, en 1854, cuándo él había llegado a la concepción de la *idea del ser*, que constituyó el núcleo de su gnoseología y luego el punto de partida para sus reflexiones metafísicas, contenidas en su *Teosofía*. Rosmini respondió entonces que, siendo él joven de 18 años, caminaba solo y ensi-

mismado por una calle de Rovereto cuando advirtió que la razón de un concepto (con el cual se explica una realidad) está en un concepto más amplio, y que la razón de éste se halla en otro más amplio todavía. Subiendo así de un concepto a otro llegó "a la *idea universalísima del ser*, en la que se resuelve todo concepto. Más allá de la idea del ser no se podía subir y, quitándole el ser, toda idea se desvanecía. "Me persuadí entonces, afirma Rosmini, de que la *idea del ser* es la razón última de todo concepto, el principio de todos los conocimientos". Haciendo el camino inverso, aplicándole determinaciones a la simple idea del ser (determinaciones de las que había sido despojada), veía reaparecer los conceptos uno después de otro. Rosmini llegó así a la conclusión de que la idea del ser es el *continente máximo*, la *idea-madre*, la que contiene en su seno a todas las otras, el *fondo común* de todas las ideas las cuales son la idea del ser más o menos circunscripta y determinada por los datos ofrecidos en los sentidos¹⁸⁴.

2.- El mismo hecho fue narrado por Rosmini a otras personas, como a Monseñor Andrés Strosio. No obstante esta anécdota, no se ha hallado referencia alguna a la idea del ser en los escritos de Rosmini de su época juvenil.

De hecho, Italo Mancini, estudioso de este tema, no admite que la conquista de esta idea del ser haya sido una precoz iluminación del joven Rosmini a los 18 años, no obstante los testimonios narrados por su biógrafo¹⁸⁵.

Personalmente estimo que debe distinguirse: a) la *universalidad* de la idea del ser que Rosmini bien pudo advertir a los 18 años y, en consecuencia, debemos tomar como auténticos los testimonios de su biógrafo; de b) lo *indefinible* de la idea del ser, hecho que aparece documentado por primera vez en una nota de Rosmini sobre B. Pascal, del 20 de septiembre de 1827.

El texto que comenta Rosmini en 1827, y que él atribuye a los *Pensée*, es en realidad un texto *De l'esprit géométrique*. Allí se trata de lo absurdo que es la pretensión de definir el *ser*, siendo que el ser está sobrentendido en toda definición apenas decimos: El ser es...

3.- De hecho, en el 1828, Rosmini trabajaba en la redacción del *Nuevo Ensayo* y dejó firmemente establecido que *la idea del ente* es innata. ¿Es que acaso Rosmini tomaba como sinónimo la *idea del ser* y la *idea del ente*?

Con anterioridad Rosmini, en su obra *Teología* (1821) había admitido que la *idea generalísima de Dios era innata*. Advirtiendo las limitaciones de los entes, el hombre puede ascender hasta un ente que no tiene límites y es conocido por sí mismo. "Dios, por lo tanto, es lo conocido primero y por sí mismo; es la luz de todos los conocimientos". La idea de *Infinito* no es adquirida por medio de las cosas exteriores, "sino que es innata" ¹⁸⁶.

Luego, por influencia agustiniana, Rosmini admitió un conocimiento generalísimo, innato, en la mente, que no es sin más -esto es, sin reflexión- la idea de Dios.

En 1826, en una carta al profesor Stapf -que ya hemos mencionado con relación al tema de la verdad, pero que aquí queremos recordar por su relación a su concepción del ser-, comentándole algunos pasajes del libro *Teología Moral*, escrito por el mismo Stapf, Rosmini distinguía la *Verdad Subsistente* (o ente absoluto y divino), de la *verdad abstracta y común*. Esta verdad es naturalmente conocida (*naturaliter notam*). Pero una cosa es el *ente absoluto* y otra la *norma* en la cual conocemos ese ente.

¹⁸⁴ PAGANI, G.B. *Vita di Antinio Rosmini*. Rovereto, Manfrini, 1959, Vol. I, p. 111-112.

¹⁸⁵ MANCINI, I. *Le origini dell'idea dell'essere nel giovane Rosmini*, en AA.VV. *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*. Verona, Mazziana, 1970, p.397. Cfr. ROSMINI, A. *Saggi inediti giovanili*. Roma, Città Nova, 1987.

¹⁸⁶ PAGANI, G.B. o.c., Vol. I, p.333.

Aquello que mediante la luz natural podemos conocer se puede llamar una propiedad divina (*proprietas divina*), pero no es el mismo Dios¹⁸⁷.

Todavía en 1826, Rosmini admitía que lo que la inteligencia humana posee como innato es la *verdad* en general, pero no le dio el contenido de *ente* ni de *ente ideal* hasta 1828, en la redacción del *Nuevo Ensayo sobre el Origen de las Ideas*.

4.- En la primera edición del *Nuevo Ensayo* (Roma, 1830), Rosmini partía del siguiente hecho: "Nosotros pensamos el *ente* en universal..." (*Noi pensiamo l'ente in universale*). Con esta expresión Rosmini creía seguir el pensamiento fundamental de Tomás de Aquino y de S. Buenaventura: *Objectum intellectus est ens vel verum commune*¹⁸⁸. La verdad no es la inteligencia, sino la forma-objeto de la inteligencia cuyo contenido es el ente, pero no Dios.

Ahora bien, entre la primera edición (1830) y la segunda (Milán, 1936), Rosmini *esclarece la distinción entre ser y ente*.

En una carta al conde Santiago Millerio de Milán, el 11 de febrero de 1831, Rosmini sostenía que el primer objeto o fuerza operante sobre el espíritu humano es el ser (*l'essere*). Este primer objeto pone en acto al espíritu en una cierta "sensación" (*sensione*) que se llama *inteligencia*¹⁸⁹. Pero pocos renglones más abajo escribe, en la misma carta, que ese objeto de la inteligencia es el *ente in universale*. Por otra parte, los objetos particulares conocidos por la inteligencia son llamados seres particulares (*esseri particolari*), cuya materia de conocimiento es suministrada por los sentidos. La carta continúa usando tanto *ser* como *ente*, para referirse al objeto de la inteligencia. Rosmini manifiesta en esa carta que "*la idea del ente es el sinónimo perfecto de la luz de la razón*". También lo llama *ente inicial* (*ente iniziale*) que forma la luz de la razón. Esta idea de ente es indeterminada (no posee las terminaciones que ofrecen como materia de conocimiento los sentidos); ella contiene solo la idea de *existencia*, o sea, la cualidad universalísima de todos los seres posibles; pero no es *nada ya* que nada es sin existir (al menos como posibilidad).

5.- En la obra *Principios de la ciencia moral*, publicada por Rosmini en mayo de 1831, nuestro filósofo habla de la *idea del ser* que es la luz de la razón humana, aun cuando cita a Alejandro de Ales para confirmar sus afirmaciones, el cual usa la expresión *ente* (*Illud quod est primum in prima operatione est ens*)¹⁹⁰. Rosmini pensaba a este respecto que en la antigüedad se intercambiaba el término *ente* por el de *ser*, cosa que él trató de precisar a partir de la segunda edición de su *Nuevo Ensayo*¹⁹¹.

El 16 de mayo de 1831, respondiendo a unas precisiones que le solicitaba Nicolás Tommaseo en Florencia, Rosmini afirmaba que tomaba como sinónimos: ente posible, en potencia, mental o idea del ente, llamándolo también "*ente o ser inicial*", porque "constituye el principio del ser, la base, el diseño. El ente real y actual es la plenitud (*il compimento*) del ser o del ente inicial"¹⁹².

La preocupación de A. Rosmini se centraba entonces en distinguir: a) la idea, b) de la sensación; el ente ideal respecto del ente real o subsistente. Pero Rosmini usaba, aun en esa fecha, indistintamente *ser* o *ente*.

¹⁸⁷ ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 66-67.

¹⁸⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'Origine dell'Idee*. Roma, Anonima Romana, 1943, n. 484, nota 1 y 486 nota 1 y 2. ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o.c., p. 139.

¹⁸⁹ ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o.c., p. 145.

¹⁹⁰ ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. Milano, Bocca, 1941, p. 31-32.

¹⁹¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c., n.484, nota 1.

¹⁹² ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o.c., p. 155..

Más llama la atención el constatar que, en una carta que Rosmini le contesta a Alejandro Manzoni (el 16 de agosto de 1831), utiliza siempre la expresión *idea del ser* y solo una vez habla de *ente* para referirse a algo percibido.

No obstante en su carta a P. Orsi, su maestro, publicada en el *Mensajero Tiroles* (el 27 de diciembre de 1831), acerca del *lenguaje filosófico*, y reimpressa luego en la *Introducción a la Filosofía*, Rosmini sigue afirmando que "el ente en universal y en un estado puramente ideal" es el objeto del espíritu humano¹⁹³.

6.- La cuestión de la diferencia entre *ser* y *ente* fue considerada explícitamente por A. Rosmini, como lo mencionamos, a sugerencia de Nicolás Tommaseo, el cual le pedía (en 1832) una aclaración sobre esa cuestión expresada en el *Diccionario de Sinónimos*.

Rosmini en esa carta expresa que:

- a) *Ente* significa propiamente tanto lo que TIENE ser, como el *ser mismo*, o dicho con un pleonismo, lo que ES el ser¹⁹⁴.
- b) El *ser* significa simplemente el ser, lo que es ser, puramente el acto.
- c) Todo lo que TIENE el ser y no el ser mismo, es *contingente*. El ser mismo, por el contrario, es *necesario*.
- d) Más propiamente se dice los *entes*, cuando se habla de *seres contingentes*, y *ser* o *seres* cuando se habla de *seres necesarios*.
- e) El *ser necesario*, en cuanto es simplemente ser, es doble: *inicial* y *completo*, o bien, ideal y real.
- f) El *ser ideal* es la idea del ser "y, por lo tanto, -afirmaba Rosmini- me parece que se toma bien el asunto diciendo que a esta idea mejor le conviene el vocablo *ser* que el vocablo *ente*".
- g) El ser real es Dios, y le conviene mejor el vocablo *ser* y no el de *ente*.
- h) El *ser* expresa la *actualidad* de todo ente. Los entes, las cosas contingentes tienen algo del acto en cuanto *participan* del ser, si bien ellas mismas no son el ser, remitiéndose en esto Rosmini a Santo Tomás (*S. Th.* I,II, q.CX,a.2).

Más aún, en esta larga carta del 24 de junio de 1833, Rosmini admitía que el *ser* tiene tres formas fundamentales: *el ser ideal* (que se presenta como idea), *el ser real* (que se presenta como forma de realidad) y *el ser moral* (que se presenta como unión y reconocimiento entre realidad e idea).

EL SER INICIAL.

7.- El ser del conocer y su relación con los entes ha hecho repensar, a Antonio Rosmini, la problemática acerca del ser; ha hecho surgir en él una nueva concepción del ser.

Pero avancemos en este tema. En el año 1832, Rosmini había distinguido el concepto de *ser* respecto del concepto de *ente*. Ahora bien, en una carta del 17 de agosto de 1834, dirigida a Juan Bautista Tonini, Rosmini identifica la luz de la razón (de la cual hablan los Padres de la Iglesia) con el ser inicial (*essere iniziale*), si bien en una carta anterior, del 21 de julio de 1834, hablaba del ente ideal¹⁹⁵, y en el Nuevo Ensayo, en su primera edición, consideraba al *ente común* como algo en potencia, como *ente inicial*

¹⁹³ ROSMINI, A. *Introduzione alla Filosofia a cura di Pier Paolo Ottonello*. Roma, Città Nuova, 1979, p. 383.

¹⁹⁴ ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o. c., p. 201. Cfr. DAROS, W. *Ser y ente en A. Rosmini* en revista *Sapientia*, 1978, n. 127, p. 55-69.

¹⁹⁵ ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o. c., p. 231-232.

inicial de las cosas¹⁹⁶.

Rosmini, al hablar del ser, se rige por el siguiente principio: el nombre (que nosotros le atribuimos al ser) expresa no el ser en sí, sino *cual nosotros lo concebimos*. Nuestra concepción, si bien puede ser verdadera en sí misma, puede ser sin embargo sustancialmente diversa de la cosa de la cual se habla.

Hablamos y pensamos acerca del ser, pues, a partir de nuestras limitaciones en el pensarlo y en el hablar de él.

Rosmini, reflexionando pues sobre el ser, ya en 1834, piensa el problema del objeto de la inteligencia en términos de *ser* y no de *ente*. Piensa el ser idea -luz de la inteligencia- como un *ser inicial* en relación al *ser completo*; problemática, por otra parte, ya indicada en el *Nuevo Ensayo* y precisada en la quinta edición de esta obra, la última revisada por Rosmini¹⁹⁷.

8.- El *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* es la primera gran obra filosófica de Rosmini. Esta obra tuvo cinco ediciones mientras vivió Rosmini. La primera en Roma (Tipografía Salviucci, 1830), la segunda y tercera en Milán (Pogliani, 1836 y 1838-9); la cuarta en Nápoles (Batelli, 1842-3) y la quinta edición en Turín (Pomba, 1851-2).

Las variaciones más importantes, para el tema que nos ocupa, se advierten entre la primera y la segunda edición, en la sección quinta (que trata del origen de las ideas). Entre la primera y segunda edición se advierte, pues, que Rosmini sustituye sistemáticamente, en los primeros capítulos de la sección quinta, el término *ente* por el término *ser*. Ya no dice, por ejemplo, *Origine dell'idea dell'ente*, sino *Origine dell'idea dell'essere*.

Mas después de algunos capítulos, Rosmini abandonó esta corrección y en la segunda edición del *Nuevo Ensayo* se sigue hablando de la *idea del ente*. Solo en la quinta edición se lleva a cabo esta corrección hasta el final de la obra. No obstante quedan no pocas expresiones sobre el *ente* que no fueron corregidas y sustituidas por la expresión *ser*. Así, por ejemplo, al final de la sección cuarta (cap. IV, art. II, n. 380) dice: "L'idea dunque (la possibilità del *ente* indeterminato) è unica forma dell'umano intelletto originaria ed essenziale".

En la quinta edición, Rosmini suprime la expresión seres (*esseri*), usada aún en la segunda edición, por la de *entes*, entendiendo que *ser* hay propiamente uno solo, aunque existan *tres formas esenciales del ser* (la ideal, la real y la moral) y muchos entes.

9.- Así, pues, Rosmini ya en 1832 advirtió netamente la diferencia entre el *ser* y el *ente*. Comenzó entonces a escribir acerca del *ser ideal* como del objeto universalísimo de la inteligencia y del *ente* como del objeto propio de la percepción intelectual. En la quinta edición del *Nuevo Ensayo* quedó aclarado que el *ser ideal* es lo formal de todas las ideas, pero también quedó aclarado que el intelecto no puede pensar ningún modo determinado del *ente* si esta determinación no le es suministrada por los sentidos¹⁹⁸. Quedó establecido que el intelecto es la facultad de ver el ser indeterminado. La razón es la facultad de aplicar el *ser* a las sensaciones y ver el *ente* determinado¹⁹⁹.

En lugar de escribir *ente inicial*, Rosmini comenzó a utilizar la expresión *ser inicial* por referencia al *ser completo*. Esto se advierte en la carta a J.B. Tonini (17-8-

¹⁹⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1182.

¹⁹⁷ ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o. c., p.232. ROSMINI, A. *Nuevo Saggio*, o.c.,n. 1181-1183.

¹⁹⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c.,n. 479.

¹⁹⁹ Idem, n. 482.

1834) y en la versión de la quinta edición del *Nuevo Ensayo*.

10.- El *ser* es llamado por Rosmini *inicial* porque es el inicio de todo ente y, en esa consideración, le falta algo para ser plena y completamente ser subsistente, o sea, Dios.

El *ser* es *ideal* en cuanto es inteligibilidad por sí mismo; y se llama *ser inicial* en cuanto es el inicio para toda forma de terminar del ser (ideal, real, moral).

Al ser que le falta algo no se le puede llamar Dios, y al ser inicial le faltan los términos: los modos en que termina el ser constituyéndose en un ente determinado. Por ello el ser inicial no es Dios.

11.- De este modo el problema del *ser del conocer* hace surgir, en la filosofía rosminiana, el problema de la *creación* y de la *participación*²⁰⁰.

El ser-ideal, inteligido en la intuición natural por la que el hombre es inteligente, no es Dios. El hombre no intuye naturalmente a Dios y no hay, por lo tanto, ontologismo en el sistema filosófico rosminiano. "El objeto conocido cambia esencialmente por el modo de concebirlo y, por lo tanto, recibe otro nombre": el ser inicial y no el de Dios.

¿Se puede, pues, llamar *creado* a este ser inicial? El ser inicial no es creado en sí mismo, sino *creado en nosotros*, esto es, en cuanto es mostrado a nosotros y visto por nosotros los hombres en una forma *limitada*, inicial, no completa como es en Dios.

Mas, adviértase bien, que el ser inicial es *uno* solo, el mismo numéricamente en todos los hombres, y por ello también la especie humana es una sola. No se debe decir, sin embargo, que el *intelecto* de todos los hombres es uno solo (error de Averroes), como no sucede que tengamos un solo ojo porque existe un solo sol. Una cosa es el principio inteligente y otra cosa es el objeto inteligible. Muchas inteligencias dependen de un único principio inteligible.

12.- El espíritu humano existe por la *intuición del ser*, lo que constituye el *hecho primi-genio* de la filosofía de A. Rosmini. Mas la intuición primera y fundamental del ser es limitada por una *limitación que tiene el hombre*, no el ser, pues el ser es único, ilimitado y completo en sí mismo.

La limitación humana se halla en que el hombre intuye el ser como ideal e inicial, pero no conoce los términos del ser, *cómo termina el ser*, cómo es, por ejemplo, la realidad infinita del ser. El ser inicial es algo del ser pero no todo el ser. Así como si supiéramos que el hombre trabaja, pero no supiéramos en qué trabaja (en esculpir una estatua, en pintar un cuadro) conoceríamos algo universal, pero no determinado.

De ello se deduce que:

- a) El hombre conoce por naturaleza el ser ideal, inicial.
- b) Pero no conoce con él nada real si no cae en su sentimiento o en los sentidos. Los datos de los sentidos determinan las formas reales del único ser inicial, constituyéndose el conocimiento de los diversos entes reales.
- c) El ser inicial es solo un principio de acto.
- d) El ser ideal-inicial es objeto de la *intuición* fundamental de espíritu humano; pero el hombre no *percibe* la realidad del ser completo, subsistente e infinito²⁰¹.
- e) Con la expresión *ser inicial* se menciona al ser en su concepción más simple, sin distinción alguna. El ser inicial es *unívoco*, igual inicio para todo ente. El es el inicio para

²⁰⁰ ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o. c., p. 232. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle cateogrie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, p. 508.

²⁰¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c. n. 1181-1182.

toda analogía, sin el cual ésta no podría ser pensada²⁰².

EL SER COMPLETO: SER Y ENTE.

13.- Las reflexiones sobre el ser del conocer llevaron a Rosmini a profundizar el estudio del ser en *forma completa*. El ser ideal e inicial, sobre el que reflexiona A. Rosmini en el *Nuevo Ensayo*, aparece aún como un ser imperfecto en su constituirse, como un ser no plenamente completo y absoluto ("*non compito ed assoluto*"), un ser indeterminado, esto es, sin los términos en los que se completa²⁰³.

Ahora bien, Rosmini se propuso profundizar la concepción del ser en la obra titulada *Teosofía*. "Tratar del Ente y del Ser como Ente y Ser, esto lo hace la Teosofía"²⁰⁴.

Para Rosmini, la Ontología es la "teoría del ser común", mientras que la Teosofía es "la teoría del ser propio, que es Dios mismo"²⁰⁵.

14.- Ahora bien, cuando se desea hablar del *ser* y clarificarlo, aparecen algunas dificultades. Toda clasificación implica, en efecto, algo genérico y cualidades que lo especifican. Cuando se toma al *ser* como sujeto de clasificación la dificultad se halla en que el *ser no es más que ser* más allá de todo género y diferencia. Una clasificación exige, por una parte, un sujeto de clasificación *idéntico* y, por otra, se exige que *cambie y se multiplique* para poder ser clasificado. El ser, pues, en sí mismo no es clasificable²⁰⁶.

15.- Lo que se puede clasificar son los diversos valores que se le atribuye a la palabra ser.

La mente humana piensa algo común a toda entidad. Ahora bien, si se abstrae con la reflexión de la mente este *acto de ser común* a toda entidad de cualquier naturaleza, tenemos el primer significado del ser: es lo que Rosmini llama el *ser inicial*. El ser, considerado como *inicio* de toda entidad, es lo comunísimo respecto a toda entidad. EL ser inicial es, además, *único*, la condición y fundamento de todo lo que es y de todo lo que se entiende²⁰⁷. El ser inicial en cuanto es común a toda entidad, está más allá de toda clasificación y división.

En realidad lo que es clasificable no es el ser en sí mismo, sino nuestros modos de entenderlo, *las relaciones que pone el pensamiento al pensarlo*. El ser *único* en sí mismo y *común* a todo lo que es, no duplica al ser, sino que se trata de una doble manera de considerarlo. "La clasificación es obra de la mente y no se encuentra fuera de ésta y sin su obra".

Ser significa, ante todo, pues, el acto común e inicial para toda entidad. Quedan

²⁰² ROSMINI, A. *Introduzione a la filosofia*, o.c., p. 397-403. ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Roma, 1938, Vol.V, n. 133. OTTONELLO, P. P. *L'ontologia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, Japadre Editore, 1989, p. 40. OTTONELLO, P. P. *L'essere iniziale e l'esemplare del mondo nell'ontologia dialettica di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1977, Fasc.II-III, p. 108. Tomás de Aquino sostenía que la analogía no se da propiamente en el ser en cuanto ser, sino en la relación entre el ser y los modos en que es recibido por la esencia de cada ente: "Esse in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis" (*S.C.G.*, II, 52).

²⁰³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1181. *Teosofía*, o.c., Vol. VII, p. 317.

²⁰⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol.I, n. 13.

²⁰⁵ Idem, n. 39. Cfr. BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia de A. Rosmini*. Trento, Ed. Temi, 19957. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova Editrice, 1919, p. 25-33.

²⁰⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol.I, n. 111.

²⁰⁷ Idem, n. 112. Cfr. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico*, o.c., p. 582.

por aclarar, entonces, dos conceptos: el de *acto* y el de *entidad*.

16.- Rosmini llama *entidad* a todo lo que es pensado (siendo posible o real) por la mente humana como *uno*²⁰⁸. En este sentido, el ser inicial, en cuanto es pensado como uno, también puede ser llamado entidad. *Ser* y *entidad* son dos nombres que no se oponen excluyéndose, pues responden a diversas maneras de pensar. Con la palabra *ser* se menciona, ante todo, el modo humano de pensar el inicio común de todo lo que es. Todo lo que es, en cuanto es *pensado como uno*, recibe el nombre de *entidad* incluido el ser.

La palabra *entidad* posee, en la filosofía de Rosmini, un significado más universal que la palabra ente e, incluso, que la palabra *ser*²⁰⁹.

El ser, en cuanto es pensado solo como ser sin nada más, es el *ser puro*. Todo lo demás añade al ser puro una consideración de la mente humana. Al pensar, por ejemplo, el ser como uno, la mente le añade al ser puro la consideración de entidad.

17.- El ser, según Rosmini, es pensado como:

a) *Inicio* de toda entidad.

b) Inicio *común* de toda entidad.

c) *Uno* y, en consecuencia, *entidad* él mismo.

d) Pero en cuanto es pensado como inicio, sin ser pensado uno, es pensado como diverso del concepto de entidad; es pensado como siendo solamente ser sin ningún agregado y entonces es pensado como *ser puro*.

Cabe notar aquí que Rosmini toma el vocablo *existencia* como sinónimo del *ser inicial*. "Existe" lo que tiene inicio de ser: las ideas existen, las cosas reales existen, las entidades existen. La existencia no designa, pues, la sola existencia real (o realidad) de una cosa²¹⁰. Cuando decimos que un ente real existe, hablamos de una existencia relativa al principio o sujeto real, el cual ha recibido el ser inicial. Cuando, por el contrario, decimos el *ser existe* hablamos del ser en cuanto es *ser inicial* y posee una *existencia absoluta* en su inicio aunque incompleta en su término. Solo el ser completo tiene una existencia absoluta y completa²¹¹.

18.- El ser es pensado, ante todo, como *acto* común e inicial de toda entidad. "El concepto de *ser* y el de *entidad* se identifican cuando se habla del acto puro de ser, distinguido de toda otra cosa; pero toda vez que se trata de otra cosa si distinguen"²¹².

En la medida en que la *entidad* se diferencia y distingue del ser, se convierte en la cualidad variable que suministra las diferencias de las clases de entes. Las entidades se diferencian por lo que tienen de común y de diverso del ser inicial. Todo lo que el pensamiento añade al ser inicial y común es llamado por Rosmini *término* del ser. Las clasificaciones más generales de los términos referidos al ser se llaman *categorías*.

El ser inicial (en cuanto puede ser pensado con términos que constituyen a los diferentes entes) toma el nombre de *ser posible*. Este expresa que es en potencia todas las entidades; que tiene en su seno virtualmente todas las entidades²¹³.

²⁰⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c.,n. 131, 211, Vol. IV, n. 1233.

²⁰⁹ Idem, Vol. I, n. 224.

²¹⁰ Idem, Vol. II, n. 288. ROSMINI, A. *Introduzione alla Filosofia*. o.c.,p. 399.

²¹¹ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c.,Vol. III, n. 934.

²¹² Idem, Vol. I, n. 112.

²¹³ Idem, n. 132, Vol. II, n. 380.

Ahora bien, el ser puro (considerado en la posibilidad de ser inicio de entes recibiendo diferentes términos) toma el nombre de *acto*. El concepto de acto implica una relación con las posibilidades, con su potencia²¹⁴.

El ser inicial, tenga o no tenga sus términos, es siempre acto, acto de todo acto. El ser inicial se une a sus términos con su *presencia*, sin sufrir modificación alguna; se une a los entes *dándose* a ellos, pero sin agotarse o modificarse por ellos. Se da como *acto*, permaneciendo siempre *acto de ser*. El ser es por esencia acto y no puede ser y comunicarse de otra forma. En donde se encuentra el ser inicial, *él da el acto de existir* (ideal, real o moral) a sus términos²¹⁵.

El ser inicial es el *acto primero universal* y antecedente a todo otro acto primero que es el sujeto real.²¹⁶

El ser es absolutamente el acto de todos los actos y como tal es *indefinible*. Pero con el concepto de acto, la mente humana le agrega al ser una relación de posibilidad para recibir determinaciones. Por ello, cuanto más indeterminado es el ser, más puro es. "El ser, como indeterminadísimo, es acto purísimo" ²¹⁷.

El ser intuido por la mente humana es *incompleto, inicial, común* a toda posible determinación posterior, "porque faltándole los términos es acto naturalmente para determinarse y completarse de infinitas maneras" ²¹⁸.

La palabra *ser* expresa un acto, el acto absolutamente primero. Ahora bien, un acto puede concebirse de dos maneras: 1) como un acto que ve hacerse, en el cual se toma como objeto *el hacerse* y se expresa con el infinitivo *ser*; y 2) como un acto en la acción particular de hacerse y que se expresa entonces con la expresión *es*.

En la *idea del ser* se intuye el acto de ser, no se lo afirma diciendo que es. En la idea del ser se intuye el *acto indeterminado*, posible de ser y el hombre al percibir algo determina ese acto diciendo, por ejemplo, "Esto (que veo o siento) es". En la idea del ser no se conoce el *sujeto* que hace el acto de ser; sino solo el *puro acto de ser*. En la idea del ser se halla implícito un sujeto y un predicado, un juicio de ser y un accionar del ser, que se expresan en el juicio: "El ser es" ²¹⁹.

19.- El ser es en sí mismo simplísimo²²⁰; pero la mente al pensarlo en relación con los entes o determinaciones le otorga diversos nombres: *indeterminado* (respecto a posteriores determinaciones halladas en los entes), *inteligible* (respecto a la inteligencia de la cual es origen de inteligibilidad), *ideal, posible* (respecto de su capacidad para conocer mediante él otros entes y la realización de los entes), *acto* (en el sentido que es apto para recibir determinaciones a las que fundamenta dándoles el existir).

Pero advierte Rosmini que no debe pensarse que el *ser* se reduce a una modificación de la mente y, por lo tanto, a algo subjetivo. El ser presente a la mente humana es *objetivo*: es el *objeto inteligible* que, aunque posibilita la real existencia de la mente humana, no es sin embargo un ser subsistente en sí. El ser-ideal es el ser en sí, mas no es subsistente en sí, o sea, no es real.

Los demás nombres que le damos al ser (inteligible, indeterminado, posible, acto, etc.) surgen en la mente humana cuando ésta lo piensa y relaciona con los entes.

²¹⁴ Idem, Vol. II, n. 379, 416, 431.

²¹⁵ Idem, n. 341.

²¹⁶ Idem, Vol. IV, n. 1226.

²¹⁷ Idem, Vol. III, n. 768 y 770.

²¹⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1440

²¹⁹ ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Bocca, 1942, Vol. I, n. 320-336.

²²⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol. III, n. 771.

El ser inteligible es la *primera actividad del ser* en la mente, pero esa inteligibilidad no es creada por la mente humana: al contrario, la mente humana existe como inteligente por hallarse ante esa inteligibilidad del ser²²¹. El ser es inmutable; la mente es mutable. Un ente finito y mundanal (*mondiale*) se define, en efecto, de este modo: "un ente real que tiene el ser"; no se lo define diciendo que *es el ser*; pero esto no quita que el *ser* intuido por la mente, en su pureza de ser, sea algo divino, o sea, una pertenencia de Dios (*che appartenga a Dio*), sin ser Dios.

El ser inteligible actúa con su presencia; con solo presentarse al sujeto: a) haciéndolo inteligente; b) potenciando a un sujeto que no era humano y haciéndolo humano; c) suscitando en ese sujeto una nueva actividad, un acto primero nuevo²²².

20.- El *ser ideal* no es un producto de la mente humana, pero tampoco es Dios (ser subsistente, realísimo). No obstante, el hombre, pensando lo que es el ser ideal, debe admitir que si la mente no lo produce, ese ser ideal debe ser el término de un *ser real* tan infinito como es el ser ideal. La mente humana piensa el ser ideal como terminado en un ser real que, por lo infinito y completo, puede llamarse Dios. La luz de la inteligencia, el ser ideal (al no ser producto de la mente humana, sino quien con su presencia la produce) remite y exige la existencia real de una mente superior y eterna, que la mente humana no intuye; pero que con el razonamiento prueba su existencia real. La mente humana descubre que debe haber una Mente Infinita (Ser Real Infinito) que produce la infinita luz de la inteligencia (ser ideal indeterminado, infinito).²²³

21.- La mente humana, reflexionando, descubre pues la estructura del ser. El ser es uno e infinito; pero posee tres formas esenciales: a) el *ser ideal* (o inteligibilidad); b) el *ser real* (o Mente); c) y el *ser moral*, o sea, el reconocimiento de la distinción que corre entre ser objeto normativo de la inteligencia y ser sujeto inteligente que adhiere a la norma del ser. El ser mismo, pues, funda en sí la diferencia de sí, de modo que el ser uno funda la posibilidad de la diferencia en sus formas esenciales. El ser mismo establece cierto orden en sí mismo y "*el orden del ser es, también él, ser*"²²⁴.

La mente humana (que es finita y limitada como ser real y subsistente) posee, sin embargo, una luz y objeto inteligible infinito (ser-ideal) que abre el camino hacia la metafísica. "El ser (ideal) informa (da forma) a la mente y la constituye...La mente así informada es en acto: este acto termina en el ser"²²⁵. El ser ideal es el objeto fundamental, constituyente de la mente humana: es el *fundamento* de la objetividad.

Siguiendo con la reflexión este camino, la mente humana descubre que el *ser no se reduce a ser idea*, sino que debe ser, además, infinitamente real y moral. Mas de ese Ser totalmente metafísico, inefable en su realidad, el hombre no tiene intuición natural alguna, y solo llega a postularlo por una reflexión sobre lo metafísico.

El ser, aunque aparece como inicial en nuestra mente humana y como objeto inteligible, sería absurdo si no tuviese una Mente real e infinita en la cual existe ideal-

221 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1441. Cfr. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1991, p. 32.

222 Idem, n. 1443.

223 Idem, n. 1458-1461. "L'essere è bensì partecipato dagli enti finiti, ma egli non è alcuno di questi" (ROSMINI, A. *Differenza tra il concetto del divino e quello di Dio* en su libro: *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova Editrice, 1991, p.28.).

224 ROSMINI, A. *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*. Padova, Cedam, 1966, p. 92. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il Panteismo*. Padova, Cedam, 1970, p. 5.

225 ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol.III, n. 941.

mente, pues no es el hombre el que lo produce²²⁶.

Existe, entonces, una forma *a priori* para probar la existencia de Dios.

22.- El ser no es, pues, solamente inicial: debe ser pensado como *ser completo* para no ser absurdo, dado que un inicio sin término es un concepto absurdo. Ahora bien, el ser en su esencia es uno y único; pero, según Rosmini, es esencialmente *trino* en sus formas: es ser ideal, ser real y ser moral.

Existe un *syncretismo esencial* en el ser: el ser no puede existir solo en una forma, sino que las tres formas del ser se implican, se necesitan y completan, constituyendo *una sola esencia del ser*²²⁷.

23.- *El ser* es, ante todo, para Rosmini, el objeto de la intuición de la mente humana. Con la reflexión le damos luego a ese objeto el nombre de *ser*. Posteriormente, cuando continúa la reflexión y el análisis el ser va recibiendo, por parte de la mente humana que filosofa, relaciones y denominaciones como: ser inicial, virtual, acto, ser ideal, etc.²²⁸.

En este contexto Rosmini hace algunas definiciones:

a) El *ser* es el acto de todo ente y de toda entidad.

b) El *ente* admite dos definiciones:

- Ente es un sujeto que tiene ser.

- Ente es el ser con algún término suyo.

c) *Entidad* es todo objeto del pensamiento considerado como uno.

d) La *esencia* es el ser tenido por un sujeto, pero considerado como abstraído del sujeto que lo tiene. Es lo que es. Es lo que se contiene en la idea de lo que es esencia.

e) *Sujeto*, en general, es el ente o la entidad que se concibe como primero, continente y causa de unidad²²⁹.

24.- Como bien se advierte, *ser* y *ente* se distinguen pero se piensan y definen en relación mutua.

El *ser* es el inicio del ente. El *ente* es el término del ser. "Ente es lo que es", o sea, "un sujeto que tiene el ser"²³⁰. En la expresión "lo que es" del ente se predica el ser mediante el "es". Se dice que el ente es por el ser que lo inicia.

Ser, por sí solo, no expresa ningún sujeto sino solo el acto de ser. El *ente* expresa al sujeto que tiene ese acto de ser. El concepto *ser* es anterior -lógicamente más universal- al concepto *ente*. Mas *el ser también es ente* cuando se lo considera no como un inicio de ser, sino completado con términos en su ser. El ser completado en su idealidad nos da el concepto de *ente ideal*; el ser completado en su realidad nos da el concepto de *ente real*; completado en su moralidad posibilita elaborar el concepto de *ente moral*.

25.- Esta concepción del ser y del ente explica que Rosmini mantuviese con frecuencia, incluso en sus últimas obras filosóficas, la doble expresión: *ser ideal* y *ente ideal* referida al objeto de la intuición fundamental que constituye la inteligencia humana.

²²⁶ Idem, Vol. II, n. 376, 414.

²²⁷ Idem, n. 199, 316.

²²⁸ Idem, n. 217.

²²⁹ Idem, Vol. I, n. 211. Vol. IV, n. 1233. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 646-648.

²³⁰ Idem, Vol. n. 218.

El objeto de la inteligencia es el *ser ideal* en cuanto es el inicio de la inteligibilidad y de la posibilidad para conocer lo sensible. Mas el objeto de la inteligencia es también *ente ideal* en cuanto el ser posee, con la idealidad, una cierta determinación, una cierta determinación en lo que es y, por lo tanto, bien puede ser llamado *ente*, según la segunda definición de ente dada por Rosmini²³¹. De hecho, hasta en sus obras póstumas, Rosmini llama Ser supremo y Ente supremo a Dios²³².

Como se advierte, ya desde la carta a N. Tommaseo, hasta en los primeros volúmenes de la *Teosofía* (obra revisada y vuelta a redactar por Rosmini en los últimos años de su vida), para este filósofo el *concepto de ser y el de ente no se oponen excluyéndose*, aunque se diferencian. Dios puede ser llamado *ente supremo* o bien *ser su-premo* sin contradicción; pero a Rosmini le interesaba distinguir, por el contrario netamente: a) el ser o ente *infinito*, b) del ente *finito*, evitando todo panteísmo, y admitiendo la idea de *creación y participación*.

En el ser o ente supremo solo cabe distinguir, con la razón, el *ser* (inicial e infinito) de la *esencia* (el término infinito del ser que hace que sea lo que es). El *ser* y la *esencia*, el *ser* y *lo que es* no se distinguen realmente en el ser o ente supremo.

"Nell' Ente assoluto, che è l'Essere co' suoi termini propri, non c'è vera distinzione tra 'inizio e il termine dell'essere, e solo il nostro pensiero imperfetto immagina l'essere come una potenza che emetta i suoi termini propri" ²³³.

Pero en los entes *finitos*, el ser inicial no es igual a cómo termina el ser: en los entes finitos el ser es participado en formas finitas, limitadas, por lo que en ningún ente finito el ser es su esencia²³⁴.

Un ente se compone de ser y esencia: pero no debe confundirse el ser (el inicio del ente, el acto del ente o ser) con la realidad. La *realidad* es la realización de la esencia, de modo que un *ente real* no es solo pensado, sino además *siente* o *hace sentir* a un sujeto²³⁵.

26.- El *ente absoluto* es, para Rosmini, el ser finito no considerado solamente en su inicio, sino también en sus términos: con su idealidad, su realidad y moralidad infinitas. El ente absoluto es único. Los entes relativos, por el contrario, participan del *ser inicial* -que es *unívoco* para todo ente- pero poseen un *término finito* del ser inicial. Los entes relativos no poseen una realidad infinita; no son Dios, Sólo el Ente supremo (Dios) es su ser en su inicio y en sus términos. El sujeto de los entes finitos, por el contrario, no es el ser, sino una forma limitada de la realidad²³⁶.

En resumen:

- El *ente infinito* es el ser que subsiste en sus tres formas también infinitas.
- El *ente finito* es la forma de lo real finito que tiene el ser inicial ²³⁷.

El sujeto real se halla siempre en la forma real del ente. En consecuencia, un ente con sus tres formas de ser (realidad, idealidad, moralidad) no constituye tres sujetos, sino *un solo sujeto real*. que conoce mediante el ser ideal, y es moral al obrar de

²³¹ ROSMINI, A. *Sistema Filosofico* en *Introduzione alla filosofia a cura de Pier Paolo Ottonello*, o.c.,n. 170. ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Bocca, 1941, Vol. II, n. 1381, nota 1.

²³² ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol.I, n. 52 y 17. Cfr. ROSMINI, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice, 1857, p. 44.

²³³ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c.,Vol. II, n. 407.

²³⁴ Idem, n. 321-324, Vol. III, p. 319. Cfr. ROSMINI, A. *Psicologia*.o.c., Vol. II, n. 1319-1321, 1384.

²³⁵ ROSMINI, A. *Psicologia*, o.c., Vol. II, n. 1339.

²³⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol. II, n. 322. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*, o.c.,p. 28 y 32.

²³⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. o. c.,Vol. II, n. 321, 495.

acuerdo a la verdad que mediante el ser ideal se manifiesta.

Aunque todos los entes reales finitos participan, pues, del ser inicial, no por ello constituyen un único ser real (panteísmo). Mas como el ser inicial no tiene límites, este ser es el acto indeterminado e infinito de ser, sin ser Dios (el cual es infinito y termina en una realidad y sujeto infinito). Sin embargo, el *ser inicial* por ser inicialmente infinito y ser ideal en las mentes es algo *divino* sin ser Dios, pues 'divino' es llamado por Rosmini todo lo que de algún modo es infinito. El ser ideal e inicial, sin ser Dios, es una procedencia de Dios, una pertenencia de Dios²³⁸.

27.- El origen del *ser ideal e inicial* es, considerado por Rosmini, el resultado de un acto del Ser absoluto (Dios) que, mediante una *abstracción divina*, deja de considerar la plenitud del ser en todas sus formas (Real, Ideal, Moral) y lo hace presente a la mente humana -creándola con ese acto- sólo como ser *inicio e idea*, con el cual la mente humana conoce el ser (aun sin tener conciencia de ello) y puede (tiene la potencia) conocer los entes que siente en sus sentidos.

El ser inicial, "esta primera creatura", no tiene una existencia real, subjetiva; sino una *existencia objetiva* y relativa a la mente creadora. En cuanto el ser inicial es infinito (aunque no es Dios), bien puede decirse, por ese aspecto, *divino e increado*, similitud de la verdad increada²³⁹.

Explicar, pues, el *ser del conocer* humano nos lleva, según Rosmini, a explicar *la creación y participación* en el ser, en el cual el hombre conoce y es. Rosmini piensa este ser, en parte increado y en parte creado, como un acto en el cual el sujeto infinito (Dios), que es acto primero del ente infinito, se separa con una *abstracción llamada teosófica* de modo que deja de considerar el concepto de sujeto (o Persona Divina) y solo considera el acto en su inicio, creando así el *ser inicial*, base para todo ente creado. Todo ente *creado*, en efecto, implica el ser inicial, o puro acto de ser, más una terminación finita en su realidad²⁴⁰.

Bien se comprende ahora que el *ser ideal* (que es el *ser inicial* en cuanto inicio para la inteligencia y, por lo tanto, inteligibilidad pura) no puede ser llamado un ser abstracto por el hombre, un concepto abstraído por el hombre. El *ser ideal*, aun sin ser real, posee, pues, una consistencia divina, sin ser Dios, en cuanto es un abstracto creado *por Dios*, infinito como Dios, pero no real y personal como Dios²⁴¹.

LA DIFERENCIA HEIDEGGERIANA ENTRE SER Y ENTE.

28.- Presentaremos ahora brevemente la temática heideggeriana sobre el *ser* y el *ente*, para advertir luego algunas semejanzas y diferencias con el pensamiento rosminiano.

Repetidamente Martín Heidegger ha insistido que "desde antiguo se pone 'ente' por 'ser', y viceversa, éste por aquél; y ambos son manipulados en una extraña confusión que está aún inmediata" ²⁴².

²³⁸ Idem, n. 363-366, 461, 473. Cfr, ROSMINI, A. *Del divino nella natura*, o.c.,p. 22-36.

²³⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol. II, n. 461, 490. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*, o.c. p. 25-33. MUZIO, G. *Immenza del divino e trascendenza di Dio*. Roma, Sodalitas Thomistica, 1962.

²⁴⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol. IV, n. 1226.

²⁴¹ Idem, n. 1219-1221, 1237.

²⁴² HEIDEGGER, M. *Platon's Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Berna, Francke, 1947. La obra *Carta sobre el Humanismo* fue publicada en versión castellana por Ediciones Huescar: Bs.As., 1972, p.

En su primera obra fundamental, M. Heidegger ya había discutido tres prejuicios sobre el ser (que aunque hablaban sobre el ser no lo aclaraban):

a) El *ser es el más universal de los conceptos* cuya comprensión se da en cada aprehensión de un ente. Mas esto no significa que el ser sea más claro sino, más bien, el concepto más oscuro.

b) El *ser es indefinible* mediante el género próximo y la diferencia específica. De ello se sigue que "el *ser* no es lo que se dice un *ente*"; pero no por ello deja de deparar problemas.

c) El *ser es el más comprensible de los conceptos* pues aparece en todo anunciado (por ejemplo: *yo soy*; *el cielo es azul*, etc.). Vivimos ya en cierta comprensión del ser pero él permanece esbozado en la oscuridad.

Cabe notar que M. Heidegger utiliza, en esta obra, el mismo texto de Pascal citado por A. Rosmini para hacer advertir que resulta absurdo pretender definir el ser²⁴³.

La raíz de la ambigüedad entre el *ser* y el *ente* se halla en la misma expresión del participio griego, donde ente (το ὄν) significa ya el ente tal o cual, ya el ser por el que el ente está siendo.

En suma, en la historia de la filosofía de occidente se ha hablado del *ser* y del *ente*; pero iniciándose o terminándose por hablar del *ente*, *en función del ente*, ya sea del ente finito, como lo común a todo ente (ontología); ya sea del ente supremo (onto-teo-logía) que, como causa, todo lo fundamenta. La metafísica, en consecuencia, ha sido al mismo tiempo ontología y teología.

La pregunta por el ser, en el pensar europeo occidental, ha sido la pregunta por el *ser del ente* en forma dual y ha terminado siendo siempre una pregunta por el ente. "La dualidad de la pregunta por el ser del ente se puede comprender en el título onto-teo-logía. La doble pregunta: '¿Qué es el ente?' dice de un lado: '¿Qué es (en general) el ente?'; por otro dice: '¿Qué (cuál) es el ente sin más?'. " ²⁴⁴

29.- El *ser* y el *ente* (o mejor *lo ente*) han sido pensados en la metafísica tradicional; pero no se ha pensado *la diferencia* como tal, debido a que el pensar de la metafísica permanece introducido dentro de la diferencia (*das Denken der Metaphysik in die solche ungedachte Differenz eingelassen bleibt*)²⁴⁵.

La metafísica pregunta por el ser del ente²⁴⁶. El ser aparece como fundamento, por lo que el ente (finito) es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera.

El ser fue pensado como presencia en lo presente, como el ser que se manifiesta *en el ente* y se identifica con esa revelación. Así lo pensaron los primeros filósofos griegos que lo llamaron *physis* (fuerza o poder que impera sobre las cosas, regulándolas y manteniéndolas en lo que son). El ser era: sea en tanto nacía, se mantenía y crecía; sea en cuanto se desocultaba. El ser quedó identificado con la verdad o des-

93.Cfr. DONDEYNE, A. *La différence ontologique chez Heidegger* en *Revue Philosophique de Louvain*, n. 50, 1958, p. 257.

243 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1967. Hay traducción castellana: México, FCE, 1974, p. 13. Cfr. FILIPPI, S. *Lo óntico y lo ontológico* en "El ser y el Tiempo" de M. Heidegger, en *Filosofía Oggi*, 1988, n. 2, p. 287-300.

244 HEIDEGGER, M. *Kant's These über das Sein*. Franfort, Klostermann, 1963. Hay versión castellana en *¿Qué es metafísica? Ser, Verdad y fundamento. Ensayos*. Bs.As., Siglo XX, 1974, p. 137.

245 HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 1957. Hay edición castellana: Barcelona, Anthropos, 1988, p. 151. Cfr. POGGLER, O. *Der Denkweg Martin Heidegger*. Pfullingen, Neske, 1963.

246 HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Niemeyer, 1967. Hay edición castellana: Bs.As., Nova, 1972, p. 57.

ocultación y en ella se agotó y olvidó.

El ser fue concebido también como presencia *fuera de lo presente sensible* y quedó agotado en la manifestación suprainsensible, o sea, en la inteligibilidad; adquirió una forma o aspecto fijo, permanente y eterno. El ser se agotó en ser inteligido para un sujeto inteligente.

De aquí era fácil dar un paso hacia la subjetividad y reducir el ser a un *producto* del pensar o del psiquismo del hombre. El hombre creyó ser la medida del ser impenetrando con la técnica sobre las cosas y dominándolas²⁴⁷. O bien en otra versión, "el ser como el elemento del pensar ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar" hecha lógica. El pensar se ha hecho cálculo y ha dejado de ser empeño por develar el ser²⁴⁸.

El ser fue también reducido a valor, a objeto de actividad para el sujeto y Nietzsche lo agotó en la "voluntad de poder".

En resumen, los filósofos han tratado de reducir el ser al ente o a un aspecto (fundamento, luz, objetividad, valor, poder) relacionado con el ente, y agotaron así el ser del ente.

Pero la blasfemia ha consistido en no dejar que el ser sea ser sin más.

30.- La metafísica presenta al *ente en su ser* y piensa así el *ser del ente*, pero no piensa la diferencia entre ambos²⁴⁹.

El ser espera aún ser puesto en tela de juicio por el hombre, porque esto es lo típico del hombre y no del animal. El hombre es en la luz (*Lichtung*) del ser y esto constituye su ec-sistencia. Esta no debe ser entendida como lo opuesto a su esencia, ni únicamente como el fundamento de la posibilidad del intelecto; sino que la ec-sistencia es aquello en lo cual "la esencia del hombre conserva la procedencia de su determinación".

El pensar del hombre es posible porque a él llega el ser. El pensar está ligado a la llegada del ser, que el hombre no puede producir. "El *ser* es como el destino del pensar"²⁵⁰.

La ec-sistencia, entonces, es la presencia del hombre ante la llegada del ser, presencia que deja al ser, ser lo que es. La ec-sistencia no debe confundirse, pues con la existencia, esto es, con la *actualidad o efectividad* por la que un ente-idea pasa a ser un ente-efectivamente-real; o con la actualidad en sentido de la *objetividad de la experiencia* (Kant); como la *idea de la absoluta subjetividad* que se sabe a sí misma (Hegel); o como *eterno retorno* de lo ideal (Nietzsche); o como *preminencia sobre la esencia* (Sartre). Al decir que el hombre ec-siste, Heidegger no se refiere a la pregunta acerca de si el hombre efectivamente es o no es; sino a la esencia del hombre. Y "el hombre es el guardián del ser" que deja al ser que sea ser. Por eso es esencialmente libre. A la luz del ser el hombre aparece, luce como ente que es²⁵¹. Pero el hombre no crea el ser²⁵².

"El ser es esencialmente más amplio que todo ente, porque es el despejo (lumi-

²⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, Niemeyer, 1962, Hay traducción castellana: *La pregunta por la cosa*. Bs.As., Alfa, 1975, p. 60.

²⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*, o.c., p.67.

²⁴⁹ Idem, p. 75.

²⁵⁰ Idem, p. 119.

²⁵¹ Idem, p.64. Cfr. HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*. Franfort, Klostermann, 1943. Hay traducción castellana en *¿Qué es metafísica?* o.c., p. 119.

²⁵² HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*, o.c., p. 91.

nosidad) mismo" ²⁵³. El hombre es en cuanto es el ec-sistente, El está expuesto a la apertura del ser.

31.- El ser es *por completo indeterminado*, en cuanto de algún modo todo es; pero, al mismo tiempo, lo entendemos como *lo determinado en grado sumo*, pues ni la nada es pensada sin el ser. Este, en cuanto es entendido, *tiene sentido*: es el sentido mismo²⁵⁴. Pero el ser no es el ente, ni se agota en ningún aspecto del ser.

"El Cristianismo transformó el ser del ente en ser-creado" ²⁵⁵. El ser-creado se convirtió, en la mente divina, en una esencia, entendida como presencia o ente constante. Y enseguida la esencia se transformó en sustancia.

El Cristianismo, por otra parte, negó el dicho de que de la nada nada se hace (*Ex nihilo nihil fit*) y sostuvo que de la nada se hace el ente creado.

Heidegger interpreta que el Cristianismo hizo de la nada el contraconcepto del ente e identificó a Dios, ente increado, como a la nada de la cual procede por creación lo creado²⁵⁶.

Para Heidegger, la nada es más originaria que la negación y el no, considerados éstos como actos del sujeto que niega. Para él la nada es la negación de todo ente (tanto creado como increado). Los sentimientos no son sino fugaces fenómenos de un sentimiento fundamental: la nada, la negación de todo ente, esto es, de toda limitación. Tenemos *miedo* de algo determinado; pero nos *angustia* porque constatamos en la existencia "la imposibilidad esencial del ser determinado" ²⁵⁷. Esta imposibilidad se halla solo en el ser inicial que no puede ser ni ente finito ni infinito. Por ello, *el ser inicial tiene aspecto de nada del ente*.

Todo ente es en el *ser inicial* el cual es la ex-sistencia pura que no se confunde con ningún ente. El ente, al existir, en su inicio, "está sosteniéndose dentro de la nada", sin referencia a ninguna limitación, a ningún ente. A partir de lo ilimitado que es el ser (y la nada considerada como negación de todo ente), el hombre adquiere la posibilidad de advertir su propia limitación: "La nada es la posibilidad de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana" ²⁵⁸.

La vieja frase "de la nada nada se hace" adquiere ahora un sentido que afecta al ser: de la nada (entendida como el ser indeterminado y como lo no-ente) se hace todo ente en cuanto ente, según su posibilidad más propia, es decir, de un modo infinito.

La nada ya no es, entonces, un contraconcepto del ente que niega al ente sin más; tampoco es la que está enfrente del ente; sino que la nada se nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente²⁵⁹, como el inicio, como lo imposible de ser determinado, pero también como lo que posibilita la determinación.

32.- Es necesario no confundir el ser con el ente. Es necesario no reducir el ser al ente ni el ente al ser. En otras palabras, es necesario pensar y mantener la diferencia.

"Manifiestamente el hombre es un ente (*etwas Seiendes*). Como tal tiene su lugar en el todo del ser (*das Ganze des Sein*) al igual que la piedra, el árbol y el águila...Pero lo distintivo del hombre reside en que piensa la esencia y está abierto al ser

²⁵³ Idem, p. 90.

²⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*, o.c., p. 121.

²⁵⁵ Idem, p. 228.

²⁵⁶ HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?* o.c., p. 53.

²⁵⁷ Idem, p. 47.

²⁵⁸ Idem, p. 50.

²⁵⁹ Idem, p. 54.

(*offen dem Sein*), se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde...En el hombre reina una pertenencia al ser (*waltet ein Gehören zum Sein*) que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial (*seinem anfänglichen Sinne*) como presencia (*Anwesen*)".²⁶⁰

El *ser* es ante todo, pues, *presencia* en su sentido inicial; el *ente* es *lo presente*, que es presente por obra de la presencia del ser. El ser no es, de ningún modo lo puesto por el hombre, lo creado por el hombre. El ser llega al hombre como presencia que necesita lo abierto de la luminosidad (*das Offene einer Lichtung*) y, entonces, esa presencia pasa a ser propia del hombre. El hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro; se pertenecen el uno al otro, sin confundirse el uno con el otro. El ente hombre no es el ser-presencia. Es justamente la diferencia la que los diferencia. El ser es el fundamento en que se funda cada ente en cuanto ente (*jedes Seiendes als Seiendes gründet*)²⁶¹.

33.- La experiencia del pensar (*die Erfahrung des Denkens*) se da justamente cuando el ser y el hombre se encuentran desde siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en que se han alcanzado²⁶². Se trata de una mutua pertenencia (*Zusammengehören*): el hombre es dado en propiedad al ser; y el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. Heidegger no menciona *quien* es el que atribuye el ser al hombre: esto acontece, sucede (*ereignen*).

En realidad, el ser es, por definición y por sí mismo, *presencia*, y no necesita de nadie que lo haga presente. Y el hombre, por su parte, al apropiárselo no lo agota, pues sólo se apropia del ser asiéndolo con la mirada (*Er-äugnen; Er-eignen*) que el ser con su luz le posibilita²⁶³.

El pensar acontece cuando el hombre se encuentra con la presencia que es el ser. En este punto *ser* y *pensar* son lo mismo, como decía Parménides; pero esto no significa que el ente-hombre y la presencia-ser se confundan, sino que se pertenecen mutuamente, sin que el hombre cree al ser-presencia, ni ésta cree a todo el hombre, sino solo haga posible la génesis del pensar. Esto es lo que hay que aprender y dejar aprender²⁶⁴.

34.- El ser no es para Heidegger como lo piensa Hegel. Para éste el ser es absoluto pensarse a sí mismo del pensar, en el movimiento de la historia que acontece en el sentido del proceso dialéctico. Para Hegel, el pensar es histórico en sí mismo. Para Heidegger el *pensar* acontece en la diferencia en cuanto diferencia del ser con el ente²⁶⁵. Tenemos nuestra estancia (residimos) en la diferenciación del ente y del ser²⁶⁶.

Lo pensado en la historia de la filosofía fue el *ente*. El pensar surge, por el contrario, de lo impensado, de "lo no preguntado por nadie a lo largo de la historia del pensar"²⁶⁷, esto es, de la diferencia entre el ser y el ente, y de su olvido. Mas esta diferencia no puede ser rebajada a una simple distinción, producto de nuestro enten-

260 HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia*, o.c.,p. 75.

261 Idem, p. 76.

262 Idem, p. 79.

263 Idem, p. 87.

264 HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?* Tübingen. Max Niemeyer, 1954, p. 50.

265 HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia* o.c.,p. 109.

266 HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*. Frankfurt, Klostermann, 1981, p. 47. Hay versión castellana: Madrid, Alianza, 1989, p. 82.

267 HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia*, o. c.,p. 113.

dimiento²⁶⁸.

35.- Este olvido no es casual, sino que el ser ama ocultarse tras los entes a los que hace presente. El ser (*Sein*) llegando al hombre, sobreviene, descubre; el ente (*Seiendes*) como tal es lo que llega y encubre. Encubre porque lo presente es lo que llama la atención, no la claridad que hace posible que algo se haga presente.

En la metafísica tradicional, la diferencia entre ser y ente se tuvo en cuenta para hacer ver que "el ser funda lo ente y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo"²⁶⁹. Mas se ha olvidado que a la *esencia de la metafísica* debe interesarle la diferencia entre ser y ente como tal diferencia. Solamente al mantenerse tal diferencia es posible pensar filosóficamente el pensar y, en consecuencia, filosofar. Hay que dar pues, un paso atrás: es necesario ir de la metafísica a la esencia de la metafísica²⁷⁰.

36.- Es necesario pensar la diferencia entre el ser y el ente pues allí radica la esencia de la metafísica, la clave para comprender al hombre: lo que es su pensar y su libertad.

Cuando pensamos al *ente* en su integridad, todo lo que es en su ser, pensamos algo indeterminado: pero al mismo tiempo, en algo *único*, pues el ente en total -el ente supremo- no podría ser dos veces.

Del ente, además, decimos que "es" en varios sentidos: a) Es "lo realmente efectivo" (ente real), lo que nos castiga, las cosas, los sucesos, las fuerzas naturales, los impulsos, las metas, las valoraciones. b) Pero "lo que *es* pertenece, para nosotros, *lo posible*, lo que aguardamos, esperamos, tenemos". También lo posible es. c) Mas, el ente no se agota en lo realmente efectivo ni en lo posible: implica lo *necesario*²⁷¹.

37.- Cuando decimos "el ente es" diferenciamos el ente y su ser, pero sin reparar en esa diferenciación. Decimos "ser" y pensamos en el ente. Hablamos del "ente" y mencionamos el ser, sin que al parecer esta confusión genere daño alguno.

Ahora bien, la filosofía inquiere sobre lo que se tiene por evidente y bien habido por otro. El "es" aparece en todas las expresiones: en los objetos, en el sujeto, en las circunstancias. De tanto estar presente en todas las cosas, el *es* "no tiene ningún contenido especial". La diversidad y "multiplicidad del ente jamás viene del "es" y del ser, sino del ente mismo: tiempo, ventana, calle, malo..." La diversidad y multiplicidad del ente no está dada y producida por su ser ente, por su forma; sino por su contrario, por *lo que es*, no por el "es". Con la palabra "es" se piensa lo que no tiene ningún contenido especial, ninguna determinación.

El ser y el "es" permanecen como lo continuamente equi-valente, como "lo vacío mismo"²⁷².

El "es", en su *forma de significar*, indica una riqueza no fácil de captar: la riqueza del ser, la exuberancia. Hay que reconocer, pues, "en el mismo ser algo así como una escisión y duplicidad": el *ser vacío* respecto del contenido del ente, y el *ser exuberancia* por la cual todo ente es.

El "es" toma el *contenido del significado*, por el contrario, cada vez del ente representado y expresado en la proposición. El *ente* es, pues, por la riqueza y presencia del ser; pero la limitación del ente no procede del ser sino del diverso contenido

²⁶⁸ Idem, p. 135.

²⁶⁹ Idem, p. 149.

²⁷⁰ Idem, p. 153.

²⁷¹ HEIDEGGER, M. *Grudbegriffe*, o. c., p. 23-24.

²⁷² Idem, p. 29.

que representa en cada caso particular²⁷³.

38.- Mas el *ser* no es un abstracto, aunque se lo pueda abstraer del ente. Incluso el sustantivo "el ser". Derivado del infinitivo *ser* apunta a una representación "en el fondo totalmente vacía".

Respecto del ente (que posee un variado contenido) la palabra "es" y "ser" solo aluden, al parecer, "a una representación vacía de algo indeterminado y ulteriormente determinable" ²⁷⁴.

Heidegger no habla de *participación* en el ser, en el sentido del creacionismo cristiano²⁷⁵; pero consideramos que esta idea de participación está implicada en su modo de entender la presencia del ser, la referencia, la diferencia y la pertenencia (*gehören*) entre el ser y los entes. Véase, por ejemplo, estas expresiones heideggerianas que resultarían incomprensibles sin la supuesta idea de participación que Heidegger, sin embargo, no explicita:

- "El ser es, frente a lo todo ente, único, incomparable. El ser es unicidad y fuera de ésta el ente es multiplicidad" ²⁷⁶.

- "El ser es nunca lo igual en los múltiples entes que son el mineral, el vegetal, el animal, el hombre o Dios".

- Hay ser: *es gibt* (dar: *geben*); esto es, el ser se da al ente y por esta donación el ente es.

- El ser se rehusa a todo concepto, determinación o aclaración. El ser se sustrae a toda explicación desde el ente, se retira de la determinabilidad.

- "El ser es lo más comprensible" de suyo y, al mismo tiempo, la ocultación tras la determinación de los entes.

- El ser es siempre la presencia, lo consumido por el ente sin agotarse en ningún ente.

- El ser es el origen que "deja ser a todo ente en tanto tal ente", en tanto cada ente asume una determinación propia, cada uno según su modo.

- "El ser es lo más vacío y lo más común de todo".

-El ser no se enajena en los entes. EL ser hace a la esencia de la libertad porque si bien es necesario coacciona para que cada ente sea, solo el ser deja previamente ser a cada ente un ente.

-El ser tiene "la univocidad única de lo único", pero el hombre (ser-ahí) es lo abierto que "posibilita que en general el ente sea diferenciado del ser".

- "El ser solo esencia como único" y por ello los entes son pero en cada caso tal cosa y no la otra.

- "El ser es lo más comprensible de todo lo comprensible". El ser es la "irrupción de la presencia"; los entes son lo que se hace presente en cada caso. El ser no es propiamente lo sabido como una cosa o ente sino que, ante todo saber, el ser es presentado como necesidad²⁷⁷.

- En ningún caso podemos dejar de pensar el ser: es ineludiblemente presentado y no obstante inaprensible.

- El hombre comprende por el ser: el ser despliega una estancia en la que el hombre comprende los entes, o sea, todo lo que es en cada caso.

²⁷³ Idem, p. 50 y 33.

²⁷⁴ Idem, p. 40.

²⁷⁵ Cfr. FABRO, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino, Sei, 1950. DAROS, W. *Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino*, en revista *Sapientia*, 1978, n. 130., p.285. ROSENNE, P. *Infini et Indéfini*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 28.

²⁷⁶ HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*, o.c.,p.51-52 y siguientes.

²⁷⁷ Idem, p. 102,104, 110,112, 118.

- El hombre pertenece al ser (*gehören*) y, sin embargo, el ser no pertenece a la patria o esencia del hombre. El ser está en la región del hombre, pero el hombre es el *ahí* del ser (*Da-Sein*), y no el *ser* sin más.
- El ser en sí es solo el *inicio del ser*: lo más próximo de lo que tenemos noción.
- El ser es el fundamento de todo ente y de toda comprensión. "*Fundamentos* mienta aquí el ser mismo, y es éste el que es el inicio"²⁷⁸.
- El ser es comienzo o principio que no se abandona a lo largo del proceso. El principio es lo que posibilita que el ente sea ente, sin ser él mismo ente o parte del ente. El ente es lo proveniente y el ser -en cuanto es inicio o principio- da la libertad a la proveniencia o génesis del ente. El principio es la disposición: el ser en cuanto dispone, posibilita el nacimiento del ente. El "*αρχή* o principio es el ser mismo que no puede ser pensado, según Anaximandro, como poseyendo límites, sino como lo infinito"²⁷⁹.
- "El 'ser' -eso no es Dios ni es un fundamento del mundo. El ser es más amplio y lejano que todo ente, sea una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel, Dios. El ser es lo más cercano"²⁸⁰.
- "A la luz del ser está toda salida del ente y todo retorno a él"²⁸¹.

Estas expresiones de M. Heidegger nos revelan que su concepción del ser es unívoca, con la *univocidad* propia del ser inicial, pero al carecer su concepción de las ideas de *creación y participación*, esas expresiones quedan en un notable ámbito de ambigüedad que dio motivos a interpretaciones tanto afines al nihilismo, como al panteísmo o al ateísmo.

39.- En resumen, pensar el ser es pensar un concepto fundamental. A él se refieren los griegos en la historia acontecida del saber y de la filosofía occidental²⁸². Pensar el *ser* es pensar lo in-finito. "Es en el ser donde primera y únicamente cada vez el ente es". La disposición para que el ente sea es el ser mismo. La disposición es lo infinito, acción de impedir límites²⁸³.

Pensar el *ente* es pensar lo presente, lo limitado, lo que irrumpe. El *ser*, por su parte, es la irrupción de la presencia que no tiene determinación alguna. "En la irrupción de la presencia queda determinado como tal lo en ella irrumpiente, lo presente"²⁸⁴.

40.- Mas el ser en el que piensa Heidegger no es Dios, pues Dios, aun en su infinitud, tiene la limitación de lo infinito y es el Ente Supremo. El *ser*, en que piensa Heidegger, es el *ser inicial*, el ser unívoco como *αρχή*, como disposición para que, por la limitación, surja el ente o los entes tales o cuales. Pero "la disposición no es pensada como algo eficiente...El ente solo "es" lo que es "en" la disposición...Pero tal disposición tampoco puede efectuar y hacer realmente efectivo al ente, pues todo lo eficiente ya es ente y la disposición es el ser"²⁸⁵.

Nuevamente se advierte en el pensamiento de M. Heidegger la ausencia de la idea de participación no solo *en* el ser, sino *del* ser que supone la creación. Heidegger

²⁷⁸ Idem, p.88.

²⁷⁹ Idem, p. 108-110.

²⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*, o.c., p. 84.

²⁸¹ Idem, p. 85.

²⁸² HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*, o.c.,p. 51-52 y siguientes.

²⁸³ Idem, p. 110-111.

²⁸⁴ Idem, 112.

²⁸⁵ Idem, p. 115-116.

parece moverse en el clima intelectual de los griegos presocráticos donde no se habían elaborado esas ideas, en un mundo no creado donde no eran necesarias esas ideas.

El ser pensado por Heidegger es el ser inicial, siempre lo mismo y único: es "el ser como inicio". El ser inicial, en correspondencia con su esencia, es la irrupción de la presencia. El inicio es el inicio que solo puede esenciar al inicio; al no tener limitaciones permanece oculto respecto de las limitaciones del ente. "Como tal -el inicio, el ser inicial- se desvela solo y primeramente cuando, a su vez, el pensar mismo es inicial" ²⁸⁶.

He aquí, pues, el inicio del ser del pensar, según M. Heidegger.

ROSMINI, HEIDEGGER Y LA PROBLEMÁTICA DEL SER Y DEL ENTE.

41.- Dos datos unen el inicio del problema del ser y del ente en dos filósofos, que escriben su primera gran obra filosófica, con un siglo de distancia: el *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, iniciada su redacción en 1828, y *Ser y Tiempo*, publicada en 1927. En ambas obras: a) la idea de *ser* es central; y b) se implican como puntos fundamentales de referencia a dos autores: Pascal, que admitía que era absurdo pedir una definición del ser (*On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans la absurdité*), y Tomás de Aquino (*Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*), cuya expresión Heidegger traduce así: "Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente" ²⁸⁷. Ambos, Rosmini y Heidegger, traducen el término latino *ens*, de esta expresión tomista, por *ser* (*Essere, Sein*).

Ambos filósofos están preocupados por el *ser* y por la idea del ser, admitiendo también ambos que lo que conocemos mediante los sentidos son los *entes*.

42.- Siguiendo con las coincidencias, los dos filósofos admiten que una cosa es la inteligencia del hombre (el hombre en cuanto ente inteligente) y otra cosa es el ser. En el encuentro entre el hombre y el ser, surge o acontece la posibilidad de entender. El ser ideal es, para Rosmini, el contenido de la metáfora escolástica mencionada como "luz de la razón"; metáfora que también Heidegger utiliza bajo la expresión *Lichtung* (despejo del ser, apertura, luminosidad, claro).

Para ambos autores, el ser no es un sujeto (ente) que produce luz; el ser no es un sujeto agente de la luz; la luz del intelecto no es el intelecto agente; sino que el *ser es la luminosidad*, la condición de posibilidad en la que se presentan y pueden ser conocidos los entes por el intelecto que hace el acto agente de conocer. Por ello el ser es lo más comprensible y al mismo tiempo irreductible a todo ente²⁸⁸.

Ambos autores admiten que el ser es distinto de los entes conocidos. El ser es, para Rosmini, la inteligibilidad, la posibilidad universal para conocer todo ente determinado; para Heidegger, el ser es la irrupción de la presencia que hace presente -en ella- a los entes como a lo presente.

Ambos autores admiten también que el ser del que se ocupan no es un producto abstracto de la inteligencia humana; no es el resultado de una generalización ejerci-

²⁸⁶ Idem, p. 122-123.

²⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. o.c., p.12. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 484. Cfr. ALCORTA, J. I. *La cuestión metafísica 'qua talis' en el ser y su ocultación*, en revista *Filosofía Oggi*, 1980, n. 2, p. 157.

²⁸⁸ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1963, Vol.I, p. 145, 201; Vol. II, p. 209. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 473, nota 2; n.566 nota 1. HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*, o.c., p. 76,85. HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*, o.c., p.60-62. USCATECU, J. *Ecos de Duns Scoto en Heidegger* en revista *Filosofía Oggi*, 1988, n. 2, p. 279-286.

da sobre los entes. Ambos filósofos buscan el origen e inicio del ser de los entes. Ambos distinguen: a) el ser; b) del ente. Aunque ser y ente estén relacionados, no se confunden, ni el ser se reduce a ser una cópula lingüística. Para ambos filósofos el lenguaje expresa la presencia -siempre presente- del ser; pero el pensar y el expresar es posible por la presencia del ser y no a la inversa.

43.- Ambos filósofos, Rosmini y Heidegger, se hallan preocupados por "*redécouvrir l'être oublié*"²⁸⁹. Pero aquí comienzan las diferencias.

Para Rosmini, el ente (finito) es contingente y el ser es necesario; pero el ser además de ser inicial es completo.

El ente, además, para Rosmini tiene un doble significado: a) significa *lo que tiene ser* (lo que es contingente y recibe el ser), y b) *el ser mismo* en cuanto tiene un inicio infinito y una terminación infinita (ideal, real, moral) que lo completa, de modo que, para el ser, su ser y su esencia se identifican. En ningún ente finito el ser inicial es su esencia.

Rosmini no tiene temor en llamar *ente* al ser, pues advierte que al ser (y en general a las cosas) lo llamamos no solo por lo que es, sino por el modo de pensarlo. Ahora bien, con el concepto *ente* expresamos todo lo que tiene una limitación o término (ideal, real, moral), aunque este término se dé en forma infinita. *Ente*, pues, referido al ser no significa algo finito o contingente, sino algo infinitamente completo, donde el ser inicial infinito, es también terminado con una subsistencia infinita. El concepto de ente, referido al ser completo, expresa el concepto de *Ente Supremo o Dios*, que no por ser llamado *ente* supremo deja de ser *ser* (completo).

Para Rosmini -como, en este caso, también para Heidegger- el ser inicial se relaciona con el hombre por la presencia inteligible, como lo más concebible por sí mismo. El ser inicial se da a los entes generando las inteligencias y sin confundirse ni agotarse en ellas. Pero solamente para Rosmini el ser inicial se completa en Dios, Ente Supremo, mientras que los demás entes reciben la participación del ser inicial por la acción creadora de Dios²⁹⁰.

44.- Heidegger distingue: a) el *ser*; b) del *ente*. El ser se sustenta en sí mismo y si bien es la irrupción de la presencia en la cual se hacen presentes los entes, sin embargo, ese ser no es Dios, ni crea efectivamente los entes. Los entes *acontecen* en el ser: el *ser* es el *acontecer propicio* para los entes: con esta expresión que establece el hecho de la co-pertenencia entre el ser y los entes, Heidegger obvia el tema cristiano de la creación y la participación que Rosmini admite y requiere en su Teosofía.

Según Heidegger, el hombre pertenece al ser; pero el hombre no se apropia ni agota al ser. El ser se hace presente con su presencia en el hombre; presencia que despeja y aclara de modo que el hombre puede "tocar" el ser de la intelección; pero el ser es siempre *El mismo*: lo demás es ente que sabe del ser y a él retorna, "pues a la luz del ser está toda salida del ente y todo retorno a él".²⁹¹

Según Heidegger, el *ser* (que en él es siempre lo que en la filosofía de A. Rosmini equivale al *ser inicial*) no puede ser nunca ente ni Ente Supremo (pues el concep-

²⁸⁹ EVAÏN, F. *Impératif catégorique et problématique de l'être. Rosmini entre Kant et Heidegger* en *Bibliothèque des Archives de Philosophie*, 1982, n. 34, p. 211-220. EVAÏN, F. *L'être en question dans la personne. Un affrontement entre Rosmini et Heidegger* en *Rivista Rosminiana*, 1964, I, p. 29-34. MANNÒ, N. *Heidegger e la filosofia*. Roma, Armando, 1962.

²⁹⁰ Cfr. RASCHINI, M. A. *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1961, p. 74-75.

²⁹¹ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*, o.c., p.85. HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*, o.c., p.122-123. Cfr. LOTZ, J. B. *Heidegger et l'être* en *Archives de Philosophie*, 19, 1956, p.6.

to de ente implica una terminación). *Ser y ente* se oponen como el inicio se opone al término. De aquí, por una parte, la insistencia y el valor de la cuestión propuesta por la filosofía de Heidegger; y por otra parte, la insistencia en no reducir el ser (inicio) al término (cualquier ente). Mas lo que no puede admitir la filosofía de Heidegger es que el ser (inicial) *pueda ser llamado también ente* cuando el inicio se identifica con el término o -dicho escolásticamente- cuando la esencia y el ser se identifican realmente y sólo la razón mantiene esa diferencia en la identidad.

Por ello para Tomás de Aquino, también el ente -cualquier ente, finito o infinito- es *por* el ser: pero el ente supremo -el ente por esencia- es además el ser: "Esse non est ens, sed est quo ens est" (*De Hebdom*, I, 2). "Ens praedicatur de solo Deo *essentialiter*, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de quolibet autem creatura praedicatur per *participationem*. nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse" (*Quodlibet*. II, q.2., a.3; Cfr. III, q.8, a.20; *S. Th.* I, q. 104, a. 1).²⁹²

El concepto de *creación y participación* posibilitan hablar de *analogía*. Esta supone algo en común (el ser inicial) y algo diverso (diversos sujetos con diversas esencias). Mas para Heidegger, la analogía 'hipostatiza', de algún modo, al ser bajándolo al rango de un ente. Heidegger prefiere, pues, no emplear la analogía y orientarse "por una solución unívoca del problema del ser". Prueba de ello es el interés de M. Heidegger por la mística de Meister Eckhart, el cual creía en la inefabilidad del ser, imposible de ser tematizada ni aun en la analogía²⁹³. Incluso la idea de *creación*, en la que el ser se participa, es vista por Heidegger como una explicitación "moralista" y antropomórfica, cercana a la representación platónica del demiurgo²⁹⁴. En realidad, según Otto Pöggeler, Heidegger no ha querido hablar sobre el ser. Estimaba que "cuando se da a compartir el pensamiento propio no se lo ama suficientemente"²⁹⁵.

Para Rosmini, por su parte, estima que el filósofo debe ser lo más claro posible; debe esforzarse por hacerse entender. Según él, el hombre pertenece al ser inicial e ideal; pero éste es una pertenencia de Dios. El ser ideal no es Dios. Dios es mucho más inefable que el ser ideal que se nos participa. Según Rosmini, el *ser ideal*, en el hombre, es una *creatura* (la primera creatura o producto de la creación por parte de la Mente Divina); pero, en sí mismo, el ser es *increado*. El ser, en su idealidad, es inteligible; pero en su realidad infinita (Dios) es inefable.

45.- En resumen, la misión de la filosofía de Heidegger parece haber sido el *dejar que el ser sea ser*, no reducirlo ni agotarlo en ningún ente (en la *φύσις*, verdad, valor, poder, ente supremo). La misión que se propuso Rosmini, por su parte, consistió, entre otras cosas, en presentar una filosofía abierta al ser (inicial-ideal), considerando a éste como a un camino objetivo para llegar a ser total y al ente supremo.²⁹⁶

En la perspectiva rosminiana, es un sin sentido "tanto una ontología (ente) sin

²⁹² Cfr. DAROS, W. *Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino* en revista *Sapientia*, 1978, n. 130, p. 289. Lamentablemente estas expresiones de Tomás de Aquino no han sido advertidas por algunos tomistas que no se animan, después de Heidegger, a llamar ente supremo o primer ente a Dios. Cfr. GILSON, E. *L'être et l'essence*. Paris, Vrin, 1948, p. 288. DE FINANCE, J. *Seminarium* n. 3, 1977, p. 712. ECHAURI, R. *Heidegger y la filosofía tomista*. Bs.As., Eudeba, 1971, p. 152. ECHAURI, R. *Esencia y existencia. Ensayo sobre Heidegger y la filosofía tomista*. Bs.As., CUDES, , 1990.

²⁹³ Cfr. VOLPI, F. *Heidegger e Aristotele*. Padova, Daphne, 1984. GIACON, C. *Ritornare a Parmenide!* en *Rivista di Filosofia Neoescolastica*, 1964, V, p. 469-485.

²⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Pfullingen, Neske, 1961, Vol. I, p.350. Cfr. PÖGgeler, O. *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Madrid, Alianza, 1986, p. 207.

²⁹⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. I, p. 265. PÖGgeler, O. Op. cit., p. 10.

²⁹⁶ Cfr. ROSMINI, A. *De' fini speciali a cui fu ordinata la dottrina esposta nelle varie opere del' autore* en *Introduzione a la filosofía*, o.c., p. 15-44. HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*, o.c., p. 84.

metafísica (ser), como una metafísica sin ontología"²⁹⁷.

46.- Para ambos autores, en fin, "el ser es el destino del pensar"(Heidegger); "l'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere"(Rosmini). El ser (inicial) es el requisito: a) para el surgimiento del pensar; b) para pensar los entes; c) para aprender. Preguntar, según Heidegger, es querer-saber. "Saber significa poder aprender". Aprender implica comprender; esto es, que el hombre advierta la presencia del ser (en la que se presentan los entes) y en ella pueda comprender, pues de ella y de su reconocimiento, procede la mayor dignidad del hombre y la posibilidad de comprender su esencia de hombre²⁹⁸. Es por el pensar que el hombre define su esencia, pero el pensar es por su relación con el ser (inicial), sin que el pensar cree el ser sino solo acontezca en él: "Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein": El pensar lleva a cabo la relación del ser a la esencia del hombre. El (pensar) no hace ni efectúa esa relación. El pensar le ofrece al ser solamente como esto que a él mismo le es entregado, el ser"²⁹⁹.

Para Rosmini, *el ser es en relación* a sus formas esenciales de ser. Mas la forma de ser-ideal posibilita la inteligencia. La inteligencia es la intuición del ser: *unión y diferencia* del ser-ideal y del sujeto humano que adquiere su dignidad por la presencia del ser³⁰⁰. La filosofía de A. Rosmini es, en este sentido, clara y profunda. Por otra parte, la admiración de Rosmini ante la inefabilidad del ser o ante el Ente Supremo no lo hace olvidar la diferencia entre el ser y el ente, ni menos aún la diferencia (mediando la creación y la participación) entre lo finito y lo infinito.

²⁹⁷ Cfr. OTTONELLO, P. L. *L'ontologia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, Japadre Editore, 1989, p.9.

²⁹⁸ Cfr. HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*, o.c. p. 119,84. HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*, o.c.,p. 60. HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*, o.c.,p.66. ROSMINI, A. *Logica*, o.c., Vol. II, n. 868. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c., n. 545, 1189.

²⁹⁹ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Bern, Francke Verlag, 1954, p. 53. Cfr. BUGOSSI, T. *Dall' oblio al riconoscimento. Saggio su Heidegger*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990.

³⁰⁰ Cfr. ROSMINI, A. *Psicologia*, o.c.,Vol.I, n.13. Cfr. SCIACCA, M.F. *Atto ed Essere*. Roma, Bocca, 1956, p. 53.

EL SER Y LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA DE A. ROSMINI.

Confrontación con el pensamiento de M. Heidegger.

"Se l' *essere* si riguarda come fonte della cognizione intellettuale, prende il nome di *verità*". (ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, n. 1452).

"La verdad significa un cobijar que despeja (*lichtendes Bergen*), rasgo fundamental del ser...El nombre de este despejamiento (*Lichtung*) es *a-lêtheia*... (HEIDEGGER, M. *Sobre la esencia de la verdad*, p. 130).

IMPORTANCIA DE LA CONCEPCIÓN DE LA VERDAD.

1.- Quizás pocos conceptos son portadores de una tan marcada valoración, en filosofía, como el de verdad. En cierto sentido, la concepción de la verdad define, condicionándola, la idea de lo más típico y específico del hombre y de la sociedad.

Por otra parte, el mismo concepto de verdad, y su justificación, puede ser visto desde la sociedad y desde el hombre, con matices ideológicos, con intereses ocultos, condicionando éstos la conceptualización de la verdad.

2.- En este concepto, Rosmini estima que no pocos filósofos han reducido la verdad a la medida del hombre, y han hecho del hombre la medida de todas las cosas. Ya Platón hizo manifiesta esta forma de pensar la verdad, propia de Protágoras.

¿"Dices tú (Teeteto) que la ciencia es sensación?...Realmente me parece que has encontrado una razón nada despreciable para enjuiciar la ciencia, razón que, desde luego, ya formulaba Protágoras. El dijo lo mismo que tú dices, aunque con otras palabras. Pues afirmaba que 'el hombre es la medida de todas las cosas'." ³⁰¹

Aristóteles también hizo manifiesto que en la opinión de Protágoras se incluye la relativización y subjetivización de la verdad, originada en reducir todo lo que es el conocimiento a la percepción sensible.

"Protágoras afirmó que el hombre es la medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad..."

Aristóteles atribuye el origen de esta opinión acerca de lo que es la verdad a los fisiólogos. A éstos les parecía dulce o amarga una cosa determinada, y a otros, lo

³⁰¹ PLATÓN. *Teeteto*, 152 a.

contrario. Aristóteles estimaba que era inconveniente hablar de la verdad a partir de las cosas que constantemente cambian. "Debemos, pues, indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio" ³⁰².

Como Aristóteles no consideraba que las ideas tienen un ser consistente en sí mismas, como lo pensaba Platón, estimaba que las cosas que no cambian pertenecen al cosmos supralunar desde el punto de vista real; y desde el punto de vista del pensamiento, sólo no cambia aquello que luego se denominó el principio de no contradicción.

3.- A. Rosmini ha visto, en la concepción de la verdad subjetiva de los críticos modernos, una renovación de la concepción de Protágoras. En el fondo de la cuestión, el error se hallaba, según Rosmini, en que los sofistas de todos los tiempos han tomado el conocimiento sensible, material (lo que los hombres ven, sienten, oyen) como si fuese el conocimiento formal (el conocimiento de lo que las cosas son, el ser conocido de las cosas, el ser fundamento de las cosas).

Parece, en efecto, difícilmente aceptable que, de buena fe, se pueda sostener el concepto de *verdad relativa*. Estos dos términos parecen contradecirse, hasta el punto de que la verdad -si es relativa- deja de ser verdad.

4.- A. Rosmini estimaba que los sofistas de todos los tiempos: a) poseen un deseo de hacer desaparecer la verdad; b) pero no queriendo chocar contra el sentido común, ocultan ese deseo; c) los sofistas hacen manifiesto, entonces, que ellos admiten la verdad, pero la reducen a la dimensión del hombre: la hacen relativa al hombre; mas no dicen (lo que realmente realizan) que la hacen subjetiva. d) Finalmente, los sofistas no distinguen, por un lado, la forma del conocimiento y, por otro, el contenido al que puede remitir el conocimiento. Es bien sabido que las sensaciones son mutaciones del modo de sentir del sujeto, del estado del sujeto. Por ello, "todo lo que entra en la sensación es, de por sí, subjetivo". ³⁰³

El error de los sofistas, pues, se halla en hacer de la parte el todo, de la sensación el conocimiento.

5.- La antropomorfización de la verdad, su relativización, parece conducir a la siguiente afirmación: No se puede conocer la verdad absoluta; no existe la verdad absoluta. La acentuación del relativismo lleva, por otra parte, a un escepticismo que podría formularse del siguiente modo: La verdad (en última instancia, absoluta) no se puede conocer. Pero, en realidad, lo que el escéptico afirma es: "Ninguna verdad se puede conocer, excepto ésta: ninguna verdad se puede conocer". Con esto, en el mejor estilo sofista se niega algo que en realidad o bien se acepta, o bien se cae en contradicción intrínseca.

Ya Pirrón había anotado esta dificultad y redujo su escepticismo no a la objetividad de la verdad, sino a la duda: no afirmo -decía- ni niego nada, simplemente dudo de todo³⁰⁴. Mas sostener que se duda es una afirmación, no una duda. No dudar de dudar: existe, entonces, una verdad acerca de lo que el escéptico hace.

En última instancia, el escéptico podría presentar más elegantemente su afirmación y podría decir: "Me parece que la verdad es subjetiva, con un juicio que -él mis-

³⁰² ARISTOTELES. *Metafísica*. VI, 6, 1062 b 12 y 1063 a.

³⁰³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull' Origine dell' Idee*. Roma, Anonima Romana, 1934, n. 1128 y 888, GUTHRIE, W. *Les Sophistes*. Paris, Payot, 1986, p. 35. DAROS, W. *Sentido general de la filosofía según Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1991, I, p. 171.

³⁰⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c. n. 1132.

mo- es subjetivo".

Como se advierte, el relativismo en el conocer y el escepticismo, considerados como principios de sistemas filosóficos, no expresan más que el sujeto cognoscente centrado en sí mismo, en su propio sentir o parecer.

EL SER DE LA VERDAD Y LA VERDAD DEL SER.

6.- Es una contradicción pensar y negar la verdad. La verdad es esencial al pensamiento, según A. Rosmini³⁰⁵. Negar la verdad es hacer imposible el pensar. Como sostenía Tomás de Aquino, nadie puede pensar que la verdad no sea ("*Nullus potest cogitare veritatem non esse*"). Pero Rosmini añade además: "La idea del ser es la verdad". Negar la idea del ser es negar el pensar³⁰⁶. La intuición del ser (y por el *ser* esa intuición es posible) es conocimiento veraz en sí mismo³⁰⁷. El hombre no es la verdad, sino el que intuye y goza con ella, naciéndole un natural *amor* (o sea, una relación que lo une al ser, le da el sentido del ser, lo afecta y lo desarrolla) a la verdad. En la intuición del ser, el ser ilumina a la inteligencia: es luz para la inteligencia. Esa luz de la verdad (o inteligibilidad del ser) es la que suscita en nosotros una actividad (la intuición), un principio activo (la inteligencia) y de espontánea adhesión al ser (voluntad, amor) que nos hace *humanos*³⁰⁸.

7.- ¿En qué consiste, pues, la verdad? Para Rosmini, *la verdad es el ser*; en cuanto el ser inicial (inicio de todo lo que es) es *fuerza de inteligibilidad* (por lo que se llama *ser ideal o idea del ser*) en relación con quien conoce y en quien se produce el conocimiento intelectual. El ser, en su inteligibilidad, es la verdad. La verdad primera no es objetiva; sino, más aún, es *el objeto* esencial de la inteligencia, la fuente y el medio de luz que hace posible el surgimiento de la inteligencia³⁰⁹.

"Appena che l'essere si considera nelle sue diverse relazioni, egli piglia altri nomi, che esprimono quelle relazioni nelle quali si riguarda. Se l'essere si riguarda come fonte della cognizione intellettuale, prende il nome di *verità*."³¹⁰

Ahora bien, como el *ser ideal* (esto es, el ser en cuanto es *medio* para que surja el conocer; en cuanto es condición de posibilidad para que el hombre sea intelectual y conozca) no es el producto de una abstracción humana; sino que es innato, dado a la naturaleza humana -la que es humana por esa donación-, se puede decir, entonces, que la *verdad primera y fundamental* es innata. "La verdad es la luz natural del hombre y principio de la filosofía" ³¹¹.

La inteligencia humana es y existe por la presencia del ser. El *ser* se muestra: a) como lo inteligible de por sí; b) como lo primero cognoscible; y c) como el medio para conocer cualquier otra cosa que se presente como materia de conocimiento en los sentidos. Si la inteligencia no conociese lo que es el ser (ideal) nada podría conocer,

³⁰⁵ Idem, n. 1135, nota I. BOZZETTI, G. *Le "difficoltà" dell'essere ideale* en *Opere Complete*. Milano, Marzorati, 1966, III, p. 2591.

³⁰⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1136. DE AQUINO Thomas. *De Veritate*. q. 10, a. 12.

³⁰⁷ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebes, 1968, p. 618.

³⁰⁸ Idem, p. 200.

³⁰⁹ Idem, p. 192.

³¹⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c. n. 1452.

³¹¹ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*, o.c., p. 214.

pues las nada no es; ni nada la podría hacer inteligente.

Rosmini estima que los hombres piensan *por medio* del ser indeterminado. Con la palabra *idea*, Rosmini menciona solamente lo que es *medio* (inteligible) para conocer; por ello el ser es llamado correctamente *ideal*, en cuanto él es la fuente de inteligibilidad, lo primero conocido y lo que nos posibilita -con la ayuda de los sentidos que ofrecen la materia del conocimiento de los entes sensibles- conocer los entes³¹².

La *idea* es lo que -como medio, o sea, como inteligibilidad en sí- nos hace conocer. Lo que se conoce es lo *contenido* en la idea; la inteligibilidad es la *forma* de conocer. Por ello no hay ninguna idea superior a la idea del ser, en cuanto a su inteligibilidad, pues solo el ser es por sí mismo inteligible. Por su inteligibilidad, la idea del ser es la idea madre para cualquier otra idea, que a través de los sentidos, se refiere a los entes³¹³. La idea del ser es el medio de conocer que, como una luz, ilumina las cosas inteligibles, en cuanto esas cosas son y en cuanto en esa idea se conocen³¹⁴.

8.- En el conocer o pensar se deben distinguir cuatro aspectos:

- a) El sujeto pensante.
- b) La operación de la mente que piensa.
- c) El objeto pensado.
- d) El medio con el cual y en el cual es pensado.

Ahora bien, el objeto primero, que constituye a la inteligencia humana que lo intuye, es el *ser* indeterminado (no limitado a los entes); pero él es también el objeto pensado (inconscientemente, no reflexivamente) y el medio con el cual -y con el aporte de los datos de los sentidos- conocemos algo.

El conocer o pensar es, pues, un acto, una actividad (llamada intuición) del sujeto cognoscente que implica: a) una materia u objeto que es conocido; y b) un medio y forma, esto es, una idea, en que es conocido el objeto. La idea es la forma inteligible con cuyo medio conocemos algo. Ese algo es la materia del conocimiento, por ejemplo, esta mesa o aquella silla. Mas cuando se trata del *primer acto* por el cual la mente humana es y existe como inteligente, entonces, *lo que* conocemos (materia del conocer) y aquello *por lo cual* conocemos (forma del conocer) es el ser indeterminado (lo que no debe ser confundido con ningún ente sensible).

La idea del ser es el ser en su inteligibilidad. No es un producto de la mente, no es un concepto o verbo mental. La idea es inicialmente la idea del ser y (como el ser) es, en cierto sentido, *única*; y en cierto sentido, *diversa* en cuanto son diversos los entes que participan del ser. La idea, en su inteligibilidad, es *verdad*; y la verdad es también, en cierto sentido, *una*, y en cierto sentido análogo, *diversa*³¹⁵.

Por participación de la idea primera, "toda idea es una luz" y "toda idea es una verdad"³¹⁶. La idea del ser es la *verdad indeterminada e inicial* como el ser; la idea del ser determinado es la idea de un ente y una verdad determinada.

³¹² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n.400, 411-413; 975 nota 1. Cfr. BELLESIA, F. *Pensiero e linguaggio in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1988, III, p. 221. DAROS, W. *El lumen naturale en Santo Tomás y el essere ideale en Rosmini* en revista *Sapientia*, 1976, n. 122, p. 251.

³¹³ ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 62.

³¹⁴ ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Bocca, 1943, Vol. II, n. 1086-1087.

³¹⁵ ROSMINI, A. *l'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*. Padova, Cedam, 1966, p. 23 y 19. MOGLIA, A. *L' "essere" non è elemento intrinseco delle cose contingenti* en *La Sapientia*, Roma-Napoli, 1885, XII, p. 39. MORETTI, C.T. *Pensiero ed essere*. Roma, Perrella, 1939.

³¹⁶ ROSMINI, A. *Nuevo Saggio*, o.c., n.429, 1218.

9.- En su inicio, el ser inicial es, en cuanto *fuerza* de conocimiento intelectual, el *ser de la verdad* y es también la *verdad del ser* inicial (mas no es la verdad del ser completo).

La *verdad* y el *ser* son la misma cosa, excepto que con el término *verdad* añadimos al *ser*, el *ser fuerza y forma* de conocimiento.

La *primera verdad* de la mente humana, pues, es el *ser ideal*, por cuyo *ser* y luminosidad la mente es. La primera verdad es *superior* a la mente: no es un producto de la mente. Es más bien la mente la que puede intuir la primera verdad por la inteligibilidad que en sí mismo posee el *ser*. Nada hace al *ser* intuible; él es intuible -inteligible- por sí mismo³¹⁷.

FORMAS DE LA VERDAD: VERDAD PRIMERA Y VERDADES DERIVADAS.

10.- No se debe confundir la verdad primera de la inteligencia con las verdades derivadas (o que participan en parte de la luz de la verdad primera). Las verdades derivadas las determina el hombre cuando él observa -iluminado por la verdad primera- las sensaciones de las cosas que recibe mediante los sentidos, haciéndose una idea determinada de esas cosas.

Con la verdad primera (luz de la inteligencia y de la razón) el hombre puede juzgar las cosas particulares que siente y decirse: "Esto es" (o sea, esto participa de la luz del *ser*) y "es así o de este modo" (según las características que la cosa manifiesta al hombre a través de los sentidos).

Como la verdad primera es la idea primera, la fuente y el medio universal (fundada en el *ser* inicial, ideal, universal) para conocer, así las verdades *derivadas* están constituidas por las ideas derivadas de aquella primera idea y de los datos (que la limitan) aportados por los sentidos.

Fue un error de Platón el colocar muchas ideas y verdades innatas en la mente humana, cuando sólo era necesario admitir una primera verdad innata: el *ser ideal*, única forma de la inteligencia humana³¹⁸. Este error fue advertido por Aristóteles quien, por el contrario, suprimió *todas* las ideas innatas; pero dejó sin embargo la luz del intelecto como lo único innato divino e inmortal que llega al psiquismo humano para hacerlo inteligente³¹⁹.

11.- Mas con la metáfora de la *luz* de la inteligencia -metáfora, por otra parte, platónica- se perdió de vista que esa luz es el *ser inicial*, inicio inteligible y objeto de la inteligencia. En una palabra, se perdió de vista el *ser* (ideal) y la verdad de ese *ser*. El *ser*, en cuanto *ser* fuente de conocimiento, es idea, inteligibilidad. La idea del *ser*, "esta única y sobreeminente, verdadera y pura luz, es el *ser* mismo cognoscible" ³²⁰.

En este contexto, aquí se halla la originalidad de la filosofía de A. Rosmini: en el haber hecho un sistema de filosofía basado en el *ser* (inicial) que fundamenta tanto la gnoseología como la psicología humana, la ontología y la metafísica.

Rosmini (desde 1827, y luego retomó el tema en diversas obras posteriores) admitió que: a) el *ser* es indefinible, cognoscible en sí mismo y por sí mismo; b) el *ser* inicial e ideal es la forma-objeto de la inteligencia; c) el *ser*, en cuanto es luz y medio

³¹⁷ Idem, n.583. NICOLETTI, E. *L'essere ideale oggettivo* en *Filosofia e Vita*, Catania, 1963, I, p. 40. SCIACCA, M. F. *Gnoseología, Metafísica y Moral. Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini*. Madrid, Gredos, 1963.

³¹⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 231.

³¹⁹ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1964, Vol. II, p.73, 112. Cfr. IMBRA-GUGLIA, G. *La natura dell'universale e il Nuovo Saggio di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1986, I. p. 25.

³²⁰ ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, Officina Tipografica L. Marinoni, 1910, p. 493.

inteligible y objetivo para conocer, es verdad; d) de este modo, la inteligencia humana está informada constitutivamente por la "forma de la verdad".

"Noi per *forma* intendiamo un principio perfezionante, siccome intendevano gli antichi filosofi; di più nel caso nostro, è *l'oggetto ideale* che informa l'anima" ³²¹.

La *primera* verdad de la inteligencia -el ser ideal- le es dado al hombre: es la luz y forma de la inteligencia humana. Por ello, dice Rosmini, esta verdad no ha sido confiada al individuo, sino a toda la naturaleza humana. Ello explica que haya una tendencia fundamental a la verdad en todo hombre³²².

FORMAS DE LA VERDAD: VERDAD COMO SEMEJANZA.

12.- La verdad es en cierto sentido única (como el ser inicial) y en cierto sentido es plural, según las diversas limitaciones que recibe de los diversos entes. La verdad primera es única idea del ser en cuanto es fuente de conocimiento; las otras verdades están constituidas por ella y por la pluralidad de contenidos de los entes..

La verdad es *lo que se muestra*: es el ser manifestativo de cada cosa. El ser inteligible, la idea del ser es la que muestra todo lo que el ser es en su inteligibilidad inicial: en este sentido, es la verdad primera, *el ejemplar del ser universal*, lo que mani-fiesta al ser inicial que es común a todas las cosas.

"La *verità* dunque unica, universale, assoluta colla quale se conoscono tutte le cose, è *l'idea del essere*; chè l'idea dell'essere è l'esemplare universale, che esprime ciò, in che tutte le cose sono uguali".³²³

La verdad es lo que declara y manifiesta el ser; es el ser en cuanto él es, por sí mismo, el que hace conocer a la mente. Lo que hace conocer, o sea, el medio para conocer, se llama *idea*. Así, pues, *la verdad del ser es la idea del ser*. En un sentido análogo lo que hace conocer a un ente real es la idea de ese ente, la cual es la *semejanza* cognoscible (ideal) del ente que subsiste (real).

FORMAS DE LA VERDAD: VERDAD COMO ADECUACIÓN.

13.- La verdad es ante todo *inteligibilidad*. En segundo lugar, la verdad es el ejemplar que posibilita la *semejanza* cognoscible (ideal) del ser (verdad absoluta) o de los entes (verdades derivadas).

En tercer lugar, en consecuencia, la verdad es *adecuación* que el hombre advierte entre: a) la idea de la cosa que está en el intelecto y, b) la cosa en su realidad. La verdad surge, entonces, como una *con-figuración*, como una adecuación o igualación de lo contenido en la idea y aquello a lo que se refiere la idea, sin que se confundan las dos formas del ser: la real y la ideal.

Este tipo de verdad surge como una verdad consciente, como el resultado de una comparación, como un *juicio* o predicación del sujeto conocido (lo que se conoce) con el objeto por medio del cual se lo conoce (idea de ese objeto).

³²¹ ROSMINI, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857,Vo.I, p. 97, nota 2. ROSMINI, A. *Opuscoli inediti giovanili*. Roma, Città Nuova, 1989, Vol. II, p. 28.

³²² ROSMINI, A. *Logica*, o. c., Vol. I, n. 228.

³²³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c.,n. I 122. Cfr. RUIZ CUEVAS, J. *La filosofía como salvación en Rosmini*. Madrid, Aula, 1952, p. 202. MANFREDINI, T. *Essere e verità in Rosmini*. Bologna, Alfa, 1965.

A veces la adecuación no se logra a través de un juicio, sino de una serie de juicios, o sea, de un razonamiento. Pero aún así, "la verdad es el *ser*, y un razonamiento se dice verdadero cuando lo que se afirma con él *es*"³²⁴. El ser excluye la contradicción en sí mismo: el ser simplemente es (y no puede no ser); y la verdad es coherencia que expresa la exclusión de contradicción en el ser³²⁵.

FORMAS DE LA VERDAD: VERDAD COMO VERIFICACIÓN.

14.- El juicio es una actividad del sujeto por el cual éste confronta la idealidad de la cosa con la realidad de la cosa. Mas el enjuiciar es solo una actividad del conocer. En el origen del conocimiento, cuando se crea la inteligencia ésta solo intuye el ser inicial-ideal, no enjuicia ni razona. La inteligencia, en su primer acto constituyente, *recibe*, en la intuición, la luz del ser. La verdad es el objeto de la inteligencia; no es el sujeto inteligente, ni es subjetiva.

En este contexto, el escepticismo quiso reducir la verdad a la *actividad* del hombre, haciendo de este modo de la verdad algo subjetivo. Mas para Rosmini, la actividad en sí misma es subjetiva; no es la verdad. La verdad, en su acepción primera, es la inteligibilidad objetiva, la *fuerza de cognoscibilidad*, el ser en cuanto inteligible de por sí. Pero la primera verdad, sin embargo, es una "verdad inicial", no completa. Solo los conocimientos defectuosamente derivados del primero (de la verdad del ser), o de la confrontación entre la idealidad y la realidad pueden ser opiniones subjetivas, arbitrarias, esto es, opiniones acordes solamente con los intereses o inadvertencias del sujeto³²⁶.

15.- "Al conocimiento le es esencial el ser verdadero o ser verdad, como al sentimiento el ser placentero"³²⁷. El hombre no conoce verdaderamente una cosa, si la cosa no es cual la conoce. Cuando el hombre no conoce con verdad la cosa, su conocer no llegó a la perfección y no cumple con su esencia. Así como es posible que existan sentimientos no placenteros, pero éstos no indican una distorsión en la naturaleza misma del sentir; así también hay conocimientos falsos, pero éstos solo indican que no tienen por objeto a la verdad.

Hay conocimiento e inteligencia desde el momento que hay ser inteligible de por sí, el que hace posible la intuición fundamental del mismo. Ahora bien, este ser inteligible, ideal es la *verdad*, la fuente de inteligibilidad, la *causa formal* (no eficiente) del conocimiento, el elemento que da la esencia al conocimiento. En su esencia, pues, conocer implica el conocer verdadero, o sea, el conocimiento que tiene por objeto a la verdad. El conocimiento que no es verdadero es solo materialmente, no plenamente conocimiento; es algo sentido que aún no ha sido conocido en la idea del ser; es una sensación expresada en una opinión o parecer.

16.- Mas "si el ser ideal es la causa formal del conocimiento y este ser es la verdad,

³²⁴ ROSMINI, A. *Regolamenti scolastici: III Per le scuole licali en Pedagogia e Metodologia*. Torino, Unione Tipografica Editrice, 1883, Vol. II, p. 244.

³²⁵ Cfr. ROSMINI, A. *L'Introduzione del Vangelo...o.c.*, p.29. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, p. 528.

³²⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1128.

³²⁷ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., Vol. II, n.1047. Cfr. ANTONELLI, M. T. *Note sul problema della verità e dell'astrazione* en AA.VV. *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini*. Milano, Sodalitas, 1954, p. 59. DAROS, W. *Ser y ente en Rosmini* en revista *Sapientia*, 1978, n. 127, p. 55-69. LOPEZ SALGADO, C. *Aproximación a la gnoseología de Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1989, III, p. 319.

se sigue que él sea también el *criterio supremo*" de la verdad³²⁸. De aquí se obtiene la primera norma para definir lo que es conforme a la verdad o verdadero, de lo que no es conforme a ella y, por lo tanto, falso. Lo que el hombre aprende es *verdadero* si es conforme al ser, y es *falso* si no es conforme.

El ser (inicial) está en todas las cosas que son; por ello en todo lo que es hay algo (potencial o virtualmente) inteligible, en cuanto es, y hay algo de verdad posible. El ser inicial, intuitivo por el hombre, es totalmente inteligible de por sí, ser ideal, y el que como causa formal e inicial es verdad inicial, fundamental. Todo lo que participa del ser no es totalmente inteligible, sino en el grado en que participa. Por ello ningún ente finito es objeto posible de la verdad absoluta.

Para Rosmini, como para Tomás de Aquino, *el conocimiento es efecto de la verdad*. Un conocimiento no verdadero no es propiamente conocimiento, sino una creencia, una persuasión u otra cosa opinable. La "verdad es el objeto necesario" que produce la inteligencia humana: este objeto necesario es la idea del ser. La idea del ser es la verdad, los entes contingentes solo pueden participar de la verdad mediante una idea verdadera.

"La *verità* e l'oggetto necessario della mente; e la *falsità* è il pronunciar de la mente, che nell'oggetto necessario sia contenuto ciò che non c'è, sia questo un altro oggetto composto d'astratti, o sia una cosa reale" ³²⁹.

El objeto necesario de la mente es el ser en cuanto es inteligible (idea) por sí mismo. El *primer principio de verdad* es, pues, este: el ser es el objeto de la mente. De aquí se sigue explícitamente el *principio de identidad*: "el ser es el ser"; de éste se sigue el *principio de no contradicción*: "el ser no puede no ser" (no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto). Si el no-ser (la nada) se pone como objeto del pensamiento, nada se puede pensar: el pensamiento no existe. Es contradictorio, pues, admitir a un tiempo que el ser sea y no sea objeto del pensar³³⁰. Pero adviértase que Rosmini se refiere al ser inicial e ideal, no a la totalidad del ser bajo todo aspecto, como si el ser se agotase en el pensamiento. La *realidad* del ser es un modo del ser que no se reduce a su idealidad.

La verdad no indica, en primer lugar, una adecuación, sino un *fundamento* en sí inteligible: "*el ser es la verdad*"³³¹, el objeto por sí mismo inteligible que funda la inteligencia. Luego lo que se adecua o participa de esta verdad es también verdadero, sin ser *la* verdad. El concepto de verdad como *adecuación* entre lo que es y su inteligibilidad (o idea) es un *concepto derivado*.

El ser inicial, ideal es la verdad absoluta en el sentido que no la hace el hombre, sino que el hombre es (y es inteligente y verdadero) por ese ser. Que la verdad sea algo manifiesto por sí mismo al hombre desde el momento en que él posee el poder de conocer; mas no por ello el hombre conoce esta o aquella verdad acerca de este o aquel ente³³².

Todos los conocimientos, pues, son verdaderos en cuanto participan de la inteligibilidad del ser (de la idea del ser). La verdad es una cualidad formal de los conocimientos: es la forma que los hace inteligibles. Por ello, los conocimientos se diversifi-

³²⁸ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., Vol. II, n. 1047.

³²⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma. Edizione Nazionale, 1938, Vol. III, n. 1013.

³³⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 559-567.

³³¹ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., 1048. HERVE, J.N. *L' intuition de l'être et le premier principe* en *Revue Thomiste*, 1947, Toulouse, I, p. 113.

³³² ROSMINI, A. *Logica*, o.c., Vol. II, p. 1054.

can no por el hecho de que sean verdaderos, sino por la fuente (los sentidos) que aporta diverso contenido a lo que se conoce verdaderamente.

LA VERDAD ES UNA SOLA.

17.- He aquí un texto de A. Rosmini donde se resume lo anteriormente dicho: a) la verdad es el ser ideal: éste es único y la verdad es fundamentalmente única. En consecuencia, b) la verdad es primero luz, luego ejemplar, tipo o semejanza; c) la verdad, bajo este aspecto, es regla para la adecuación; e) y para verificar esa adecuación.

"Per me, la *verità* è lo stesso *essere ideale* in quanto egli rende conoscibili le cose reali, e però in quant'è lume, tipo od esemplare all'artefice che ha virtù di produrle, ed è regola o norma al critico che vuol giudicare se sono bene prodotte".³³³

Para A. Rosmini, el distinguir una verdad metafísica de una verdad lógica es una especie de logomaquia. "La verdad es una sola y se refiere siempre al pensamiento"³³⁴. La verdad es esencialmente una: es la fuente de inteligibilidad, mas ésta posee una relación con la mente (y bajo este aspecto se suele hablar de verdad lógica) y con el ser al cual se refiere la inteligibilidad o idea (y bajo este aspecto se suele hablar de verdad metafísica).

Si se quiere hablar de verdad metafísica, ésta se refiere únicamente a la *participación del ser* que los objetos tienen en la mente; pero es siempre una verdad en el orden de la inteligencia, en el orden de la participación en el ser intuido por la inteligencia, y no una verdad pensada con independencia de la inteligencia.

18.- La verdad es una sola también en otro sentido. Según Rosmini, es impropio y falso hablar de *verdad subjetiva* y de *verdad objetiva* como si fueran dos verdades³³⁵.

La verdad es siempre objeto de la inteligencia: es objetiva. La verdad del ser es la inteligibilidad contenida en el ser que posibilita a la mente relacionar el contenido con la forma inteligible que refiere a ese contenido. La verdad expresa el ser del *objeto* del conocer en cuanto contiene y remite a un *sujeto* conocido, objetivado³³⁶.

La verdad, si es verdad, es siempre objetiva: se halla en la inteligibilidad de la idea (del ser o de los entes). Lo contrario de la verdad objetiva no es la verdad subjetiva, sino el *absurdo*, la contradicción que hace imposible que exista un objeto ante la mente.

" Por naturaleza el hombre tienen la intuición de la *idea* la cual es la forma objetiva del ser; pero es la forma objetiva vacía, esto es, sin contenido actual, con contenido solo virtual. Esta forma es la verdad, aunque disminuida y virtual, que no le da al hombre sino la potencia de conocer la realidad ".³³⁷

La verdad, en la que nace y vive el hombre, no es la verdad de nuestro mundo

³³³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, p. 311. Cfr. ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o.c., p. 494.

³³⁴ ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol. III, n. 780.

³³⁵ Idem n. 792. Cfr. RIVA, C. *Il concetto di forma oggettiva* en AA.VV. *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini*, o.c., p. 13-22. DAROS, W. *El concepto filosófico de verdad*, en revista *Pensamiento*, (Madrid), 1983, Vol. 39, p. 63-87.

³³⁶ ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol. III, n. 963. GIACON, G. *L'oggettività in A. Rosmini*. Milano, Silva, 1960.

³³⁷ ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol. III, n.1016. Cfr. OTTONELLO, P.P. *L'ontologia di Rosmini*. Aquila, Japadre, 1989, p. 96-97.

real, o sea, la verdad sobre este o aquel asunto, sino la *verdad en general*, la *verdad del ser* (no la verdad acerca de este o aquel ente). La realidad de los entes contingentes no es por sí misma inteligible. "La cosa real en sí no es nunca conocida por el hombre plenamente".

"La esencia de la verdad es el objeto por sí manifiesto" ³³⁸, y este objeto es el *ser inicial e ideal*, que no debe confundirse con los entes sensibles. Estos, con frecuencia, distraen la atención del hombre, el cual cree conocer solo lo sensible y con dificultad llega a desocultar la verdad del ser, la luminosidad en sí misma.

No obstante, si bien el ser inicial o ideal es la verdad primera de la mente humana, *este ser no es Dios*. Dios (ser infinito y realísimo) es Verdad-Persona que se halla *sobre la naturaleza* de la mente humana, más allá de la intuición natural que genera la inteligibilidad de la mente humana³³⁹.

El verdadero objeto de la mente humana no es tampoco el ente real (o las cosas sensibles, aunque éstas sean un objeto adecuado a la sensibilidad del hombre); sino el objeto ideal, el objeto con la inteligibilidad que hace posible conocer las cosas reales. Los objetos son inteligibles en las ideas, las cuales contienen lo que son las cosas (las esencias de las cosas)³⁴⁰. El ser de los objetos reales no se reduce a la idea de esos objetos (lo que sería un idealismo); pero los objetos son cognoscibles solo en las ideas.

No existe, en la concepción rosminiana, una verdad objetiva entendida como la realidad de las cosas, contra las ideas que de esas cosas tiene la mente. La verdad objetiva es la verdad del objeto en la mente; y significa que el objeto (en cuanto es inteligible) es la verdad, o sea, que no tiene en sí contradicción³⁴¹

19.- La verdad es una sola en cuanto el ser inicial e ideal es uno solo. La verdad se reduce al ser que se conoce. El ser inicial e ideal (en cuanto es la forma objetiva que genera la mente humana y la hace inteligente) es la verdad. La verdad acerca de las cosas, entes, sucesos, no se distingue por ser verdad, por participar de la inteligibilidad del ser, sino por el *contenido diverso*³⁴², como ya dijimos.

La verdad del ser inicial e ideal "es cosa única e idéntica para todos los hombres, a todos manifiesta y más patente que el sol, lo que significa que es cosa universal. Los hombres que la ven son muchos y, en consecuencia, muchas son las facultades, si bien la verdad vista permanece única. ¿No sería un craso error afirmar que hay muchos soles porque muchos son los ojos que lo ven...?" ³⁴³

El ser inicial e ideal no solo es lo que origina la mente, la inteligencia; no solo es la verdad fundamental, aunque inicial; sino que, además, constituye el principio de la filosofía, esto es, del sistema de los conocimientos llevados hasta su causa y origen último, hasta su fundamento. Es más, la filosofía puede llamarse el sistema de la verdad: la verdad del ser estudiada sistemáticamente. "La verdad de la filosofía es el ser"³⁴⁴: se trata del ser en cuanto es luz natural de la razón humana.

³³⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol. III, n. 1016.

³³⁹ Idem, n.1017-1018. Cfr. ROSMINI, A. *Storia dell'empietà*. Milano, Sodalitas, 1957, p. 81. ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*, o.c., p. 232.

³⁴⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*, Vol. III, n. 791

³⁴¹ Idem, n. 792.

³⁴² ROSMINI, A. *Il sistema filosofico*. Torino, SEI, 1956, n. 56. ROSMINI, A. *Breve Schizzo...o.c.*, p. 58.

³⁴³ ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. o.c., p.508. DAROS, W. *EL sentido general de la filosofía según Rosmini*, o.c., p.171-176.

³⁴⁴ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*, o.c., p 322, 324 y 25. CRISTALDI, C. *Verità e sistema in Rosmini en Humanitas*, Brescia, 1959, V, p. 344.

Buscar esa verdad, reconocerla, amarla es la primera obligación moral. Filosofar no es inventar arbitrariamente la verdad, sino ante todo, -dado que el ser y su verdad se manifiesta en sí mismo al constituir toda inteligencia- filosofar es reconocer ese ser y esa verdad y amarlos. Reconocer la verdad hace a la sabiduría, amarla hace a la filosofía.³⁴⁵

PRESENTACIÓN DE LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA VERDAD:

A) LA VERDAD ES ANTERIOR AL JUICIO Y A LA ADECUACIÓN.

20.- Martín Heidegger ha criticado el modo, hoy actual, de definir a "la verdad como aquello que conviene 'propiamente' al juicio", atribuyendo esta concepción de la verdad a Aristóteles. Pero según Heidegger esta atribución es injustificada y señala, además, una mala inteligencia del concepto griego de verdad³⁴⁶.

En el sentido más original y puro "verdadero" es lo que *descubre* y nunca puede encubrir; es un puro *noéin* (que Heidegger traduce como *percibir*): un percibir, con solo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales. Se da un percibir o un no percibir; pero nunca un percibir falso, encubridor.

Tanto el realismo como el idealismo desconocen con la misma radicalidad el sentido del concepto griego de verdad. La función de la fenomenología es apofántica y consiste en "permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo".

Para Aristóteles, la filosofía es "ciencia de la verdad", un "indagar sobre la verdad"; pero esto significa llegar al estado de desoculto, de comprensible de suyo, que poseen las cosas.

Fue Tomás de Aquino quien acentuó el concepto de verdad como adecuación del intelecto y la cosa, como correspondencia y conveniencia. Este concepto fue tomado, por él, de Avicena, quien, a su vez, lo tomó del *Libro de las definiciones* de Isaac de Israel (del siglo X). EL mismo Leibniz y luego Kant asumieron esa definición de verdad como adecuación dada en el juicio³⁴⁷.

La verdad como adecuación fue pensada como una relación "entre lo que es idealmente y 'lo ante los ojos' realmente"³⁴⁸. Según Heidegger, lo erróneo de la cuestión se halla ya en el punto de partida: en la separación ontológica, no aclarada de lo "real" y lo "ideal". La verdad no surge de un proceso de adecuación o concordancia entre el conocer y el objeto, entre lo psíquico y lo físico; sino en un proceso que deja ver cómo es el ser de las cosas. La comprobación entraña únicamente *el ser descubierto* del ente mismo. Afirmar que una proposición es *verdadera* significa que *descubre* al ente en sí mismo. Verdad es lo que descubre, es ser descubridor.

21.- La *verdad* tiene dos sentidos: a) el ser ahí, en cuanto es descubridor, es prime-

³⁴⁵ ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n.317, 367, 437. ROSMINI, A. *Idea della sapienza* en *Introduzione alla filosofia*, o.c., p. 130.

³⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1967. Versión castellana: *Ser y Tiempo*. Bs.As., FCE, 1974, p. 44. Cfr. CEÑAL, R. *El problema de la verdad en Heidegger*, en *Sapientia*, n. 15, 1995. CEREZO GALAN, P. *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1963. RIOUX, B. *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Paris, PUF, 1963.

³⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes* en *Was ist Metaphysik?* Francfort, Klostermann, 1943. Gesamtausgabe, Band 9. Traducción castellana de X. Zubiri. Bs.As., Siglo XX, 1974, p. 66. HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, Niemeyer, 1962. Versión castellana: Bs.As., Alfa, 1975, p. 38.

³⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, o.c., p.237.

ramente verdadero; b) en segundo lugar, verdad es un estado: el estado de descubierta.

El ser ahí, o sea, el hombre, es descubridor por el ser que lo abre. Con el estado de abierto del ser ahí se alcanza la manifestación más original de la verdad. El ser-ahí, por su ser, esencialmente abre y descubre lo verdadero. "El ser-ahí es la verdad"³⁴⁹. El hombre no es la verdad: es *en* ella, porque le es constitutivo al hombre, de hecho, el "estado de abierto"; pero el hombre también vive en un "estado de cerrado" por obra de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Así es, pues, que el hombre puede caer en la falsedad, en el estado de oculto.

La verdad de los entes debe ser *arrebatada* a los entes, pues éstos en parte son y son descubiertos; pero en parte no son y son desfigurados, ocultos. Por ello el camino del descubrir implica discernir. Se advierte, entonces, que la concepción de la verdad como *concordancia* posee un carácter derivado del primigenio, donde la verdad es lo que se desvela de suyo, lo no oculto ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$).

En este contexto, el ser-ahí es descubridor porque en él se da el desvelarse.

B) LA VERDAD ES EL SER EN CUANTO DESCUBRE.

22.- El "estado de abierto" del hombre implica la "comprensión misma del ser que inmediatamente domina en el ser ahí". Si no se aclara esta comprensión queda encubierto el fenómeno original de la verdad³⁵⁰.

Los griegos admitían una original e inmediata comprensión del ser, preontológica, donde el ser no se confundía con los entes.

El "estado de abierto" es una forma del ser del hombre, en cuanto éste es ser-ahí. Es el *ser* el que se abre al ahí y hace posible la presencia de los entes en lo abierto. La pregunta por el ser, por la comprensión del ser no es meramente conceptual, sino que "surge de la comprensión preconceptual del ser". Comprendemos al ser, por más que nos falte su concepto. Se trata de un comprender "completamente indeterminado". El *ser* del ente que se manifiesta en el ser-ahí (Da-sein) "comprendido preconceptualmente en toda su extensión, constancia e indeterminación, se da como enteramente *evidente*". Sin esta comprensión del ser, el hombre no podría ser nunca: su existencia "no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser". No se confunda, sin embargo, la *comprensión* del ser con el *ser*. Este es indeterminado; la comprensión es finita. "Basándose en la comprensión del ser, el hombre es el "ahí" que realiza, con su ser, la irrupción inicial en el ente"³⁵¹.

La pregunta fundamental no se halla en saber cómo el hombre conoce esto o aquello, sino en saber acerca "de la posibilidad interna de la comprensión del ser, problema del cual ha de brotar toda pregunta explícita sobre el ser. La metafísica del ser, dirigida por el problema de la fundamentación, debe revelar la constitución del *ser* del ser-ahí, de tal forma que se manifieste cómo lo hace internamente posible la comprensión del ser". Se trata de aprehender en el ser del ahí "el *proto-factum* metafísico"³⁵². En realidad, el hombre comprendiéndose en su finitud no se comprende, pues yace en el olvido de la comprensión del ser.

Los entes pueden ser antes y después del hombre; pero solo son *verdaderos*

³⁴⁹ Idem, n. 44 b, p. 241.

³⁵⁰ Idem, p. 246. Cfr. LINDBLAD, U. *L'intelligibilité de l'être selon S. Thomas d'Aquin et selon M Heidegger*. Bern, Editions Peter Land, 1987.

³⁵¹ HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt, V. Klosterman, 1973. Versión castellana: México, Fce, 1986, p. 190-192.

³⁵² Idem, p. 195 y 196.

en el hombre, por la apertura del ser que los descubre y hace del hombre un descubridor. "Descubrir es la forma de ser de la verdad"³⁵³. En el estado de abierto del ser ahí se alcanza el fenómeno más original de la verdad. Pero es el ser el que tiene ese poder de descubrir. El ser es descubribilidad. "La descubribilidad (*Enthülltheit*) del ser posibilita la manifestabilidad del ente"³⁵⁴. Pero el hombre no crea el ser ni, en consecuencia, la verdad (*schafft nicht das Sein*)³⁵⁵.

La verdad es en relación al ser-ahí, pero la verdad no es arbitraria, subjetiva. Porque el descubrir lo hace el ser ante el sujeto (ahí): no es el sujeto el que descubre la verdad de los entes, sino que la verdad se descubre ante el hombre. "Verdad significa -escribió Heidegger- un cobijar que despeja (*Lichtendes bergen*), como rasgo fundamental del ser...El nombre de este despejamiento (*Lichtung*) es *a-lêtheia*... Mas la verdad del ser y no solo del ente, sigue intencionalmente sin desarrollarse"³⁵⁶.

C) LA VERDAD NO ES LA REALIDAD.

23.- La verdad tiene una "validez universal", porque en tanto descubrir es una forma del ser del ser-ahí; una forma de ser que constituye al hombre y está sustraída a su arbitrio, aunque la verdad se dé en su presencia. La verdad no es afectada por el sujeto aunque se dé en el sujeto.

La verdad es la condición de posibilidad del conocer y pensar, incluso del suponer que hay verdad. El ser de la verdad se relaciona con el ahí y origina el ser-ahí. El ser de la verdad origina el ser del hombre al originar previamente un "estado de abierto". Por este ser y por este estado, le es posible al hombre comprenderse, comprender los entes y comprender el ser. El ser es la condición de posibilidad para comprenderlo. "El ser y la verdad son igualmente originales"³⁵⁷.

El ser -que debe distinguirse de todo ente- es el que aclara el sentido del ser. El ser conlleva su propio sentido. Es a partir del ser (que da sentido a todo lo demás) que puede tenerse la *experiencia de la realidad* de los entes. La realidad de los entes es experimentada como resistencia en el ser-ahí, y esta condición de resistente la descubre el ser ahí sobre la base del estado de abierto.

La *resistencia* caracteriza el "mundo exterior", la realidad de los entes intramundanos; pero nunca el *sentido* del mundo. El sentido, el conocimiento y la conciencia de la realidad proceden del ser y no de los entes³⁵⁸.

24.- El ser *se da* en el ser-ahí. El ser-ahí es; es decir, es la posibilidad óptica de la comprensión del ser. El ser ahí es el ente hombre por su ahí, pero es posibilidad de comprensión por el ser. Sin el hombre no es posible ni descubrir ni ocultar los entes, ni cabe decir que los entes son o no son; porque solo el hombre ha recibido el sentido del ser; solo al hombre, el ser se da dándole el sentido del ser.

El sentido del ser posibilita *la realidad* como otro modo de ser, distinta del sentido del ser y de los entes reales, como el ser distinto de los entes. La verdad es el ser en cuanto es "descubribilidad" que posibilita -en ella- que se manifiesten los entes, como

³⁵³ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, o.c., p.248.

³⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, o.c., p. 13.

³⁵⁵ Idem ,p. 84.

³⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt, Klostermann, 1943. La versión castellana en *¿Qué es metafísica?* Bs.As. Siglo XX, 1974, p. 130-131.

³⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. o.c., p. 251.

³⁵⁸ Idem, p. 231. Cfr. ECHAURI, R. *Esencia y existencia. Ensayo sobre Heidegger y la ontología medieval*. Bs. As., CUDES, 1990, P. 20-28.

en la luz es posible que aparezcan y se manifiesten los entes. El hombre es real, y él realiza no la verdad del ser, sino la verificación de lo real en el ser. El ente no tiene su inteligibilidad sino en el ser, el cual es la única y original verdad.

Sólo comprendiendo el ser es posible comprender los entes en cuanto entes: "Sólo si una comprensión del ser es, resultan accesibles los entes en cuanto entes". El hombre es el único ente que, abierto al ser en su ahí, puede comprender la limitación que el ser recibe en el ente, sin agotarse en el ente, pues la limitación pertenece al ente y no al ser. "Sólo si un ente de la forma del ser del "ser-ahí" es, es posible una comprensión del ser constituida en ente" ³⁵⁹.

25.- En el ser-ahí (en el hombre) se da el ser; pero no todo el ser. Se da el sentido del ser, una apertura que abre el ser. Por este sentido del ser, el hombre no puede comprender todo el ser, el ser total. Esta imposibilidad "no reside en ninguna imperfección de la facultad de conocer. El obstáculo se alza en el *ser* mismo de este ente"³⁶⁰.

El *ser* del ser-ahí no puede confundirse ni con el ente ni con la realidad. El ser del ser ahí es la existencia que hace a la sustancia del hombre³⁶¹. Mas la existencia del ser en el ahí no es todo el ser.

D) LA VERDAD ES EL SER QUE ACONTECE.

26.- El hombre no crea la verdad. La verdad se da en el hombre porque en él se da, acontece el ser.

En un tiempo, los griegos llamaron a la verdad *physis*, significando lo que brota o se manifiesta de por sí, como "una subyugante presencia" ³⁶².

En realidad, *physis* fue una manera en que los griegos se refirieron al ser. Parménides habló directamente del ser (*éinaí*) y lo identificó con el conocer perceptivo (*noéin*). *Percibir* significa permitir que algo (lo que se muestra y aparece) llegue a manifestarse; permitir que algo se manifieste adoptando "una posición de recepción". Pensar y ser son, pues, lo mismo, en cuanto el ser es lo que se muestra y el pensar es el que recibe y el que es por esa recepción del ser que le da su sentido. Donde acontece, se da el ser; allí surge la actitud acogedora (el pensar) de lo que en sí mismo se muestra³⁶³. No es el hombre el que hace aparecer el ser; el ser acontece y también acontece el conocer perceptivo por el cual el hombre es y llega a ser él mismo. El ser y el pensar se corresponden porque al acontecer uno hace acontecer al otro.

E) ¿ LA VERDAD ES IDEA ?

27.- Con Platón, el nombre decisivo y predominante del ser (*physis*) se convirtió en sinónimo de *idea*. "La interpretación del ser como idea dominó todo el pensar occidental"³⁶⁴.

La *idea* menciona lo visto en lo visible, es presencia de algo. Con la idea aparece la división de: a) lo que aparece (esencia); de b) la existencia real-sensible.

³⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, o.c., p. 233.

³⁶⁰ Idem, p. 2598.

³⁶¹ Idem, p. 233.

³⁶² HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, M. Niemeyer, 1953. Versión castellana de E. Estiú: Bs.As., Nova, 1972, p. 98. Véase también: HEIDEGGER, M. *Die Physis bei Aristoteles*. Frankfurt, V. Klostermann, 1967.

³⁶³ Idem, p. 176.

³⁶⁴ Idem, p. 215.

El ser como idea se convierte en un ente, en el aspecto esencial puro, configurado de la materia. "La idea llega a ser, por su parte, paradigma, imagen, ejemplar. Al mismo tiempo, y necesariamente, se hace ideal" ³⁶⁵.

La verdad, que era entendida por los griegos -antes de Platón- como desocultamiento que está presente en el imperar que nace, se convierte ahora en semejanza, en adecuación, en conformidad. La idea, a través del *logos*, es lo que enuncia y a lo cual debe adecuarse lo real para que surja la verdad como adecuación.

La verdad perdió, así, su ser esencial: ser desocultador, aquello en que aparece el ente, para convertirse en la adecuación a una idea.

28.- "El ser, a diferencia del ente, es lo más comprensible; pero, al mismo tiempo, el ser rehúsa a todo concepto; "se substrahe sin más a todo intento de concebirlo desde el ente". El ser es lo que en "ningún caso podemos dejar de pensar"; es lo "ineludiblemente representado y no obstante inaprehensible"; es lo que nos posibilita concebir el fundamento del pensar, pues "concebir significa aquí 'estar comprendido' en el ser por el ser". El ser es inicio, capaz de descansar en sí mismo. El ser es "la irrupción de la presencia" en la cual se hacen presentes los entes³⁶⁶.

Los *entes* constituyen lo que está a la vista (sensorial e intelectualmente). El ser, por su parte, es el origen de la presencia que hace posible que los entes se hagan presentes. La esencia es ya lo presente de un ente; se pierde la función típica del ser en la esencia, función que consiste en desocultar. Si el ser se reduce a la idea, el ser queda entonces reducido al aparecer, y se extingue el misterio del ser, su poder para generar un ámbito en que es posible descubrir. El ser no da las cosas descubiertas como lo hacen las ideas; sino que el ser se da y genera un claro en el que es posible se descubran las cosas.

En realidad, "verdad solo la hay", se da en forma impersonal, en la confluencia de tres factores: a) el ser que crea un claro al darse al hombre; b) el hombre que es hecho inteligente y ve por la posibilidad que le abre ese claro; c) por las cosas que se ven en el claro y porque el hombre las ve con su inteligencia. Pero *el ser no es una causa eficiente*, una fuente de luz, sino un *claro*. El ser es ese darse de la luz. El hombre, por su parte, no crea ni el claro de luz, ni las cosas que se ven en el claro, sino que él ve por la presencia de ambos. Verificar es, entonces, constatar impersonalmente las cosas en el claro, los entes por el claro que los desoculta. La verdad debe ser entendida como claridad³⁶⁷.

El *ser* hace al hombre estar en el claro, en el despejado (*Lichtung*). Ese claro da al hombre la ec-sistencia y "el fundamento de la posibilidad del intelecto" ³⁶⁸. En el hombre (*Dasein*) se da allí el ser, como despejo del ser en el hombre. "Este *ser* del allí, y solo él, tiene el trazo fundamental de la ec-sistencia, quiero decir, el ex-stático *estar en la verdad del ser*".³⁶⁹

29.- La verdad del ser es la presencia inicial y fundamental que no se agota ni confunde con ningún ente.

³⁶⁵ Idem, p. 219.

³⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*. Frankfurt, V. Klostermann, 1981, p. 59,60,82,93,118.

³⁶⁷ Cfr. HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt, V. Klostermann, 1952, p. 59. ECHAURI, R. *El ser en la filosofía de Heidegger*. Rosario, UNR, 1964, p. 72. ALCORTA, J. I. *La cuestión metafísica 'qua talis' en el ser y su ocultación en Filosofía Oggi*, 1980, n. 2, p. 157.

³⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Platon. Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief des Humanismus*. Bern, Francke, 1947. Hay versión castellana de la carta en Editorial Huescar, 1972, p. 76.

³⁶⁹ Idem, p. 98.

La palabra, el habla, por el contrario, con el cual el hombre se expresa "es des-pejante-ocultante llegada del ser mismo".

Es solo a la luz del ser como el hombre puede trascender los entes: "A la luz del ser está toda salida del ente y todo retorno a él". "El hombre está más bien 'lanzado' por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte resguarde la verdad del ser, para que a la luz del ser aparezca (luzca) el ente como ente que es" ³⁷⁰.

El *ser* no debe ser concebido ni como ente ni como idea de algo, sino como el claro o despejo: "El despejo -dice Heidegger- es el ser". *La verdad del ser es ese despejo*, claro, presencia que el hombre toca en la intelección. *La verdad del ser es la presencia*, por sí mismo, del ser que no se confunde con ningún ente, con ninguna determinación. El ser, en efecto, no es nada determinado, sino el inicio, el origen que deja ser a todo ente como tal ente. La verdad del ser es también una verdad inicial, original, presente en el hombre (pues el hombre es hombre por esa presencia) sin ser ningún ente, ni nada del hombre.

"Solo mientras se realiza el despejo del ser se apropia el hombre del ser. Que se realice el 'allí', el despejo como una verdad del propio ser, es la determinación del propio ser...La frase no dice que el ser sea un producto del hombre...El ser es absolutamente lo trascendente" ³⁷¹.

30.- La verdad del ser es el sentido del ser, el ser que se despeja para el hombre. Esta *verdad* del ser no puede entenderse como una *idea* si la idea es siempre idea de algo determinado y si el ser no es nunca algo determinado, sino que es para el hombre un ámbito de luz: un claro, una apertura, el origen de todo sentido y significado. El hombre es (y es inteligente) en la apertura del ser que abre el origen de todo significado, de toda relación entre el sujeto y el objeto³⁷².

Para Heidegger ni el ser ni la verdad pueden ser *idea*, porque la idea haría del ser y de la verdad un ente. *Idea* es lo que plasma, figura al ente y le da un aspecto o *eidos* propio. "Ente es aquella formación que se informa a sí misma y que, como tal, se representa en forma o imagen"³⁷³. Platón redujo el ser al aspecto limitado en el cual cada cosa se presenta³⁷⁴. *Idea* es la forma en que se da la ostentación del ente: pero la verdad es lo que la hace posible. Según Heidegger, la idea no está para hacer aparecer otra cosa, sino que ella misma es lo apariciante en una u otra forma determinada. "La verdad queda, en Platón, sometida al yugo de la idea". Ya la verdad no será un descubrir, un *descubrirse del ser*; sino un *reflejar* lo descubierto y contenido en la forma de una idea; reflejo que hace de la verdad una concordancia del conocimiento con la cosa. La verdad se hace, en Platón, la forma de conocer un ente y dejará de ser descubrimiento, rasgo típico del mismo.

Ahora bien, la verdad, como el ser, no son nada determinado sino el inicio indeterminado de todo ente y el claro o presencia que hace posible que se presenten - en esa presencia y sin confundirse con ella- los entes. La verdad (entendida como el ser que se descubre y luce generando un claro, sin ser ningún ente que en el claro apa-

³⁷⁰ Idem, p. 84-85.

³⁷¹ Idem, p. 91.

³⁷² Idem, p. 105.

³⁷³ HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* o.c.,p.53. Véase también: HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt, V. Klostermann, 1975, p. 215.

³⁷⁴ HEIDEGGER, M. *Platon. Lehre von der Wahrheit*, o.c. Traducción castellana: Santiago, Universidad de Chile, 1953, p.121.

rece) constituye el modo más propio del ser³⁷⁵. El ser es presencia (*Anwesenheit*) y la verdad es lo que permite o posibilita advenir al ente a la presencia (*Gegenwart*).

El destino del hombre -destinado por la presencia del ser- y su esencia consiste "en el habitar en la verdad del ser". El *habitar* es propio del hombre que lo hace un ente que está-en-el-mundo. Pero el habitar no crea la cosa ni el ser. Por el contrario, el ser llega al pensar: "El pensar está, como pensar, ligado a la llegada del ser, al ser como llegada"³⁷⁶. Esa llegada del ser que crea un claro de posibilidad para el pensar (en cuyo claro el pensar tiene su origen indeterminado) es la verdad del ser, verdad inicial y original.

El ser se despeja como presencia(*Anwesenheit*). "El ente es conocido como lo allí presente (*Da-liegendes*) lo que está delante (*Vor-liegendes*), el objeto³⁷⁷. El ser, pues, es la verdad en cuanto es la presencia. El hombre es el primero que abierto al ser (*dem Sein offen; für das Sein offen*) deja que éste venga a él como presencia (*als Anwesen ankommen*). Esta presencia produce un claro (*Lichtung*)³⁷⁸: la verdad fundamental inde-terminada como el ser³⁷⁹. Adviértase, sin embargo, que no es el hombre quien *ilumina* en primer instancia, sino el ser y la verdad³⁸⁰.

Pero la presencia no se confunde ni con el objeto ni con los entes u objetos presentes. Aquella es la condición de posibilidad de éstos. No hay pensar sin el ser; pero aunque el ser se manifieste en el pensar, no suprime el uno al otro, ni pierden su identidad, sino que se pertenecen: "*Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen*".³⁸¹

El tema de la verdad, en la filosofía tradicional, por otra parte, no ha sido la verdad del ser en sí mismo, sino la verdad en relación al ente (óptica u ontológica). "El desocultamiento del ser es siempre verdad del ser del ente, sea éste efectivo o no. A la inversa, en el desocultamiento del ente, reside ya el de su ser. La verdad *óptica* y *ontológica* corresponden, cada una distintamente al *ente en su ser* y al *ser del ente*".³⁸²

F) VERDAD Y LIBERTAD SE IMPLICAN.

31.- La libertad, según Heidegger, no es un antojo que a veces se suscita para pre-ionar la elección hacia este o aquel lado. No es la licencia para poder hacer o no hacer. Tampoco es la disposición para hacer algo necesario o exigido.

La *libertad* es el compromiso con el desvelamiento: a) reconociendo el ser que desvela (libertad original); y b) desvelando a los entes, dejándolos ser. La libertad se ejerce a partir de "la esencia más originaria de la única verdad esencial".³⁸³

La verdad y la libertad, entonces, se implican: la libertad es el *dejar ser* al ente o al ser; y en este dejar ser se desvela el ente o el ser y acontece la verdad. Pero es por la presencia del ser que acontece la verdad y es posible la verdad. "La libertad misma nace de la esencia inicial de la verdad". Dado que la verdad es el desvelamiento que el

375 Cfr. HEIDEGGER, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt, V. Klostermann, 1976, p. 190.

376 HEIDEGGER, M. *Platon. Lehre von der Wahrheit*, o.c., p. 119.

377 HEIDEGGER, M. *Kant. These über das Sein*. Frankfurt, Klostermann, 1963. Traducción castellana en *¿Qué es metafísica?*, o.c., p. 162.

378 HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 1957. Edición castellana: Barcelona, An-thropos, 1988, p. 76-78.

379 Idem, p. 140.

380 Cfr. ECHAURI, R. *Heidegger y la metafísica tomista*. Bs.As., Eudebaa, 1970, p. 43.

381 HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*, o.c., p. 68.

382 HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, o.c., p. 70.

383 HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?* o.c., p. 119.

ser hace de sí mismo, la verdad deja al hombre en condición de libertad para reconocerlo y para reconocer a los entes. En cuanto, entonces, la verdad es una actividad (que hace el hombre para reconocer lo que se desvela o para desvelar lo oculto) la libertad "es la esencia de la verdad".³⁸⁴

"La verdad es en esencia libertad. Por eso el hombre histórico, por dejar ser al ente, puede también *no dejar ser al ente que es y como es*. Entonces el ente se encubre y se altera".³⁸⁵

Pero más allá de la verdad (como manifestarse y desocultarse del ser y de los entes) y del error (como su opuesto) está el *misterio*. "La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio"³⁸⁶. El misterio es lo que en sí no se manifiesta, ni el hombre -en consecuencia- lo puede manifestar. El ser es misterio, porque aunque él se manifiesta por sí mismo con su sola presencia, sin embargo no se manifiesta totalmente.

CONFRONTACIÓN ROSMINI-HEIDEGGER SOBRE LA CUESTIÓN DEL SER Y LA VERDAD.

32.- Tanto Rosmini como Heidegger coinciden en aspectos fundamentales acerca de la concepción de la verdad:

a) Ambos no admiten que el hombre sea la medida de la verdad, aunque ambos afirman que la verdad se da *en* el hombre.

b) Pero, a su vez, ambos sostienen que el hombre es hombre por el ser; por el ser que se hace presente al hombre como hecho primero (Rosmini) o como "proto-factum metafísico"(Heidegger). Para Rosmini, el hombre es en la intuición del ser; y según Heidegger, el hombre es humano por habitar en la verdad del ser, por la comprensión del ser. Tanto la intuición como la comprensión, en cuanto son una actividad fundamental del hombre son limitadas y no pueden confundirse con el ser que es el hombre. Pero tanto como objeto de la intuición como de la comprensión, se trata del ser "completamente indeterminado" y, además, preconceptual y evidente.

c) Para ambos el ser -que no es el ente finito ni Dios- es desocultación ilimitada, inteligibilidad y, en este sentido, es la *verdad* (aunque inicial y original).

d) Para ambos filósofos, la verdad no es primeramente una adecuación, sino *el ser mismo, fuente de desocultación, de inteligibilidad*. La verdad es el objeto-ser-por-sí-mismo-manifesto; el ser-ideal, la luz de la inteligencia, según Rosmini; *Lichtung*, el claro, el despeje según Heidegger. Para ambos el ser llega al hombre; no lo crea el hombre; por el contrario, el ser hace posible al hombre en cuanto hombre (ente que comprende el sentido del ser).

e) Para ambos, la verdad, la manifestatividad es un rasgo esencial del ser. El ser es verdad. El ser verdad no le adviene al ser como un accidente que el hombre podría crear, generar y aplicarle al ser. Por el contrario, es el ser el que hace posible el conocer, aunque ser y conocer acontezcan, se den en lo mismo y en el hombre.

f) Tanto para Rosmini como para Heidegger, la filosofía tiene sentido como búsqueda de la verdad, como reconocimiento de la *verdad del ser* que no es ningún ente finito o delimitado.

g) Para ambos filósofos, el ser se manifiesta al hombre dándole el sentido del ser; pero el ser no se agota en su sentido. El hombre no puede comprender totalmente el ser. El

³⁸⁴ Idem, p. 127.

³⁸⁵ Idem, p. 121.

³⁸⁶ Idem, p. 124.

obstáculo se halla en el ser mismo que está presente al hombre. El ser (aun presente como verdad inicial y original) queda en buena parte en el misterio para comprender humano. Para ambos la comprensión del ser no se confunde con la realidad del ser.

33.- Pero la comprensión de la verdad y del ser, en Rosmini y en Heidegger, tiene sus *diferencias*. Una diferencia fundamental se halla en la comprensión que ambos autores se hacen de la *idea*.

Rosmini no duda en hacer, de una forma del ser, la *idea del ser*. Rosmini la concibe como una forma perfeccionante. La idea del ser es el ser en cuanto objeto, por sí mismo inteligible, que informa al hombre y lo hace inteligente, sujeto de la intuición que tiene por objeto al ser.

Según Rosmini, el ser es infinito, ilimitado y no queda reducido a un ente finito al presentarse como idea de la intuición fundamental que posibilita la inteligencia humana.

34.- Para Heidegger, por el contrario, la *idea* tal como (tras Platón) la pensó Occidente, es un aspecto, una forma que limita la materia. Hacer del ser una idea *es convertirlo en un ente*, convertirlo en algo que se conoce en una forma limitada. "El qué es ente se denomina idea" ³⁸⁷. En Platón la idea es algo; es la esencia de la cosa. Las ideas son las cosas que a sí mismas se muestran; son los aspectos de lo que las cosas mismas son.

Al salir de la caverna platónica, lo que interesa ya no es la luz del sol, sino las cosas mismas iluminadas en sus aspectos determinados. "Las ideas son lo que cada cosa está siendo".

Heidegger interpreta que, según Platón, el ser se agota en la idea. No hay un bien superior a la Idea. La Idea de Bien se llama Bien "por hacer posible la esencia misma de la idea".³⁸⁸

Heidegger, como fenomenólogo, admite que el *brillar* significa lo mismo que *ser*; que el ser es el salir del estado de ocultamiento; que el ser es lo más comprensible; pero no admite que el *ser* pueda llamarse (o reducirse a una) *idea*. El ser es la verdad, en cuanto es aparecer, en cuanto "hace salir del estado-de". "La verdad en tanto estado-de no es un añadido al ser".³⁸⁹

35.- Rosmini, por su parte, interpreta la *idea* como *medio* por el cual se conoce. La idea del ser no es más que el ser mismo en cuanto él es lo que se conoce y el medio con el cual se lo conoce. Sólo el ser puede hacer conocer al ser. El es inteligibilidad en sí mismo. Fuera del ser nada hay que lo pueda hacer conocer: esto significa que el ser es *idea*, sin que esto implique hacer del ser un ente finito³⁹⁰.

Para Rosmini, el ser único, simplísimo, inicial e idea es el fondo de todas las ideas. El ser es por sí mismo manifiesto; por ello se manifiesta y es manifestante. "*L'essere dee per prima dote aver questa: di manifestarsi per se stesso, di essere luce*".³⁹¹

La *idea del ser* es la manifestación del ser, el ser en la forma de medio de inteligibilidad; pero el ser no se agota en ella: es el manifestante y lo manifestado, no sólo el medio en que se manifiesta. El ser en sí mismo, en su esencia, es uno y simplísimo; pe-

³⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, o. c., p. 188.

³⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Platon. Lehre von der Wahrheit*, o.c., p.145.

³⁸⁹ HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*, o.c., p.140.

³⁹⁰ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*, o.c., Vol. I, p. 159.

³⁹¹ ROSMINI, A. *L'idea*. Libro IV, del V volumen de la *Teosofía*, o.c., n.8, p.10 y 13. BARALE, P. *L'idea*. Roma. Tip. G. Civile, 1940, BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia de A. Rosmini*. Trento, Terni, 1957.

ro la mente humana reflexionando sobre él, distingue que en su esencia se contiene el poder manifestarse, el ser él manifiesto y el manifestante, sin por ello dejar de ser el ser que es.

36.- Rosmini interpreta a Platón como a un pre-cristiano. Platón sostiene, según Rosmini, la idea de *creación y participación*³⁹²: el Bien (Dios) piensa todas las cosas (se hace una idea de ellas) antes de darle la existencia real. Dios, según Platón, está más allá de las cosas: éstas reciben de aquél el ser, la esencia y la cognoscibilidad.

"Platón distingue el Bien del Hijo del Bien. A este Hijo del Bien lo llama 'similísimo al Bien' y es la luz de la inteligencia humana, la luz de Dios signada en el alma humana. Platón distinguió sapientemente esta luz, de Dios mismo, y no la confundió con él".³⁹³

Según Platón, en la interpretación de Rosmini, la luz de la mente procede de Dios y -sin ser Dios- genera la inteligencia. Las cosas sentidas reciben inteligibilidad de la luz de la razón y de las Ideas. Pero Platón no vio cómo *todas las ideas se reducen formalmente a una* que es la luz de la inteligencia, en la cual se contiene virtualmente toda la inteligibilidad y no es más que el ser indeterminado.

En resumen, El Hijo del Bien es la luz de la inteligencia, el origen de la inteligibilidad, el ser-ideal. El Bien, Ser absoluto es, como el sol, inefable e imposible de verse en esta vida humana; pero él manda a su hijo, o sea, las ideas puras que se reducen al ser-ideal. El Bien (el Ser absoluto) no está presente al hombre, sino solo una participación suya y una semejanza boniforme, esto es, la luz de la inteligencia y la verdad. La mente humana, pues, es prole de la Causa de todas las cosas, por medio de la idea del Bien que la ilumina.

"Ahora bien, ¿qué es la *luz* de las mentes, o sea, la prole del Bien, el que por medio de esta luz se conoce ascendiendo del efecto a la causa? Platón responde: la *verdad* y el *ente*...La verdad y el ente es la misma luz, que considerada en relación a la mente se dice *verdad*, y considerada en relación al objeto mismo se dice *ente*".³⁹⁴

Para Platón, la *verdad* es el ente, el ejemplar de las cosas reales; pero, ante todo, es la luz de la inteligencia, que Rosmini identifica con el ser-ideal, hijo del Bien. Esta verdad es la bondad de la inteligencia y la medida (*metron*) del hombre.

37.- Más allá de las interpretaciones que pueden hacerse acerca de la concepción de Platón sobre las ideas, Rosmini ha hecho relevante que:

a) El *ser* en sí mismo es fuente y medio de inteligibilidad, y bien puede llamarse *idea*, sin que por ello se reduzca a ser un ente finito.

b) El *ser de la idea* y la *idea del ser* no se reducen ni a algo real infinito (Dios), ni a las cosas reales, y tampoco se reducen a algo psicológico, creado por el hombre, como ha pretendido V. Gioberti³⁹⁵.

³⁹² ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*, o.c., Vol. I, p. 195.

³⁹³ Idem, p. 201. PLATÓN. *República*, VI, 508.

³⁹⁴ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*, o.c., Vol. I, p.245. Cfr. DAROS, W. 'Ser'y 'ente' en A. Rosmini en *Sapientia*, 1978, n. 127, p. 55-69. GENTILI, S. *L'essere rosmينiano e la discussione intorno al pensiero greco en Rivista Rosminiana*, 1989, I y III, p. 290- 318.

³⁹⁵ GIOBERTI, V. *Degli errori filosofici di A. Rosmini*. Napoli, 1845.

c) La idea del ser es la verdad fundamental, la revelación natural del ser en su inteligibilidad, luz de la inteligencia que no se confunde con Dios, como lo pretenden ciertos neoescolásticos. Para éstos, el ser ideal y la verdad si es una pertenencia de Dios entonces es Dios³⁹⁶. Rosmini, por el contrario, con la idea del ser y con el ser de la verdad desea evitar tanto el reducirla a un acto psicológico del sujeto humano, como el absorberla en Dios. En uno y otro caso, desaparece el *ser* de la idea y de la verdad. La idea del ser y la verdad del ser es objeto esencial de la inteligencia, inteligible en sí y por sí; capaz, por sí mismo, de que ante ella surja la inteligencia del hombre que la capta en una intuición fundamental y constituyente para la inteligencia.

Según Rosmini, en Dios todo es Dios; pero respecto de la mente humana, ésta participa de lo divino mediante la luz de la inteligencia y de la verdad, que bien puede llamarse divina, en cuanto es infinita e ilimitada, pero teniendo presente que: 1) el ser ideal, aunque es el ser y no es la nada, tampoco, sin embargo, es real (y por lo tanto no es Dios lo que luce en la mente: Rosmini no es, pues, ontologista); y 2) que la intuición que constituye a la inteligencia no es infinita, sino limitada y humana³⁹⁷.

d) La idea de creación y participación esclarece el pensamiento de A. Rosmini sobre el ser, como no sucede en el pensamiento de M. Heidegger. Es más, bajo el influjo de esas ideas la concepción del ser, según Rosmini, se amplía: el ser es uno en su esencia infinita, pero es triniforme: 1) es *idea* de ser (que luce en la mente humana); 2) es *realidad* del ser (Dios); y 3) es *moralidad* del ser (esto es, realidad que puede reconocerse, mediante la idea, en su ser). Por ello, el ser inicial y la verdad son unívocos en su esencia aunque análogas en sus formas de determinarse. Por el contrario, en la interpretación fenomenológica del ser, por parte de M. Heidegger, el ser (y la verdad) es *único y unívoco* (tiene "la univocidad única de lo único"), solo descriptible en su manifestarse como verdad, como presencia -distinto de la realidad que se experimenta como resistencia-; pero aún en su presencia hay lugar para el misterio en el ser, dado que se sustrae a toda explicación desde el ente. Porque "el ser es lo más común de todo, y al mismo tiempo, la unicidad. El ser es lo más comprensible y, al mismo tiempo, la ocultación" tras los entes³⁹⁸.

³⁹⁶ Cfr. CORNOLDI, E. *Il rosmianesimo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*. Roma, 1881. LIBERATORE. *Degli universali*. Roma, 1885.

³⁹⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. o.c., Vol. V, Libro IV, n. 26-41.

³⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe*. Frankfurt, V. Klostermann, 1981, p. 60.

VERDAD Y ERROR EN LA FILOSOFÍA DE A. ROSMINI.

"Se l'*essere* si riguarda come il fonte della cognizione intellettuale, prende il nome di *verità*...

La *verità* dunque unica, universale, assoluta, colla quale si conoscono tutte le cose, è l'*idea dell'essere*...

L'*errore* è la riflessione colla quale l'intendimento, ripiegandosi sopra ciò que ha conosciuto, nega voluntariamente al medesimo l'assenso, ed afferma interiormente d'aver appreso altro da quello que ha realmente appreso"(ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, n.1451, 1122, 1286).

OBVIEDAD DE LA VERDAD Y POSIBILIDAD DEL ERROR.

1.- La filosofía trata de lo obvio (para constatar sus condiciones de posibilidad) o trata de llegar a lo obvio, pues la filosofía ama saber, ama la inteligibilidad.

Ahora bien, para no pocos hombres, es obvio que erramos. Para muchos de ellos, no es tan obvio saber quién se halla en la verdad, ni incluso en cuestiones fundamentales para la vida social y humana. No obstante, apenas advierten la obviedad del error (cualquiera sea) advierten también que el error es pensable sólo si se supone obviamente la existencia (al menos posible) de una verdad como contraparte de ese error.

La existencia del error, hablando en general, no se justifica sin la existencia de la verdad. La verdad parece ser una condición previa al error, mas no por ello puede tomarse como causante del error.

De existir previamente la verdad (por ejemplo, como condición de posibilidad para el lenguaje, el diálogo, la investigación) parece que lo que debería justificarse es la *posibilidad del error*.

2.- Antonio Rosmini ha partido, en su filosofía, de un hecho obvio: nosotros (el hombre, todo hombre) pensamos el ser en forma indeterminada, universal. Ese ser, luz de la inteligencia, es la verdad primera de la inteligencia.

La verdad no es, ante todo, la *adecuación* entre las ideas (que posee un hombre en su inteligencia ya formada) y las cosas a las cuales se refieren esas ideas. Según Rosmini, la verdad es algo más radical: la *verdad* (indeterminada, sin referirse a esta o aquella verdad) está constituida por el *ser* en cuanto éste es *fuentes de inteligibilidad*. Si no se conoce el ser nada se conoce. Por ello, el ser (que posibilita la comprensión de los entes cualesquiera sean) en cuanto es inteligible en sí mismo (pues la nada -que nada es- nada hace comprender) es la verdad fundamental y fundante de la inteligencia. Llegar a la verdad es llegar a la comprensión de lo que cada cosa es; es advertir el ser de cada ente.

Sólo en un segundo momento, lo que pensamos (lo contenido en la inteli-

gibilidad de una idea determinada) y la realidad extramental a la cual se refiere lo que pensamos, constituye, como *adecuación*, la verdad de algo.

Es posible pensar porque pensamos algo que lo hace posible: ese algo, en primera instancia, (sin determinación alguna) es el *ser*³⁹⁹. El ser es lo común, lo universal, en todo conocimiento; los datos, por el contrario, que proceden de los sentidos, determinan el modo de ser de los entes.

El *ser* (sin determinación alguna, de manera que no puede confundirse ni con Dios, ni con ente alguno de este mundo) es *innato*; es lo que hace nacer la inteligencia humana. El *ser* es la *condición de posibilidad de la inteligencia* de modo que si una inteligencia no conociese directamente (sin tener aún conciencia) el ser, nada conocería: no sería inteligencia, no existiría como tal.

La inteligencia humana no crea el ser, no lo produce; por el contrario, ella es por el ser. El *ser* de la inteligencia establece, pues, la *naturaleza* de la inteligencia: lo que la hace nacer y constituye su ser.

3.- La inteligencia es inteligencia e inteligente *por* el ser. El ser es la causa no eficiente sino formal y objetiva de la inteligencia. Entender el ser, saber del ser, es la condición mínima para que se pueda decir que hay inteligencia y conocimiento.

El ser, por el que se origina la inteligencia, es también la *verdad* de la inteligencia, porque *la verdad es lo que manifiesta lo que cada cosa es*⁴⁰⁰. Ahora bien, la inteligencia es la intuición del ser (ideal) y por ello es naturalmente (desde su nacimiento) verdadera: fundada sobre la luminosidad del ser⁴⁰¹.

La idea es aquello por lo que (*medium quo*) conocemos. En este sentido, el *ser es idea* (aunque no sólo idea), esto es, el ser es aquel medio por el que la inteligencia conoce. Es más, *la verdad es una idea*: aquello por lo que conocemos lo que las cosas son; y, además, como el ser de la inteligencia es innato, la verdad de la inteligencia (aunque no tengamos conciencia de ello) es *innata*. Pero es innata solo esta *verdad primera*, la verdad del ser que hace que sea y sea verdadera la inteligencia: no es innata toda otra verdad.

4.- La verdad primera es la luz de la inteligencia, la que le posibilita conocer las limitaciones de los entes sensibles, la que posibilita razonar, discurrir y toda operación intelectual.

En este sentido, se puede decir que es por sí manifiesto y obvio que la verdad (que es el ser que ilumina la inteligencia) existe; ¿pero esto asegura al hombre contra el error?

Si la inteligencia es, existe por la verdad del ser, ¿cómo es posible el error?

Rosmini continúa, en este punto, una vieja tradición griega y escolástica: respecto de lo que es el objeto *proprio* del intelecto no puede haber error o engaño⁴⁰². Sin embargo, los objetos sensibles, adecuados a la sensibilidad humana y a la inteligencia

³⁹⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Roma, Anonima Romana, 1934, n. 399. Cfr. BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia di A. Rosmini*. Trento, Temi, 1957.

⁴⁰⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1123. Cfr. DAROS, W. *El concepto filosófico de verdad* en revista *Pensamiento*, 1983, Vol. 39, p. 63-87. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1987. LOPEZ SALGADO, C. *Aproximación a la gnoseología de Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1991, I, p. 23

⁴⁰¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 399. ROSMINI, A. *Teosofía*. Toma, Edizioni Roma, 1939, Vol. I, n. 148, Vol. V, n. 33. PIGNOLINI, E. *Natura e origine dell'idea dell'essere* en AA.VV. *L'essere ideale e morale in A. Rosmini*. Milano, Sodalitas, 1954, p. 23. OTTONELLO, P. P. *L'ontología di Rosmini*. Roma, Japadre, 1989, p.29-30.

⁴⁰² DE AQUINO Thomas. *Summa Contra Gentes*, I, c. LVIII. Cfr. DAROS, W. *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista* en revista *Pensamiento*, 1978, p. 47-72. DAROS, W. *El lumen naturale en Tomás de Aquino y el essere ideale en A. Rosmini* en revista *Sapientia*, 1976, p. 250-258.

humana, pueden ser conocidos con un margen de error. Es más, con facilidad nos equivocamos, erramos tomando por verdadero lo falso.

No todo en la inteligencia humana está asegurado contra el error, sino sólo la *luz* de la inteligencia o de la razón, pues la razón no es más que el discurrir de la inteligencia. La inteligencia en cuando discurre o razona es racional, pero puede errar. Sólo la *luz* de la razón, el principio de todo conocimiento, está más allá de todo error⁴⁰³.

En toda verdad de la razón humana hay dos elementos que deben distinguirse: a) el *ser*, fuente trascendente de toda inteligibilidad, que da el poder entender a la inteligencia; b) las *limitaciones de cada ente* (por las que cada ente es lo que es; posee su esencia) que las conocemos mediante los datos de los sentidos. De este modo, pues, si bien por un lado, la inteligibilidad del ser -verdad fundamental- está fuera de toda posibilidad de error; por otro lado, la verdad de nuestros juicios sobre las cosas percibidas por los sentidos no está siempre libre de error y pueden ser inadecuados.

¿ EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN PUEDE SER ERRÓNEO ?

5.- En la inteligencia hay que distinguir: a) la *forma* -o sea, el ser por el que se conoce- que hace que la inteligencia sea inteligencia y pueda conocer; y b) la *materia*, o sea, lo que la inteligencia conoce.

En este sentido, se debe tomar con precaución la expresión "nada hay en el intelecto que primero no haya estado en los sentidos". Esta expresión -típica del empirismo- se refiere a la *materia del conocimiento*, no a la constitución y forma de la inteligencia. El *ser* de la inteligencia no procede de los sentidos: éstos nos ofrecen solo la materia para determinar el conocimiento de los entes sensibles⁴⁰⁴.

6.- Ahora bien, la forma -lo que forma- de la inteligencia es el *ser ideal*, esto es, el ser en cuanto es el medio inteligible para conocer cualquier materia del conocimiento. Sólo la *idea del ser* es innata: lo que forma y constituye la inteligencia. "El ser es el objeto de la inteligencia" constituye el *primer* principio, o sea, "el principio del conocimiento" ⁴⁰⁵. El principio de identidad ("lo que es, es"; A=A) constituye el *segundo* principio del conocer y consiste en una formulación analítica ("el ser es el ser") del primer principio.

Una proposición analítica lingüística expresa un juicio, esto es, una relación mental entre un sujeto y un predicado (algo que se dice del sujeto). En el principio de no contradicción se dice, por un lado, que el *ser (sujeto) es el ser (predicado)* -y hasta aquí se trata del principio de identidad-; pero afirma, además, que *el ser (es y) no puede no ser*. La cópula "no puede" indica la imposibilidad de relacionar el ser con su negación; expresa la *imposibilidad de pensar* a un tiempo el ser y el no ser; manifiesta la imposibilidad de que el objeto propio de la inteligencia sea, a la vez, el *ser*, y su opuesto, el *no ser*. Si se admitiese esto, sería imposible el pensar y la inteligencia misma.

7.- El *principio de no contradicción*, en su formulación no es más, pues, que una expresión analítica (realizada en un juicio y proposición) de lo contenido sintéticamente en la *idea del ser* y la afirmación de su exclusión. La base del principio de no contradicción es el ser; es el objeto propio de la inteligencia; y es innata, evidente y

⁴⁰³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c. n.12456, nota I. JOLIVET, R. *Introduction à la philosophie de A. Rosmini* en *Giornale di Metafisica*, 1952, I, p. 76.

⁴⁰⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n.479. Cfr. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il Panteismo*. Padova, Cedam, 1970, p.97.

⁴⁰⁵ ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n. 338. Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol. I, p.92 y 97.

verdadera, aunque el juicio y principio no sea, en sí mismo, innato⁴⁰⁶. Para expresar este principio de no contradicción, la inteligencia ha debido operar y formarse el concepto o ente mental de "nada", como opuesto al ser; ha debido adquirir la idea de afirmación y negación. El principio de no contradicción es, pues, algo adquirido: sólo la *idea del ser* es innata. Pero que desde que el ser humano *usa* la idea del ser (la cual es luz de la inteligencia y medio para conocer) esta idea no es contradictoria en la *forma* de conocer, aunque a veces pueda el hombre contradecirse en los aspectos de los *conte-nidos* conocidos que afirma⁴⁰⁷.

Así, pues, el principio de no contradicción es *básicamente* verdadero. El expresa que la mente, al discurrir, al razonar, no puede contradecirse, no puede contradecir su propio objeto: el ser. El principio de no contradicción expresa el hecho de que el ser es el objeto fundamental del pensar. Este principio (sobre el que se edifica, luego, todas las lógicas o normas del discurrir y pensar) expresa, pues, algo *objetivo*, o sea, relativo al objeto de la inteligencia. No expresa algo subjetivo o una opinión (*doxa*, lo llama una vez Aristóteles) del sujeto; no manifiesta solamente que el hombre no puede *expresarse* afirmando y negando al mismo tiempo, como ha sostenido John Stuart Mill⁴⁰⁸.

8.- Según Rosmini, pues, todo lo que no sea más que una explicitación de la verdad primera (el ser ideal, objeto propio de la inteligencia) es también verdadero. El principio de no contradicción, en consecuencia, es verdadero y es la norma básica para todo el discurrir racional; es una explicitación del principio de identidad (el ser es el ser) y del objeto propio, innato y evidente que constituye la inteligencia: el ser (principio del conocimiento).

Como se advierte, conocer o captar el ser es tener el entendimiento virtual de todos los principios lógicos; o -como decían los escolásticos- en la luz del intelecto se halla originariamente innata la forma de todos los conocimientos: "*In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita*"⁴⁰⁹.

ORIGEN DEL ERROR

9.- Según A. Rosmini, el ser ideal (o idea del ser) no está sujeto a error. El es la luz de la inteligencia.

Los principios del razonamiento (de identidad, de no contradicción) al ser solo la aplicación de la idea del ser a los objetos tampoco están sujetos a error.

Tampoco es objeto de error la constatación perceptiva de la propia existencia: el "yo soy" de Descartes o el percibirse viviente (*Nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere*)⁴¹⁰. La realidad del "yo soy" es un sentimiento fundamental percibido por el sujeto en el ser, donde el sujeto delimita, como sentimiento y materia de conocimiento, la idea de ser que da forma al conocer⁴¹¹. La conciencia que expresa el "yo soy" implica que la atención vuelva sobre ese conocimiento perceptivo estimula-

⁴⁰⁶ ROSMINI, A. *Novo Saggio*, o.c., n.565.

⁴⁰⁷ Cfr. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi. Marinoni, 1910, p. 666.

⁴⁰⁸ STUART MILL, J. *A System of Logic*. London, Longmans, 1959, p. 183. Cfr. GIACON, C. *Verità, esis-tenza, causa*. Bologna, Zanichelli, 1973, p. 51-84.

⁴⁰⁹ DE AQUINO, Thomas. *De Veritate*, q. X, a. 6.

⁴¹⁰ Idem, q. X, a.8.

⁴¹¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1247. Cfr. BONAFEDE, G. *La percezione intellettuale in Rosmini*. Pa-lermo. Tipografia Boccone del Povero, 1955.

da, por ejemplo, por el lenguaje (por el monosílabo "yo")⁴¹².

Lo que, según Rosmini, no es objeto de error es la *percepción* de nuestra realidad; por el contrario, la forma en que tomamos conciencia de ella no está asegurada contra el error, como todo aquello -como luego veremos- que está sujeto a reflexión, a un proceso donde el sujeto más o menos libre se vuelve sobre lo ya conocido en la percepción. La conciencia del yo no es innata. Sólo la idea del ser es innata; la percepción (sin conciencia) del sujeto es el sujeto mismo -sentimiento- en el acto de percibirse en el ser, esto es, afirmarse espontáneamente como sujeto real ante el ser-idea (objeto de su inteligencia).

En la percepción de su sentimiento fundamental, el sujeto humano no se siente, porque el sentir no es un acto reflejo sobre sí mismo. Lo que siente llega a ser de sí solo en la conciencia. En la expresión el hombre "se siente", ese "se" es expresión de impersonalidad: no hay aún en el sentir conciencia alguna de quien es el que siente ni de lo que siente.

10.- Los sentidos tampoco llevan a error a la inteligencia en cuanto ella recibe de aquellos lo que le dan y nada más. Los sentidos solo dan la *materia* del conocer, y en la percepción el hombre le añade a lo sentido la *forma* de conocer, esto es, la idea de ser, afirmando implícitamente la existencia real, sentida, de lo que conoce. Al percibir estamos implícitamente diciéndonos: "Esto (esta silla, esta mesa que percibo con mis sentidos) es (se entiende en el ser)".

Para que un hombre *pueda* percibir, requiere como condición de posibilidad, que tenga inteligencia, esto es, que intuya el ser ideal. La percepción intelectual es un acto objetivo: incluye en el ser lo que el hombre siente en sus sentidos. La percepción es una *simple apprehensión* de lo sensible en el ser ideal y en esta operación no hay error en tanto y en cuanto el hombre no juzga libremente⁴¹³. En la percepción, el hombre añade al ser (ideal) a lo que siente y en esto no se equivoca ni yerra nunca, pues todo lo sentido es (real). En afirmar que el "ser es" o que "algo es" no hay posibilidad de error, pues hasta ahí no hacemos más que explicitar en el predicado ("es") algo que ya estaba implícito en el sujeto ("ser", "algo"); pero sí hay posibilidad de error cuando el hombre afirma los modos (por ejemplo, ser real, moral, sustancial, accidental, etc.) en que están constituidos los entes: esta silla es consistente⁴¹⁴.

11.- Para que haya posibilidad de error debe existir la posibilidad de una confrontación entre: a) la *idea* de una *cosa*, abstraída de la cosa; y b) un volver a *relacionar* la idea de esa cosa; c) *incorrectamente* con aquello a lo cual se refiere esa idea. Para que exista *posibilidad de error* debe existir la posibilidad de hacer un juicio incorrecto. Todo conocimiento que no sea el resultado de un *juicio* incorrecto está, en principio, excluido de la posibilidad de que sea erróneo⁴¹⁵.

El error es un *acto* humano; no es lo que constituye la naturaleza de la inteligencia. Según Rosmini, la inteligencia existe porque intuye el ser que es luz de la inteligencia. En la luz de la inteligencia, en aquello que la constituye, no hay posibilidad de error; pero sí hay posibilidad de error en cuanto el hombre actúa con su inteligencia y hace juicios.

Un juicio es posible solo con dos condiciones: a) que haya algo *igual* entre el

⁴¹² ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. I, n. 61-81.

⁴¹³ ROSMINI, A. *Introduzione alla Filosofia a cura di Pier Paolo Ottonello*. Roma, Città Nuova, 1979, p. 240.

⁴¹⁴ Cfr. MARINOTTI, A. *Percezione e conoscenza*. Firenze, Alfano, 1983. DAROS, W. *Consideraciones popperianas sobre el origen del conocimiento. Observaciones rosminianas*. en *Rivista Rosminiana*. 1989, II, p 145-153.

⁴¹⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1250.

sujeto y el predicado (eso igual suele ser el *ser* que se expresa con la cópula "es" en todos los juicios); b) que haya algo *diverso*, en su forma o en su contenido, entre lo que el hombre dice del sujeto y del predicado. En el juicio "el ser es" hay una afirmación de *identidad* (el ser) entre el sujeto y el predicado (es) por lo que se refiere al contenido; pero hay también una afirmación de algo *diverso* en la forma de ser: el ser (como sujeto del juicio) se afirma como posible, mientras que el "es" de la cópula o predicado es afirmado como actual, como realizándose, como siendo. La cópula indica el acto de ser ("es") o ser haciendo (camina, corre, se sienta, etc.).

Por el contrario, en el juicio "el ser es la nada", hay error de juicio porque hay contradicción entre el "es" que afirma algo idéntico y el predicado que niega toda identidad entre el sujeto y el predicado⁴¹⁶. En realidad, la expresión "el ser es la nada" tiene la forma lingüística de un juicio; pero con ella la inteligencia afirma la nada, o sea, que esa afirmación no tiene objeto (pues la nada no es) y no hay propiamente juicio en el contenido de esa expresión. El error, en efecto, consiste en un juicio ignorante, sin objeto adecuado de conocimiento.

Por el contrario, el juicio "lo negro no es blanco" es correcto, pues no se niega que ambos colores sean en absoluto (no se niega el ser), sino su identidad relativa, manteniéndose la diferencia.

Ahora bien, la inteligencia en cuanto actúa, en cuanto se mueve o discurre, se llama *razón*. Mediante la razón, el hombre puede *volver* sobre las cosas, puede abstraerse de ellas en su materialidad sensible para contemplar -volviendo sobre ellas- cómo son. Con la razón surge la posibilidad de la *reflexión*, del análisis y de la síntesis, y "con la reflexión la voluntad deviene libre de la necesidad"⁴¹⁷, puede elegir.

En este contexto, el error es un acto atribuible a la razón del hombre en cuanto él actúa enjuiciando incorrectamente, esto es, en cuanto *relaciona incorrectamente*: a) la idea o medio de representación de algo, con b) ese algo al que refiere la idea.

La *causa eficiente del error* se halla, pues, en el hombre (el cual es responsable de sus actos) y formalmente -precisamente- en su *juicio incorrecto*. Las ideas o las imágenes de algo no son propiamente la causa eficiente ni formal del error, sino la *causa instrumental* (aquello por medio de lo cual se equivoca el hombre) u ocasional que no lleva necesariamente a error. Así, por ejemplo, una torre cuadrada vista desde lejos produce la sensación o imagen de algo sentido (visto) como redondo. En este caso, en realidad el hombre debería decir: "Tengo la sensación de que esa torre es redonda" y en eso no se equivocaría; pero si el hombre afirma: "Aquella torre es redonda" yerra.

12.- Se debe distinguir, pues, el problema de la *naturaleza del error* (aquello en lo cual consiste) del problema de las *causas* (eficiente, instrumental, material, etc.) del error. La vívida imagen de una rica ganancia no es errónea si el avaro no le añade el juicio de una ganancia cierta o probable para él. El hombre, en cuanto es responsable del juicio es, en consecuencia, el responsable del error, aunque la imagen haya sido una causa material o instrumental del mismo.

El error se halla en el hecho y en el acto por el cual el hombre afirma conocer más o afirma conocer menos de lo que la imagen le ofrece y le da motivo material para afirmar.

El error es un hecho de conocimiento afirmado incorrectamente; pero no por ello de conocimiento *consciente*. Cuando conscientemente erramos entonces nos

⁴¹⁶ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 358, 430. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*, o.c. p. 240.

⁴¹⁷ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 222.

engañosos o engañamos a los demás. El engaño es, pues, un error consciente ⁴¹⁸.

13.- El *lenguaje* es una causa instrumental del conocimiento racional dialogado. Por medio del lenguaje, con un vocablo, el hombre signa un concepto, de modo que la palabra es el significante instrumental del significado.

El significado está signado por el uso común de los hablantes y, cuando alguien lo signa de otra manera, esa voz o palabra se convierte en equívoca⁴¹⁹. Usamos igual y equivocadamente (*aeque-vox*) la voz "montes" para signar y designar verbalmente tanto a las "montañas" como al apellido del señor "Montes".

El escuchar y sentir la voz "montes" no es erróneo, pero induce a error si el hombre que la escucha hace un juicio de atribución incorrecto, afirmando sin más ya una cosa (las montañas) ya otra (el señor Montes). La causa instrumental del error se halla en que el mismo vocablo es usado para designar dos objetos diversos, lo que induce a una mente desatenta a afirmar ya un objeto ya el otro, generándose un error. Mas el error no se halla en el vocablo o en el lenguaje, sino en el hombre que lo utiliza para hacer un juicio incorrecto al relacionar incorrectamente: a) la voz o palabra, b) el significado o concepto y c) la cosa significada.

CONOCIMIENTO DIRECTO Y CONOCIMIENTO REFLEXIVO.

14.- La percepción, y la idea que genera la percepción, se da o no se da en el hombre, sin término medio. La percepción es, en este sentido, un conocimiento *directo*, no el resultado de un razonamiento. Percepción es, además, un modo de conocer *natural*. El hombre por su naturaleza, siente y conoce directamente lo que siente. En este proceso A. Rosmini, lo mismo que la Escolástica, no admitían que hubiera error, pues de lo contrario, el hombre se equivocaría naturalmente, necesariamente por su misma naturaleza; en este caso el hombre tendría por objeto de su inteligencia no a la verdad (al ser, con el que se conoce lo que son las cosas), sino al error (al no-ser, al no-saber lo que son las cosas).

15.- Existen, según Rosmini, dos géneros de conocimientos: uno *directo* y otro *reflexivo*⁴²⁰. El conocimiento perceptivo es un conocimiento directo, de modo que el hombre conoce el objeto sin mediar razonamiento alguno.

El entendimiento del hombre forma algunas percepciones de manera instintiva y natural. El hombre naturalmente (sin tener que decidirlo) siente y conoce percibiendo lo que siente y, en esto, la naturaleza humana no yerra⁴²¹. Estas percepciones son *involuntarias* y deben distinguirse de los actos con los que el hombre *voluntariamente* desea sentir y percibir.

16.- El conocimiento *directo* es *sintético*, mientras que el *reflexivo* es también *analítico*. Con la reflexión, el hombre vuelve sobre lo que antes era percibido directamente, lo analiza y descompone, lo considera en sus partes y después de descomponerlo lo recompone voluntariamente. Con la *percepción*, por el contrario, el hombre conoce la cosa percibida como una totalidad, con un acto simple y como si aferrase un objeto

⁴¹⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, n. 1249, nota I.

⁴¹⁹ Idem, n. 1253. ROSMINI, A. *Logica*, o.c. n. 370, nota I. Cfr. BRANCAFORTE, A. *La tematica linguistica rosminiana*. Catania, Edigraf, 1974. MANGANELLI, M. *Il segno nell pensiero di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1983. BELLESIA, F. *Pensiero e linguaggio in Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1988, III, p. 221-236.

⁴²⁰ ROSMINI, A. *Filosofia del Diritto*. Padova, Cedam, 1967, Vol. I, p. 50-52.

⁴²¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1261 ROSMINI, A. *Introduzione alla Filosofia*, o.c., n. 252.

simple ⁴²².

Constituida la inteligencia por la intuición del ser al ser engendrado el hombre, la primera clase de conocimientos que él puede operar -cuando esté en condiciones es la percepción. La percepción (al producir un conocimiento poniendo en contacto directamente al sujeto que conoce con la cosa que el sujeto siente) es una clase de conocimiento *no consciente*. Lo que se conoce en la percepción es al objeto, y para que el acto de percibir sea objeto de conciencia se requiere que el sujeto cognoscente vuelva su atención sobre ese acto perceptivo ya realizado.

Referido a sí mismo, el hombre debe distinguir:

- 1) El *sentir* su cuerpo y sus actos, esto es, el tener el sentimiento fundamental de vivir, de dar vida a su cuerpo y sentir sus actos.
- 2) El *conocer percibiendo* su cuerpo. Por esta percepción fundamental el hombre conoce directamente lo que él es.
- 3) El tener *conciencia de sí* o conocimiento reflexivo, vuelto sobre él en cuanto sujeto que realiza sus actos. Este conocimiento se adquiere ayudado por el lenguaje (por el pronombre "yo") que vuelve la atención sobre el sujeto de los actos y no sobre los objetos conocidos. "El concepto del yo propiamente consiste en tener conciencia de sí"⁴²³.

17.- La percepción es una aprehensión intelectual. Con la primera percepción de una cosa, el hombre no distingue nada en particular de esa cosa. Para distinguir varios aspectos de una cosa se requieren varios actos. Por otra parte, no se puede distinguir un aspecto de otro, o una cosa de otra, sin una negación, y la negación supone previamente un conocimiento percibido positivamente.

Rosmini estima que nosotros *percibimos primeramente la cosa entera* y luego, mediante la reflexión, la podemos analizar. El considerar la cosa en sus partes aporta nueva claridad, mientras que la primera percepción es *complexiva y confusa*, sin que se distinga aún lo propio de cada cosa respecto de las otras.

La primera percepción de una cosa es un acto simple e indivisible aunque el objeto puede ser complejo. Con ella percibimos espontáneamente "algo" en una globalidad confusa y sobre ello no puede haber error.

Lo que se conoce en la primera percepción, *lo que se contiene* en la idea con la que conocemos, al percibir, lo que sentimos, es la *esencia* de ese algo que percibimos: una esencia no perfecta, sino complexiva y confusa. Sólo luego, con la reflexión, el hombre mediante la razón puede comprender las propiedades, los accidentes y las relaciones que se refieren a la esencia de esa cosa.

18.- Para Rosmini, la *esencia* de una cosa no es lo que tiene de ignoto e incognoscible, sino lo que se contiene en una idea.

Algunos autores sostienen que la *esencia* es la *sustancia*, o sea, el sujeto incognoscible que yace tras los accidentes. Por eso estos autores sostienen que *no podemos conocer la esencia* de las cosas, lo que las cosas son en sí mismas, sino solo sus apariencias en cuanto estas caen en el objeto de alguno de nuestros sentidos.

Según Rosmini, la esencia de algo es *lo que se contiene* en la idea que nos podemos hacer de ese algo. La esencia no es la idea, sino el ser lo que es y se contiene en la idea de algo. Indudablemente que el conocimiento de lo que son las cosas (de las esencias) crece y cambia constantemente con el aumento de las percepciones y re-

⁴²² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, n. 1260.

⁴²³ Idem, n. 440-445, 549-552. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n. 805-812. Cfr. GALLI, G. *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*. Torino, Chiantore, 1944.

flexiones que nos hacemos de ella.

19.- "Las esencias conocidas de las cosas son la actividad de esas cosas que se comprenden con la idea de las mismas"⁴²⁴. Ahora bien, toda idea es contenida en la idea del ser que es la verdad del ser, la luminosidad, lo inteligible del ser. La idea de una cosa es la verdad de esa cosa en cuanto contiene el ser de esa cosa, el cual ilumina lo que esa cosa es. Toda idea determinada es una verdad determinada, y es objeto.

El error se halla en el *juicio* que nosotros hacemos relacionando ideas y, en ese sentido, el error es una acción del sujeto, es subjetiva, porque el modo de relacionar las ideas solo se basa en el arbitrio del sujeto, no en los objetos.

Las esencias complejas, que implican la relación de partes, no son el producto de la primera percepción de la cosa, sino de los juicios de análisis y síntesis que hacemos a partir de la primera percepción. Sólo mediante los análisis y las síntesis se puede llegar a la esencia específica de una cosa concreta o abstracta.

La percepción nos da *lo positivo* del conocimiento contenido en una idea, la cual tiene por base la acción inmediata de la cosa real sobre nuestros sentidos. Con la reflexión podemos llegar a los aspectos no percibidos de la cosa que nos darán un conocimiento *negativo* de ella. Al percibir una cosa podemos conocer que existe realmente, pero podemos conocer muy poco de su esencia compleja en una primera percepción.

20.- La percepción es un modo directo y positivo de conocer una cosa. La reflexión sobre la percepción esclarece las relaciones de lo percibido, pero no crea un nuevo objeto sino que *reconoce* analíticamente lo que ya se conocía confusamente.

La *reflexión* es, pues, un re-conocimiento que implica el uso de la *voluntad libre* para volver sobre los aspectos o relaciones de la cosa conocida.

La reflexión se refiere a la percepción o a la aprehensión inmediata como a su norma y ejemplar a la que le conviene adaptarse si quiere ser veraz⁴²⁵.

En la medida en que la reflexión se aleja de la percepción crece la posibilidad del error, por el creciente número de juicios analíticos y sintéticos que realiza el hombre, pero también crece la posibilidad de esclarecimiento de los conocimientos perceptivos y de elaborar conocimientos científicos y filosóficos de alta generalidad abstracta. "La docta filosofía tiene sus doctos errores"⁴²⁶.

21.- El origen del error no es, pues, espontáneo o natural, sino obra de la voluntad que enjuicia en sus análisis y síntesis. El error es, pues, humano, sujeto a la voluntad del hombre; si no se debiera a la voluntad (consciente o inconsciente) del hombre no se debería hablar de *error*, sino de una *falla* humana, de una materia para el error que no llega a ser formalmente error por faltar la intervención de la voluntad.

"El mayor peligro de error nace de la facilidad de tomar la parte por el todo". A esta simple fórmula se reduce casi toda especie de error⁴²⁷.

Los primeros modos analíticos y sintéticos de reflexionar no son, sin embargo, siempre voluntarios y libres. Con frecuencia los hombres reflexionan involuntaria y vulgarmente movidos por necesidades instintivas (necesidades de urgente e inmediata alimentación, etc.).

⁴²⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1219.

⁴²⁵ Idem, n. 1265. ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol. V, p. 376.

⁴²⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1276.

⁴²⁷ Idem, n. 1277.

"Es solamente mediante el lenguaje que el hombre adquiere el dominio del intelecto"⁴²⁸. El lenguaje es una causa instrumental suficiente para concentrar nuestra atención y llevarnos a volver sobre lo conocido generando la reflexión.

El sujeto (el yo) pone en movimiento la inteligencia, estimulado por el lenguaje, y atiende a los significados de las palabras, a fin de usar sus fuerzas para satisfacer sus necesidades. Así el hombre aprende a usar el entendimiento según su voluntad. Cuando los hombres movidos por sus instintos captan las grandes relaciones de las cosas, sin que intervenga la voluntad libre, generan un *saber popular*, fácilmente compartido por todos los hombres que tienen las mismas necesidades. A estas primeras e involuntarias aprehensiones de las grandes relaciones de las cosas le llama Rosmini *sentido común*. El saber popular se compone de reflexiones primeras, mientras que el *saber científico o filosófico* prolonga estas reflexiones induciendo principios generales. Las causas del saber popular se hallan, además de implicar las percepciones: 1) en el lenguaje que es causa ocasional del acto de reflexionar"; 2) en las cosas comunicadas, no por percepción, sino por el lenguaje y que son objeto de reflexión. Mas estas reflexiones no se realizan en forma metódica y sistemática como en el saber científico⁴²⁹. Siempre, en donde interviene la reflexión voluntaria, es posible el error ya sea popular, ya sea científico o filosófico.

EL ERROR ES VOLUNTARIO.

22.- "La reflexión es, según Rosmini, la operación más difícil de observar del espíritu humano", pues ella no tiene un objeto propio o exclusivo (como lo poseen la inteligencia, la voluntad o cada uno de los sentidos) sino que consiste en *volver sobre* los objetos (cualesquiera sean) ya conocidos.

No siempre se distingue: a) el acto de *conocer algo*, de b) el acto con el que el sujeto *advierde* que conoce el acto anterior: este es un acto reflexivo, consciente: aquél es un acto de conocimiento directo. No todo lo que pensamos es objeto de conciencia, de advertencia consciente. Por ello sucede con frecuencia que caemos en un error sin advertir que fue producido por un acto de voluntad y, en consecuencia, no nos creemos responsables de los errores como si nuestra voluntad no hubiese tomado parte.

23.- Los primeros juicios se pueden llamar *percepciones* y en ellas se une sintéticamente: a) *lo que se siente* en los sentidos (esto: esta silla, esta mesa, etc.), y b) el *ser* que la mente intuye, afirmando el hombre en forma espontánea (no voluntaria y libre) "esto es".

La percepción es, según Rosmini, un juicio natural o espontáneo sobre la subsistencia (o existencia real, sentida) de algo. La percepción intelectual es una síntesis primitiva. En la percepción yacen unidas una idea y una persuasión o creencia, fruto de un asentimiento natural o espontáneo del hombre ante lo que siente. La percepción es un juicio en el que no se unen dos ideas, sino la sensación de algo y la idea del ser: el hombre en la percepción juzga ser real lo que siente. En la percepción se hace conocido lo real (que antes era incógnito, uniendo el hombre espontáneamente lo que siente (dato de los sentidos) con la idea del ser (que es el medio de inteligibilidad universal).

Pero a la percepción pueden seguirle otros juicios voluntarios y libres (reflexiones), en los que el hombre da un *asentimiento* libre: 1) entre los elementos de

⁴²⁸ Idem, n. 1278.

⁴²⁹ Idem, n. 1320, nota I. Cfr. PERCIAVALE, F. *Illuminazione e astrazione* en *Rivista Rosminiana*, 1980, II, p. 105-132.

una idea compleja; 2) entre el sujeto de una proposición y lo que predica o dice de él.

Ahora bien, el *error* nace cuando libremente damos el asentimiento como a una cosa real a las relaciones que creamos y que no son reales; cuando afirmamos más o menos de lo que conocemos en la percepción.

El error nace -dicho de otra forma- cuando lo que conocemos con la *inteligencia* no es reconocido por la *voluntad*. La inteligencia y la voluntad son poderes del hombre y, en consecuencia, el error es un hecho del hombre y no un hecho espontáneo, porque lo causa la voluntad (aunque no siempre el hombre sea auto-consciente de ello).

El error nace de un juicio libre, del libre arbitrio⁴³⁰.

Según Rosmini, hay dos grandes clases de juicios: a) los que se dan en las *percepciones*: estos son involuntarios y con ellos el hombre afirma que es real lo que siente. b) Los juicios libres que se dan en la *reflexión*, en el re-conocer lo que el hombre ha percibido. Solo en estos juicios es posible el error en cuanto el hombre afirma más o menos de lo que percibe o de lo que conoce. En ellos interviene la voluntad.

La inteligencia que se mueve por un fin se llama *voluntad*, considerada en su fuerza movente. La inteligencia, considerada en esa fuerza, pero en cuanto el hombre por ella se determina a sí mismo a asentir a algo, y no está predeterminado por la finalidad que persigue, se llama *libertad*.

El acto de voluntad puede ser determinado por el objeto y entonces es *voluntario*, pero no libre. Por el contrario, la fuerza de la voluntad es libre cuando *no está determinada* por el objeto (externo o por objetos internos: instintos). Cuando existen varios objetos posibles a los que puede moverse la inteligencia, entonces la voluntad es libre y puede *elegir* entre ellos; debe pronunciarse a favor de uno de ellos si son incompatibles, debe dar su *asentimiento* a uno, y en esto consiste el *juicio libre* o *libre arbitrio*. Este juicio en cuanto es movido por la voluntad libre se llama también *juicio práctico* y es el principio del obrar humano.

Cuando, por el contrario, un hecho se presenta a un hombre como evidente, como imposible de ser de otra manera, entonces la elección de ese hombre no es posible y la voluntad no es libre: quiere necesariamente, asiente a la voluntad evidente. En el formar expresamente el juicio, en el *asentir*, la voluntad del hombre está, a veces, determinada por la evidencia de la verdad, como ante las proposiciones matemáticas ($2+2=4$). En estos casos, la voluntad no es libre para juzgar de otra manera; pero es aún libre para *hacer o no hacer* el juicio, pudiendo el hombre volver la atención a otra parte y no dar su asentimiento ante el juicio propuesto⁴³¹.

En este contexto, Rosmini advierte que el proceso educativo posee una importante tarea por realizar. Ella consiste en mantener la propia voluntad libre y en ayudar a los demás a conservar esa libertad de juicio. Los actos erróneos pueden crear un hábito de vida erróneo y esclavizar al hombre mismo que los hace "por no haber usado los medios que están en su poder para conservar la propia voluntad y el propio juicio" ⁴³².

24.- Rosmini, siguiendo en este punto a Malebranche (y Malebranche a Descartes), advierte que para que algo resulte *evidentísimo*, el hombre necesita examinarlo en

⁴³⁰ ROSMINI, A. *Nuovo saggio*, o.c., n. 1238, nota 2. ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol. III, n. 1025; Vol. V, p.376. Cfr. DE RUVO, V. *Verità e libertà* en *Rivista Rosminiana*, 1988, I, p. 60-66.

⁴³¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1238. RIZZO, G. *Della logica in generale e teoria dell'assenso* en *Teoresi*, 1962, I-IV, p. 210. TRIPOLI, A.M. *Il problema della libertà in Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1976. GABAUDE, J-M. *Liberté et raison*. Toulouse, Université, 1974.

⁴³² ROSMINI, A. *Antropologia*, o.c., n. 743.

todas sus partes, según *todas sus relaciones* para inducir el asentimiento del juicio, pues la voluntad solo asiente y quiere lo que conoce. En el caso de duda, la voluntad del hombre exige a su inteligencia que siga investigando antes de dar el asentimiento a lo que conoce. Cuando la voluntad no puede impeler más allá a la inteligencia pues ésta ha superado toda duda, entonces da el asentimiento necesitado por la evidencia. La voluntad humana, antes libre para dar su asentimiento frente a las cosas que podía elegir, queda ahora necesitada a darlo ante lo evidente. Pero aún ante lo evidente - observa Rosmini- la voluntad del hombre que no desee dar su asentimiento puede distraer a la inteligencia, y hacerle suponer que pueda existir aún alguna otra razón oculta, que él desconoce, y sustraerse de toda evidencia. Sobre todo cuando le falta la experiencia de lo sentido o visto, la *obstinación* de la voluntad puede ser constante en el negar las evidencias⁴³³.

25.- La voluntad del hombre es, pues, la causa eficiente del error. El error es voluntario. Esto no significa, sin embargo, que al hombre le *guste* errar. No obstante, aunque ningún hombre ama expresamente equivocarse o errar, el error es el resultado de un acto de voluntad, la que por diversas causas ocasionales afirma más o menos de lo que debe afirmar y expresamente pierde objetividad obrando arbitrariamente. Varias pueden ser las *causas ocasionales* o instrumentales del error humano.

El error es *posible* porque en el hombre se distinguen la *inteligencia* de la *voluntad*, como dos poderes que pueden actuar con una *relativa independencia*. Aunque la voluntad humana supone la inteligencia, dado que no quiere sino lo que conoce, sin embargo no siempre quiere todo lo que conoce tal cual lo conoce. De aquí surge la posibilidad del error. Así lo define Rosmini:

"L'errore è una riflessione colla quale l'intendimento, ripiegandosi sopra ciò che ha conosciuto, nega volontariamente al medesimo l'assenso, ed afferma interiormente d'aver appreso altro da quello che ha realmente appreso" ⁴³⁴.

El error es un acto del entendimiento voluntario y las cosas que lo ocasionan dependen en parte de la inteligencia y en parte de la voluntad.

Con frecuencia, sin embargo, se absuelve a los hombres de muchos errores por la *necesidad práctica* que ellos tienen de tomar decisiones y hacer juicios para proceder normalmente en el ritmo de vida social. Ante cada comida que los hombres van a tomar no pueden averiguar si esa comida está envenenada o no. Ellos deben *suponer* prácticamente, sin duda razonable, que las comidas son saludables; pero en estos casos los juicios que hacen los hombres son *provisorios* (hasta tanto no se pruebe lo contrario). Se trata de *suposiciones* acerca de la verdad, de *hipótesis probables* pero no probadas. Ahora bien, gran parte de los hombres han recibido un sin número de afirmaciones *provisorias* y, al hacer de ellas afirmaciones *absolutas*, inapelables, caen en errores. Hacen de una *opinión* (una creencia con valor práctico) una *verdad*.

26.- La primera causa ocasional del error, referida a la inteligencia, se halla en la *semejanza* que tiene lo falso con lo verdadero.

Reflexionando sobre los propios conocimientos, es más fácil que el hombre pueda *distinguir* las partes y el todo; es más difícil confundirlas con el conjunto, o con

⁴³³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1235.

⁴³⁴ Idem, n. 1286 y 1304. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia*, o.c., p. 568. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n. 526. ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol. III, n. 780, 1012, 1025. RUIZ CUEVAS, J.J. *La filosofía como salvación en Rosmini*. Madrid, Aula, 1952, p. 263.

aspectos imaginados. Reflexionar para distinguir posibilita al hombre que no afirme una cosa por otra y caiga, de este modo, en el error.

La semejanza suele ser la primera causa ocasional del error por una limitación de la razón al reflexionar. Esta semejanza a veces viene dada por los sentidos: dos colores, dos sabores, pueden sensiblemente confundirse, a veces, con facilidad. Mas otras veces la imaginación ayuda a semejarlos; otras veces, en fin, la semejanza es producida por el entendimiento como cuando asocia el movimiento aparente de rotación del sol alrededor de la tierra con el movimiento real. El error se halla en afirmar que el sol se mueve cuando se debería decir que el hombre tiene la sensación o impresión de que el sol se mueve. Al usar el principio de *analogía*, el entendimiento hace semejanzas que pueden dar ocasión de error al hombre⁴³⁵.

El error se produce, pues, por un *apresuramiento* de la voluntad del hombre cuando *su razón no ha reflexionado aún lo suficiente* para distinguir claramente los elementos del juicio. Cuando dos cosas son semejantes resulta más difícil a la reflexión el distinguirlas y no atribuir a una lo que pertenece a la otra. Con frecuencia - para dar algunos ejemplos- el hombre confunde: a) lo abstracto con lo concreto, b) el deber con el derecho, c) lo activo con lo pasivo, d) lo espiritual con lo material, e) la causa con el efecto (la justicia con la utilidad que suele ser el efecto general del ejercicio de la justicia), f) el término medio de un razonamiento (que debe convenir con los dos extremos) es confundido con uno de los extremos, dando origen a las falacias⁴³⁶. En el *animismo*, los niños proyectan la vida que experimentan vívidamente sobre lo que no da signos de vida, dado que no han elaborado con la reflexión el concepto de pura materia por un lado, y el concepto de vida, por otro⁴³⁷; ni han logrado dominar la atención y mantenerla firme en los objetos, sin lo cual es imposible el razonamiento prolongado y correcto, distinguiendo netamente los elementos sobre los que hace el juicio⁴³⁸.

La segunda causa ocasional del error, referida ahora a la voluntad (y no a la inteligencia como en el caso de las limitaciones al reflexionar) reside en la *inclinación* o propensión que puede tener la voluntad misma. La voluntad del hombre se inclina más hacia una cosa que hacia otra por varias causas que hacen que esa cosa se presente como un bien mayor que otro. He aquí algunas causas ocasionales de esa inclinación:

- 1) El mayor o menor conocimiento del objeto conocido.
- 2) La viveza o intensidad que ese conocimiento despierta en el sujeto que lo conoce.
- 3) La experiencia sensible que es por sí misma más viva que la explicación conceptual.
- 4) El instinto en cuanto es una actividad movida por el impulso sin conocimiento deliberado del fin.
- 5) La imaginación.
- 6) Las pasiones.
- 7) Los hábitos.

Esto explica por qué es más fácil dar el asentimiento a las verdades *matemáticas* que a las *sociales*. Aquellas son objeto de definiciones *precisas* que delimitan las diferencias en lo que tratan. En segundo lugar, la voluntad no está previamente inclinada por intereses hacia un resultado o hacia otro⁴³⁹.

Otra causa ocasional del error se halla en la inclinación de la voluntad a decidir

⁴³⁵ ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*, o.c. n.240. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1293.

⁴³⁶ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 250-255.

⁴³⁷ Idem, n. 257.

⁴³⁸ Idem, n. 273. Cfr. ROSMINI, A. *Saggi Inediti Giovanili*. Roma, Città Nuova, 1986, Vol. I, p. 230-233.

⁴³⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1302.

rápidamente aun cuando las ideas no sean lo suficientemente claras para dar el asentimiento en uno u otro sentido. Algunos hombres -y especialmente los niños- se sienten mal ante un estado de incerteza y de suspensión del juicio⁴⁴⁰. Desde la cuna adquiere el hombre el hábito de precipitar el juicio; y este hábito se reaviva con la cultura popular, si la reflexión prolongada no lo corrige⁴⁴¹.

Esta inclinación de la voluntad, *la condiciona, pero no la determina*, de modo que la voluntad sigue siendo libre y, en consecuencia, responsable del error. Sin embargo, esta inclinación hace más difícil que la voluntad mueva al entendimiento a dar rápidamente el pleno asentimiento. Por esta inclinación el hombre no reconoce frecuentemente, con su voluntad, lo que conoce con su inteligencia.

El *error* puede tener muchas causas o fuentes ocasionales (los sentidos, la imaginación, las necesidades o intereses, la misma inteligencia, etc.), pero la causa *eficiente* (la que lo produce) es la voluntad.

27.- En general, el *error* se puede reducir a esta *fórmula*: el error es una consecuencia afirmada por la voluntad que no procede del entendimiento de las premisas. En otras palabras, el error es el efecto de la voluntad del hombre que afirma algo no reconociendo lo que conoce con su inteligencia. El conocimiento libre del sujeto (o sea, el re-conocimiento) no coincide con lo que son las cosas tal cual son y tal cual las conoce la inteligencia en la percepción espontánea⁴⁴²

28.- La causa, pues, del error se halla en lo que afirma la voluntad libre y que se diferencia de lo que conoce la inteligencia. Pero dado que la voluntad es un poder del hombre que opera sobre lo que conoce ¿en qué se distingue la inteligencia de la voluntad?

Rosmini admite como un hecho que el hombre no es el ser completo, sino un ente que posee un ser *incompleto*, pero con posibilidades (con potencias) para completarse en su sentir, en su adquirir conocimientos, en su actuar⁴⁴³.

Según Rosmini, a cada potencia *pasiva o receptiva* le acompaña, en el hombre, una potencia *activa, iniciadora* del acto que realiza. A los *sentidos*, potencia pasiva, le corresponden los *instintos*; al *intelecto*, potencia receptiva, le corresponde la potencia activa de la *voluntad*. En la percepción intelectual estas potencias operan juntas: el hombre que percibe intelectualmente algo, se hace un conocimiento, una idea de ello; pero, al mismo tiempo, la voluntad se mueve a asentir naturalmente, espontáneamente que al percibir existe algo realmente, fuera de la inteligencia. En la percepción, con la inteligencia *conocemos* algo mediante los sentidos, y con la voluntad nos *persuadimos* de su realidad. La voluntad y la persuasión, que siguen al conocimiento, no crean un objeto nuevo de conocimiento, sino un *reconocimiento* espontáneo de la realidad del objeto conocido⁴⁴⁴.

La voluntad, potencia activa, es *libre* solo cuando conoce varios bienes independientes que no la determinan, sino, por el contrario, le dan ocasión de elegir. El *libre querer* es una energía íntima del hombre, la más alta facultad o poder humano⁴⁴⁵.

En este contexto, el mejor uso de la libertad consiste en saber y poder sus-

⁴⁴⁰ Idem, n. 1332.

⁴⁴¹ Idem, n. 1334.

⁴⁴² Idem, n. 1294.

⁴⁴³ ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il Panteismo*. Padova, Cedam, 1909, p. 189.

⁴⁴⁴ Idem, p. 20,33, 38-43. Cfr. ROSMINI, A. *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*. Padova, Cedam, 1966.

⁴⁴⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, n. 1299. ROSMINI, A. *Antropologia*, o.c., n.503. ROSMINI, A. *Psicologia*, o.c., Vol. II, n. 1406.

pende el asentimiento cuando la semejanza o la inclinación llevan al hombre a hacer un juicio precipitado en donde es muy fácil confundir lo falso con lo verdadero. Solo ante la verdad (ante lo que las cosas son) se debe dar el asentimiento, esto es, *reconocer* lo que esas cosas son y no suspenderlo injustamente.

29.- Recuérdese que Rosmini distingue el *error* (que es siempre voluntario aunque inconsciente) de la *falla* ("*lo sbaglio che non è vero errore*"), que no es un error formal sino material. Cuando un matemático piensa "a" y mecánica e inadvertidamente escribe "b", se da una falla⁴⁴⁶.

En la falla no hay un asentimiento dado tras un objeto conocido, sino una acción realizada por un hábito sin una finalidad explícita que lo justifique, de modo que no puede considerarse un medio realizado para alcanzar un fin.

ACTOS VERDADEROS, ACTOS ERRÓNEOS Y EL ESTADO DE PERSUASIÓN.

30.- La *verdad* es, según Rosmini, el ser en cuanto es fuente de inteligibilidad y posibilita conocer lo que cada cosa es. En este sentido, la verdad no es un acto del hombre sino que es infinita como el ser.

Los *actos verdaderos*, no obstante, pertenecen -en cuanto son actos- al hombre que los hace; pero se califican de verdaderos en la medida en que el hombre reconoce con esos actos el ser de cada cosa. Por el contrario, son *actos erróneos* aquellos que realiza el hombre no reconociendo con su asentimiento lo que son las cosas tal cual se manifiestan a su inteligencia.

No es, pues, el hombre el que *construye* la verdad, sino que lo que el hombre construye es el conocimiento con sus actos (verdaderos o falsos). La verdad (la inteligibilidad del ser que excluye la contradicción) no encierra al hombre en su individualidad, sino, por el contrario, genera un deseo de verdad que mueve a los hombres a instruirse y a buscar ayuda en los otros si es necesario. Es el *deseo de la verdad* el que nos hace superar obstáculos y recurrir a nuevos medios o a la autoridad ajena⁴⁴⁷. La *autoridad* suple, frecuentemente, con su saber (no con su prepotencia como lo hace el *autoritarismo*) la debilidad de la reflexión propia, o el estado de ánimo turbado, o la voluntad mal dispuesta⁴⁴⁸.

En el acto erróneo el hombre afirma como real o verdadero un objeto que es solamente una ficción, creada por la imaginación o los deseos de la voluntad del hombre. Los errores se pueden llamar mentiras interiores⁴⁴⁹, como cuando afirmamos "Mauricio vive" siendo que en realidad ha muerto, cuando asentimos a una proposición falsa: "Se da efecto sin causa". Un efecto sin causa no es un verdadero objeto de conocimiento, sino una contradicción cubierta con palabras. El que yerra cree saber pero no sabe.

El acto erróneo es pues el resultado de un esfuerzo que hace el hombre para ver con el entendimiento, forzado por la voluntad, una entidad donde no existe o para verla diversamente de lo que es. El error es un acto contra la naturaleza del entendimiento; aunque es propio de la naturaleza del hombre el poder voluntario para realizarlo: errar es humano.

⁴⁴⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1310.

⁴⁴⁷ Idem, n. 1318, nota I.

⁴⁴⁸ Idem, n. 1325.

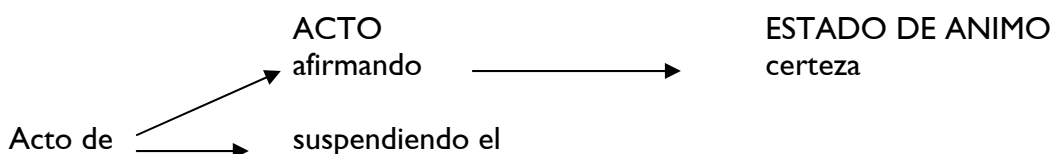
⁴⁴⁹ Idem, n. 1356.

El error no es un acto *positivo*, esto es, no constituye un acto de una potencia con un objeto natural propio. El error es un acto *negativo*, o sea, el acto libre de negar reconocer lo que en la percepción se conoce⁴⁵⁰.

31.- El error no posee solo un aspecto intelectual. En cuanto el error depende del asentimiento libre de la voluntad, el error pertenece al hombre y él es el responsable del mismo. Más aún, en cuanto el error implica que la voluntad *no reconoce* lo que el hombre conoce con su inteligencia, se da un aspecto moral en el error: el error es un acto *injusto*. No saber y decir saber es un acto erróneo, una mentira y un acto de orgullo. Con el libre acto de reconocer comienza la vida moral del hombre⁴⁵¹.

32.- Ahora bien, el asentimiento (con el cual se reconoce o no lo conocido) produce como efecto un estado de ánimo que se llama *persuasión o creencia* y consiste en hallarse fuera del estado de duda, de indecisión ante dos posibles verdades. En el asentir, la voluntad mueve al entendimiento por lo que el hombre adhiere a una proposición y el ánimo se aquieta en ella⁴⁵². La persuasión es producto de la voluntad y de la inteligencia; pero cuando el hombre asiente a una proposición formalmente falsa, la persuasión es obra de la voluntad. Cuando por el contrario, el hombre asiente naturalmente a algo tan evidente como el ser (pues la evidencia intelectual nace de la universalidad y necesidad del ser, expresada en una proposición), el asentimiento está motivado por el objeto de la inteligencia, aunque la causa eficiente del asentimiento sea la voluntad⁴⁵³.

Se llama *certeza* al estado de persuasión acorde con la verdad⁴⁵⁴; pero es posible también el estado de *persuasión* (de ánimo firme y sin duda) *errónea*, producido por la sola voluntad libre del hombre que asiente a algo incluso contradictorio. Cuando el hombre no encuentra un motivo necesario para firmar o negar algo genera entonces el *estado de duda*. El hecho (lo visto, lo oído, etc.) captado en una percepción no es sin más una evidencia *intelectual*, pues lo que es contingente y accidental no puede causar un asentimiento necesario. Todo lo que *puede ser o no ser*, aunque se lo perciba como sensorialmente evidente, puede ser objeto de *duda* intelectual, pues no tiene la necesidad de ser. La clara visión sensible de una cosa no incluye en sí un juicio. Esa visión, aunque clara y sencillamente evidente, nos podría llevar a engaño; podría ser apta para hacernos creer una cosa diversa de lo que es. Para que algo sea intelectualmente evidente no es suficiente que sea una aprehensión clara y distinta; es necesario que sea la aprehensión de algo necesario y sólo el *ser* es necesario o lo que de él se deduce con necesidad (esto es, sin contradicción).⁴⁵⁵



⁴⁵⁰ Cfr. RASCHINI, M.A. *Rosmini e l'idea di progresso*. Genova, Sodalitas, 1986, p. 116.

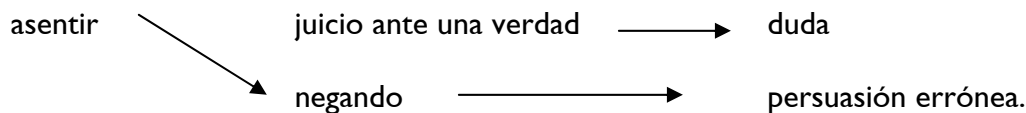
⁴⁵¹ ROSMINI, A. *Filosofia del Diritto*, o.c., Vol. I, p. 53.

⁴⁵² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n.1337. ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 51-52.

⁴⁵³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1340.

⁴⁵⁴ ROSMINI, A. *Logica*, Vol. II, n. 893. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia*, o.c., p.22. ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 329. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*, o.c., n.474.

⁴⁵⁵ Cfr. MACCAGNOLO, E. *Certeza e verità*. Brescia. Paideia, 1967. MANFREDINI, T. *Essere e verità in Rosmini*. Bologna, Alfa, 1965. NICOLETTI, E. *L'essere ideale oggettivo en Filosofia e Vita*, 1963, I, p. 40.



33.- No siempre le es posible al hombre dar su asentimiento *pleno* o absoluto a las cosas porque se le presentan como verdaderas. Con frecuencia el hombre debe asentir, en la vida diaria, en forma *provisoria*, ante cosas *probables* (pero no probadas), a fin de poder actuar por una razón práctica. En estos casos, el hombre debería afirmar: "La cosa es así, según me parece, aunque me puedo engañar" ⁴⁵⁶.

El asentimiento provisorio produce una certeza *normal*, con la que el hombre aquietta sus dudas. Por el contrario, una inquietud excesiva o un gran temor a errar genera un estado de ánimo cercano a la locura, lejano de los parámetros sociales generalizados.

34.- El hombre puede evitar el *error formal*, esto es, el acto de asentimiento libre en contra de la verdad que conoce mediante la inteligencia. Pero el hombre no puede evitar el *error material*, esto es, no puede evitar realizar un juicio erróneo sobre datos que no dependen de él y no aportan certeza absoluta.

La energía o fuerza psíquica del hombre (de su atención, de su memoria, de su capacidad de razonamiento, etc.) es limitada y lleva a ciertos errores materiales inevitables; pero esto tampoco nos debe llevar a una actitud escéptica por la cual negamos toda capacidad de juicio o asentimiento verdadero.

Rosmini admite, además, un trabajo mental del cual el hombre *no tiene conciencia*. Admite la existencia de *afectos excitados* por conceptos que guían la atención de la mente y la actividad pensante espontánea, la cual trabaja frecuentemente, sin que el hombre lo advierta. Esta actividad lleva soluciones inesperadas a los problemas (invenciones al parecer fortuitas); pero puede llevar a error, si el hombre al aceptarlas no las somete a reflexión⁴⁵⁷.

35.- El error material no debe confundirse con la *ignorancia*. La percepción nos ofrece datos, a través de los sentidos, mediante un conocimiento directo que excluye el error (en la medida en que el error implica un juicio libre). Pero la capacidad de percibir puede quedar en mera capacidad o potencia de percibir, sin percibir de hecho. Ahora bien, la *ignorancia* es la ausencia de datos. Cuando un hombre ignora algo y reconoce lo que ignora, no hay allí error, sino una docta ignorancia que no daña moralmente al hombre como en el caso del error.

36.- El *acto erróneo* no es una simple ignorancia, sino la afirmación de una cosa que no es tal. En el acto erróneo la voluntad afirma un objeto *ficticio*, por él creado; se miente (sin querer conscientemente reconocer su mentira) al afirmar o asentir con su voluntad más o menos de lo que la inteligencia le muestra. El error es un efecto de la energía (voluntad) del sujeto.⁴⁵⁸

El hombre yerra confundiendo las ideas, cambiando lo que objetivamente son las cosas (lo que ellas son como objeto del pensar) por lo que el sujeto desea que sean, por sus intereses. Mediante un conocimiento con objeto fingido cubre el verda-

⁴⁵⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1304.

⁴⁵⁷ ROSMINI, A. *Psicología*, o.c., vol. VIII, n. 1705-1719.

⁴⁵⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c., n. 1329, nota 2. ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*, o. c., Vol. I, p. 51.

dero conocimiento generando el hombre ceguera en su mente⁴⁵⁹.

37.- Aunque parezca ridículo es, sin embargo, frecuente que el hombre que *no quiere* dar su asentimiento a una proposición (por más clara que ella sea), no lo dará, porque siempre puede encontrar alguna razón general, un "quizás", un hipotético dato que ignora para suspender su asentimiento a una proposición verdadera. Se trata de una persuasión obstinada en el error.

Cuatro son los motivos que pueden mover al hombre a dar el asentimiento:

- a) Un instinto o deseo (pasión, fantasía) no racional. Este asentimiento a menudo es erróneo.
- b) Un acto puramente espontáneo de la voluntad, como acaece en las percepciones y asentimientos no reflexionados. Este asentimiento es siempre veraz, pues no afirma más de lo que percibe.
- c) Un acto de libre arbitrio que elige entre la razón para asentir y la razón para no asentir, como se da después de reflexionar. Aquí puede surgir el error.
- d) Un acto de libre arbitrio que crea o finge una razón sobre la cual después el hombre da su asentimiento: este es el caso en que se produce el error⁴⁶⁰. En este caso no es la verdad conocida, el ser de las cosas lo que motiva el asentimiento; sino el placer, la utilidad o el interés que hacen crear otro objeto (fingido) que no es el aprendido en la percepción. El hombre entonces no reconoce libremente lo que conoce en la percepción, y se inventa otra realidad cayendo en error culpablemente.

El hombre de buena voluntad (de voluntad que ama la verdad como a un bien) está dispuesto a dar su asentimiento a una proposición, a reconocer lo que conoce⁴⁶¹. Se trata, en este caso, de hombres con buen sentido. Quien ama la verdad en general, aunque en los casos particulares no está privado de pasiones e impulsos contrarios a la equidad del juicio, debe atenerse a esta regla: Tómese diligencia para esclarecer y distinguir las ideas: a) del predicado, b) del sujeto, y c) de su nexos, y solo entonces formule el juicio⁴⁶². En un juicio verdadero se re-conoce (no se inventa) lo que ya se conoce antes del juicio. El error nace con los juicios, no con las percepciones. Pero la mala voluntad, la falta que el hombre posee del dominio de sí, la falta de atención o la fatiga, son las que llevan a la reflexión a errar. Dada la percepción (que es un juicio sintético) la reflexión supone un juicio analítico: un análisis de lo percibido, un volver sobre lo percibido para constatar sus relaciones y formar un concepto.

En un *concepto* el hombre separa: a) la idea, de b) lo sentido. Un concepto de algo concreto se forma distinguiendo lo propio de lo impropio. Lo propio es el accidente que individualiza al objeto. El concepto de algo abstracto se forma distinguiendo lo semejante (sus características comunes) de varios objetos concretos y las características no semejantes. El error acaece con frecuencia porque el hombre está acostumbrado a ver lo propio en cada objeto concreto y a ver las semejanzas en los objetos abstractos, pero descuida confrontarlos con lo impropio y con lo que semejante. *Definir* bien consiste en delimitar lo propio de lo impropio en un concepto referido a lo concreto y lo semejante (esencial) de lo no pertinente⁴⁶³. Recuérdese que en la concepción de un objeto del cual nos elaboramos una idea, se halla implícito uno o varios juicios que la definición explicita.

459 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1328. ROSMINI, A. *Storia dell'empietà*. Milano, Sodalitas, 1957,p.34.

460 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1376.

461 Idem,n. 1331. ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 235.

462 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., 1335.

463 ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, Vol. II, p. 17.

Cuando la voluntad está habituada a no reconocer lo sentido en lo percibido surge el error⁴⁶⁴.

El *pre-juicio* consiste en precipitar el juicio, en asentir o disentir antes de confrontar los términos (sujeto-predicado) del juicio y su relación⁴⁶⁵. Buena parte de la educación de un joven consiste en tener el suficiente dominio de sí (de su fantasía, de sus deseos, de sus pasiones, de sus intereses) como para no precipitar los juicios cometiendo un acto injusto y originar hábitos de injusticia.

El error no sólo tiene su origen en un *acto* voluntario; sino que los actos generan *voliciones habituales y virtuales*, esto es, "una cierta disposición de la voluntad" que, aunque inconsciente, predispone al hombre en su forma de actuar⁴⁶⁶. Un buen proceso educativo implica el desarrollo y dominio de todo el hombre por el mismo hombre: de su inteligencia, de su voluntad, de su afectividad, en todas sus relaciones. La primera y suprema ley de este proceso educativo se halla en "adherir a la verdad, en testificarnos la verdad a nosotros mismos, en reconocerla" ⁴⁶⁷. La educación no se desarrolla solamente en el ámbito de las creencias, sino además en la búsqueda de la verdad, lo que exige dominio de la voluntad.

El asentimiento genera, como efecto, un estado de persuasión pero el acto de asentir es el acto de juicio en que el hombre emite una *opinión*, y genera también una *creencia*. Esta creencia puede ser de acuerdo a la verdad, y entonces es *cierta*; pero también puede ser *errónea* si sólo se basa en el asentimiento de la voluntad sin considerar la falsedad o ausencia de objeto al que se asiente.

Se sabe una cosa cuando se conoce la causa *necesaria* de esa cosa, de modo que ésta no puede ser de otra manera. En este caso se tiene ciencia y certeza; en caso contrario, se tiene hipótesis, opiniones, creencias⁴⁶⁸.

Ahora bien, el objeto de una creencia no encierra una evidencia y la voluntad del hombre asiente y cree por una autoridad externa al objeto de la creencia que le sirve de signo o testimonio cierto para asentir a la proposición que es objeto de creencia. Si la autoridad es considerada infalible, entonces genera en la voluntad una gran certeza aunque el entendimiento no aprehenda la necesidad de la proposición en la que el hombre cree. El objeto de una creencia no es evidente, aunque la voluntad lo asienta firmemente.

Pues bien, gran parte de los conocimientos humanos son objeto de creencia: no sabemos lo que son, a qué objetos se refieren clara y evidentemente, pero estamos persuadidos de que existen o de lo que son.

La *credulidad* consiste precisamente en el hábito de creer que existe cualquier objeto (suceso o persona) que otra persona afirma, o al que otra persona da su asentimiento, sin exigir una prueba o un signo de la verdad para creer lo que las personas creen. Así como la credulidad es una actitud frecuente en los niños, la *incredulidad* es frecuente en los adultos que no poseen ningún criterio de verdad. Entre estos dos extremos, existe un *asentimiento prudente* y la *certeza normal*, que se da cuando no hay una razón que haga dudar positivamente de la cosa a la que se asiente. Esa certeza es suficiente para el actuar práctico y cotidiano. Sólo el hipercrítico, el intemperante necesita erróneamente siempre una certeza absoluta. La certeza *absoluta* solo debe buscarse en relación a la verdad primera, fundamento para toda otra forma de ver-

⁴⁶⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1376.

⁴⁶⁵ ROSMINI, A. *Antropologia*, o.c., n. 738.

⁴⁶⁶ Idem, n. 750.

⁴⁶⁷ ROSMINI, A. *Filosofia del Diritto*, o.c., Vol. I, p. 54-57.

⁴⁶⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1349, nota I. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, o.c., p.675, nota 2.

dad⁴⁶⁹.

En la certeza normal, el hombre da su asentimiento con cierta reserva, esto es, "hasta tanto alguna razón prevalente no demuestre lo contrario"⁴⁷⁰, y a los fines prácticos presume la verdad de lo que asiente.

38.- El *sentido común* (considerado como el consentimiento de la mayoría de los hombres) no tiene valor de verdad, si no es un asentimiento producido de acuerdo a la verdad. Si bien es cierto que una verdad primera y esencial debe producir un asentimiento generalizado, sin embargo, no es un absurdo que alguna vez tanto el individuo como la masa, el pueblo o el género humano lleguen a un consentimiento erróneo respecto del ser de las cosas, como cuando por siglos la gran mayoría creyó que la tierra era el centro del mundo.

Es la luz de la inteligencia (el *ser* ideal y los principios del conocer que de él se deducen) la que da fundamento a la inteligencia y a la voluntad para asentir, como ciertos, a algunas verdades primeras⁴⁷¹. La autoridad del género humano se basa, en última instancia, en la autoridad del ser que es luz y verdad de la inteligencia humana. El *amor a la verdad* fortifica al hombre a fin de que no precipite sus juicios; no se deje guiar por otro deseo que el de la verdad a fin de que la voluntad del hombre no conduzca a su inteligencia, al reflexionar, a negar lo que percibe, tal como lo percibe⁴⁷²; a fin de que reconociendo ni más ni menos que lo que conoce sea a un tiempo justo y sabio. "Sabio es aquel que adquirió el hábito de reflexionar y de esperar, venciendo a sí mismo, pacientemente hasta que la reflexión haya terminado su trabajo. Esta sabiduría es un grave deber del científico que no busca la verdad por la necesidad de operar al instante, sino para iluminarse con ella a sí mismo y a los otros"⁴⁷³.

39.- Lo dicho tiene sus *consecuencias en el proceso educativo*. El error, en efecto, no es un acto necesario de la naturaleza humana, sino una posibilidad que *personalmente* realiza cada hombre. Al ser el error un acto voluntario, nadie yerra por otro, sino que cada uno es la *causa eficiente* de su error, aunque se yerra condicionado por muchos factores.

En este contexto, ningún docente enseña a otro que aprende *infundiéndole la inteligencia* en general o la inteligencia de algo en particular; sino que enseña dando *instrumentos* para que *cada uno dirija la luz de la inteligencia* correctamente. El error implica, en efecto, el incorrecto uso voluntario de la inteligencia. *Educarse*, pues, en este sentido, no significa solamente pensar en forma correcta, sino posibilitar el surgimiento de una persona, de un sujeto que *domina todo su ser y sus posibilidades* en forma responsable, una de las cuales -y fundamental- es el *dominio* del correcto pensar que investiga la verdad y evita el error. Los errores, sin embargo, -no buscados en sí mismos- pueden ser una ocasión para investigar con mayor profundidad una verdad. "Los errores lanzan más luz sobre la verdad, la cual enunciada sola y sin la falsedad contrapuesta permanece en la mente como una luz modesta y nada viva, ya que es de la confrontación que nuestra atención es movida. Por otro lado, la mente no llega a una verdad profunda de un salto; sino que es necesario, para conocerla bien, *hacer el*

469 ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 893-894.

470 Idem, n. 217.

471 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 1354. Cfr. LIVI, A. *Filosofía del senso comune*. Milano, Ares, 1990.

472 ROSMINI, A. *Antropologia*, o.c., n. 730. ROSMINI, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857, Vol. I, p. 70.

473 ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 283.

mismo camino que se suele hacer para reinventarla"⁴⁷⁴

Educare -educere- es educir en acto las verdades -ayudado por los signos del docente- a las que tiene posibilidades de acceder el que aprende. A partir de los signos (palabras, mostraciones, etc.) del docente o a partir de los signos sensibles de las cosas mismas (sus accidentes) que afectan los sentidos, el que aprende y se educa debe elaborar la concepción correcta del ser de las cosas en forma personal e irremplazable⁴⁷⁵. La función del docente es solo instrumental⁴⁷⁶; pero posee una importancia capital, si posibilita con su ayuda, el reflexionar, pues "mediante la reflexión la voluntad se hace libre"⁴⁷⁷ de lo inmediatamente percibido; y con ella se ayuda a conservar la mente abiertas y libre de prejuicios, esto es, de juicios precipitados por falta de dominio de sí mismo y de búsqueda de la verdad⁴⁷⁸.

TRES ERRORES ACERCA DEL ERROR.

40.- La concepción que los filósofos se hacen acerca de lo que es el error depende de la concepción de la verdad, esto es, del origen de la inteligibilidad de nuestros conocimientos.

Los *empiristas* no explicaron el origen de la inteligibilidad de la inteligencia⁴⁷⁹. Admiten la inteligencia como una potencia para conocer de hecho. El "hecho-inteligencia" no necesita, para ellos, explicación. Los empiristas explican cómo de hecho conoce la inteligencia ya constituida como potencia de conocer. En esta explicación, parten admitiendo que no es necesario conceder nada *a-priori*, ninguna idea innata en todo lo que los hombres conocen. Todo lo que conocemos, pues, se origina *en los sentidos*, y más concretamente en las *percepciones*⁴⁸⁰. Las percepciones, a su vez, son de dos tipos: *impresiones* (son más violentas: sensaciones, pasiones, emociones) e *ideas* (que son las débiles imágenes de las impresiones). Las primeras ideas se derivan de las impresiones sin la intervención creativa de la imaginación del sujeto. "Las impresiones son las causas de las ideas y no a la inversa". La idea universal se distingue de la idea de un objeto particular solo en la *aplicación* que hacemos de ella. Ahora bien, una idea es *verdadera* cuando se adecua a una *impresión*. Lo sensible, lo experimentable sensiblemente es, pues, la base o *criterio de verdad* para toda idea que se refiera a la realidad.

La impresión (y luego la idea) es inteligibilidad en sí misma. Sentir y conocer es la misma cosa. Quien siente puede conocer (si puede retener la imagen). Viendo la semejanza externa de las impresiones entre los animales y los hombres, se debe suponer sin más que los animales poseen igualmente razón. "La *razón* no es otra cosa que un admirable e ininteligible instinto (*wonderful and unintelligible instinct*) en nuestras almas que produce ciertas cadenas de ideas..."⁴⁸¹

Los *positivistas* continuaron con este criterio empirista y admitieron como conocimiento positivo, científico, válido, verdadero el que "resulta exclusivamente de la

474 ROSMINI, A. *Sull'unità dell'educazione*, en *Pedagogia e Metodologia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, Vol. II, p. 53.

475 Idem, p. 17.

476 ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia*, o.c., p. 666-670.

477 ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 222. Cfr. RASCHINI, M.A. *Prospettive rosminiane*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1987, p. 48.

478 ROSMINI, A. *Logica*, o. c., n. 234.

479 ROSMINI, A. *Sull'essenza del conoscere* en *Introduzione alla filosofia*, o.c., p. 313.

480 HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. London, Fontana, 1967, Vol. I, p. 45.

481 Idem, p. 230.

conformidad, directa o indirecta con los fenómenos observados⁴⁸². Sólo se puede afirmar o negar lo observable; lo demás se reduce a la imaginación y es arbitrario. Mas, según Rosmini, los empiristas no explican la esencia del conocimiento; no explican por qué el hombre tiene el *poder* de inteligir: no explican el *ser* de la inteligencia ya que reducen a imaginación todo lo que supera el dato sensible u observable.

En verdad, según Rosmini, "los sentidos no son ni fuentes de error como quiere Descartes, ni son fuentes de conocimiento como quiere Locke: ellos no producen ningún conocimiento, ninguna idea, ninguna verdad; suministran solamente a nuestro espíritu la *materia* del conocimiento, con cuya ayuda hace un juicio, para lo que necesita que posea antes alguna idea universal"⁴⁸³. Ahora bien, la idea universalísima es la *idea del ser*, lo único innato que constituye a la inteligencia y la hace inteligir, esto es, la hace potencia para conocer las limitaciones que aportan los sentidos.

En el empirismo, en fin, la fuente de inteligibilidad de los conocimientos no queda ubicada en el ser, el cual los hace formalmente verdaderos. La fuente de inteligibilidad es puesta en los objetos sensibles y en la capacidad de *sentir* de los vivientes, que, por otra parte, es identificada con la capacidad de *entender*. El error se ubica en una deficiencia en la capacidad de sentir o en el instinto (razón) de encadenar los conocimientos, influenciado por la imaginación, la pasión, la costumbre, las creencias, como cuando suponemos que el futuro será como el pasado o como cuando inventamos la idea de causa y efecto cuando una cosa esta habitualmente unida a otra. El error se debe a "la unión de las ideas en la imaginación cuando nosotros reflexionamos sobre ellas", de modo que proyectamos sobre las percepciones lo que en ellas no percibimos⁴⁸⁴. El error -en la concepción empirista- no es un acto voluntario, sino solo un juego de la imaginación de la que es víctima el hombre, el cual no distingue entre percepción e imaginación y se deja llevar por el hábito, el instinto, la costumbre.

41.- El *idealismo hegeliano* ha sostenido que lo negativo -que el concepto en sí mismo- constituye lo verdadero dialéctico, esto es, el principio del movimiento del concepto. No resulta extraña esta afirmación cuando sabemos que Hegel confunde realidad e idealidad, el sujeto cognoscente y el objeto conocido, diferenciándolos sólo como dos momentos de un mismo proceso. La dialéctica se hace entonces un juego estéril que no puede salir de la percepción mezclada con la negación del espíritu.

El origen de la inteligibilidad se halla, en el idealismo, en el *sistema*; en la totalidad de la explicación, la cual implica explicar la evolución dialéctica de lo que aparece (tesis), lo que se supera negándose (antítesis), y de lo que surge como nueva síntesis. La verdad está, pues, en la coherencia explicativa del desarrollo (devenir) en su conjunto. En otras palabras, la realidad es la verdad vista en su conjunto desarrollado dialécticamente y la verdad es la realidad.

Si bien es cierto que la negación de la negación es equivalente a una afirmación, mal se puede negar lo que no es (la nada absoluta); y la negación de la negación consiste en volver la atención sobre el sujeto que niega nada.

"Este pensamiento(que maneja su materia y él lo considera en su mayor abstracción y negación, pretendiendo así haberlo simplificado y haber encontrado en él aquella totalidad que continuamente se desarrolla y desarrollándose tiende a volver reflejamente a la misma unidad primera) no ha ido fuera de lo contingente ni ha podido

482 COMTE, A. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Bs. As. Aguilar, 1971, p. 55.

483 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 319, nota 2. ROSMINI, A. *Del método filosófico en Pedagogía y Metodología*, o.c., Vol. II, p. 196.

484 HUME, D. o.c., p. 309.

encontrar cosa alguna que sea verdaderamente eterna y verdaderamente primera" 485.

Por más negaciones que haga el espíritu no consigue con ello acrecentar nada de la realidad a la que se refiere la negación. Porque o bien la negación se refiere a algo distinto del sujeto que niega, a algo *real* irreductible al sujeto que la puede negar, pero no destruir: o bien, no se niega nada, aunque luego se pretenda seguir negando la negación. Estos son, para Rosmini, jueguitos de una dialéctica pueril (*giocarelli d'una dialettica puerile*).

42.- Hegel no reconoce la distinción entre: a) el conocimiento de *intuición* (que no afirma ni niega nada, sino simplemente conoce en forma directa el objeto -ser- de su intuición) y b) el conocimiento *perceptivo* en el que se afirma la realidad de un objeto sentido.

El objeto de la intuición puede ser *limitado* por el hombre dirigiendo su atención a lo que siente, pero no puede ser *negado*. Para negar algo debe haber una razón, pues de otro modo produce un error: y "Hegel confunde la simple limitación de un objeto con la positiva negación" 486.

43.- Lo que Rosmini admite como válido en el conocer es una dialéctica (o exigencia de movimiento) que lleva del pensamiento de lo contingente al pensamiento de lo necesario. "Si yo afirmo un ente contingente, esto es, un ente real que puede ser o no ser, mi afirmación no tiene alguna razón en la idea de este ente contingente". En la percepción afirmamos un hecho percibido, mas no la razón del hecho. La razón del hecho (el ser del hecho) pertenece a lo que descubre la reflexión no a la percepción y Hegel no va más allá de los confines del espacio y del tiempo y de su devenir.

44.- Negar (y luego volver a negar) sin saber lo que se niega no es conocer. El conocer tiene por objeto la intuición del ser de lo que se conoce, por ejemplo, a través de los datos aportados por los sentidos. En el error no solo hay ignorancia de ese ser, sino además falsa creencia. La creencia sola no es conocimiento sino asentimiento: creer saber no es saber.

"La creencia es una disposición subjetiva: el conocimiento no es jamás puramente subjetivo; debe ser también objetivo; debe tener un objeto. Si el objeto no existe, el hombre puede fingirlo, pero el fingirlo no hace que sea".487

El error, pues, se reduce a una forma de conocer por predicación, la cual a su vez se reduce a afirmar o negar (hacer juicios). El concepto de "montaña de oro" no tiene en sí nada de erróneo o falso; lo falso se halla en afirmar que tal montaña de oro existe realmente cuando no es así. El error se reduce siempre afirmar lo que no es y a negar lo que es.

El *error del idealismo* acerca del error se reduce, a su vez, a negar la distinción entre realidad e idealidad, y a afirmar que todo es Idea. Esto es idealismo. El sistema verdadero (esto es, el que posee la verdad, o es la verdad, según el idealismo) es el que mejor describe sistemáticamente el devenir histórico, dialéctico, de la Idea. Es erróneo (dentro del Idealismo) todo lo que se opone al sistema: lo que distingue la realidad de la idealidad, lo que distingue el juicio de la idea y no envuelve lo opuesto en un proceso dialéctico. Dicho brevemente, la *verdad* -para Hegel- es el proceso dialéctico y la *falsedad* es la negación de ese método y de ese proceso. La concepción de la

485 ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1988, p. 523. ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol. V, p. 390-399.

486 ROSMINI, A. *Saggio storico-critico*, o. c., p. 524.

487 Idem, p. 529.

realidad como dialéctica suplanta al ser. La dialéctica es el ser en su plenitud; quien no lo reconoce, yerra.

Para Rosmini, por el contrario, el *ser* no es más que ser sin otra limitación. "Toda vez que el espíritu humano se impera a sí mismo a asentir y creer a proposiciones que expresan lo que no es (error simple), o lo que no puede ser (absurdo), hay error, el cual se puede definir como un acto intelectual que no alcanza el ser".⁴⁸⁸

45.- Hegel advirtió algo válido: la fuerza de la contradicción que genera -en el sujeto que conoce el ser- la necesidad de superarla; pero se equivocó al querer conservar la contradicción y pretender que ella tenga en sí misma la suprema unidad estableciendo una ecuación entre la *nada* y el *ser*. Pretendió encontrar "la contradicción en la unidad y la unidad en la contradicción" Hegel entrevió que en el ser hay una cierta *unidad* (la esencia del ser) y cierta *diversidad* (las formas esenciales del ser); pero no alcanzó a excluir la contradicción (y, por lo tanto, el absurdo) del seno del ser. No pudiéndolo excluir, lo incluyó e hizo de la contradicción -y del error- la esencia de su sistema.

46.- También *Benito Spinoza* se hizo una idea errónea acerca de lo que es el error y en ella se basó Hegel. Spinoza (y luego Hegel) admitió que "toda determinación es una negación". Ahora bien, si se toma a la letra los conceptos de *determinación* y de *negación*, estos significan *operaciones del sujeto* que no pertenecen al objeto al que se refieren. Si niego un ente o si considero una parte de él, eso no altera al mismo ente. Sólo mi concepto queda determinado. Aquí aparece el punto inicial erróneo de Spinoza (y luego de Hegel): el considerar que sólo existe una sola sustancia -luego Hegel la llamará *Idea*- en la cual se identifica la inteligencia y la voluntad, la idealidad y la realidad⁴⁸⁹.

Según Rosmini, las determinaciones y las negaciones terminan en el sujeto humano; son "formas y modos limitados de concebir y nada ponen de negativo en el objeto".

47.- Spinoza estableció como punto básico de su filosofía a Dios, entendido como una sustancia (que es en sí y se concibe por sí) infinita, constituida por una infinidad de atributos (constitutivos de la sustancia)⁴⁹⁰.

Dios es causa de sí; pensando su esencia queda implicada su existencia, de modo que quien tiene una correcta idea de la esencia de Dios no necesita otra prueba de su existencia.

Es absurdo, por otra parte, que existan dos sustancias infinitas, pues o bien una necesitaría (o precedería) de la otra, y no sería infinita; o, si son distintas, carecerían de algo que las distingue y no serían infinitas. Dios, única sustancia y sustancia infinita es, según Spinoza, el *fundamento* de todo y la *verdad* de todo.

La sustancia no puede dividirse y producir dos sustancias; ni dos sustancias infinitas puesto que esto es un absurdo, ni dos sustancias diversas (una infinita y otra finita), pues la infinita perdería algo, dejaría de ser algo que era necesariamente antes, lo cual también es absurdo. En resumen, no puede darse, según Spinoza, ninguna sustancia fuera de Dios. *Es absurdo concebir la creación o la participación*⁴⁹¹. Dios no tiene

⁴⁸⁸ Idem, p. 532.

⁴⁸⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*, o.c., Vol. V, p. 333-335.

⁴⁹⁰ SPINOZA, B. *Ethica*. Primera parte. Definiciones. Tengo presente la edición en cuatro volúmenes: *Opera*. Heidelberg, Winters; la francesa *Ouvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1954; y la versión castellana: *Ética* Bs.As., Aguilar, 1969. Cfr. DUJOVNE, L. *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia*. Bs. As., Universidad, 1941-1945.

⁴⁹¹ SPINOZA, B. *Ethica* I, prop.24.

necesidad eterna a él, ni puede crear: él obra necesariamente según su naturaleza y sin sufrir coacción alguna, de modo que en Dios la libertad es lo mismo que la necesidad. No existe nada que pueda llamarse contingente, sino que todo se sigue necesariamente de la naturaleza divina. Como, por otra parte, "el ser de la sustancia envuelve -para Spinoza- la existencia necesaria", los hombres no son seres sustanciales sino modos de expresarse de la única sustancia divina (panteísmo).

48.- Todo lo que es, es en Dios y nada puede existir ni concebirse sin Dios. Es más, en Dios (que es la única sustancia) no existe distinción entre la inteligencia y la voluntad⁴⁹². El es la causa inmanente de todo y produce, por la necesidad de su naturaleza, los modos de existir que manifiestan su esencia con diversos efectos.

Dios es, pues, la *Naturaleza Naturante* (lo que es en sí y concebido por sí) y es la *Naturaleza Naturada* (lo que se sigue por necesidad de su Naturaleza). Así, por ejemplo, la inteligencia finita es un modo en que se expresa la inteligencia infinita de la única sustancia (Dios).

49.- Ahora bien, "una idea *verdadera* debe estar de acuerdo con el objeto cuya idea es". Lo que está contenido objetivamente en el entendimiento debe existir necesariamente en la Naturaleza⁴⁹³.

El *error* procede de la *ignorancia* de las causas o del equivocado orden de las causas. La *verdad* es lo contrario: el conocimiento ordenado de todas y cada una de las cosas relacionadas con la causa que las produce y que es Dios.

Mas los hombres nacen sin conocimiento alguno de las causas de las cosas. Los errores surgen porque "los hombres juzgan las cosas según la disposición de su cerebro y más bien que conocerlas las imaginan".

50.- Una idea es verdadera cuando es adecuada; pero no adecuada a un objeto extrínseco a ella; sino intrínseco. Una idea es verdadera cuando "todas sus propiedades o denominaciones intrínsecas" son coherentes en sí mismas. La idea de círculo cuadrado no es verdadera porque su objeto intrínseco (más allá de que exista o no un círculo cuadrado) es absurdo⁴⁹⁴.

Una definición de la verdad como *coherencia intrínseca*, se contradice, sin embargo, con lo expresado por Spinoza en la demostración de la proposición 30 (lo que existe en la Naturaleza debe existir en el entendimiento como contenido objetivo) y con la demostración de la proposición 7 de la segunda parte de la Etica: "La idea de una cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es".

51.- "El *ser formal de las ideas* reconoce por causa a Dios"⁴⁹⁵. Las ideas son correctas cuando asumen en el hombre un modo de pensar que las relaciona con Dios. En caso contrario, caemos en el error.

El alma humana conoce *percibiendo* (esto es, siendo pasiva en relación a un objeto) y *conceptualizando* (siendo en este caso activa)⁴⁹⁶. Una idea es *confusa* cuando es una conclusión sin premisas⁴⁹⁷, cuando es el producto de un efecto exterior fortui-

⁴⁹² Idem, prop. 17, corol.2.

⁴⁹³ Idem, Prop. 30 y axioma 6.

⁴⁹⁴ Idem, II, Def. 4.

⁴⁹⁵ Idem II, Demostración de la prop. 5.

⁴⁹⁶ Idem, II. Definición 3 y su explicación.

⁴⁹⁷ Idem, prop. 28.

to, sin que el alma considere las diferencias y oposiciones de las ideas.

Por el contrario, "todas las ideas consideradas en su relación con Dios son verdaderas"⁴⁹⁸. Como el fundamento de todo se halla en una sustancia y causa única (Dios), todo el que no llega a conocer lo que conoce en relación con ella no conoce verdaderamente.

52.- "La *falsedad* consiste en una privación de conocimiento que envuelve las ideas inadecuadas, es decir, incompletas y confusas"⁴⁹⁹. La falsedad no es la ignorancia total de los objetos, sino una falta de conocimiento del orden de los mismos en relación con Dios, causa única. Por ejemplo, los hombres yerran cuando se creen libres, no porque ignoren sus acciones, sino porque ignoran las causas, las cuales son determinadas y no libres. Al ignorar las causas que determinan las acciones de los hombres, éstos se creen libres, causas libres de sus acciones.

El error, pues, no consiste -como en la posición rosminiana- en un *juicio* voluntario, sino según Spinoza en una *ignorancia* de las causas (causas que se reducen a Dios, única causa); ignorancia que la imaginación produce, tomando el hombre, por verdadera causa, las causas ficticias.

Mas el hombre al no ser libre no es responsable de sus errores: sólo es poseedor de ignorancia; de ignorancia parcial puesto que las falsas imágenes no lo llevan a relacionar ordenadamente lo que ignora con la única causa (Dios).

53.- El alma imagina claramente tantas imágenes cuantos cuerpos hay; pero en cuanto el alma imagina confusamente todos los cuerpos sin distinción alguna, los comprende entonces bajo un mismo atributo como *ser, cosa, algo*. Todos estos términos significan ideas confusas en el más alto grado⁵⁰⁰. También los *universales* son conceptos confusos, productos de la imaginación que no puede imaginar el número determinado de los seres singulares.

En realidad existen tres grados de conocimiento según su origen:

- 1) En la *imaginación* se originan ideas universales procedentes de: a) los sentidos de una manera trunca, confusa, sin orden; b) de los signos sensibles (palabras). Se trata de un conocimiento de primer género que origina opiniones, imaginaciones.
- 2) En la *razón* se originan ideas adecuadas de las propiedades de las cosas.
- 3) En el conocimiento *intuitivo* se originan las ideas verdaderas, esto es, relacionadas con Dios.

Ahora bien, "el conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; el de segundo y tercero es verdadero necesariamente"⁵⁰¹.

54.- "La verdad es norma de sí misma y de lo falso". La verdad no está en el *contenido* de las ideas que se refieren a la realidad, sino en el contenido *adecuado, coherente* con la causa primera y única de las cosas.

Una idea en cuanto denomina un objeto extrínseco, no es aún y por eso solo, verdadera. La verdad surge cuando la razón considera la *necesidad* de las cosas, como son en sí mismas, o sea, no como constituyentes y aisladas, sino como poseyendo una especie de eternidad, como necesarias, unidas a la única sustancia. La imaginación, al considerar las cosas aisladamente, produce el error, deja a las cosas imaginadas en la

⁴⁹⁸ Idem, II. Prop. 32.

⁴⁹⁹ Idem, II. Pro.35.

⁵⁰⁰ Idem, II. Prop. 50. Escolio I.

⁵⁰¹ Idem, II. Prop. 51. Cfr. SPINOZA, B. *La reforma del entendimiento*. Bs. As., Aguilar, 1961, p. 34-35.

contingencia: las inventa aunque no existan realmente o las deforma aunque existan⁵⁰².

55.- Spinoza concibe al hombre como carente de una facultad absoluta de conocer, de desear, de querer libremente. Las facultades, consideradas como poderes absolutos, genéricos, son puras ficciones. Existen deseos y conocimientos singulares.

No existe voluntad como facultad general de negar o de afirmar⁵⁰³. Existe en el hombre el *deseo* y sobre ese deseo la imaginación hace las ficciones generales de la inteligencia y la voluntad libre. "La voluntad y el entendimiento son una y misma cosa"⁵⁰⁴. La idea de triángulo es al mismo tiempo un conocimiento de la inteligencia y una afirmación ("Sus ángulos equivalen a dos rectos") de la voluntad. Esa afirmación pertenece a la esencia del triángulo y no es nada fuera de ella⁵⁰⁵. El vulgo considera las ideas como si fuesen cuadros descriptivos (pinturas) y no advierten que implican la afirmación de los elementos que las componen.

" Ideas veluti picturas in tabula mutas aspiciunt, et hoc praejudicio praeoccupati, non vident, ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere"⁵⁰⁶.

Dado que el objeto de la inteligencia, al conocer, y el objeto de la voluntad al afirmar es el mismo, sin que la afirmación le añada nada al objeto del conocimiento, Spinoza sostiene que las facultades de la inteligencia y de la voluntad, referidas a un mismo objeto, son idénticas; es más, son una sola facultad. No distingue, pues, Spinoza, un conocimiento objetivo (que refleja lo que es el objeto) y un conocimiento subjetivo (que asiente: afirma o niega) lo primeramente conocido. Por esto mismo, el error no puede ser el producto de un juicio de la voluntad, sino simplemente una confusión de la imaginación, una privación de claridad que tienen las ideas incompletas y confusas.

56.- Spinoza desea que se distingan tres cosas: las imágenes, las palabras y las ideas. Las dos primeras están constituidas por los movimientos corporales y no son pensamientos.

Algunos confunden las ideas con las ficciones y admiten (como Descartes) ideas ficticias. Pero las ideas implican una afirmación o una negación de lo que son, como cuando conocemos un triángulo y, al mismo tiempo, esto implica afirmar sus tres lados. La voluntad como poder libre, absoluto, para negar o afirmar lo percibido es una ficción según Spinoza. "Niego -sostiene- que la voluntad se extienda más lejos que las percepciones". Spinoza, como Rosmini, sostienen que el hombre cuando percibe afirma algo. Según Rosmini, el hombre afirma interiormente (con un verbo mental), en la percepción, la existencia real del objeto conocido; pero para Rosmini, el hombre posee un *poder libre* de afirmación o negación, de modo que si desea puede asentir con la voluntad más o menos de lo que conoce con su inteligencia, inventando objetos ficticios. Según Spinoza, el hombre, al conocer, afirma la esencia de la cosa (los elementos esenciales de la existencia posible), como cuando afirma la existencia de un caballo alado: "*Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare?*" Según Spinoza, si el hombre afirma más de lo que conoce (más de las notas que constituyen la esencia de su objeto de conocimiento) no se debe a que sea *libre*, sino a la

⁵⁰² SPINOZA, B. *Ethica*, o.c., II, Prop. 54. Corolario I.

⁵⁰³ Idem, Prop. 58. Escolio. Cfr. ROUSSET, B. *Le Scolie de l'Ethique?* en *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 1990, n. 24, p. 13. JOVEL, Y. *Spinoza and Other Heretics*. Princeton, University Press, 1991.

⁵⁰⁴ SPINOZA, B. *Ethica*, o.c., II, Prop. 49. Corolario.

⁵⁰⁵ Idem, Escolio.

⁵⁰⁶ Idem, II, Prop. 49. Escolio.

ignorancia, la cual es confusión de ideas, producto de la imaginación.

57.- En la concepción de Spinoza, la afirmación no refiere a nada más que al objeto intrínseco de una idea. Con la afirmación el hombre no añade ni quita nada a las cosas ni al objeto. Con la afirmación no movemos nuestra voluntad. El hombre no es libre para decidir su propio movimiento aumentando o disminuyendo el valor de las cosas conocidas: obramos por la sola voluntad de Dios. La mayor felicidad del hombre consiste en el conocimiento de Dios, que se logra ordenando el conocimiento de todas y cada una de las cosas a El. El hombre tiene el conato de permanecer en su ser: esto es útil para él. Lo bueno, lo útil y la conservación del propio ser, coinciden⁵⁰⁷. "El deseo es el apetito con la conciencia de sí mismo" y este apetito es la esencia misma del hombre en cuanto está determinada a hacer las cosas que sirven para su conservación. El hombre obra por la misma necesidad con la que existe, no por un fin que puede elegir (afirmar o negar) libremente. El error no es, pues, en la concepción de Spinoza, un problema de la voluntad, ni tiene un aspecto ético de responsabilidad.

Una idea es falsa cuando es inadecuada, o sea, confusa, contradictoria (como la de círculo cuadrado). La verdad es una cualidad intrínseca de cada idea. La falsedad no depende sólo de una connotación o referencia externa. La falsedad depende no de un asentimiento erróneo, sino de la confusión, de la no claridad y distinción de la idea misma. Por ello, es imposible que nos engañemos respecto de una cosa cuya existencia es simple y eterna. El origen de la idea falsa se halla en la imaginación, que componiendo crea confusiones en los contenidos mismos de las ideas y hace al alma pasiva ante las ideas confusas⁵⁰⁸.

A MODO DE CONCLUSIÓN: EL ERROR HUMANO.

58.- Si quisiéramos confrontar brevemente, pero en su núcleo fundamental, la posición filosófica del empirismo de Hume, del idealismo de Hegel y del panteísmo de Spinoza, con la posición rosminiana, podríamos decir que tanto en el empirismo como en el idealismo y en el panteísmo, lo que desaparece o carece de valor fundamental es la *persona individual*. En el empirismo la sustancia personal no puede reducirse a una percepción; la percepción no percibe a la persona. Esta queda reducida, entonces, a un nombre puesto [por la imaginación para un manojito de percepciones sin unidad sustancial y permanente. En el idealismo, la persona individual es un momento del devenir dialéctico de la Idea; cuando ella toma conciencia de sí surge la persona, pero ésta queda superada en la objetivación cultural, social y finalmente en el Estado, al cual debe integrarse y supeditarse si desea su desarrollo pleno y si desea tener valor objetivo. En el panteísmo de Spinoza, como luego a su modo Hegel, las facultades que construyen a la persona individual pierden su especificidad: no hay una voluntad libre ni una inteligencia personal ante la única sustancia divina de la cual somos un modo de su expresión.

No hay lugar, en estos sistemas filosóficos, para ubicar al error en un acto de la voluntad personal: debe ser ubicado, por el contrario, en la deficiencia de la capacidad de sentir o en el instinto (empirismo), en la falta de integración a la concepción dialéctica del sistema (idealismo) o en la carencia de integración ordenada de lo conocido

⁵⁰⁷ Cfr. SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 277. BRETON, S. *Spinoza. Teología e política*. Assisi, Citadella, 1979.

⁵⁰⁸ Cfr. SPINOZA, B. *La reforma del entendimiento*, o.c., p. 63. GIANETTO, G. *Spinoza e l'idea del comprendere*. Napoli, Giannini, 1980.

claramente (sin la confusión de la imaginación) a la sustancia única y divina, fuente de toda verdad.

59.- Por el contrario, en la concepción de la filosofía rosminiana, la *persona humana* se define como un sujeto que siente, que conoce y que decide, residiendo la persona, justamente en ese sujeto, en cuanto contiene un principio activo, supremo, independiente e incomunicable⁵⁰⁹.

La persona no está constituida por la conciencia (por el "yo"), por el conocimiento reflexivo sobre el propio sujeto de sus actos, aunque ésta sea una posibilidad deseable y rica del actuar personal. La persona se define por el más alto principio de actividad, esto es, por la *voluntad* (como posibilidad y como principio del accionar) y por la *libertad* (voluntad libre), la cual aunque requiere y quiere el conocimiento no se halla determinada por él.

60.- En el contexto de la filosofía rosminiana, el error es un *acto*, no el mero padecer o recibir ideas confundidas por la imaginación (Spinoza); es más, consiste en un acto que es un *juicio* de la inteligencia reflexiva y de la voluntad que conduce, que asiente, afirmando negando, lo conocido.

En los juicios espontáneos (en las percepciones) no cabe hablar de error porque no son juicios en lo que interviene la reflexión (la vuelta del sujeto sobre lo conocido), ni la afirmación libre del sujeto a lo conocido.

El error no es, pues, un problema de imaginación que confunde las ideas, sino una *deficiencia en el dominio* de la voluntad y libertad del hombre para limitar el juicio sobre lo que afirma, de modo que no diga conocer más o menos de lo que conoce, dejando que la imaginación o la falta de atención lo conduzca⁵¹⁰; o inventando él mismo un objeto distinto del conocido, al que se lo desea afirmar como más valioso que el que en la realidad conoce, autoengañándose de este modo a sí mismo.

Por otra parte, el error no consiste en la falta de relación que tiene una idea con el todo (Dios, Idea) como sostienen Spinoza o Hegel; sino en la voluntad del hombre que asiente (afirmando o negando) injustamente el se que se contiene en cada idea. Con frecuencia el error consiste en tomar la parte por el todo: pero el error no está *en la idea* o en la idea de totalidad, sino *en la afirmación indebida* de una idea por otra.

66.- En la concepción rosminiana, el problema del error no es solamente un problema intelectual más o menos complejo; es también un problema moral, porque es un acto voluntario, libre, personal.

Es verdad que el afecto por sí solo es ciego y necesariamente tiende a un objeto: es verdad que la operación sobre un objeto exterior a la mente y mecánicamente considerada, no implica inteligencia, razón, voluntad y que por lo tanto el error no consiste en lo que se siente espontáneamente ni en lo que se hace mecánicamente. El error, según Rosmini, es un acto humano que implica inteligencia y voluntad libre, capaz de volver (reflexionar) sobre lo espontáneamente conocido y no re-conocerlo como tal. El error se halla, pues, en un juicio activo, generado por la persona, por el cual ésta mediante la voluntad tiene un poder sobre una parte de la inteligencia y la razón, para poder afirmar o negar lo que ya antes había conocido. En ese ser libre árbitro, ya en los primeros juicios, se halla la actividad de la persona y comienza el desarrollo de la personalidad, o sea, el desarrollo del modo de ser de la persona. El error

⁵⁰⁹ ROSMINI, A. *Antropología*, o.c., n. 832-838.

⁵¹⁰ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 258-259.

es básicamente autoengaño, aunque el sujeto pretenda justificarlo de diversas maneras; en particular, atribuyendo la responsabilidad o culpa del mismo a las causas condicionantes del actuar de una voluntad que no desea reconocer que es ella la causa eficiente y formal de los errores. Por ello, en la filosofía rosminiana, el error es siempre humano.

Los errores acerca de lo que sea el error nacen frecuentemente de la negación de la voluntad libre, núcleo de la persona, "de la falsa suposición de que todos los juicios son necesarios y de que el hombre no tenga jamás, en su poder libre, el juicio de las cosas...Quien niega la libertad, porque le saca el poder de asentir a la verdad o de disentir, que es su acto esencial, hace inexplicable el error en el hombre".⁵¹¹

⁵¹¹ ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*, o.c., Vol. I, p. 58.

VERDAD Y CRITICA EN LA CONSTRUCCION DE LOS CONOCIMIENTOS AL APRENDER.

Confrontación con la concepción de G. Bachelard.

"Conviene che il maestro misuri la capacità del discepolo, e gli lasci tempo da considerare ogni passo e bene intenderlo e da ritornare sui passi già fatti, rifacendoli". (ROSMINI, A. *Logica*, n.1031).

"Lo real no es jamás lo que podía creerse, sino siempre lo que debiera haberse pensado. El pensamiento empírico es claro, inmediato, cuando ha sido bien montado el aparejo de las razones...Se conoce en contra de un conocer anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos, superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza la espiritualización". (BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*, p. 15).

EL PROCESO DEL APRENDIZAJE.

I.- Frecuentemente el proceso de aprender es estudiado desde la perspectiva de la psicología como un proceso que requiere ser explicado en su evolución, en sus pasos o procesos psicológicos. Pero este proceso requiere, además, para los filósofos, de una explicación que explicita las últimas exigencias lógicas de este proceder. Antonio Rosmini (1797-1855), en su rica filosofía nos ha dejado no sólo excelentes estudios acerca de cómo es el hombre, sino además nos ha legado preciosas indicaciones acerca de lo que es -filosóficamente considerado- el aprender y de cómo aprende el hombre. Para este filósofo, el aprender es, ante todo, una *actividad*. Mas no se trata de una actividad *anárquica*, sin ningún principio que la ordene y regule; ni *autárquica*, esto es, guiada solamente desde el sujeto o desde los principios que él mismo establece arbitrariamente. Por el contrario, el aprender es una actividad que implica, por una parte, procesos *psicológicos* (personales, creativos, inventivos) de modo que "aprendiendo se inventa e inventando se aprende"⁵¹²; y, por otra, implica, además, procesos *lógicos*, propios de la no-contradicción que posee el ser de los conocimientos, sucesos u objetos, que se aprenden.

La inteligencia humana tiene por objeto constituyente al *ser* intuido (de lo cual no somos naturalmente conscientes) en forma universal; y el *ser* excluye, por sí mismo, la contradicción. "El hombre no puede pensar nada sin la idea del ser"⁵¹³. Mas ni el sujeto humano ni la actividad de conocer se confunden con el ser. El *ser* es innato y trascendente; pero el sujeto nace y debe construir su actividad psicológica y la ordenación lógica a partir de la no-contradicción del ser.

⁵¹² ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, n° 867.

⁵¹³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull' Origine dell' Idee*. Roma, Anonima Romana, 1934, n° 412.

2.- Al aprender, el sujeto humano crece, pues el aprender le exige un *creciente dominio y manejo de sus facultades* sensitivas, intelectivas y morales. Al aprender, entonces, el sujeto crece como sujeto, esto es, como dueño de sus actos y se da una forma de ser, una *educación*. Por ella puede proponerse y lograr medios y fines. Por ello se puede decir que "el arte de aprender es el arte de educarse a sí mismo; el arte de usar las propias facultades intelectivas y morales" ⁵¹⁴.

La educación es posible porque todo ser humano es imperfecto y posee posibilidades de desarrollo. El realizar esas posibilidades, sin embargo, requiere "tiempo y esfuerzo" hasta lograr el manejo de las propias facultades, el dominio de sí mismo⁵¹⁵.

3.- Aprender es una actividad y, *en esa actividad*, el hombre aprende. Aprender es una actividad de todo el hombre, por la cual éste ejerce gradualmente todas sus posibilidades psicológicas (imaginación, inteligencia, voluntad, etc.), como sujeto activo. Mas al aprender, el hombre no solo es sujeto activo sino que lo es frente a objetos que siente, conoce y quiere. En esa actividad se desarrollan tanto el sujeto -en cuanto sujeto- como el conocimiento del objeto.

El aprender es, pues, una actividad que se da entre dos exigencias constituyentes que se requieren y complementan: las exigencias (psicológicas) del sujeto que aprende y las exigencias (lógicas) del objeto aprehendido.

Ahora bien, el primer acto, por el cual el hombre aprende, es la *percepción*, o sea, un conocimiento *directo* (sin razonamientos) en el cual el hombre siente, y conoce lo que siente a través de los sentidos. Ya en esa primera actividad psicológica del conocer, el *sujeto* humano se halla relacionado a un *objeto*: 1º) indeterminado (el ser, la idea del ser) y 2º) también determinado por los datos de los sentidos (ser silla, ser mesa, ser juguete). Al percibir, el sujeto humano hace suya esa forma de ser del objeto determinado, con-formándose activamente a esa forma, según su condición de sujeto, esto es, sintiéndola y conociéndola en una relación directa.

4.- Mas el objeto aprehendido en la percepción puede ser objeto de *reflexión*. El sujeto, movido por diversas causas, puede necesitar volver (*re-flectere*) sobre lo ya conocido en las percepciones y construir nuevas relaciones entre los objetos conocidos. Los conocimientos se hacen de este modo *conscientes*, pero no necesariamente surge la *autoconciencia* de los mismos, esto es, la conciencia refleja o meta-cognitiva por la cual el sujeto se advierte como implicado en la acción de reflexionar. En una primera instancia somos sólo conscientes de los objetos o problemas sobre los cuales volvemos la atención. Procediendo así, el que reflexiona puede conectar, relacionar los conocimientos producidos en las percepciones, y encontrando un orden entre ellos, puede construir un sistema de conocimientos⁵¹⁶.

Las ciencias son conocimientos construidos por los hombres con diversos fines e intereses (teóricos, prácticos, productivos). "Las ciencias son el producto del pensamiento reflexivo y libre, con el cual el hombre hace consciente aquello que ya sabe, pero que no sabe de saberlo; y hace al saber -del cual es consciente- más explícito, ordenado y manejable o aplicable a la acción" ⁵¹⁷.

El ser humano construye el saber construyendo un *orden* que une no solo las

⁵¹⁴ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit. n° 870. ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, n° 1187-1200.

⁵¹⁵ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit. n° 875-876.

⁵¹⁶ ROSMINI, A. *Idem*, n° 880.

⁵¹⁷ *Idem*, n° 1. Cfr. ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883, Vol. II, pág. 11.

partes de las ciencias, sino a las mismas ciencias y a la filosofía. El producto de ese cultivo de relaciones y acciones da como resultado lo cultivado, o sea, la *cultura* de un hombre.

5.- La cultura posee, pues, un doble aspecto: a) La habilidad adquirida de producir y cultivar (la adquisición de modos de sentir, pensar, interactuar de los hombres); b) los productos producidos, los objetos culturales intelectuales (por ejemplo, las ciencias) o materiales (una silla, una vivienda, etc.).

El aprender, entendido como actividad de conocer y producir, no solo ha mejorado, potencializado y realizado al hombre, sino también -con sus productos- a su mundo.

6.- Mas el mundo cultural producido, a su vez, puede ser un *medio para aprender*, para aquellos que nacen, se introducen e interactúan en ese mundo y con ese mundo.

Según Rosmini, el hombre posee dos fuentes de conocimiento: a) El *ser* que ilumina y constituye, desde el nacimiento, al sujeto en inteligente; y b) los datos que nos ofrecen los *sentidos*. Estos nos ofrecen la *materia del conocimiento*, pero la *forma de conocerlos* depende de la luz de la inteligencia y de la actividad y competencia del hombre para relacionarlos. Aprender y comprender implican *relacionar* los datos de los sentidos sensoriales *en una síntesis con sentido intelectual*, la cual los hace inteligibles.

La materia del conocimiento conservada en la memoria sirve de poco si no es trabajada mediante la reflexión. En este caso, la misma imaginación es útil cuando es utilizada por la capacidad del pensamiento libre para reflexionar sobre los problemas⁵¹⁸.

7.- El *aprender* exige reflexión, implica tener firme la atención, con la voluntad y el interés; y volver esa atención una y otra vez sobre el problema otorgándole un sentido que ofrezca solución a la verdad buscada. Adviértase que la reflexión no implica, en primera instancia, la autoconciencia -la reflexión sobre el sujeto-, sino sólo la vuelta de la atención sobre el objeto problemático. En este sentido el aprendizaje humano es un aprendizaje típicamente reflexivo, aunque no siempre se halle implicada en él la metacognición o la conciencia del sujeto sobre su propia actividad de la cual él es sujeto. Bien se advierte que el aprender, considerado como una actividad reflexiva, educa; exige sacar fuera (*e-ducere*) y ejercer todas las fuerzas del hombre. Una de las causas más comunes que impiden a los hombres el aprender y elaborar conocimientos científicos se halla en que no saben o no pueden *mantener la atención* del pensamiento dentro de los límites exigidos por el problema, de modo que pasan de un problema a otro antes de haberlo resuelto, o confunden un aspecto del problema con otro sin advertirlo⁵¹⁹.

Filosóficamente la atención es el dominio, por parte del sujeto cognoscente, de la idea del ser dirigida sobre otro objeto, para poder obtener u otorgarle un sentido y comprender, en el ser, como no contradictorios, los datos de los sentidos. La idea del ser es inteligible de por sí. Las ideas participan de esta inteligibilidad y poseen la limitación de contenido que tienen los diferentes entes al ser percibidos en los sentidos. No hay propiamente ideas oscuras, sino que la oscuridad se halla en la poca *atención, reflexión o análisis* sobre las ideas y sus relaciones. Lo imperfecto u obscuro se halla en

⁵¹⁸ ROSMINI, A. *Logica*. Op. cit. n° 880-881.

⁵¹⁹ Idem, n° 882.

la poca *conciencia* de las ideas⁵²⁰, en la poca precisión con la cual concebimos los objetos y nos hacemos una idea de ellos. El aprendizaje humano implica distintos niveles de reflexión y la elaboración de estas reflexiones requiere tiempo y va expresando el grado de cambio cualitativo alcanzado por quien aprende.

Tener mucho tiempo la atención sobre un problema puede resultar molesto, fastidioso y puede hacer que los hombres que no dominan su voluntad se precipiten en una conclusión a la cual no han llegado lógicamente. La voluntad, el cansancio, se imponen, entonces, a la mente y el hombre, por ello, cae a veces en el error.

Por el contrario, es una característica del modo de aprender de los grandes inventores el permanecer firmes en sus propósitos de querer saber cómo son las cosas. El *amor a la verdad* es la condición fundante del proceso de aprender⁵²¹. No es ésta una expresión retórica, sino que la verdad (el saber cómo son en sí las cosas, me agrade o no) es el motor e interés fundamental de los actos de conocer. Solo después de conocer cómo son las cosas, podrán ser utilizadas de otra manera, y para otros fines (utilitarios, ideológicos, personales, etc.).

La *verdad* de cada cosa no es más que el ser de cada cosa en su inteligibilidad, en su capacidad de manifestarse desveladamente inteligible a la mente que lo recibe. El conocimiento es el efecto de la verdad en quien conoce⁵²². Ahora bien, el ser excluye la contradicción en sí mismo, pues desde el momento y en el momento que es, no puede ser y no ser. Por ello, la verdad exige la *coherencia* en el conocer y en el pensar; exige el proceder sin contradicciones.

8.- En este contexto, el aprender es pensado por Rosmini como un *recrear en la mente* (por parte de quien aprende) el ser o el proceso de las cosas que aprende. *Concebir* es volver a gestar en la mente la estructura, el orden, el ser que la cosa pensada posee fuera de la mente.

De aquí que Rosmini sostiene que no conoce y no aprende verdaderamente algo, sino quien lo ha re-encontrado, inventado de nuevo, verificado por sí mismo. Aprende un conocimiento o una verdad quien con su propia actividad racional la "re-construye y la rehace por sí mismo" (*la ricostituisce e la rifà da sè medesimo*)⁵²³.

Aprender algo implica reordenar, con el trabajo interno del pensamiento, con fatiga y tiempo, las partes y la estructura que componen ese algo⁵²⁴. El aprender, pues, como lo hemos dicho, supone: a) Un aspecto *psicológico* (propio del psiquismo) del sujeto que se ordena y reordena el objeto a conocer, y b) un aspecto *lógico* de orden, de coherencia, de estructura, que poseen los objetos mismos.

9.- El aspecto *psicológico* del aprender exige pasar de lo que se conoce y se sabe hacer, a lo que no se conoce; de lo fácil -porque ya conocido- a lo difícil, respetando la condición psicoevolutiva de quien aprende⁵²⁵.

El psiquismo humano es pensado por A. Rosmini como constituido por un sujeto que *siente* (es sentimiento fundamental), que *conoce* (el ser y luego -mediante los sentidos- los entes) y que *quiere*. El psiquismo humano está condicionado por lo que siente y conoce, pero estos condicionamientos no lo determinan: en parte, el psiquis-

520 ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 360. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Milano, Bocca, 1954, n° 151. Cfr. PRIVITERA, S. *La coscienza* Bologna, Dehoniane, 1986.

521 ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 868.

522 ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1963, Vol. I, p. 245.

523 ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 890.

524 Idem, n° 1013.

525 Idem, n° 1014.

mo humano es *libre*, posee energía psíquica que él puede dominar y dirigir⁵²⁶.

El sujeto no se exige un orden psicológico si ese orden no está implicado en la lógica del sujeto y si este orden no facilita la aprehensión del objeto. Los objetos, tanto materiales como conceptuales, suelen tener una lógica de funcionamiento, una integración de niveles y partes, de texto y contexto, que se debe conocer y reconocer para comprenderlos cabalmente.

10.- Para mayor claridad se deben distinguir tres aspectos en la relación cognoscitiva:

a) Un *orden gnoseológico*. Según Rosmini, la inteligencia tiene por objeto constitutivo el ser que -en cuanto es también medio para conocer los entes- es llamado *idea* del ser. La idea, en efecto, es el medio con el que se conoce. La idea del ser es el medio universal de conocer. Nada se conoce sin ella; todo conocimiento la requiere como medio inteligible para el dato que procede de los sentidos. Por esto mismo, la inteligencia no puede *comprender nada contradictorio*, donde el ser y la nada sean lo mismo. La inteligencia humana, pues, aun inconscientemente, excluye la contradicción en el objeto fundante que la constituye como inteligente, aunque en la fantasía o en el sentimiento los objetos aparezcan mezclados. Por ello en el objeto de la inteligencia (en el ser inteligible) no hay posibilidad de error: o se entiende el ser o no se entiende nada. La inteligencia -que no debe ser confundida con la conciencia- está hecha por el *ser* y lo que comprende lo comprende aprehendiéndolo en el ser (y en sus formas limitadas por los sentidos). Entender consiste en poder decirnos lo que las cosas *son*. El *error* consiste justamente en no entender el ser de las cosas. El error es *la actividad voluntaria* del sujeto que conoce algo (por ejemplo, una silueta lejana, en lo que percibe) y afirma más o menos de lo que conoce (hace un juicio diciendo: "Allá viene Pedro", cuando solo debería afirmar que percibe una silueta lejana).

b) Un *orden lógico*. Los objetos conceptuales no pueden ser entendidos si, entre ellos, existe la contradicción. Los conceptos se expresan analíticamente en juicios y verbalmente en proposiciones, de modo que los lenguajes requieren también de la lógica para ser entendibles.

La realidad natural, mediante su funcionamiento, parece expresar una lógica en la que se relacionan medios y fines. Pero esta lógica del funcionamiento real -si es que existe como tal- no se identifica con la lógica conceptual del tipo silogístico, donde afirmado el todo (premisa mayor: Todos los hombres son mortales) se incluye una parte (premisa menor: Pedro es hombre) y se concluye necesariamente (Pedro es mortal), advirtiéndose que la parte es parte del todo. Este orden lógico implica, pues, el reconocimiento de la identidad, de la inclusión y de la exclusión, que es posible porque la inteligencia conoce qué es el ser. El ser (aun en una concepción indeterminada respecto de los entes) excluye todo lo que no es ser, se *identifica* con todo lo que es en cuanto es y lo *incluye* en él⁵²⁷. En el ámbito del orden lógico, el error se debe a un juicio arbitrario, por el cual el hombre no identifica el término medio, su inclusión en las premisas y su exclusión en la conclusión del razonamiento.

c) Un *orden psicológico*. El psiquismo humano es *libre*, en parte, de los instintos y de las presiones o condicionamiento del medio en que vive, en cuanto el hombre puede

⁵²⁶ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Milano, Bocca, 1954, n° 549. Cfr. TRIPODI, A. M. // *problema della libertà in Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1989.

⁵²⁷ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio...Op.ct.*, n°560-571; 605-607. Cfr. ROSMINI, A. *Logica*, n° 1059.

dominar esa energía libre y encauzarla. Por ello mismo no se rige solamente ni por los instintos ni por una necesidad lógica, y el psiquismo puede contradecirse en sus expresiones (puede, por ejemplo, mencionar el "círculo cuadrado"), pero no puede gnoseológicamente comprenderlas.

Por su libertad el psiquismo humano puede: a) ser el causante de juicios arbitrarios, erróneos; b), por otra parte, puede crear nuevas relaciones hipotéticas que no aparecen en lo real, pero que dan un sentido lógico, posible a los hechos al parecer contradictorios o inexplicables con las hipótesis antiguas.

La *reflexión* expresa esa libertad del espíritu que -siendo libre sobre los problemas que le afectan- puede volver y re-volver sobre lo conocido para encontrarle o darle un sentido que excluya la contradicción en los objetos.

El orden, pues, *psicológico* solo puede ser entendido como orden que el psiquismo humano -siendo libre y autónomo- se impone a sí mismo para lograr un fin, y para comprender el orden ínsito en los objetos que desea aprender.

Mediante el orden psicológico el sujeto humano *se ordena a sí mismo* y crece en sus posibilidades de dominio de sí y de actuación sobre su mundo. Es en este ámbito de la libertad psicológica que el hombre se hace un *sujeto moral*, justo (al reconocer lo que las cosas o sucesos son), o inmoral (imponiendo sus intereses antes que reconocer lo que las cosas son). El hombre puede inventar un objeto o un valor arbitrariamente, que le conviene, antes que reconocer la verdad de las cosas. La facultad de *errar* implica justamente esa posibilidad psicológica y moral de negar la verdad, el ser objetivo de las cosas⁵²⁸.

Estos tres aspectos del orden al aprender -gnoseológico, lógico y psicológico- que se condicionan y potencian mutuamente, no deben ser confundidos. Lo que el sujeto conoce, esto es, el objeto gnoseológico y lógico, condiciona pero no determina al sujeto. Este es libre ya al re-conocer lo que conoce, porque una parte de su fuerza psicológica, subjetiva, no está determinada por lo que conoce; sino que el sujeto puede, en la práctica, afirmar o negar algo distinto de lo que conoce. El error yace justamente en que el hombre no hace coincidir el juicio práctico (de re-conocimiento) con el juicio teórico (de conocimiento)⁵²⁹.

11.- El *aprender* debe ser entendido, entonces, como un ejercicio con creciente dominio psicológico que posibilita la aprehensión objetiva, esto es, de la lógica y el funcionamiento de los objetos que se aprenden y que da, como efecto, una forma de ser (formación, educación) y de actuar propia, crecientemente autónoma, a la vez libre y ordenada en la interacción con el mundo. De aquí que aprender implique un re-hacer o re-construir los objetos que se aprenden sin perder la libertad humana y enriqueciéndola con un dominio de sí mismo (de sus posibilidades). La autonomía del sujeto aparece, entonces, como una causa y como un efecto de una creciente organización del dominio del sujeto sobre sí mismo y sobre las acciones sobre las cuales interactúa con su mundo, en su objetividad.

De aquí que el aprender y educarse no sea un mero ejercicio de la subjetividad del sujeto (educarse no es sinónimo de vivir); ni sea una mera copia de la objetividad de los objetos (una reproducción de lo recibido, de la cultura, del *statu quo*); sino una construcción de la subjetividad y de la objetividad en la interacción. Al aprender no creamos los objetos o al sujeto (lo que sería un idealismo); sino que elaboramos a ambos en su ser gnoseológico propio.

⁵²⁸ ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Padova, Cedam, 1967, Vol. I, p. 57.

⁵²⁹ Cfr. BERGAMASCHI, C. "*Speculativo*" e "*pratico*" in *Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1975, Fasc. 3, p. 198-208.

EL OBJETO CONSIDERADO COMO UN OBSTACULO SUPERABLE PARA APRENDER.

12.- Objeto (*ob-jectum*) y obstáculo (*ob-stare*) no constituyen solamente lo que se halla *delante* del sujeto, sino también lo que, poniéndose en frente, *causa* materialmente que el sujeto (*sub-jectum*) actúe eficientemente aún en medio de los condicionamientos, los que posibilitan o dificultan el actuar del sujeto para superarlo.

El que aprende actúa como sujeto relacionado con las condiciones problemáticas que le presenta el objeto que desea aprehender. El problema (*pro-ble-ma*: lo lanzado delante) posee las mismas características del objeto, o sea, es un obstáculo que exige esfuerzo para superarlo pero que hace crecer a quien lo supera.

Dejando ahora de considerar a la *idea del ser* que es el objeto que constituye a la mente, todo otro ente objeto de conocimiento, puede ser problemático en cuanto puede no ser entendible ni entendido si es contradictorio. Comprender implica decirnos lo que el ser y los entes son, supone relacionar incluyendo las partes en un todo con sentido, excluyendo lo contradictorio.

13.- Esto impone algunas condiciones al conocer y pensar del sujeto cognoscente.

a) Todo lo sentido sensiblemente (mediante los sentidos) no es más que *materia* de conocimiento (lo que puede ser conocido). Pero el conocimiento se da cuando el sujeto lo capta bajo la *forma* de ser, esto es, de objeto no contradictorio⁵³⁰.

b) El sujeto cognoscente, informado por la idea del ser, excluye en todo lo que conoce lo contradictorio. Lo contradictorio se constituye en un obstáculo y la mente que ama la verdad, esto es, el ser no contradictorio (que la ilumina y constituye) se ve movida a superar los obstáculos, las contradicciones⁵³¹. "Los errores son los que mueven a una mayor luz de verdad, la cual enunciada sola y sin la falsedad contrapuesta, permanece en forma modesta, no vívida y resaltante, ya que es de la confrontación que nuestra atención viene movida y de ella saca fuerzas. Por otra parte, la mente no llega a una gran y profunda verdad de un salto. Le es necesario, para conocerla bien, hacer aquella misma gradación que la mente suele hacer al encontrarla"⁵³².

c) El sujeto al comprender un objeto debe advertirlo como no contradictorio en los elementos que lo componen, como un texto dentro de un contexto con sentido.

Mas el sujeto para comprender un objeto debe ante todo conocerlo como *diverso* del sujeto; como relativamente opuesto al sujeto. Cuando el sujeto humano conoce un objeto sabe que, le guste o no, el objeto tiene su propia forma de ser y de ser objeto. *Conocer* un objeto no es *sentir* un objeto. Sentir es algo del sujeto; mas el *objeto* sentido es lo extrasubjetivo.

El sujeto humano es, según A. Rosmini, un sentimiento fundamental, es subjetividad, es el sujeto mismo. Pero conocer es algo distinto de sentir: supone captar el *ser del objeto* al que siente el sujeto; aunque el sujeto no sea siempre consciente de esa diferencia. "No se tiene conocimiento donde no hay distinción entre sujeto y objeto"⁵³³. Se trata de una distinción, ante todo, de *ser*: el ser del objeto es ideal e inteligible, mientras que el ser del sujeto humano es real, sensitivo y cognoscente⁵³⁴.

530 ROSMINI, A. *Nuovo Saggio...* Op.cit., n° 319, nota 2.

531 Idem, n° 1318 nota 1.

532 ROSMINI, A. *Sull' unità dell' educazione* en *Pedagogia e Metodologia*, Op.cit., Vol. II, p. 53.

533 ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 51.

534 ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, Marinoni, 1910, p. 365.

Según Rosmini, desde que el hombre es hombre, siente su cuerpo (y las demás cosas a través de él) y conoce el ser como posibilidad, esto es, conoce la idea del ser (aunque no tenga conciencia de ello). Así, pues, el hombre no se crea a sí mismo inteligente y senciente, sino nace con esas posibilidades. El hombre no crea su inteligencia, sino la *construye*, le da forma ordenando los conocimientos y pudiendo ordenarse a sí mismo.

14.- Se debe distinguir el hecho de que un objeto sea: a) objeto *directo* de conocimiento producto de la percepción; de b) que un objeto sea *conscientemente* objeto de conocimiento, pues en este caso se requiere de condiciones que hagan posible que la atención del sujeto re-flexione sobre el objeto.

Considerar a un objeto *conscientemente* como objeto, diverso del sujeto requiere tiempo, elaboración y un dominio reflexivo de la atención que no se da en la mera percepción. En particular se requiere que el objeto sea, o parezca ser, conflictivo o contradictorio y requiera, en consecuencia, que el sujeto vuelva nuevamente la atención sobre algunos de sus aspectos al parecer incoherentes. Se requiere, además, de un vocabulario que signe los aspectos, para poder diferenciarlos y tratarlos mejor.

El lenguaje crece pues con la exigencia de la lógica y viceversa. Y ambos aspectos exigen un creciente dominio de todas las energías (o potencialidades) del sujeto.

OBSTACULOS EN LA CONFORMACION DE LOS OBJETOS.

15.- Un primer y fundamental obstáculo para el proceso de aprender se halla en la falta de distinción entre lo que se siente (objeto sentido) y lo que se conoce (objeto conocido). Porque en la percepción los objetos se hallan unidos, y solo mediante una reflexión el hombre puede distinguir y separar en la consideración: a) la imagen sensible; b) de la idea. Esta expresa el ser de la cosa, el ser limitado por la cosa; mientras que la imagen sensible no es más que la memoria de la sensación que deja la cosa. La sensación y la imagen sensible es subjetiva, parte de la actividad del sentir del *sujeto*; mientras que la idea es una participación del *objeto* de la inteligencia y con ella se capta el ser de la cosa.

En la percepción se hallan unidos lo concreto que se siente y la idea universal del ser (objeto constituyente de la inteligencia). Al conocer, el sujeto humano inconscientemente aplica la luz (idea del ser) de la inteligencia a lo que siente y así lo conoce percibiéndolo. Pero en la percepción el hombre tiene la idea concretada, particularizada por los accidentes. En la percepción no hay aún una idea abstraída, genérica o específica. Rosmini advertía que su pequeña sobrina, Marietta Rosmini, empleaba el vocablo *mao* para referirse a muchos animales pequeños: gatos, conejos, etc. El sonido onomatopéyico indica lo singular percibido; pero el utilizarlo para signar otros animales indicaba la posibilidad de tender a generalizar, a lograr ideas específicas⁵³⁵.

Al ser humano le es posible formar ideas abstractas porque posee la idea del ser que le deja en parte una energía libre respecto de los objetos o entes determinados por los sentidos. Mas esta posibilidad de considerar separadamente (abstraer): a) lo que siente, b) de lo que conoce, solo se hace realidad a través del esfuerzo del sujeto, de una competencia que se adquiere. Esta competencia se adquiere sobre todo mediante la reflexión (esto es, volviendo una y otra vez sobre el objeto percibido) y el dominio de la atención para solucionar un problema.

⁵³⁵ ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia...* Op.cit., p. 193.

16.- Un segundo obstáculo, para el proceso de aprender que expresa la falta de distinción entre el *sujeto* cognoscente y el *objeto* conocido, es el proceso llamado *antropomorfismo*. En él, el hombre proyecta sobre los objetos inanimados su propia vida (*animismo*) y los sentimientos e ideas según su semejanza (*antropomorfismo*)⁵³⁶. El lenguaje mismo de los niños y, a veces, de los adultos lo muestra en expresiones como estas: "la piedra *tiende* al centro"; "la naturaleza *ayuda* en las enfermedades"; "las plantas *buscan* los alimentos", etc.

17.- Rosmini ve a la *imaginación* como una posibilidad que tiene el sujeto humano de formarse imágenes de los objetos que siente y de combinarlas. La imaginación es fuente de creación de representaciones y resulta ser de gran utilidad para crear hipótesis si es dominada por el sujeto que piensa. Pero si la imaginación arrastra al sujeto de un objeto a otro, sin ningún orden o plan, dificulta la ordenación psicológica y lógica de los objetos. "Se observa que los hombres dotados de gran movilidad imaginativa, a los que les falta una proporcionada fuerza de la razón, no llegan a un razonamiento serio y cometen errores con facilidad, dado que la atención no puede permanecer firme en un objeto, como es necesario para juzgar y razonar bien"⁵³⁷.

18.- Otro obstáculo en la conformación de los objetos de conocimiento se halla en la *falta de dominio del lenguaje*, o más generalmente hablando, en el uso de los significantes sensibles. Estos si son equívocos conducen a diversos y opuestos significados, y así se cambia una idea por otra. La atención se fija en el significante, pero el significado permanece siendo un objeto azaroso..

Por otra parte, lo sensible fija con mayor fuerza la atención del sujeto, por la movilidad de lo sensible y porque afecta al sujeto en su realidad (en su sentimiento). Las ideas no poseen la misma capacidad para atraer y mantener la fuerza de atención. Por ello pensar en objetos abstractos requiere mayor dominio de las fuerzas del sujeto que al hacerlo sobre objetos concretos.

19.- El dominio del lenguaje ayuda a signar los aspectos en los cuales se detiene la atención, al reflexionar o volver a considerar los objetos conocidos.

El abuso, o mal uso del lenguaje, lleva a posibles errores en los significados, especialmente:

- a) Cuando quien habla da a un vocablo un significado más extenso del que le ha signado el uso común.
- b) Cuando quien habla da al vocablo un significado más restringido del que le da el uso común.
- c) Cuando quien habla da al vocablo un significado enteramente diverso del común.
- d) Cuando quien razona asume un vocablo ya con un significado ya con otro.

Los errores que proceden del abuso del lenguaje se deben al hecho de hacer, de dos o más objetos, uno solo. El error nace de una reflexión que " no mantiene la distinción neta de los objetos, sino que los confunde"⁵³⁸

La confusión es la condición necesaria del error y procede de una imperfecta *reflexión*. El *error material* nace de los datos erróneos que no dependen de nuestra voluntad; pero el *error formal* -aquello en lo que consiste precisamente el error- de-

⁵³⁶ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 256.

⁵³⁷ ROSMINI, A. *Idem*, n° 258.

⁵³⁸ ROSMINI, A. *Logica*, n° 273. Cfr. BELLESIA, F. *Pensiero e linguaggio in Rosmini*. en *Rivista Rosminiana*, 1988, Fasc. III, p. 221, BRANCA-FORTE, A. *La tematica lingüística rosmianiana*. Catania, Edigraf, 1974, p. 110.

pende de nuestra voluntad libre que afirma más o menos de lo que conoce⁵³⁹.

LA REFLEXION Y LA CRITICA EN EL PROCESO DE ELABORACION CONCEPTUAL DE LOS OBJETOS AL APRENDER.

20.- La crítica consiste en ejercer la capacidad de juzgar aplicando un criterio (una medida conceptual o material) al objeto (conceptual o material) que se conoce y critica. Mediante la crítica se declara verdadero o falso un objeto conocido en relación a la regla (o medida) que se asume como criterio de verdad.

Según Rosmini, la verdad primera es el primer criterio o medida de toda otra verdad que se relacione con ella. El hecho de que la *idea del ser* constituya la forma inteligible que informa a la inteligencia humana, la hace la *primera verdad* y el *criterio primero* de toda verdad derivada. En otras palabras nada puede ser verdadero si contradice el ser, si admite la contradicción. Es verdad que existe la contradicción en la vida humana, pero la verdad no es contradictoria. El ser (la idea del ser) es el objeto fundante de la inteligencia y el *principio de no contradicción* se constituye en el criterio fundamental de toda forma de conocer⁵⁴⁰.

21.- El ser (en cuanto es inteligible, o sea, la idea del ser) se manifiesta naturalmente al hombre y le da la inteligencia desde el momento en que es hombre. Pero, si el hombre no reflexiona, no advierte toda la riqueza que contiene en la idea del ser (que es la luz de la inteligencia). En efecto, mediante la reflexión, el hombre puede advertir que en esa idea se contiene virtualmente el *principio de identidad* (el ser es el ser), el de *no contradicción* (no se puede ser y no ser al mismo tiempo), el de exclusión, etc.

Los principios del razonamiento, los criterios para razonar, se deducen de la idea del ser, cuando el hombre percibe los objetos sensibles (éstos les ofrecen la materia para razonar) y elabora las ideas.

El ser (la idea del ser) es la *verdad* en cuanto es la fuente de inteligibilidad de todo lo que es. La idea del ser es la *forma* de la verdad, la verdad formal. Mas la verdad *material* del conocimiento tiene por fuente los datos de los sentidos. Existe, pues, otro criterio de verdad -además del formal- para las cosas reales: este criterio es la *realidad percibida*⁵⁴¹.

Se da pues un aspecto formal y un aspecto empírico en los conocimientos humanos. La verdad es una cualidad de ciertos conocimientos que implica: 1º) el que, en su forma, sean inteligibles, no contradictorios, esto es, se adecuen a la idea del ser; 2º) que si la materia del conocimiento se refiere a lo real, lo real percibido se constituye entonces en el criterio de verdad al cual debe adecuarse la idea de lo real.

22.- La enseñanza y el aprendizaje pueden ser *críticos* si se enseña y se aprende "a separar lo que es verdadero de lo que es falso"⁵⁴². La crítica aparece como necesaria cuando los conocimientos no son evidentes o necesariamente verdaderos. La actitud crítica supone haber superado, por un lado, la visión subjetiva de la realidad y, por otro, no tener evidencias. Por ello se requiere un criterio o medida para verificar los conocimientos.

La crítica surge como una exigencia, cuando el niño ha dejado de considerar

⁵³⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio...* Op.cit., n° 1326-1331.

⁵⁴⁰ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 1040-1060. ROSMINI, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857, Vol. I, p. 97. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo*. Padova, Cedam, 1970, p. 26-27.

⁵⁴¹ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit. n° 1052.

⁵⁴² ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*. Op.cit., Vol. I, p. 22.

que todo conocimiento es sin más y espontáneamente verdadero. Por un lado la experiencia del error y, por otro, la ausencia de evidencias hace que el sujeto que conoce busque un criterio, ejercite la crítica al conocer. Porque la crítica no es solo una noción teórica, sino una parte de la *lógica aplicada* a los conocimientos que no son evidentes. La crítica es, entonces, también un *arte* para buscar la verdad o probabilidad de los conocimientos⁵⁴³.

La crítica se vuelve *intemperante* cuando quien conoce exige un criterio de verdad aun para lo intelectualmente evidente, como por ejemplo, para con la idea del ser. La idea del ser o es evidente de por sí o nada la puede hacer evidente (pues la nada es). La *idea del ser*, no solo es luz o verdad fundante de la inteligencia; sino también el *criterio máximo* de verdad.

Ante la falta de evidencia, la actitud crítica se rige por este principio: "Nada se debe admitir sin prueba"⁵⁴⁴. El derecho a la duda y a exigir un criterio de verdad se basa, por un lado, en la falta de evidencia y, por otro, en la falibilidad humana ⁵⁴⁵.

El criterio con el cual se ejerce la crítica puede ser a veces material, esto es una medida, un objeto material (el metro, la pulgada, etc.). Mas, otras veces, se requiere un criterio intelectual o moral para juzgar los conocimientos como cuando se debe juzgar el precio intrínseco o la estima que se debe a las cosas. En estos casos, la crítica resulta ser más subjetiva, guiada por fines personales o pasionales, con poca posibilidad de objetivar el criterio de verdad en forma empírica⁵⁴⁶. Es necesario, entonces, precisar, definir los *conceptos* que funcionan como criterios de verdad en esos juicios, y *no apresurar el juicio* hasta tanto no estén claros los conceptos del sujeto del juicio, el predicado y el nexo del juicio.

La crítica es defectuosa cuando los conceptos que se contraponen no están claros para quien juzga. En consecuencia, el nexo, el juicio o la crítica que se establece será también defectuosa, precipitada. Por el contrario, una buena crítica pertenece al hombre sabio, al que adquirió el hábito de reflexionar y esperar, venciendo a sí mismo, pacientemente, hasta que el proceso de reflexión haya terminado su trabajo ⁵⁴⁷.

La crítica, basada en criterios, no busca la verdad por la necesidad de obrar al instante; sino que requiere todo el tiempo necesario hasta clarificar el sujeto de la crítica y el objeto o criterio con el cual critica.

El *amor a la verdad*, (entendido como la adhesión a lo que las cosas son, a lo que el ser nos dice de las cosas), se constituye en la primera condición de la crítica⁵⁴⁸. La idea del ser es la luz de la inteligencia y las ideas de las cosas son las luces para comprenderlas. La crítica, en consecuencia, no será recta si las ideas que el hombre usa como criterio de verdad no son claras.

Una idea poco clara -no clarificada frecuentemente por la reflexión- usada como criterio de verdad para ejercer la crítica es el *sentido común*. Rosmini admite la validez del sentido común si por él se entiende el empleo generalizado de la *idea del ser* y del *principio de no contradicción*. El sentido común no se confunde con el concepto de creencias comunes; sino con la persuasión y consentimiento que tienen los hombres por la intuición del ser y por su virtual no-contradicción ⁵⁴⁹.

⁵⁴³ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 891.

⁵⁴⁴ Idem, n° 897.

⁵⁴⁵ Idem, n° 915.

⁵⁴⁶ Idem, n° 276.

⁵⁴⁷ Idem, n° 283.

⁵⁴⁸ Idem, n° 286.

⁵⁴⁹ Idem, n° 936. Cfr. *Nuovo Saggio...* Op.cit., n° 1143-1147.

La opinión de los expertos en una clase de conocimiento merece respeto; pero ella "no impide el uso del razonamiento que sigue siendo libre"⁵⁵⁰. La opinión de los demás debe ayudarnos a: 1º) considerar la falibilidad humana en los conocimientos no evidentes y 2º) para rever con diligencia los modos y criterios con los cuales se prueban los conocimientos que se afirman. Los *criterios* se constituyen en las *razones* por las cuales valen los conocimientos que no son evidentes intelectualmente; y las razones deben prevalecer sobre toda autoridad falible.

Las fuentes del conocimiento humano son dos: a) El *lenguaje* con el cual los demás nos transmiten conocimientos. Estos se apoyan en la autoridad de quien lo dice y deben someterse a crítica si producen dudas y no aportan la prueba de esos conocimientos. b) Las *percepciones* con las que afirmamos lo percibido. Estas deben distinguirse de las *reflexiones o interpretaciones* que hacemos acerca de lo percibido. Solo en los juicios, productos de las reflexiones o interpretaciones, se afirma la verdad o falsedad de las ideas que nos hacemos de las cosas que percibimos. Solo la idea del ser es evidente de por sí; los objetos percibidos son solo la materia del conocimiento y constituyen únicamente un *criterio material* para una idea elaborada sobre esa materia. Cabe, pues, criticar la forma en que elaboramos, enjuicamos o interpretamos lo que percibimos, pues el error puede hallarse tanto en la materia como en la forma de conocer ⁵⁵¹.

23.- La crítica exige, como condición previa, la *reflexión*, esto es, el volver sobre lo conocido para conceptualizarlo con precisión en su extensión y comprensión. La formación analítica y sintética de los conceptos fundamentales debería ser un proceso que realiza cada alumno y previamente el docente. "Conviene que el maestro mida la capacidad del alumno y le deje tiempo a fin de considerar cada paso para entenderlo bien y para volver sobre los pasos ya hechos relacionándolos" ⁵⁵².

Con la reflexión crece formalmente el modo de aprender una cosa. El hombre reflexiona sobre lo que percibe y luego reflexiona sobre lo que ya reflexionó. De este modo surgen diversos órdenes o grados de reflexión. El producto de una reflexión inferior se convierte en materia de una reflexión superior, estableciendo nuevas relaciones (análisis y síntesis) que esclarecen el objeto considerado ⁵⁵³.

Aprender un objeto complejo implica recrear todos los niveles de reflexión que le dieron origen ⁵⁵⁴.

24.- Adviértase que la reflexión es una forma de actividad distinta de la percepción, aunque ambas puedan tener el mismo objeto en consideración. Se trata de dos formas de conocer que interactúan y se perfeccionan mutuamente.

Por el contrario, los docentes que la separan estiman, por una parte, que el aprendizaje debe consistir en percibir objetos; o, por otra parte, en partir de principios generales y abstractos para descender luego a la observación.

Según Rosmini, el conocimiento y el aprendizaje implican: a) una *materia* que le es dada a los hombres en las percepciones sensoriales; y, b) una *forma* de conocer que los sujetos construyen, a partir de la idea del ser, reflexionando sobre los objetos percibidos, analizando sus diferencias y elaborando un sentido en las síntesis de los ele-

⁵⁵⁰ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit. n° 942.

⁵⁵¹ Idem, n° 946.

⁵⁵² Idem, n° 1031.

⁵⁵³ Idem, n° 311 y 314.

⁵⁵⁴ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell' umana educazione en Pedagogia e Metodologia. Opere postume*. Torino. Società Editrice di Libri di Filosofia. 1857, Vol. I, p. 30.

mentos que componen un objeto. Por más que quien aprenda multiplique las percepciones de un objeto, no obtendrá nunca un concepto universal o genérico del mismo si el alumno no lo elabora. Al elaborarlo, el que aprende pasa de los objetos particulares a los universales (ideas genéricas) y de éstas vuelve nuevamente a los objetos particulares o singulares, corrigiendo en un proceso de reflexión y ajuste tanto la percepción del objeto como su conceptualización, sirviendo de *criterio* tanto lo percibido para clarificar la idea, como la idea para clarificar el modo de percibir el objeto ⁵⁵⁵.

25.- Ahora bien, la reflexión no cae sobre cualquier objeto; sino que requiere que quien aprende la domine y la dirija sobre los problemas, ayudada por el lenguaje el cual signa o marca el aspecto del problema que es necesario considerar. Reflexionar requiere de toda la fuerza psíquica del sujeto y del dominio de esa fuerza. La reflexión es, pues, causa y efecto de una forma de ser, de una educación adquirida. Los problemas llevan a que el sujeto se estructure psíquicamente y domine sus fuerzas, y éstas, una vez encauzadas, ayudan a comprender mediante la reflexión la estructura, el funcionamiento, los aspectos del objeto considerado.

26.- La *reflexión* es una forma de proceder típicamente humana, pues implica abstraerse de lo percibido, considerarlo separadamente, parangonando las diferencias y semejanzas. Mas esto es posible porque el hombre con su inteligencia conoce el ser en su universalidad (aunque no sea siempre consciente de ello) y en él se pueden advertir las diferencias y semejanzas. El *ser* (la idea del ser) es condición de posibilidad máxima para generar analogías. "Todas las operaciones de la reflexión se reducen a esta fórmula: paragonar los objetos con el ser universal y, mediante esta medida común, paragonarlos entre sí y encontrar las diferencias y las relaciones" ⁵⁵⁶.

Este es, por otra parte, el principio no solo de la generación de los conceptos abstractos sino también el de toda argumentación.

27.- En el proceso de la reflexión deben distinguirse: a) los obstáculos de origen *psicológico* ya mencionados (el animismo, el antropomorfismo, la falta de dominio de la atención que no posibilita fijarla y considerar separadamente la sensación de la idea, los accidentes de la sustancia, etc.; la falta de dominio del lenguaje que dificulta la comunicación del significado, etc.); de b) los obstáculos de origen *lógico* que implica definir la mayor o menor comprensión de los límites que se le otorga a los entes.

Lo que se percibe de un objeto, en la percepción sensorial, son sus accidentes. Las primeras *conceptualizaciones se refieren, pues, a los accidentes*. Así, al ver a Pedro decimos que es rubio o delgado. Con una reflexión podemos volver sobre el primer conocimiento que nos hicimos de Pedro y dejar de considerar los accidentes, para fijar la atención en el sujeto de esos accidentes y elaboramos así un *concepto que se refiere a la sustancia*. Podemos luego elaborar con otras reflexiones *conceptos que se refieren a las relaciones* entre los accidentes y la sustancia o entre los accidentes entre sí.

28.- Cuando se parangona un concepto menos abstracto con uno más abstracto, el primero *comprende* más que el segundo, pues implica más determinaciones del ser, y se establece una *diferencia formal*, una diferencia en la forma conceptual de ser⁵⁵⁷. El

⁵⁵⁵ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 1034.

⁵⁵⁶ Idem, n° 313.

⁵⁵⁷ *Logica*. n° 317.

concepto más abstracto tiene más *extensión* porque él se encuentra en un número mayor de conceptos inferiores. El concepto, por ejemplo, de este hombre llamado Juan, con todas sus particularidades, posee una menor extensión pues se refiere a lo más concreto y singular de esa persona, que no se incluye en otro concepto; y posee la máxima comprensión al implicar todas las determinaciones individuantes.

La reflexión, pues, no solo ejercita la función de *parangonar* (típica del discurrir racional) sino también la de *analizar* las partes y la de *sintetizarlas* en un todo. Con cada reflexión sobre lo percibido la mente puede elaborar conceptos más complejos, sin destruir los anteriores. Ahora bien, el ordenamiento de los conceptos de modo tal que se incluyan o excluyan sin contradicción constituye el ordenamiento lógico, el que no debe confundirse con otras relaciones que hace el psiquismo humano (operaciones psicológicas).

29.- Los actos psicológicos dependen del dominio que el sujeto adquiere de sí mismo y de lo que él quiere hacer (inventar, crear, relacionar); los actos lógicos dependen de la no contradicción (del ser) de los objetos conocidos, de su inclusión o exclusión, le guste o no al sujeto que los realiza.

De esto se deduce que para evitar el error se requieren, por una parte, *disposiciones psicológicas morales* (como que el sujeto se vea libre de perturbaciones; ame la verdad hasta el punto de dominar toda otra tendencia o interés que podría hacerle precipitar el juicio; obre con prudencia de modo que no juzgue hasta tanto no posea una clara idea del sujeto y del predicado del juicio). Por otra parte, se requieren *criterios* respecto del objeto que se enjuicia, esto es, razones que persuadan o disuadan de la verdad (razones formales como la no contradicción entre el sujeto y el predicado de un juicio; y razones empíricas si se afirma algo real de un objeto, como cuando decimos: "Pedro es rubio"; en este caso, la realidad debe confirmar esa afirmación que el que juzga establece en el juicio) ⁵⁵⁸.

Los juicios son verdaderos cuando entre el sujeto y el objeto pasa la identidad que se afirma en el nexo⁵⁵⁹. El error es posible porque, desde el punto de vista psicológico, el hombre puede relacionar con un nexo cualquier cosa con cualquier otra y afirmar, por ejemplo, "el círculo es un cuadrado". Mas el *ser* (que expresa la identidad en la cópula del juicio), si bien se piensa, hace advertir la contradicción entre lo afirmado en el predicado respecto del sujeto y, por lo tanto, el error⁵⁶⁰. El error es siempre arbitrario y pertenece al hombre el cual posee la facultad de mentir, esto es, de no reconocer -en la reflexión o vuelta sobre los objetos ya conocidos- lo que conoce en la percepción⁵⁶¹. El error radica en la facultad de crear un objeto mental que no existe o en hablar de él cuando no es siquiera pensable, como cuando decimos "círculo cuadrado"⁵⁶².

La *materia de aprendizaje* procede: a) Del lenguaje que los demás nos dirigen; b) de las observaciones que realizamos sobre las percepciones. Las observaciones pueden ser -por su objeto- internas o externas. La *observación* implica una *reflexión* sobre la percepción y, por ello mismo, puede llevar a error⁵⁶³. Las observaciones hechas con

⁵⁵⁸ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 401-402.

⁵⁵⁹ Idem, n°352. RASCHINI, M. A. *Rosmini e l' idea di progresso*. Genova, Sodalitas, 1986, p. 115.

⁵⁶⁰ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit. n° 352.

⁵⁶¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla Filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, n° 71. Cfr. RUIZ CUEVAS, J. *La filosofía como salvación en Rosmini*. Madrid, Aula, 1952, p. 263-271.

⁵⁶² ROSMINI, A. *Storia dell' Empietà*. Milano, Sodalitas, 1957, p. 114.

⁵⁶³ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 946. ROSMINI, A. *Sistema filosofico en Introduzione alla filosofia*. Op. cit., p. 242, n°48.

la expresa intención de observar el comportamiento de lo que sucede se llaman *experiencias*. Solo la observación interna nos da el *conocimiento positivo de las causas*; sólo a nosotros mismos nos conocemos como causa de nuestros actos, aunque en este conocimiento somos sujeto y objeto del conocimiento. La observación sobre algo externo, por el contrario, nos posibilita un conocimiento *negativo* de la causa: a través de los accidentes que percibimos y observamos como efectos nos remitimos a una causa que, en sí misma, no la percibimos como sujeto que también produce esos efectos, sino sólo nos vemos necesitados de pensarla, pues accidentes sin un sujeto y efectos sin una causa resultan ser contradictorios, impensables.

De lo que se conoce en parte se puede hacer hipótesis para experimentar y aprender. La hipótesis debe explicar todos los hechos y debe ser la más simple que los explica. La hipótesis explica: a) la *causa física*, o sea, el hecho constante, la ley (como la ley de la gravitación universal); o bien la *causa metafísica*, por ejemplo, si esta gravedad depende de un alma universal o cósmica. Esta hipótesis metafísica no se apoya en la *inducción*, sino en una *conjetura racional* que depende de los principios lógicos y ontológicos⁵⁶⁴.

Las hipótesis que nos imaginamos por inducción, a partir de los hechos, no *demuestran*, sino solo *muestran* un hecho constante o ley.

Mas cualquiera sea la hipótesis no es el producto de la pura imaginación, sino que va acompañada de un raciocinio, de la reflexión que busca la razón suficiente. Solo ésta demuestra; pero frecuentemente queda en la situación de *probable*, no verificada.

Aprendemos verdaderamente algo cuando llegamos, al menos por la reflexión, a la causa suficiente de algo, la cual es el mínimo medio para explicar los fenómenos, y todos los fenómenos a los que nos referimos⁵⁶⁵.

Cuando el razonamiento adquiere nitidez y precisión, y se reduce a un principio en que se contienen todas las consecuencias, entonces los conocimientos analizados y sintetizados adquieren la forma de la ciencia, la cual es una *forma* precisa de aprender.

30.- De aquí deduce Rosmini algunos aspectos pedagógicos prácticos:

a) El hombre que se ejercita y habitúa a la coherencia en los pensamientos, sacando consecuencias de los principios, suele mostrar coherencia también en sus acciones. El carácter se robustece y es coherente con él mismo.

b) La coherencia es uno de los principales fundamentos de la actividad pedagógica.

c) La coherencia es un principio eficaz que da unidad al pensamiento y ayuda al éxito de las empresas intelectuales.

d) La coherencia en la reflexión si bien es necesaria no es suficiente. Debe realizarse sobre la percepción y la observación, las cuales nos ofrecen la materia del aprendizaje y nos unen a la realidad empírica.

e) El arte de aprender es el arte de inventar y el arte de educarse a sí mismo⁵⁶⁶. El inventar -si no es pura casualidad- implica cualidades *morales* como el amor a la verdad, la perseverancia y la asiduidad en la fatiga que implica buscar la verdad. Supone, además, cualidades *intelectuales* que deben cultivarse: perspicacia para ver las cosas desde aspectos nuevos, sagacidad para advertir los indicios y crear hipótesis o conje-

⁵⁶⁴ Cfr. OTTONELLO, P. P. *L'ontologia di Rosmini*. L' Aquila, Japadre, 1989.

⁵⁶⁵ ROSMINI, A. *Logica*. Op.cit., n° 963-964, 1002.

⁵⁶⁶ Idem, n° 997, 870.

turas, mente reflexiva, coherente, y actividad práctica⁵⁶⁷.

f) La *educación* implica la mente, el corazón (la voluntad y los afectos) y la vida. La voluntad debe responder a la mente y la vida al corazón. Cuando el hombre no ha desarrollado su actividad personal y no ha reconstruido personalmente, con creatividad y objetividad su saber, deja fácilmente generar en sí persuasiones falsas, no teniendo fuerzas para defenderse⁵⁶⁸.

g) Demasiados hombres son engañados en sus juicios por la violencia de las pasiones, por la movilidad de la fantasía y por la viveza del sentimiento. El docente que con su enseñanza ha posibilitado "la imparcialidad de juicio" habrá facilitado la base para que el alumno llegue a ser un hombre moralmente perfecto⁵⁶⁹, un hombre sabio que vive conforme a la verdad que busca⁵⁷⁰.

LA CONCEPCION DE G. BACHELARD ACERCA DE LA CONSTRUCCION DE LOS CONOCIMIENTOS.

31.- Después de E. Kant, ha cobrado valor el *ser crítico*. Ser crítico implica enjuiciar algo con algún *criterio*. Kant pretendió enjuiciar a la razón, para saber lo que ella en esencia era, a partir del criterio de la *pureza o trascendentalidad* de la razón. Esto es, Kant quiso saber qué era la *razón* antes de su contacto con el mundo empírico de objetos sensibles; antes de todo lo adquirido sea mediante las intuiciones sensibles o percepciones, sea mediante las formas de educación general..

Criticar es juzgar algo a la luz de una norma o criterio. La crítica implica asumir o aceptar algo como conocido de hecho, pero para aplicarle luego una norma de valor. La crítica supone una dicotomía entre el conocer y el valor de lo que se conoce; supone una distancia entre el conocer y su verdad.⁵⁷¹

Lo criticado está sometido a la norma que en el juicio se toma como válida, como criterio de verdad, mientras que lo criticado aparece como algo relativo en relación a la norma. Ahora bien, es justamente a partir del análisis de la norma, asumida como criterio, que la crítica puede ser, a su vez, criticada⁵⁷². La norma que se asume puede pertenecer a diversos saberes y así es posible pensar en diversos tipos de crítica: crítica literaria, crítica formal, crítica filosófica, etc.

El primer fruto de la actitud crítica es el surgimiento de las filosofías y de las ciencias.⁵⁷³

32.- En este contexto, el epistemólogo francés Gastón Bachelard (1884-1962) ha visado a la elaboración científica como una construcción del conocimiento realizada a tra-

⁵⁶⁷ Idem, n° 1009-1010.

⁵⁶⁸ Idem, n° 1146. Cfr. ROSMINI, A. *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*. Padova, Cedam, 1966, p. 113-114.

⁵⁶⁹ ROSMINI, A. *Pedagogia y metodología*. Op.cit., Vol. I, p. 351. Cfr. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n° 736. DAROS, W. *Educación y enseñanza en el pensamiento de Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1984, Fasc. I, p. 1-20. RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosmini-niane*. L'Aquila, Japadre, 1987.

⁵⁷⁰ Cfr. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. Milano, Bocca, 1941, p. 104. ROSMINI, A. *Introduzione alla Filosofia*. Op.cit., p. 133.

⁵⁷¹ KWANT, R. *La crítica hace al hombre*. Bs.As., Lohlé, 1968, p. 32. Cfr. ECHARRI, J. *¿La verdad fenomenológica admite conciencia crítica?* en revista *Pensamiento*, 1982, n° 149, p. 3-37. UREÑA, E. *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid, Tecnos, 1988. POJMAN, L. P. *The Logic of Subjectivity* en *The Southern Journal of Philosophy*, 1981, n° 1-2, p. 73-83.

⁵⁷² SCOPPOLINI, S. *Popper "contra" Hegel*. Macerata, Omi Editrice, 1988.

⁵⁷³ STEFANI, M. *Metafísica come scienza*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1987.

vés de los obstáculos y de la crítica⁵⁷⁴. Gaston Bachelard ha acentuado la importancia del proceder científico que abstrae al construir los conocimientos. El pensamiento abstracto no es sinónimo de mala conciencia científica, sino que la *abstracción* "es el derrotero normal y fecundo del espíritu científico"⁵⁷⁵, como lo muestra la física después de Einstein.

La mente humana avanza en la comprensión de la realidad cuando la razón multiplica sus objeciones, disocia y reconfigura las nociones fundamentales ensayando abstracciones audaces, cuando es capaz de "reconstruir todo su saber".

Según Bachelard, quien aprende de acuerdo con el espíritu científico, pasa por tres estados:

a) El *estado concreto* en el cual el hombre se recrea con las imágenes del fenómeno, goza con la Naturaleza a la que considera como la unidad del mundo y con la diversidad de las cosas. A este estado científico le corresponde un *estado psicológico* pueril, ingenuo, "pasivo hasta en la dicha de pensar".

b) El *estado concreto-abstracto* en el cual el hombre añade esquemas geométricos a la experiencia física, de modo que la abstracción está apoyada, aun en la representación, por una intuición sensible. A este modo científico le acompaña un *estado psicológico* "profesoral, orgulloso de su dogmatismo, fijo en su primera abstracción", imponiendo sus demostraciones, repitiendo cada año su saber.

c) El *estado abstracto* en el que el hombre maneja informaciones voluntariamente desligadas de la experiencia inmediata, polemizando con ella. A este nivel científico de conocimiento le acompaña una *conciencia dolorosa*, jugando el peligroso juego del pensamiento sin soporte experimental estable, transformado por las objeciones de la razón. "La liberación de lo real es un eco de nuestra voluntad espiritual." ⁵⁷⁶

33.- El hombre avanza en sus conocimientos, -en el mejor de los casos- rectificando sus errores, luchando con los prejuicios de la experiencia común. Esta está constituida por las experiencias yuxtapuestas; permanece siendo un hecho; no se ha unificado en un principio abstracto que la explica. La experiencia, dentro del espíritu científico, no es lo empírico; sino que incluye una franja autónoma de racionalidad que no procede de lo empírico. Por el contrario, la experiencia científica duda de la intuición común, despierta dudas y preguntas, y exige precisión en cualquier problema⁵⁷⁷.

Según Bachelard, el hombre se espiritualiza conociendo la realidad en la medida en que, desde la perspectiva psicológica, la razón polémica se encuentra con obstáculos para sus creencias. "Lo real no es jamás lo que podía creerse, sino siempre lo que debiera haberse pensado. El pensamiento empírico es claro, inmediato, cuando ha

⁵⁷⁴ Gastón Bachelard, francés, es reconocido como epistemólogo. Sin embargo, había obtenido la licenciatura en matemáticas (1912), en filosofía (1920) y el doctorado en letras (Sorbona, 1927), con mención de honor. De 1940 a 1954 fue profesor de filosofía de las ciencias en la Sorbona. Fue nombrado Caballero y luego Comendador de la Legión de Honor. En 1961 recibió el Gran Premio Nacional de las Letras.

⁵⁷⁵ BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico. Contribución al psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Bs. As., Siglo XXI, 1974, p.8. Tenemos presente además las siguientes obras: BACHELARD, G. *La filosofía del no*. Bs.As., Amorrortu, 1978. BACHELARD, G. *El compromiso racionalista*. Bs.As., Siglo XXI, 1973. BACHELARD, G. *Epistemología*. Barcelona, Anagrama, 1983. BACHELARD, G. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris, Vrin, 1928.. BACHELARD, G. *El nuevo espíritu científico*. México, Nueva Imagen, 1981. BACHELARD, G. *Le rationalisme appliqué*. Paris, PUF, 1949. BACHELARD, G. *La poétique et l'espace*. Paris, PUF, 1972. BACHELARD, G. *La terre et les rêveries du repos*. Paris, Corti, 1948. BACHELARD, G. *Etudes*. Paris, Vrin, 1970. BACHELARD, G. *Le matérialisme rationnel*. Paris, PUF, 1953. BACHELARD, G. *L'eau et les rêves*. Paris, Corti, 1940. DAGONET, F. *Bachelard sa vie, son oeuvre*. Paris, PUF, 1965. VADEE, M. *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*. Valencia, Pre-Textos, 1977.

⁵⁷⁶ BACHELARD, G. *El compromiso racionalista*. Op.cit., p. 17.

⁵⁷⁷ BACHELARD, G. *El compromiso racionalista*. Op.cit., 101 y 118. Cfr. BACHELARD, G. *Epistemología*. Op.cit., p.148.

sido bien montado el aparejo de las razones... Se conoce *en contra* de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización" 578.

El conocimiento se construye. Es necesario preparar con anterioridad el dominio de una definición antes de definir, exactamente de igual manera que en la práctica de laboratorio hay que preparar el fenómeno para producirlo⁵⁷⁹.

En realidad, no existe la *inducción* entendida como un proceso lógico válido. La inducción es un proceso psicológico por el cual el científico va de algunos problemas a la *construcción o invención* de una hipótesis de solución de una realidad o problema. El conocimiento de los objetos (físicos o sociales) es una forma de conocer que los hombres construyen o inventan⁵⁸⁰. La ciencia es una, en este sentido, en cuanto es una forma de conocer, y todos los objetos de estudio de la ciencia son sociales en cuanto interesan a más de un hombre. "La ciencia realiza sus objetos sin encontrarlos jamás ya hechos"⁵⁸¹.

Los niños y los adolescentes no están motivados por el placer, sino por los obstáculos y por las razones para pensar: por la curiosidad. La curiosidad satisface comprendiendo al hacer, violentando el sentido común de la percepción mediante la construcción inventiva de una interpretación. "Descubrir es la única manera activa de conocer. Correlativamente *hacer descubrir* es la única manera activa de enseñar"⁵⁸².

Por el contrario, enseñar sin que el alumno pueda comprender e "imponer la razón nos parece -sostenía Bachelard- una violencia mayúscula, puesto que la razón se impone por sí misma" 583.

34.- Conocer es descubrir. Mas el proceso de descubrir es un camino lleno de obstáculos. Ya F. Bacon consideraba que para aprender era necesario purgarse de los "ídolos" o "nociones falsas que han invadido ya la inteligencia humana, echando en ella hondas raíces"⁵⁸⁴.

Bacon categorizó cuatro tipos de obstáculos: a) los *ídolos de la tribu*. Estos consisten en afirmar erróneamente que el sentido humano (y más ampliamente, que la naturaleza humana) es la medida de las cosas. b) Los *ídolos de la caverna* están constituidos por los obstáculos procedentes de las perspectivas que cada uno posee por su educación y por la propia experiencia. En cierto sentido, uno mismo es el obstáculo para aprender, al estar condicionado por la propia experiencia. c) Los *ídolos del foro* contienen los obstáculos procedentes del lenguaje vulgar. "Las palabras hacen violencia al espíritu y lo turban todo, y los hombres se ven lanzados por las palabras a controversias e imaginaciones innumerables y vanas"⁵⁸⁵. d) Los *ídolos del teatro* contienen los obstáculos procedentes de las perspectivas que ofrecen los sistemas filosóficos o de creencias que los hombres asumen (sobre una base de experiencia excesivamente estrecha) y por los cuales quedan condicionados.

En resumen, Bacon hacía notar -al iniciarse la ciencia moderna- la necesidad de

578 BACHELARD, G. *La formación...* Op.cit., p.15. *La filosofía del no*. Op.cit., p.30 y 111. *El nuevo espíritu científico*. Op.cit., p. 18. *El compromiso racionalista*. Op.cit., p.41. OUDEIS, J. *L' idée de rupture épistémologique chez Gaston Bachelard* en *Revue de l' Enseignement Philosophique*, 1971, n° 3, p. 1-25.

579 BACHELARD, G. *La filosofía del no*. Op.cit., p. 31.

580 BACHELARD, G. *El nuevo espíritu científico*. Op.cit., p.9. VADEE, M. Op.cit., p.72.

581 BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Op.cit., p. 20 y 74.

582 BACHELARD, G. *Le rationalisme appliqué*. Op.cit., p. 38.

583 BACHELARD, G. *Lautréamont*. Op.cit., p. 92-93.

584 BACON, F. *Novum Organum*. Bs.As., Hyspamérica, 1984, p. 31.

585 Idem, p. 32.

una conciencia crítica ante la realidad y ante el conocimiento como medio para evitar cometer errores.

Bachelard ha tomado esta tradición epistemológica y estableció algunos *obstáculos epistemológicos* que dificultan el pasaje del conocimiento vulgar al científico:

- a) La observación básica, asumida sin crítica, como un hecho u observación válida en sí que seduce a quien la conoce.
- b) La rápida generalización de lo observado sin crítica. Este obstáculo posee el beneficio de hacer abandonar el empirismo inmediato; pero carga con la desventaja de elaborar un sistema precrítico. "De la observación al sistema se va así de los ojos embozados a los ojos cerrados"⁵⁸⁶.
- c) Otro obstáculo, en esta "muy difícil jerarquía de errores", se halla en utilizar como criterio de explicación la noción de "unidad de la naturaleza". Esta noción es mítica, precrítica.
- d) Otro obstáculo epistemológico es el verbal. Consiste en una falsa explicación lograda mediante el análisis de las palabras, sin integrar un concepto particular en una síntesis racional.
- e) El sustancialismo es otro obstáculo que reside en la monótona explicación de las propiedades por la sustancia. El opio queda explicado diciéndose de él que posee la virtud o la sustancia dormitiva. Los efectos quedan explicados encerrándolos fantásticamente en algo profundo o íntimo. El alquimista pretendía ver la materia desde el punto de vista íntimo, pues en el centro se encuentran las virtudes íntimas de las cosas, virtudes farmacéuticas.
- f) El obstáculo animista en las ciencias físicas ha sido característico del pensamiento precientífico de los siglos pasados. Así se creyó que los minerales crecían y renacían a la manera de las plantas.

En resumen, "es el hombre total con su pesada carga de ancestralidad y de inconsciencia, con toda su juventud confusa y contingente, a quien habría que considerar si se quisiera apreciar los obstáculos que se oponen al conocimiento objetivo... Mas los educadores no trabajan en absoluto para lograrlo... Desde el comienzo no guían a sus alumnos hacia el conocimiento del objeto. ¡Juzgan más que enseñan! Nada hacen para curar la ansiedad que capta a todo espíritu ante la necesidad de corregir su propio pensamiento y de trascender de sí mismo para encontrar la verdad objetiva"⁵⁸⁷.

35.- El primer obstáculo para aprender, según Bachelard, se halla en la *opinión formada* acerca de "la experiencia colocada por delante y por encima de la crítica"⁵⁸⁸.

Ante todo es necesario saber plantear los problemas. Estos no se plantean por sí mismos. Aprende quien hace preguntas, quien es activo al conocer, quien construye el conocimiento. El *obstáculo* epistemológico se genera dentro del proceso de aprender, por lo que el conocer pierde lentamente su capacidad de crítica y se convierte en un proceso espontáneo de asimilación pasiva como el respirar. La capacidad de crítica disminuye porque con el uso una idea se hace más clara, se valoriza, se vuelve indiscutible, y se pierde la importancia de los problemas. "Llega el momento en que el espíritu prefiere lo que *confirma* su saber a lo que lo *contradice*, en el que prefiere las respuestas a las preguntas. Entonces el espíritu conservativo domina y el crecimiento espiritual se detiene"⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Op.cit., p. 23.

⁵⁸⁷ Idem, p. 247.

⁵⁸⁸ Idem, p. 27.

⁵⁸⁹ Idem, p. 17.

Por el contrario, al aprender el hombre, con su inteligencia, es mordaz. "La inteligencia también debe ser mordaz. Ella ataca un problema. Si debe resolverlo, confía el resultado a la memoria, a lo organizado, pero en tanto que organiza verdaderamente, agrade y transforma..."⁵⁹⁰

Una forma de no plantearse problemas consiste en creer que comprender es observar y describir lo observado. "Bachelard critica la descripción por la descripción misma. La razón no tiene que describir, sino organizar y construir... En efecto describir es quedarse en la superficie de las cosas y muy pronto no saber más que enumerarlas...El niño no describe bien más que aquello que construye. Y no construye más que si cuestiona" ⁵⁹¹.

36.- El proceder científico exige revoluciones espirituales; sufre si no cambia la perspectiva y se pregunta de una y otra manera, de modo que una cabeza bien hecha es la que se re-hace interrogando mejor y así se forma. Para quien desea aprender, toda crisis lleva a una reorganización de las fuerzas.

Según Bachelard, existe un paralelismo entre el desarrollo histórico del pensamiento científico y la práctica de la educación. El punto que los relaciona es el obstáculo epistemológico. Es la razón activa, crítica la que dinamiza el proceso de aprender yendo más allá de la experiencia espontánea.

Enseñar, por su parte, es siempre un activo propiciar el aprender. En educación, los profesores, con frecuencia, no comprenden que no comprenden: creen saber; no sondan la psicología del error y de la irreflexión⁵⁹². No obstante, todo alumno tiene una cultura experimental. El aprendizaje no comienza con una lección, sino con el derribar creencias espontáneas, procedentes de la intuición y no de la razón abierta a criterios.

Tampoco el docente aprende si no tiene sentido del error y de la necesidad de corregir su propio proceso de aprender. Frecuentemente el docente cree saber y enseña mandando. "Haber sabido es, a menudo, una excusa para desinteresarse de aprender"⁵⁹³. Sin embargo, el poder conocer el error es lo que motiva a aprender. Psicológicamente, "el error tiene la primacía sobre el problema de la verdad"⁵⁹⁴. No parece, pues, ser una buena idea el pensar a la *pedagogía* como el arte de vulgarizar los conocimientos. Esta debería consistir en un saber y en un hacer que posibilite: a) *crear al sujeto* que aprende, y b) *comprender el mundo* para actuar en él ⁵⁹⁵.

37.- Para pensar y aprender es necesario usar y abandonar el empirismo inmediato *generando sistemas abstractos* para comprender mejor lo concreto. Un sistema se forma a partir de principios de explicación y "tiene por lo menos la utilidad de desprender el pensamiento alejándolo del conocimiento sensible". El pensamiento puede entonces movilizarse, hacerse preguntas agresivas. Hay que aventurarse a pensar y pensar aventurándose ⁵⁹⁶.

Mas el sistema no vale en sí mismo, como la observación tampoco vale en sí

⁵⁹⁰ BACHELARD, G. *Lautréamont*. Op.cit., p. 146.

⁵⁹¹ JEAN, G. *Bachelard. La infancia y la pedagogía*. México, F.C.E., 1989, p.113.

⁵⁹² BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Op.cit., p.20. Cfr. BACHELARD, G. *Epistemología*. Op.cit., p. 237.

⁵⁹³ BACHELARD, G. *El compromiso racionalista*. Op.cit., p. 48. Cfr. BACHELARD, G. *Epistemología*. Op. cit., p. 168.

⁵⁹⁴ BACHELARD, G. *Essai sur la connaissance approchée*. Op.cit., p.244.

⁵⁹⁵ BACHELARD, G. *Le rationalisme appliqué*. Op. cit., p. 74.

⁵⁹⁶ BACHELARD, G. *La filosofía del no*. Op.cit., p. 34-35.

misma. Se puede pasar de los ojos embobados de la observación a los ojos cerrados por el sistema, sin hacer un proceso de aprendizaje. El proceso de aprender es activo, provocativo, racional. "La función de la razón es provocar crisis"; realizar una acción de vigilancia y de invención. La razón procede organizando, desorganizando, reorganizando, renovando ⁵⁹⁷. Únicamente la crisis de la razón instruye a la razón: la razón aprende en la crisis, ante los problemas. "Se aprende en el laberinto de la investigación"⁵⁹⁸, utilizando astucia para resolver problemas. El método, por ejemplo, no es una rutina adquirida y acorde a los preceptos del sentido común, sino una astucia adquirida, una estratagema nueva, útil para la frontera del saber.

Desgraciadamente, en el ámbito escolar, el *método del descubrimiento* pierde su rango y es convertido por los docentes en método para transmitir contenidos. La claridad, en el apacible ronroneo de los profesores, es una seducción que cobra sus víctimas cuando suprime los problemas⁵⁹⁹, cuando está desconectada de la problemática histórica y social en la que surgieron ⁶⁰⁰.

38.- La marcha hacia el conocimiento del objeto no es objetiva. La adhesión inmediata a un objeto sensible ata al sujeto. La necesidad de sentir un objeto no hace objetivo al conocimiento si éste no produce una *ruptura* entre lo que el hombre *siente* y lo que *conoce*⁶⁰¹. La mente humana crea la objetividad (no los objetos) cuando puede controlar su representación chequeándola, limitándola, regulando el proceso constructivo sobre el mero estímulo sensorial. La regulación se realiza mediante un proceso de corrección, en el que se socializan los conocimientos, se los somete a discusión y medida en lo posible cuantificada, precisa. "No hay proceso objetivo sin la conciencia de un error íntimo y básico"⁶⁰². El error posibilita rectificar la razón exigiéndole que se reorganice para volver a realizar lo real; porque solo se conoce verdaderamente una realidad cuando se la realiza y cuando la razón se adueña así de esa organización ⁶⁰³.

39.- Las ciencias, en especial, poseen un valor educativo en cuanto posibilitan el desarrollo de la creatividad y de la objetividad socialmente controlada. Aprender una ciencia implica dominar la coherencia, ser activo, ordenar los conocimientos, comprobar, y esto requiere a su vez, ordenarse a sí mismo mediante la autoridad de la racionalidad.

Por el contrario, "los maestros, sobre todo en la multiplicidad incoherente de la enseñanza secundaria imparten conocimientos efímeros y desordenados, marcados con el signo nefasto de la autoridad"⁶⁰⁴. La ciencia, si no es construida críticamente se convierte en una transmisión dogmática que coarta la inventiva y niega el espíritu mismo del proceder científico.

El conocimiento y el hombre se desarrollan en contacto con lo *sensible*, pero superándolo con la *reflexión*, en contra de la sensación, creando el mundo de lo que es por oposición al mundo que *aparece*⁶⁰⁵. "L'essence même de la réflexion, c'est de

⁵⁹⁷ BACHELARD, G. *El compromiso racionalista*. Op. cit., p. 34-35 y 57.

⁵⁹⁸ Idem, p.41.

⁵⁹⁹ Idem, p.47. Cfr. BACHELARD, G. *Epistemología*. Op.cit., p. 239.

⁶⁰⁰ Cfr. FABRE, M. *Psychanalyse de la raison didactique et professionalisation des enseignants* en *Les Sciences de l'éducation*, n° 1-2, 1992, p. 133.

⁶⁰¹ BACHELARD, G. *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Op. cit., p 12.

⁶⁰² BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Op.cit., p.285.

⁶⁰³ BACHELARD, G. *La filosofía del no*. Op.cit., p. 27 y 32.

⁶⁰⁴ BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Op. cit., p. 287.

⁶⁰⁵ BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Op.cit., p.294-295.

comprendre qu'on n'avait pas compris"⁶⁰⁶. Mas la reflexión existe cuando está motivada por los problemas y la discusión. La verdad es hija de la discusión, no de la simpatía⁶⁰⁷; es hija de la dialéctica que contrapone los aspectos de la realidad y de la teoría; no de la lógica deductiva que incluye pacíficamente lo particular en lo universal⁶⁰⁸. El todos los casos el amor a la verdad lleva a reflexionar, a analizar, y va más allá de las trampas del lenguaje ⁶⁰⁹. La verdad no se halla en la aceptación sencilla e ingenua del dato sensible. "No podemos tener *a priori* ninguna confianza en la instrucción que el dato inmediato pretende darnos. No es un juez ni siquiera un testigo; es un acusado, que además tarde o temprano, queda convicto de mentira" ⁶¹⁰.

Bachelard desconfía de la falsa claridad de los datos, como de la falsa claridad de la ciencia simplificada y enseñada dogmáticamente (no construida por los alumnos a través de problemas).

"Bachelard no cesa de indignarse ante la infantilización del niño, contra un racionalismo prematuro, 'realista', que puebla la memoria y no construye ni la inteligencia ni la imaginación" ⁶¹¹.

La problematicidad es el motor del aprendizaje; es el origen del interés. La acumulación de datos u observaciones, por cuantiosa que sea, no genera ciencia y se puede a veces, con la erudición *perder el sentido del problema*. El saber acumulado, si no es problemático (dirigido por una mente sagaz que advierte contradicciones y genera interpretaciones) solo aplasta la memoria o genera un asombro infecundo. El exceso de imágenes no genera mecánicamente una hipótesis: ésta es una creación y un producto conceptual. La escuela tiene por función posibilitar la elaboración imaginativa, pero también conceptual y precisa de la realidad y -mediante ella- explicársela y actuar.

"En resumen, en la enseñanza elemental las experiencias demasiado vivas, con exceso de imágenes, son centros de falso interés. No aconsejaremos bastante al profesor de pasar de inmediato de la mesa de las experiencias al pizarrón, para extraer lo más pronto posible lo abstracto de lo concreto. Volverá a la experiencia mejor munido para discernir los caracteres orgánicos del fenómeno" ⁶¹².

ALGUNAS OBSERVACIONES A LA CONCEPCION DE G. BACHELARD.

40.- Cabe, sin embargo, hacer algunas observaciones críticas a la concepción bachelardiana de la ciencia como instrumento de la educación.

a) Es de notar, ante todo, la absolutización del valor y del conocimiento que aporta la ciencia. La ciencia actual es el valor y el criterio absoluto de valor para Bachelard. El espíritu científico, para ser tal, debe destruir lo no científico y la subjetividad⁶¹³.

Bachelard admite que "la ciencia crea filosofía", pero ésta si no se hace ciencia no crea nada valioso⁶¹⁴. "El conocimiento científico ordena el pensamiento; la ciencia ordena a la filosofía misma"⁶¹⁵. Aquí se advierte la posición básicamente *positivista* de

⁶⁰⁶ BACHELARD, G. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris, PUF, 1983, p. 178.

⁶⁰⁷ BACHELARD, G. *La filosofía del no*. Op. cit., p. 111.

⁶⁰⁸ BACHELARD, G. El compromiso racionalista. Op. Cit., p. 60.

⁶⁰⁹ BACHELARD, G. *Le matérialisme rationnel*. Op. cit. p. 209-217.

⁶¹⁰ BACHELARD, G. *Etudes*. Op. cit., p.14.

⁶¹¹ JEAN, G. *Bachelard. La infancia y la pedagogía*. México, F.C.E., 1989, p. 86.

⁶¹² BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. Op. cit., p. 47.

⁶¹³ BACHELARD, G. *La filosofía del no*. Op. cit., p. 11. Cfr. BACHELARD, G. *Epistemología*. Op. cit., p. 25.

⁶¹⁴ BACHELARD, G. *El nuevo espíritu científico*. Op.cit., p. 50.

⁶¹⁵ BACHELARD, G. *La filosofía del no*. Op. cit., p. 21.

Bachelard. No se trata del positivismo clásico que desconfiaba de la imaginación y de las hipótesis; pero sí de un positivismo cerrado en el valor de la ciencia moderna.

b) Bachelard parece identificar una filosofía *valiosa* con una filosofía *abierta a lo empírico*, sin principios intangibles. De hecho queda así destruida toda filosofía meta-física y toda concepción espiritual-trascendente del hombre.

La trascendencia y la espiritualidad de la que habla Bachelard, por otra parte, no es más que la evolución dialéctica o superadora de formas de pensar subjetivas o parciales (animismo, realismo, positivismo tradicional, racionalismo tradicional, racionalismo complejo y racionalismo dialéctico)⁶¹⁶.

Este pasaje dialéctico es lo único que legitima la filosofía y se ha dado ante todo, en el ámbito científico (en particular, en el sector de la física contemporánea). De este modo, "el pensamiento científico provee, pues, un principio para una clasificación de las filosofías y para el estudio del progreso de la razón"⁶¹⁷.

c) Como se advierte, Bachelard sostiene una concepción evolucionista de la razón, donde ésta debe obedecer a la ciencia⁶¹⁸, la cual -aunque cambiante y dialéctica- se convierte en lo supremo. Estamos, pues, ante una filosofía racionalista, científicista, positivista, inmanentista y relativista, en la cual -aunque se hable de espíritu- el *ser* humano no alcanza a fundarse en nada trascendente y transhistórico. El conocimiento queda reducido a ser "una evolución del espíritu"⁶¹⁹ que trabaja sobre los obstáculos de la realidad desconocida, negando siempre la experiencia anterior y generando nuevos principios.

El principal poder del espíritu es la imaginación. La razón (que puede educarse en la escuela de la ciencia) gobierna; pero es la imaginación (educada en la ciudad de la poesía) la que reina. La oposición no se da tanto entre la razón y la imaginación; sino entre la imaginación común y la imaginación rectificada, psicoanalizada, sublimada.

Bachelard desea defender, de este modo, un racionalismo abierto por la imaginación; mas cerrado en última instancia, en el hombre que imagina. Bachelard se mantiene, pues, en la tradición filosófica del racionalismo francés, contra el empirismo o realismo; pero cerrado -como Descartes- en las dimensiones del hombre, de sus dudas, de su crítica.

d) Cabe, sin embargo, reconocer la importancia que Bachelard a dado ha la necesidad de superar tanto el empirismo o realismo ingenuo como el racionalismo abstracto. De ahí su clara propuesta de que "si se experimenta hay que razonar; si se razona hay que experimentar"⁶²⁰.

En este contexto, la función de la escuela se halla en utilizar el espíritu científico para superar el conocimiento vulgar. "El conocimiento vulgar no puede evolucionar. No puede abandonar su primer empirismo. Tiene siempre más que preguntas. Tiene respuestas para todo"⁶²¹.

e) Es notable, además, la importancia pedagógica que Bachelard le atribuye al error,

⁶¹⁶ BACHELARD, G. *La filosofía del no*. Op.cit., p. 19.

⁶¹⁷ Idem, p. 21.

⁶¹⁸ Idem, p. 119.

⁶¹⁹ Idem, p. 12.

⁶²⁰ BACHELARD, G. *El nuevo espíritu científico*. Op.cit., p.10. BEDNARZ, N.-GARNIER, C. *Construction des savoirs. Obstacles et conflits*. Ottawa, Agence, 1989.

⁶²¹ BACHELARD, G. *Epistemología*. Op.cit., p. 58.

como punto dialéctico que posibilita una corrección⁶²². Aprender es prácticamente un proceso indefinido de rectificación del saber. En este contexto, el proceder científico es visto como un poderoso medio de educación. "Sin duda es el científico quien hace la ciencia, pero también la ciencia hace al científico; es la ciencia quien lo educa" ⁶²³. Bachelard admite que la historia caducada interesa al epistemólogo, pero solo para obtener lecciones de psicoanálisis del conocimiento, juzgando el pasado con los valores de la ciencia actual (especialmente de la física de A. Einstein, altamente matematizada).

No obstante la importancia pedagógica que Bachelard le atribuye al error, no analiza ni distingue: a) los aspectos psicológicos; b) los aspectos lógicos del error, deteniéndose solo en la *mentalidad social* que, en diversas épocas, condiciona las concepciones erróneas.

f) Sin embargo, el conocimiento, en la concepción que Bachelard se hace del error, queda reducido a un aspecto negativo: sabemos que no sabemos al advertir el error. Mas la temática de la *verdad fundamental y fundante* que posibilita esta concepción no es relevada por Bachelard, dejando al hombre en la inmanencia. Si existe la posibilidad del error existe también, ante todo y como condición de posibilidad, *el ser de la verdad* que constituye al hombre en un analizador del conocimiento. Mas que por la verdad (por el *ser de la verdad* y por la *verdad del ser*) Bachelard está preocupado por las nociones verificables "por la ciencia de nuestro tiempo"⁶²⁴, lo que lo inscribe en un planteamiento filosófico netamente relativista. En última instancia, sin embargo, como la ciencia construye sus condiciones de verificación, la concepción de Bachelard no deja de ser "un nuevo idealismo epistemológico"⁶²⁵ donde "el espíritu reposa en la verdad de sus construcciones"⁶²⁶.

Bachelard ha hecho de la razón algo turbulento y agresivo⁶²⁷; pero ha descuidado analizar el *fundamento metafísico*: el *ser* que le otorga tal posibilidad. Bachelard ha quedado preso no ya de la intuición empírica, sino de un idealismo donde la razón necesita sin cesar probar y probarse⁶²⁸; pero donde la objetividad solo llega a ser intersubjetividad compartida por medio del consenso.

g) Al hacer ciencia o hablar sobre ella se requiere precisión en los términos y la reflexión en los conceptos. Bachelard, por el contrario, hace un uso casi poético de ellos que no ayuda siempre a clarificar los problemas. El término "*dialéctica*", por ejemplo, es empleado para referirse tanto a los objetos científicos (corpúsculo y onda) como a los métodos (análisis y síntesis; conceptos e instrumentos); como a los sistemas filosóficos (realismo y racionalismo); como a realidades diversas (naturaleza y cultura; el día y la noche; lo real y lo irreal). En fin, "dialéctica" pasa a ser el término con el cual Bachelard se refiere a cualquier tipo (difuso e indeterminado) de inter-cambio⁶²⁹. Las ambigüedades de los textos de G. Bachelard los hacen a veces atra-yentes (incluyendo, por momentos, un aspecto poético) y equívocos (por su imprecisión).

⁶²² BACHELARD, G. *El nuevo espíritu científico*. Op.cit., p.153.

⁶²³ BACHELARD, G. *El compromiso racionalista*. Op.cit., p. 51.

⁶²⁴ Idem, p. 136.

⁶²⁵ Cfr. VADEE, M. *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*. Valencia, Pre-Textos, 1977, p.13.

⁶²⁶ BACHELARD, G. *El compromiso racionalista*. Op. cit., p. 140.

⁶²⁷ Idem, p. 13.

⁶²⁸ Idem, p. 18.

⁶²⁹ BACHELARD, G. *El nuevo espíritu científico*. Op.cit., p. 13. Cfr. CANGUILHEM, G. *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard* en *Revue Internationale de philosophie*, 1963, Bruxelles, n° 17, p. 441-450.

h) No es raro advertir en la concepción humana del conocimiento, por parte de G. Bachelard, un cierto pesimismo. Al no conocer el hombre el *ser y la verdad* de las cosas, "el conocimiento, hablando absolutamente, está marcado por un irremediable fracaso"⁶³⁰. Lo que el hombre conoce son cualidades, accidentes de la sustancia, lo sensorial de las cosas. En la concepción de Bachelard, el *ser* no es más que una red de relaciones accidentales tramadas sobre algo imaginario. "El ser en sí no sería más que una especie de punto, sin duda imaginario, alrededor del cual se ordenarían cualidades netamente estratificadas, en correspondencia con un verdadero discontinuo experimental"⁶³¹.

i) Junto a los datos inmediatos de la sensación, Bachelard considera los aportes de la imaginación⁶³². El espíritu mismo del ser humano es reducido a ser, en lo esencial, el ejercicio de la imaginación⁶³³; el alma es solo "una palabra de aliento"⁶³⁴. La imaginación alienta, crea, inventa si es cultivada (por ejemplo, con la poesía) y relacionada (no ahogada) con la racionalidad social, con la construcción de los objetos (físicos, científicos y culturales) que en la intersubjetividad y en el consenso se dan un cierto ordenamiento. Porque la imaginación es utópica solo hasta tanto el hombre no realiza lo imaginado. En cierto modo, la imaginación es lo que hace trascendente al hombre, haciéndolo no solo utópico, sino crítico de lo ya realizado.

Pero, lamentablemente, ese "modesto filósofo" que quiere ser Bachelard, no ha analizado las *condiciones de posibilidad* de la imaginación y creación *intelectual*, es decir, de lo que genera el poder de abstracción, que adquiere y goza el hombre para distinguir lo real de lo solo posible. La reflexión sobre la posibilidad del pensar libre, creativo, habría podido llevar a Bachelard a pensar en un objeto constituyente de la inteligencia que -como el ser- trasciende metafísicamente todo lo ya conocido mediante los sentidos.

j) Bachelard no distingue: a) La *forma* del conocer (abstractiva, creativa) que es espiritual; de b) el *contenido* de los conocimientos (que pueden referirse a cosas materiales). Por ello dice: "El niño es un materialista nato. Sus primeros sueños son los sueños de las sustancias orgánicas"⁶³⁵.

k) Se advierte, pues, aquí la concepción inmanentista del ser que piensa Bachelard, totalmente distinta a la presentada por A. Rosmini. En este autor, el *ser* no es una creación imaginaria, ni el producto de una abstracción humana, ni un supuesto substrato de los accidentes; sino que es el fundamento trascendente e infinito que constituye: 1) a la inteligencia y la hace inteligente al intuir el ser inteligible de por sí; 2) a la verdad; pues, ésta no es más que la manifestación del ser en su inteligibilidad; la que posibilita toda otra verdad de los objetos sentidos materialmente en los órganos sensoriales; 3) a la persona, fundada en un ser trascendente que la hace capaz de criticar todas las limitaciones propias de los entes y de ser espiritual, superior a todo lo sensible.

⁶³⁰ BACHELARD, G. *Essai sur la connaissance approchée*. Op.cit., p. 277.

⁶³¹ Idem, p. 76.

⁶³² BACHELARD, G. *La terre et les rêveries de la volonté*. Op.cit., p.82. Cfr. HIPPOLITE, J. *Introducción a Bachelard*. Bs.As., Caldea, 1973.

⁶³³ Cfr. VADEE, M. Op.cit., p.139.

⁶³⁴ BACHELARD, G. *La poétique de l'espace*. Paris, PUF, 1972, p. 5.

⁶³⁵ BACHELARD, G. *L'Eau et les rêves*. Paris, Corti, 1942, p. 13.

VERDAD, ERROR Y APRENDIZAJE INFANTIL.

" Ecco un grande scopo: seguendo la stessa natura formare del fanciullo un *osservatore* e uno *speri-mentatore*: dirigere soavemente, costantemente, saga-cemente la sua *atenzione* senza però mai forzarla o contrariarla..

Il filosofo crede di ragionare egli solo: nel fanciullo non vede altro lume di ragione fuor solo quello che riceverà da lui a condizione di cesare d'esser l'allievo della natura. Ma il sagace osservatore giunge a persuadersi che la natura intelligente ha delle segrete operazioni indipendenti dagli argomenti delle scuole umane; e che il fanciullo comincia a confondere e perdere la ragione anzichè ad acquistarla, quando il si voglia privare di quelle operazizoni segrete, di quei ragionamenti intimi che vanno por una via sì breve e sì sicura alla verità, constringendolo ad adottare gl'incerti e spesso fallaci ragionamenti dell' adulto quasi questi fosse-ro gli unici garanti del vero" (ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, p. 91 y 298).

"L'errore nasce dalla riflessione mal ferma, che non mantiene la distinzione netta degli oggetti, ma li confonde" (ROSMINI, A. *Logica*. Vol. I, n. 273).

EL PRINCIPIO SUPREMO METODO-LOGICO PARA APRENDER.

I.- No hay duda que la *verdad* (en cualquier aspecto) constituye un valor fundamental para nuestra sociedad, para la comunidación entre las personas y para el conocimiento de la realidad. Y esto incluso se hace más patente cuanto más se la desprecia o cuando la relatividad de las cosas se hace manifiesta.

A partir de los escritos de J. Piaget se ha comenzado hablar: a) de "errores estructurales" en los procesos psicoevolutivos del aprender; b) del valor de una "didáctica del error"; c) del derecho al error. Todo esto nos hace ver la necesidad de volvernos a replantear el sentido y valor de conceptos filosóficos fundamentales para la comprensión de nuestras acciones y, en especial, del acto de aprender.

Antonio Rosmini (1797-1855) ha sido un filósofo y como tal se hallaba interesado en buscar la *razón última* de los modos de proceder que estudiaba. En este sentido, le parecía un modo de saber limitado entender el proceso de aprender basándose solamente en reglas y prácticas empíricas, que no diesen la razón o el fundamento lógico de ese modo de operar. Por esto Rosmini, en su obra acerca del *Principio supremo del método y de algunas de sus aplicaciones en servicio de la educación y humana*, ha dado la razón filosófica del principio supremo para aprender.

Esta obra, comenzada en Stresa el 5 de noviembre de 1839 y suspendida el 26 de abril de 1840, debía comprender cinco libros (como se deduce del título del ma-

nuscrito), pero sólo llegó a escribir dos de ellos. El primero, muy breve, trata del principio del método para aprender, y el segundo de la aplicación, en general, de este principio.

2.- Rosmini estimaba que existía algo en común entre el saber científico y el saber filosófico: el atenerse a la verdad. Este atenerse a la verdad, y el resultado de su búsqueda, era algo digno de divulgarse, en cualquier disciplina se iniciase. Por ello, en principio -en el principio de buscar la verdad- las ciencias y la filosofía, según Rosmini, no sólo no se oponían sino que más bien podían ayudarse.

3.- En cuanto a la investigación del principio supremo del método para aprender, se deben distinguir dos aspectos: a) el *principio supremo del método*, que -en cuanto método- se halla implicado en la lógica; b) las *facilidades o dificultades del quien aprende*: éstas se relacionan con el principio antropológico, con el sujeto humano que aprende en cuanto es principio de actividad.

El proceso de aprender implica, pues, un principio *lógico* (y, más particularmente, metodológico) y un principio *antropológico* (dentro del cual se halla el principio *psicológico*).

Estos principios proceden de lo dado natural e inmediatamente al hombre: el *ser intuitivo* (la idea del ser) y del *sentimiento* (sujeto que siente). Estos son también los principios, el inicio de todo aprender. El sentir constituye al sujeto; el *sentimiento* es dado al hombre; no se deduce de otro dato por medio del razonamiento. Igualmente el *ser*, en cuanto es de por sí inteligible (y en este sentido es llamado *idea del ser*, pues la *idea* es aquello con lo que algo se hace *inteligible*), es dado al hombre en una intuición fundamental (no consciente) por la que el hombre es y posee, por naturaleza, el *sentir*: a) su cuerpo (sentimiento fundamental de lo sensible) y b) la idea del ser (sentimiento fundamental de lo inteligible).

Hay que distinguir, pues:

- 1) El *sujeto* que siente (que es uno: el hombre).
- 2) La *actividad de sentir* (que pertenece al sujeto y lo constituye de modo que el hombre es un *sentimiento fundamental*, permanente).
- 3) El *término* del sentir. La actividad de sentir termina en: a) un cuerpo propio (el que posibilita el sentimiento *sensible* de una extensión propia en la que se circunscriben los sentidos); y b) la idea del ser (la que posibilita el sentimiento *espiritual*, inextenso y la intuición del ser ideal).

Existe, para Rosmini, una *naturaleza humana* la cual consiste en que cada hombre siente su cuerpo (como propio); e intuye el ser inteligible (que es común, universal) con una intuición que lo hace sujeto. Pero existen, además, *personas* humanas que consisten en que cada sujeto asuma activamente la naturaleza humana, libremente aunque condicionado por esa naturaleza, por lo que cada persona es irrepetible.⁶³⁶

El *sentimiento* tiene naturaleza *subjetiva*: constituye al sujeto humano. El *objeto intuitivo* (idea del ser) tiene naturaleza de objeto; funda la *objetividad*. La inteligencia es (está constituida por) la intuición del ser. El ser idea es lo inteligible de por sí, lo que se manifiesta de por sí y, en este sentido es la *verdad*. Porque la verdad no es una cosa, sino la *fuerza de inteligibilidad* de las cosas (sucesos, actos, etc.) El ser ideal (o idea del ser) es, según Rosmini, esa fuerza de inteligibilidad, pues quien no comprende lo que es el *ser*, sólo comprende *nada*; esto es, nada comprende. El ser es la imposibilidad

⁶³⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Nazionale, 1939, Vol. IV, n. 61-64. ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n. 832-834. Cfr. ROSTENNE, P. *Pour une philosophie de l'esprit incarné*, en *Filosofía Oggi*, 1991, F. III, p. 355-333.

de que el hombre afirme que el ser es y no es al mismo tiempo. En este sentido, la idea del ser es el origen de toda otra cosa verdadera. El ser ideal, creado por Dios y otorgado al hombre, lo hace apto para aprender por sí muchas cosas que le son señaladas por los sentidos o por la voz de las otras personas⁶³⁷. El ser ideal es la verdad primera y matriz. Por ello no extraña advertir que "a veces los más ignorantes aprenden cosas que pasan desapercibidas para otros más doctos; no es de extrañar tampoco que un niño capte en algún momento el error de un filósofo"⁶³⁸. El ser ideal no es ningún ente ni Dios, sino la *forma* de la inteligencia, la parte formal del conocimiento. El sentimiento, lo que el sujeto siente a través de su cuerpo, constituye la parte *material* del conocimiento⁶³⁹.

Los que no admiten que el *ser ideal* (distinto del sujeto) constituye al sujeto en inteligente y que hace que las cosas sentidas puedan ser conocidas, *confunden el conocer con el sentir* o dejan *sin explicar* el fundamento último del conocer objetivo⁶⁴⁰.

La verdad no es, entonces, primeramente, una adecuación entre nuestras ideas y las cosas a las que esas ideas se refieren. La verdad consiste primeramente en la inteligibilidad (en la posibilidad de entender) tanto las ideas como las cosas mismas mediante las ideas. Ahora bien, la fuente de toda posible inteligibilidad se halla en el *ser*; esto es, en lo que -por oposición a la *nada*- nos hace conocer. Solo luego esa inteligibilidad se presentará como una no-contradicción entre los elementos que la componen, y solo los filósofos advertirán luego que esa posibilidad se halla en el ser.

4.- De aquí que, según Rosmini, todo lo que puede saber el hombre se divide en dos partes: a) lo *innato* (la idea del ser y el sentir el propio cuerpo); y b) *lo adquirido* (lo que el hombre experimenta y razona a partir de lo innato y de lo que siente en su actividad a través de los sentidos corporales).

En este contexto, se ubica el *aprender*. Por ser hombre, por su propia naturaleza, todo hombre *no aprende*, sino que *sabe* lo que es el *ser* (conocimiento universal, no consciente) y *siente* su cuerpo. Todo el que aprende parte de una experiencia irremplazable que lo constituye, en su base, como persona.

5.- En el sentir se debe distinguir: a) *el sujeto psicológico* que es el que siente; b) de *lo que* siente (materia del sentimiento). El sujeto siente lo suyo propio (*su* cuerpo) y siente otros cuerpos u objetos extrasubjetivos que constituyen el no-yo, el mundo con el cual interactúa el que aprende. Pero el sujeto psicológico humano no solo se relaciona: a) sustancial y permanentemente sintiendo su cuerpo e intuyendo el objeto fundamental de su inteligencia (la idea del ser); sino además, se relaciona c) con los objetos que siente a través de su cuerpo y que conoce a la vez mediante la percepción sensitiva e intelectual; y d) con los objetos que él construye al concebirlos en diversas formas (conceptos) y al razonar relacionándolos en diversos grados de abstracción⁶⁴¹.

El proceso de aprender implica, pues, en quien aprende una actividad *psicológica* por una parte, y *lógica* por otra. En la actividad lógica se halla ínsita la *búsqueda de sentido* (inicialmente dado por el ser), y en la actividad psicológica se halla la raíz del *esfuerzo* y de la *libertad* que exige todo proceso de aprender.

⁶³⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla Filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, p. 152.

⁶³⁸ ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n. 748, nota I.

⁶³⁹ ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, n. 12-15. ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 191. ROSMINI, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857, Vol. I, p. 98.

⁶⁴⁰ ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, Marinoni, 1910, p. 410. Cfr. LOPEZ SALGADO, C. *Aproximación a la gnoseología de Rosmini*. en *Rivista Rosminiana*, 1988, Fasc. III, p. 237-277.

⁶⁴¹ ROSMINI, A. *Psicologia*, o.c., n. 53.

6.- Ahora bien, detengámonos a ver cuál es, según A. Rosmini, el principio supremo del método para aprender y para enseñar. Se trata de un principio por medio del cual el docente pueda saber qué debe enseñar primero (en cuanto a la *forma* de enseñar, no en cuanto al contenido), y qué debe enseñar después, a fin de que el niño con el que se relaciona pueda proceder "por grados siempre proporcionales a sus fuerzas, yendo de lo que conoce a lo que aún no conoce y se le quiere enseñar"⁶⁴². Como se advierte, Antonio Rosmini trató de encontrar un principio a la vez lógico-metodológico, adecuado al sujeto psicológico que desea aprender. Desde ya se advierte la *originalidad* de la forma de enfrentar la concepción del aprendizaje propuesta por Rosmini, distinguiéndose de algunas concepciones contemporáneas que solo se centran: a) en la condición psicológica del niño (no llegando, o llegando con dificultad a aceptar una lógica y un método en el aprender) como lo proponen las concepciones de algunos psicólogos sobre el aprendizaje; o bien, b) en una lógica social (adecuándose a lo que todo el mundo hace porque todo el mundo lo hace), como lo proponen las concepciones de vertiente positivista.

Rosmini admitió la necesidad de tener en cuenta la *condición psicológica* del que aprende y la *condición lógica* que tiene todo lo que es en cuanto se basa en el ser y éste no puede ser pensado en forma contradictoria. Rosmini investigó, en consecuencia, qué cosa es fácil para el niño y qué difícil, a fin de poder dar al docente un indicio o un instrumento para detectarlo. Rosmini advertía que con frecuencia se llamaban *inteligencias débiles* a los niños que no llegaban a elaborar rápidamente -con la rapidez del docente adulto- las relaciones entre los conocimientos. En realidad, la deficiencia se halla en que a estos niños "no les es dado hacer cómodamente todos los pasos necesarios" para aferrar el conocimiento⁶⁴³.

7.- Desde el punto de vista lógico, Rosmini sostiene que "la gradación de las operaciones mentales depende de la gradación de los objetos que se ofrecen a la atención de los niños". Ahora bien, Rosmini encuentra la gradación de las operaciones mentales investigando qué es filosóficamente y cómo funciona la mente humana en cuanto es inteligencia. Rosmini deseaba llegar a una norma pedagógica basada en la investigación filosófica acerca de la naturaleza de la inteligencia humana, de modo que esa norma debería ser válida para toda inteligencia humana, aunque luego unos niños procedan más rápidamente que otros.

8.- Rosmini distingue en el pensar: a) la actividad del sujeto (el acto de atención intelectual) y b) los objetos en los que piensa. Cree encontrar en el orden natural de los objetos del conocer la pauta o normas del orden natural y necesario para conocer y pensar. Existe, pues, al aprender -como lo indicamos- una doble actividad; a) una *lógica* que exige que lo más universal (el ser) sea conocido antes que lo que no puede ser conocido sin él; y b) una actividad *personal y psicológica* que es *creativa, espontánea* en su modo de relacionar las cosas y no se rige por las exigencias lógicas ni por la conciencia. Toda acción se dirige a su objeto; el sujeto conoce los objetos antes que su actividad sobre los objetos; solo algunas acciones del sujeto serán conscientes si él, a una determinada edad, tiene motivos suficientes para volver sobre ellas⁶⁴⁴.

⁶⁴² ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell'umana educazione*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia. 1857, Vol. II. p. 29 de la obra póstuma, en dos volúmenes, titulada en su conjunto: *Pedagogia e Metodologia*.

⁶⁴³ Idem, p.30.

⁶⁴⁴ ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*, o.c., n.30-71.

Ahora bien, teniendo esto presente, Rosmini sostiene que el primer objeto de la inteligencia (aun inconsciente de sus actos y de sí misma) es el *ser* inteligible en sí mismo, o idea del ser, con la cual da forma inteligible a los demás conocimientos de los entes menos universales. Todo lo que el hombre percibe lo conoce en cuanto de algún modo lo conocido *es*, participa del *ser*. Lo que no se conoce ni puede conocerse es la nada; todo lo demás, todos los entes que los niños perciben tienen algo *semejante* o *análogo* (esto es, el ser inteligible, objeto fundamental de la inteligencia). Toda cosa que el niño conoce posee, filosóficamente, dos aspectos: uno *sensible* y *concreto* (que es el ente en cuanto el niño lo ve, lo percibe, lo manipula); y otro, *generalísimo* o *universal* (dado por la intuición del *ser* que constituye a la mente y con la cual conoce lo sensible). En la percepción humana está unido lo universalísimo y lo particularísimo.

9.- Así queda filosóficamente afirmado que al conocer y aprender, "el método más conforme a la naturaleza de la mente humana y al modo espontáneo de proceder del niño" consiste en conducirlo, entre las cosas concretas y percibidas, por la vía de las *semejanzas* antes que por la vía de las *diferencias*. Esto implica que al enseñar es conveniente "llamar la atención de los niños, mediante palabras, sobre las semejanzas muy amplias de las cosas haciéndolos luego descender para notar las semejanzas menores".⁶⁴⁵

El método que de lo particular pretende llevar al niño a lo universal, conduce a errores frecuentes, pues el niño toma por genérico o global lo particular y debe luego corregirse de su error para pasar a comprender una clase más general. El niño diseña con su mente, al principio, como un esbozo en sus grandes líneas (*egli disegni un cotale abozzo all'ingrosso d'un oggetto unico; il qual disegno egli si fa con que' soli tratti grossi per così dire*).⁶⁴⁶

10.- El niño no copia o recibe pasivamente los conocimientos, sino que debe concebirlos *fabricándolos* (*in questo lavoro il fanciullo si fabbrica dei concetti...*); y aunque el niño no domina en forma innata ni la capacidad de dirigir la atención a lo universal ni a lo particular, se halla, sin embargo, ubicado entre la *universalidad del ser* (que intuye sin tener conciencia o conocimiento reflejo de ello) y el *objeto sensible que percibe*. En el sentimiento y en los sentidos el niño tiene por objeto lo particular sensible; y en la mente lo universal, esto es, lo inteligible. El proceso de *conocer* va de lo universal (del ser en sí inteligible) a lo particular (esto es, lo sentido, pero que no tiene significado, inteligibilidad en sí). En consecuencia, cuando se quiera enseñar a clasificar las cosas a un niño, se debería comenzar mostrándole y nombrándole la clase más general para descender a las más determinadas. De este modo, el niño no cometerá errores, ni en cuanto a la *extensión* de la clase (a quien se aplica), ni en cuanto a la *comprensión* (al significado) de lo que aprende.

11.- La mente humana, pues, procede a conocer clasificando y esto implica el dominio de las *relaciones* (de semejanzas y diferencias) que *ordenan* las cosas entre lo universal (el ser intuitivo) y los particulares (las cosas percibidas con diferentes órganos sensoriales). Pero ordenar es un arte que requiere una larga prueba de operaciones, de experiencias y consecuentes pensamientos. En este proceder, el docente, por sabio que sea, no será más que un intérprete y un seguidor de la mente del niño, atendiendo a la gradualidad que sigue el niño; en caso contrario, "combatiría o impediría su desa-

⁶⁴⁵ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 43.

⁶⁴⁶ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 44. Cfr. GIANINI, G. *Fondamenti e sviluppi dell'antropologia rosminiana* en *Rivista Rosminiana*, 1976 F. III, p. 203-220.

rrollo".⁶⁴⁷

Rosmini advierte que el entendimiento humano tiene un curso natural en su desarrollo y el niño no aprende sino siguiéndolo. Con frecuencia la inteligencia del niño debe, por sí sola rehacer -con fatiga- el ovillo intrincado de lo que el maestro imperito le enseña. "La educación empleada hasta hoy casi no se preocupó más que por imponer a la memoria de los niños una carga inmensa de palabras ininteligibles".⁶⁴⁸

El ideal al que debería tender el proceso de conocer debería tomarse de las matemáticas, donde la mente está constreñida a deducir una cosa de otra, a partir de conceptualizaciones claras y empleando un método riguroso, evitando persuadirse de entender donde nada entiende. Frecuentemente solo después de muchos años, los hombres llegan a ordenar sus experiencias y así poderlas entender. Esta es la razón principal por la que solo con la edad el hombre se hace sabio y ama saber.

El docente debería imponerse la ley de demostrar todo lo que dice a los alumnos; esto lo obligaría a ordenar y clarificar metódicamente lo que va a enseñar.

12.- Rosmini llega así a la formulación del *principio supremo del método* para aprender. Es evidente, para él, que un pensamiento sirve de material, suministra materia a otro pensamiento, estableciéndose un *orden* al pensar, hasta el punto que el segundo pensamiento no se comprende si no es comprendido el primero y si el segundo no es relacionado con el primero. Esto se logra con frecuencia haciendo y rehaciendo el camino, y no de una sola vez y en forma lineal.

Aprender comprendiendo implica, pues idealmente hablando, elaborar el orden sucesivo de los pensamientos. En la realidad, este orden lo halla o lo elabora el niño con notables dificultades de avances y retrocesos. El desarrollo de la inteligencia aparece, de este modo, abierto indefinidamente, pero siguiendo - en el mejor de los casos, o idealmente hablando- un orden natural y necesario, dado por la inclusión - mediante descubrimiento o creación de relaciones- de los entes particulares en lo general, y -en una instancia adulta y filosófica- en el ser universal (objeto primero y fundante de la mente humana).

El método de aprender nos indica el *método para enseñar*. Se trata de un método "preciso", "clarísimo" y "único", pues todos los demás métodos lo implican. Este método puede formularse así: Se presenta a la actividad mental del niño (y se puede decir del hombre en general) primeramente los objetos que pertenecen al primer orden de intelección; luego los que pertenecen al segundo; después el tercero y así sucesivamente, pues aprender implica comprender, esto es, relacionar los conocimientos incluyéndolos en uno primero conocido⁶⁴⁹.

Ahora bien, desde el momento en que Rosmini propone un método para el proceso de aprender y enseñar, significa que este proceso no se realiza necesariamente así. Los niños -ni los adultos- aprenden en forma lógica espontáneamente; sino más bien, por el contrario, proceden en formas psicológicamente arbitrarias, yuxtaponiendo nociones incoherentes o contradictorias, creyendo conocer cuando en realidad no conocen, porque lo contradictorio (como, por ejemplo, la expresión: "un círculo cuadrado") aunque parezca tener sentido no lo tiene.

Rosmini, con su filosofía sostiene como fundamentales dos valores que constituyen a la naturaleza humana: a) la presencia (al menos posible) de la *verdad* en la inteligencia por la intuición del ser; y b) la *libertad* del hombre como sujeto personal para

⁶⁴⁷ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. .I, p. 48-49.

⁶⁴⁸ Idem, p.51. Cfr. FARINELLA, E. *Educazione e valori*, en *Teoresi*, 1970, n. 3-4, p. 275-283. MORRA, G. *Pluralismo e verità*, en *Ethica* (Forli), 1971 n. 2, p. 109-127.

⁶⁴⁹ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 54.

adherir a ella (y hacerse moral) o para no reconocer el ser de las cosas (y hacerse injusto). Cuando se suprime uno de estos dos valores se distorsiona la concepción de la *naturaleza humana*. De este modo, la *crítica idealista* de Giovanni Gentile a Rosmini se ha basado en que "el conocimiento y, en general, el espíritu son un libre desarrollo y una creación de sí por sí" ⁶⁵⁰. Por el contrario, la *posición empirista y biologicista* consiste en negar la libertad y responsabilidad de la persona identificándola con la espontaneidad y actividad biológica creciente.

EL APRENDIZAJE EVOLUTIVAMENTE CONSIDERADO.

13.- En el segundo libro del *Principio supremo del método*, Rosmini trata de establecer los pasos evolutivos del aprender de acuerdo con el principio ya establecido en el primer libro. Para ello se valió (además de sus propias observaciones sobre el actuar de su sobrina) principalmente de las observaciones realizadas por la educadora Albertina Necker de Saussure (autora de *L'Education Progressive*, 1838) y de los trabajos de Vitali Rosi (*Manuale di scuola preparatoria*, 1832) y de Rafael Lambruschini (*Guida dell'Educatore*). Rosmini guiado, entonces, por la observación, por su concepción filosófica y por estos antecesores estableció tentativamente (pues preveía que "este era el trabajo de los siglos que vendrán") los *órdenes de intelección*, que implicándose van generando el *desarrollo psicológico y mental*. Cada orden de intelección signa una época de la mente y lo abre a un campo inmenso en cada orden. Pero cuando se quiere establecer el tiempo preciso del paso de un orden de intelección a otro, resulta difícil hacerlo. No todos los niños realizan este pasaje en los mismos momentos; no siempre, además, se exterioriza en el momento en que se produce. Rosmini era consciente de estar realizando *hipótesis* tentativas, "*quizás las primeras en este género*"⁶⁵¹

14.- La *atención* es la fuerza con la cual el ser humano conoce actualmente. Ella está constituida por la intuición del ser que crea la inteligencia y crea al sujeto inteligente, pero en cuanto con esa intuición el sujeto puede conocer lo que siente. La *atención* no es, pues, un acto sustancial, sino el movimiento accidental intelectual que el sujeto realiza por diversos motivos.

La atención es una condición necesaria -pero no suficiente- para advertir las semejanzas y diferencias, para ordenar y razonar. En este contexto, *enseñar* se puede decir que sea el arte de ayudar a dirigir apropiadamente la atención -mediante signos- de los que desean aprender⁶⁵².

15.- Ahora bien la actividad intelectual -la atención- se mueve excitada primeramente por las sensaciones de necesidad. La atención es movida por el sujeto cuando existe una necesidad. El hombre la mueve para socorrerse, como mueve además, las otras potencias cuando tiende a quitarse una molestia o a satisfacer una necesidad⁶⁵³.

Pero adviértase bien que, según Rosmini, la *atención* no es la *espontaneidad sensitiva*; no es el círculo de una actividad provocada y prolongada por un sentimiento y un estímulo; la atención no es un *instinto* sensual; sino una actividad *intelectual* del sujeto.

⁶⁵⁰ GENTILE, G. *Prefazione* a la obra de ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, p. VIII, (Ediz. Paravia). Cfr. ROSMINI, A. *Della libertà d'insegnamento* en *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. II, p. 75.

⁶⁵¹ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 173.

⁶⁵² Cfr. TRANSERICI, M. *Antonio Rosmini e la scuola elementare* en *Rivista Rosminiana*, 1973, F. I, p. 11-26.

⁶⁵³ ROSMINI, A. *Antropologia*, o.c., n.426, 484-486.

El hombre, en cuanto es principio de acción, es un *principio simple* que termina en la idea del ser (intuyéndolo y siendo así inteligente) y en el cuerpo con sus modificaciones sensibles (produciéndose sensaciones en el sujeto) Ahora bien, *sentir* no es lo mismo que *entender*; pues aunque ambos sean actos del sujeto, simples como él en su inicio, son diversos en sus objetos o términos. El sujeto humano, al *percibir* mueve todas las fuerzas que lo constituyen, y por ello al percibir *siente y conoce*, aunque no conozca conscientemente, pues el percibir es un acto de conocimiento directo y no reflexivo.

16.- El *primer orden de intelección* y la *primera forma de entender*, están constituidos, pues, y ante todo, por las *percepciones*. El sujeto humano, al percibir, aplica el conocimiento directo (esto es, aplica la idea del ser) a lo que él siente. La percepción es conocimiento directo de una sensación. La sensación, a su vez, está constituida por el sujeto que siente y la cosa extrasubjetiva a la que siente. En la percepción, el sujeto conoce un objeto diverso del sujeto y lo conoce directamente, no con un acto reflexivo o consciente, de modo que no se advierte como sujeto. En la percepción, el sujeto que conoce y aprende afirma implícitamente una relación entre el ser y el objeto mediante la expresión "es": "(este objeto) es"; o sea, la percepción es la afirmación cognoscitiva y natural (no libre o deliberada) que el sujeto hace aplicándole la idea del ser a un objeto real en cuanto éste actúa sobre el sujeto que lo siente. Al elaborar las ideas ("nella fabbrica delle idee") las sensaciones son solo la ocasión y la materia del conocimiento; para conocer el sujeto debe además darle inteligibilidad aplicándole naturalmente la luz de la inteligencia (o sea, la idea del ser). De esta manera, lo que cae en los sentidos no es solo sentido sino además inteligido, esto es, comprendido como *siendo*, como *algo* (dato ofrecido por los sentidos) que *es* (*ser* conocido por la inteligencia y ahora determinado por los sentidos)⁶⁵⁴.

En la percepción, el hombre afirma (sin reflexión) que algo (que siente) es, sin decir nada acerca de cómo es. Por ello en la percepción no cabe error. El error es un efecto de la inteligencia libre que libremente relaciona, parangona, hace juicios acerca de cómo son las cosas. Cuando alguien cree haber percibido algo que no ha percibido, el error no está en la percepción sino en el juicio reflexivo sobre la percepción⁶⁵⁵.

Dado un objeto que actúa sobre el sujeto, éste comienza a observar los modos o matices del objeto. Hay pues una interacción entre el objeto (que afecta la sensibilidad del sujeto) y el sujeto que entiende (tiende intelectivamente al objeto proyectando la luz de la idea del ser). Indudablemente que cuanto más son las sensaciones, mayores son las posibilidades materiales de percibir y aprender. Es importante, entonces, que los niños manipulen ("al tocco della mano"), de diversas y repetidas formas, los objetos.

Los objetos percibidos producen la base para la elaboración de una idea imperfecta de las cosas concretas. La idea de una cosa es esa cosa en la inteligencia, esto es, en la inteligibilidad del ser: esa inteligibilidad (participada del ser) es el medio para conocer la cosa. La idea que surge de una percepción (por unión de la idea del ser y el dato sensible) es indudablemente una idea sin análisis alguno y, en consecuencia, una idea imperfecta.

17.- Rosmini ve en la *sonrisa* (al mes y medio de vida) el primer índice de que el

⁶⁵⁴ ROSMINI, A. *Il rinnovamento...*o.c.,p.196. Cfr. BELLESIA, F. *Percezione ed essenza* en *Rivista Rosminiana*, 1991, F. III, p. 291.

⁶⁵⁵ ROSMINI, A. *Teosofia*, Vol. III, n.10. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull' origine delle idee* .Roma, Anonima Romana.1934, n. 1248, 1257. ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca. 1934, n.896, 913.

niño usa y domina la capacidad intelectual. El niño, en el seno materno y en las primeras semanas de vida, vive, como en un estado de sueño, dominado por necesidades primordialmente físicas y biológicas. Rosmini no confunde la vida activa animal con la vida intelectual. Si bien el hombre es el principio simple de vida (por lo que no puede decirse que posea varias almas), no obstante, este principio termina en su cuerpo y en la idea del ser (por lo que es senciente e inteligente); pero el poseer esas posibilidades o potencias no significa que el sujeto *las domine* desde el nacimiento. El *dominio* del propio ser (por ejemplo, de los modos de sentir y conocer) es algo que se aprende y que desarrolla al sujeto. Aprender y desarrollarse se implican mutuamente⁶⁵⁶.

El hombre, en cuanto es principio del sentir corpóreo, posee una doble actividad: la de vitalizar sintiendo (la cual se llama *instinto vital*) y la de obrar, prolongando lo que se siente, con nuevas sensaciones (a la cual Rosmini llama *instinto sensual*). Por este instinto, los ojos del niño buscan la luz; el bebé coordina los primeros movimientos, bajo el criterio de las sensaciones agradables o desagradables. Todo viviente, en el ámbito de la animalidad, -si la consideramos separada de la intelectualidad- tiende a sentir placer y evitar el dolor. El *animal* es un individuo que, sintiendo sensiblemente, obra; y obra bajo el criterio del sentir sensible. Se debe excluir de él toda luz de inteligencia, de conocimiento y voluntad. El animal es sentimiento y posee espontaneidad en el sentir; ahora bien, esa actividad espontánea es coordinada lentamente para posesionarse de objetos, por el sujeto que siente, adquiriendo éste un dominio de sus acciones animales que no es, sin embargo y aunque lo parezca, inteligente. El principio animal posee una fuerza unitiva con la que es *capaz de unir* el acto que hace con el placer que produce, y es *capaz de reforzar* el grado de placer que siente con fantasías, sin que se necesite de la inteligencia (de la intuición del ser) para explicar este hecho⁶⁵⁷. Incluso la *imitación* de las acciones realizadas por el niño en los primeros años de vida puede ser explicada sin la intervención de la inteligencia⁶⁵⁸. La inteligencia es una posibilidad o potencia que el niño comienza a usar cuando necesita recurrir a todas sus fuerzas para superar sus problemas.

"Allorquando il bambino dall'istinto animale è recato a fare certe operazioni proprie dell' animale, il soggetto che si muove a farle è il principio sensitivo insieme e intelletivo. Ora se questo principio trova difficoltà nell'esecuzione delle operazioni animali, egli occorre con tutte le sue forze a superarle. E poichè fra le sue forze vi hanno anche quelle dell' intelligenza, perciò egli chiama anche queste in ajuto acciorchè l'istinto animale sia soddisfatto".⁶⁵⁹

18.- El *segundo orden de intelección y del aprendizaje* (al año, con el inicio del lenguaje) consiste en *comenzar a ordenar* y se da en un clima de animismo. El niño tiene una propensión inmensa para dar vida a todo ("*ad avvivare ogni cosa*") y emplea mucho tiempo antes de convencerse de esta maravilla: existen entes inanimados⁶⁶⁰. Dadas las primeras percepciones, el instinto sensual comienza a ser activo (no solo perceptivo); comienza a querer prolongar el placer y a tener *voliciones afectivas* incipientes, base para la *benevolencia*.

El niño solo puede querer lo que primeramente siente como placentero y lo conoce; comienza entonces una *estimación práctica*, impetuosa y lábil, de los objetos simples y de las personas que lo rodean, sin que esta estima sea todavía el resultado de

⁶⁵⁶ Cfr. ROSMINI, A. *Antropologia...*o.c., n. 230-365. ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 72-73.

⁶⁵⁷ ROSMINI, A. *Antropologia*, o.c., n. 430. Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n.1294.

⁶⁵⁸ ROSMINI, A. *Antropologia*, o.c., n. 487-490.

⁶⁵⁹ ROSMINI, A. *Idem*, n.537.

⁶⁶⁰ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 80.

un parangón. Los objetos no poseen aún consistencia; y la voluntad que comienza a quererlos es lábil, desordenada. Ayudarla implica *posibilitarle un estado sereno* en el que puede concentrar su atención. Cuando ésta es cautivada por un objeto no es conveniente distraerla, pues el observar con detención desarrolla al niño. "He aquí una gran finalidad: siguiendo a la naturaleza, hacer del niño un *observador* y un *experimentador*; dirigir suavemente, constante y sagazmente su *atención* sin jamás forzarla o contrariarla".⁶⁶¹

19.- La educación de las facultades -y, a través de ellas, del hombre- se basa en la *percepción* y en la *atención* que el espíritu pone al observar y experimentar con los objetos. Esta educación tiende a posibilitar la construcción de la comprensión, la organización racional y significativa de los comportamientos para el desarrollo de la persona. En el segundo orden de intelección, el niño comienza ordenar las sensaciones del tacto y las de la vista, a coordinar los movimientos de la mano con los objetos.

Hablando en general, Rosmini sostiene que *los conocimientos de segundo orden* de intelección están constituidos por *las relaciones, primeras e inmediatas* (no aún las relaciones de las relaciones) sobre los objetos conocidos (no aún sobre los actos con los cuales los conoce).

El estímulo que lleva al niño a prestar atención a las *relaciones (conoscere i rapporti)* entre los objetos es el *lenguaje*. Surgen así las primeras *reflexiones* (aun no autoconscientes) del niño con las cuales une u ordena los conocimientos de los objetos.

El lenguaje, además de suplir a las cosas percibidas, posibilitando recordarlas, permite llamar la atención sobre aspectos de relación entre objetos (presentes o ausentes). Las palabras no indican cómo son las cosas, sino que son signos que remiten a las cosas que conocemos en el modo en el que las conocemos⁶⁶².

Las palabras son, primero, para el niño, sensaciones producidas por los sonidos; luego son una sensación que reclama una percepción; luego son una percepción (sensible-inteligible, cuando entiende la palabra) que reclama otra percepción; finalmente serán una percepción que reclama una idea (lo inteligible de un objeto no percibido). Primeramente cuando el niño escucha la palabra "caballo" cada vez que pasa un caballo no abstrae las notas comunes el caballo (no se hace una idea específica de caballo), sino que cree que este caballo es el que pasó antes cuando escuchó también la palabra caballo. El lenguaje suscita, pues y ante todo, en el niño, el recuerdo de percepciones anteriores. Todas las palabras funcionan, para el niño, primeramente como *nombres y pronombres*, esto es, signan percepciones de objetos reales; o bien como *ideas imaginadas* de las que el niño hace un uso propio, "diverso del uso que hacen del vocablo los otros hombres".⁶⁶³

Luego, al oír aplicar, por ejemplo, la palabra "perro" a muy diversos perros, sin advertirlo emplea el vocablo perro para referirse al *elemento común* a todos los perros, lo que significa que ha hecho una *abstracción*. Los niños no suelen abstraer, sin embargo, primeramente el elemento común que el uso fija con el vocablo, sino que suelen abstraer un elemento *más genérico*⁶⁶⁴. Se da pues un *error* al juzgar la nota distintiva de los objetos. Pero este error indica que la mente humana conoce lo genérico (el ser) y lo determinado (lo sentido) al percibir.

⁶⁶¹ Idem, p.91.

⁶⁶² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 679-680.

⁶⁶³ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 108.

⁶⁶⁴ Idem, p.110.

El conocimiento de los niños no va -como pretenden los sensistas- de conocimientos sensibles a conocimientos genéricos. Los conocimientos de los niños muestran unido, desde el primer momento, *lo particular y lo universalísimo*; la *sensación* y el *ser ideal*, sin abstracciones medias que hagan de anillos de unión⁶⁶⁵.

Las primeras abstracciones (aunque frecuentemente erróneas) son el resultado del segundo orden de intelección. El uso del *plural* (que implica la observación que un individuo no es el otro aunque tengan el mismo nombre) es un signo de ello. El plural (*canes*), sin embargo, no expresa aún lo abstracto en sí mismo (*canicidad*).

El niño, en su ser-animal, obra subjetivamente, porque es sentimiento; pero en su ser-hombre comienza a obrar por motivos objetivos, aunque se ignora como objeto de atención; no se conoce aún como sujeto de realizaciones.

20.- Hacia el final del segundo año, al comenzar a *leer*, los niños realizan un *tercer orden de intelección y de aprendizaje*, desarrollándose evolutivamente.

En el proceso de entender y de aprender conviene distinguir *lo que* se entiende y aprende (*materia* de la intelección y del aprendizaje) del *orden* en que se entiende y aprende (*forma* de la intelección y del aprendizaje). En cada orden, el niño puede aumentar el número de las intelecciones, prestar reiterada atención, enriquecerse con un aumento en la *materia* de aprendizaje; pero todo ello no hace aumentar la *forma de aprender*, el *orden* de las intelecciones. El aprendizaje no es, pues, solo un crecimiento cuantitativo, sino además cualitativo, organizado, construido en su forma de aprender.

El tercer orden de intelección y de aprendizaje se inicia cuando el niño comienza a *dominar la relación de relaciones*. Se trata de una *reflexión* inmediata sobre los objetos de intelección de segundo orden (que son relaciones).⁶⁶⁶

Veamos estos órdenes de intelección en un ejemplo:

- a) Cuando veo y siento el olor de una rosa y me formo una percepción intelectual realizo un primer orden de intelección y aprendizaje.
- b) Cuando de noche siento el olor de una rosa, y reflexionando argumento su existencia a partir de su olor, realizo un segundo orden de intelección y aprendo un objeto (rosa) comprendiéndolo mediante una relación.
- c) Si continúo reflexionando puedo afirmar que si existe una rosa me punzará con sus espinas cuando apriete su tallo con mi mano. Surge así un tercer orden de intelección y de aprendizaje que implica un creciente y evolutivo desarrollo del poder dominar jerarquías u órdenes de conocimientos, mediante diferentes niveles de reflexión.

Los crecientes órdenes de intelección no aportan conocimientos empíricos (o percepciones) nuevos; pero sí aumenta el *sistema* de conocimiento, de *relaciones*, de las cuales surge un aumento formal de conocimiento.

21.- En el tercer orden de intelección, los niños comienzan a dominar los *juicios analíticos* (distinguiendo, considerando separadamente y realizando una relación sobre relaciones) sobre los *juicios sintéticos* elaborados en la percepción y relacionados en el segundo orden de intelección.

El juicio sintético *no es una asociación* de imágenes o de sensaciones, como lo hace el perro que mueve la cola al ver el alimento que aún no puede tomar. El juicio es una *afirmación del ser* entre el sujeto y el predicado, aunque de ello no se tenga una idea clara y se afirme erróneamente. El primer juicio sintético se da naturalmente en la percepción, donde el hombre y el niño afirman (sin ser conscientes de ello) que algo

⁶⁶⁵ ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, o.c., p. 193.

⁶⁶⁶ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, Vol. I, p. 175-1756.

es: "esto es". Al decir "esto", o afirmarlo interiormente sin palabras, el niño afirma la existencia de esto, o sea afirma: "esto (es)"; pues decir "esto", y suponer que no es en ninguna forma, es un absurdo, no es comprender. El inicio de la inteligencia y de la comprensión, en cualquier edad, es la intuición (no consciente) fundamental del *ser*.

En este juicio "esto es", el ser (idea del ser) se une a algo sentido en los sentidos. Ahora bien, sobre dos juicios sintéticos (sobre dos percepciones) es posible establecer un juicio analítico en donde se afirma, con un nombre, algo común a ellos, estableciendo una relación que no es un objeto percibido. En un tercer orden de intelección es posible establecer una relación (juicio sintético, componer, leer) sobre otras relaciones.

Así, pues, A. Rosmini sostiene que el desarrollo evolutivo de la inteligencia crece, mediante un proceso reflexivo en el que se combinan, en grado creciente, los juicios analíticos y sintéticos que separan o unen nuevos sujetos a nuevos predicados⁶⁶⁷.

Rosmini admite que un niño, a los tres o cuatro años, al ver hoy un alimento que ayer le gustó lo desee por lo asociación de placer que se le asocia a la imagen. Mas en esto no hay ningún desarrollo. Sin embargo, en esa edad, el niño está en condiciones de entender sobre todo si alguien contradice su deseo:

- a) que ayer gustó un determinado alimento (juicio sintético: este postre es gustoso);
- b) que hoy está viendo el mismo alimento (juicio analítico: compara algunos aspectos de la percepción de ayer con la de hoy y afirma que se trata del mismo alimento);
- c) y puede afirmar que el alimento que está viendo hoy le gustará (juicio sintético conclusivo que une el placer de gustar de ayer con el alimento de hoy).

Todo esto implica un desarrollo de la inteligencia y del proceso de aprender al dominar y coordinar diversos niveles de reflexión.

22.- En este tercer orden de intelección, el niño está en condiciones de formar *coleccion*es (esto es, una multitud de cosas bajo una relación con un aspecto igual, por ejemplo: manada, cardumen). "Ver o sentir muchas cosas contemporáneamente no hace que el niño se forme la idea de colección, ni la de pluralidad ni la de diferencias"⁶⁶⁸. Es un error creer (como sostenía Bonnet) que las ideas de colecciones se forman por la acción de los objetos sensibles sobre nuestros órganos, como se forman las ideas simples. La percepción de una oveja o de una manada son dos percepciones; pero la idea de manada implica un mayor análisis de la percepción, exige un motivo que lleve al niño a analizarla (generalmente las palabras llevan a ello) y exige un esfuerzo o trabajo mayor, constitutivo, que la filosofía debe describir.

El concepto de colección implica el dominio de:

- a) El concepto de uno.
- b) El concepto de más de uno.
- c) La unión del concepto a una palabra para signar algo común a los objetos percibidos y reunidos en el mismo espacio.

La *colección* es el resultado, construido por el entendimiento, tras el análisis repetido y relacionado de una percepción (por ejemplo, de una manada de ovejas).

Por otra parte, para *dominar* un *concepto* se requiere:

- a) El dominio de la limitación de los elementos esenciales, distintivos de lo que es la cosa concebida (por ejemplo, el concepto de "alimento") y
- b) el dominio del arte de aplicarlo a lo que es (por ejemplo, a lo que es alimento).

⁶⁶⁷ Idem, p. 181. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c., n.561-567.

⁶⁶⁸ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 185.

Para lograr ambas cosas se requiere aprender gradualmente⁶⁶⁹. En el caso del concepto de una colección se requiere que el niño domine al menos *un* elemento de las cosas que forman una colección.

23.- De esta concepción del *aprendizaje* intelectual, entendido como la adquisición y el desarrollo de diversos órdenes de intelección, Rosmini deduce tres normas generales a las que debería tender la *enseñanza*:

- a) La enseñanza debe servir para acrecentar en la mente del alumno el número y la perfección de las intelecciones de los órdenes precedentes.
- b) La enseñanza debería servir para ayudar a pasar a órdenes progresivos de intelección, comenzando por la percepción pero no limitándose a ellas. Facilitar aprender es un valor que todo docente debería desear en cuanto implica poseer previamente una clara distinción en las ideas; pero ella no debería llevar a excluir de la docencia superior ciertas verdades porque requieren una seria meditación filosófica. La facilidad no es sinónimo de superficialidad ni bajo este pretexto las escuelas pueden ocuparse solamente de cosas materiales e infravalorar con ligereza el sentido del comportamiento moral. En realidad, para conocer bien una verdad es necesario reinventarla (*rinvenirla*)⁶⁷⁰. Docente es la persona que ayuda a aprender, pero no suprime -aunque lo gradúa- el esfuerzo necesario que debe hacer el que aprende. En realidad la autoridad del docente procede la verdad y no de su posición pues "de por sí ningún hombre tiene alguna autoridad para imponer una doctrina a otro"⁶⁷¹. La idea del ser, luz de la inteligencia, es la autoridad suprema para el hombre⁶⁷².
- c) La enseñanza debería servir para ejercitar y perfeccionar en los niños el grado de intelección que ya posee⁶⁷³.

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* de lo *accidental* 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.

25.- El "yo" no expresa el sentimiento del sujeto de las acciones. "El yo no es un

⁶⁶⁹ Idem, p. 193.

⁶⁷⁰ Idem, Vol. II, p. 38-39 y 53. Cfr. OTTONELLO, P. P. *Della mediocrità en Filosofia Oggi*, 1991, I, p. 3.

⁶⁷¹ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. II, p. 180.

⁶⁷² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c., n. 1354. Cfr. CATURELLI, A. *Soberbia de la razón y la humildad de la inteligencia* en *Sapientia*, 1980, Vol. 35, p. 149.

⁶⁷³ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 207.

sentimiento sino una conciencia"⁶⁷⁴, un acto de reflexión del sujeto sobre sí mismo, con el cual se advierte ser, se advierte como sujeto (ente) en el ser. Para ello se requiere que la atención del sujeto esté motivada (por las palabras que escucha) a fin de que se vuelva sobre el sujeto mismo que hace la acción de atender.

El hombre dirige su atención primeramente a las cosas (exteriores) que no tiene. Solo luego, mediante el lenguaje, se vuelve sobre sí mismo y elabora el concepto (rudimentario) de su propia identidad⁶⁷⁵. El niño siente sus acciones y las conoce antes de saber que son *suyas*. El niño usa el vocablo "yo" antes de saber aplicáserlo a sí mismo, pero entonces repite solamente la expresión oída a un adulto, sin comprender el niño que se refiere a sí mismo al usarla. Antes de tener conciencia de sí como de un tercero ("Alberto quiere esto" en lugar de "yo quiero esto").

En el contexto del aprendizaje, el niño aprende relacionando objetos, pero sin ser por ello necesariamente consciente de su modo de aprender.

26.- Antes de que el niño domine la relación de causa y de efecto, 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 efectos⁶⁷⁶. 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.

Esta credulidad es explicada 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 permitirá 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 (toda) la verdad de las cosas, no teniendo ni siquiera ocasión de dudar pues no confronta aun sistemáticamente las cosas con sus creencias. 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".⁶⁷⁷

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). Incluso lo que es físicamente imposible (pero que el niño no conoce) no es imposible metafísicamente. Si un adulto le dice a un niño que puede volar, el niño lo cree porque ve la cosa como posible; 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.

⁶⁷⁴ Idem, p.230. ROSMINI, A. *Antropologia...* o.c., n. 805-811. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o.c., n. 551.

⁶⁷⁵ Cfr. JORDAN SIERRA, J. *Comunicación y educación según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, FII, 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.

⁶⁷⁶ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia* o.c., Vol.I, p.238. Cfr. ROSMINI, A. *Storia dell'empietà*. Sodalitas, Milano. 1957, p. 34.

⁶⁷⁷ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o. c., Vol. I, p. 243.

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, los hombres sienten la necesidad de romperlos para elaborarse otros nuevos, más amplios y justos, con los cuales pretenden acercarse siempre más a la verdad y a la realidad.

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*⁶⁷⁸. 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 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*"⁶⁷⁹. Su visión de las cosas le parece, pues, al niño la que todos los demás tienen, la que se corresponde con las cosas, la única verdadera.

Cuando surge un conflicto entre lo que quiere un niño y lo que quiere el adulto y puede parangonar a ambos surge entonces la *posibilidad de elegir* (lo que implica hacer un juicio libre) de acuerdo al ser de dos personas y se inicia la posibilidad de la conciencia moral y del remordimiento⁶⁸⁰.

Según Rosmini, un creciente desarrollo intelectual (debido al dominio de crecientes órdenes de reflexión) posibilita un creciente juicio moral y un creciente dominio de la voluntad. 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 propia⁶⁸¹.

LA POSIBILIDAD DEL ERROR.

28.- Al poder parangonar, surge la posibilidad de poder elegir, esto es, de ejercer una *fuerza práctica libre*, no determinada por los objetos que él paragona. Con este desarrollo surge la *posibilidad del error*. El niño con su voluntad libre puede mantener el mismo aprecio por un objeto aun cuando éste cambia, no porque el objeto mantenga su valor, sino porque el niño le agrega su aprecio. Se abren, por lo tanto, dos caminos ante el niño: obra tras el valor que manifiestan ser las cosas (estima objetiva) o tras el valor que él genera como sujeto (estima subjetiva). El error es posible siempre que alguien puede atribuir a un sujeto un predicado que no le pertenece. Erramos

⁶⁷⁸ Idem, p. 245.

⁶⁷⁹ Idem, p. 249 nota I.

⁶⁸⁰ ROSMINI, A. *Antropología...* o.c., n. 543-3566. ROSMINI, A. *Saggio Storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica Editrice. 1883, p. 527.

⁶⁸¹ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Col. I, p. 262 nota I. Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia*, o.c., Vol. III, n. 780-783.

cuando afirmamos de un sujeto que es (cuando no es) o que es de esta o aquella manera cuando no lo es así. El error se debe, pues, a una libre e indebida atribución del ser o de un modo de ser: el error se halla en el nexo o juicio indebido por lo que un sujeto de juicio no recibe la exacta inteligibilidad del ser⁶⁸², de lo que es, de lo que lo define.

Cuando alguien (sin el análisis previo del sujeto, del objeto y del nexo) realiza un juicio, en realidad hace un prejuicio y comete un error. Por ello, el error se comete *sin saberlo*, sin saber dónde cae el error: para saberlo se requiere una reflexión superior que analice al sujeto del juicio, al objeto y al modo de relacionarlos.

El error es posible porque la voluntad (los deseos) precipitan el juicio y el hombre afirma arbitrariamente más o menos de lo que conoce, confundiendo lo abstracto con lo concreto, lo activo con lo pasivo, lo semejante con lo diferente, el efecto con la causa, los medios con los fines, el sentir con el conocer, lo animado con lo inanimado, etc.

El *error* implica un asentimiento o afirmación donde quien la hace *no advierte* que el predicado del juicio no se adecua con el sujeto (como quien afirma: "se da un efecto sin causa", sin advertir que no se puede afirmar un efecto sin una causa). Si, por el contrario, quien lo afirma advierte la contradicción y, no obstante la niega y la dice, está *mintiendo*. La mentira consiste en sostener y comunicar un error con la intención de engañar: de presentar como verdadero lo que -quien lo afirma- sabe que es erróneo y no quiere admitirlo.

Por esto se suele decir que el *error es humano*, pues indica la voluntad limitada, falta de gobierno por parte del sujeto humano y por ello el error, aunque es voluntario, al no ser consciente, no es culposo, como lo es la mentira⁶⁸³. De esto se advierte que no es el error en sí mismo el que ayuda a desarrollarse al sujeto o a progresar; sino el *advertir el error*, el advertir -mediante la verdad- la contradicción en que se halla el sujeto al afirmar como adecuado lo inadecuado, como verdadero lo falso. En realidad, solo la verdad, explicitada en la no contradicción y vivida en la sinceridad, hace crecer humanamente al hombre.

La fuerza práctica, al comenzar a parangonar y ser libre, genera una *inclinación a la propia grandeza* por la que el niño cree poder conseguir todo con (la fuerza de) mover su pensamiento. Por ello afirma sin dar ni esperar ningún tipo de control en lo que afirma.

29.- El *uso impropio y vago de las palabras* -con el que se inicia el segundo orden de reflexión- suele ser causa material de equívocos en la comunicación de una verdad. Pero el error consiste propiamente en un *juicio libre* de la inteligencia guiada por la voluntad, por lo que el sujeto puede afirmar o negar: 1) lo que son las cosas (juicio objetivo y verdadero); o 2) más o menos de lo que conoce con su inteligencia acerca de las cosas (juicio subjetivo y erróneo).

Para evitar los errores, la mente del niño (ayudada por el docente) debería comenzar a organizar sus juicios en pequeños sistemas coordinados sin contradicción. "Se debe pensar ya en introducir un orden en los conocimientos". Los niños a partir del tercer orden de reflexión suelen tomar algunas ideas como modelos (principios o creencias) para juzgar a los demás. Estas ideas, que el niño ya usa, sirven como de ejes en los cuales se anudan otras ideas. "Se deben usar para anudar las ideas del niño solamente los principios que el niño ya domina en su mente: es imposible hacer lo con-

⁶⁸² ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 244-291.

⁶⁸³ ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*, o.c., n. 74-78.

trario".⁶⁸⁴

30.- La relación de las ideas, realizadas mediante juicios que analizan y sintetizan la relación entre los sujetos y los predicados, ayudan a formar una inteligencia lógica. Por el contrario, la frivolidad y el delirio se alimentan con una rápida y extraña asociación de ideas, carentes de análisis suficiente. Solo se puede afirmar con un juicio sintético que "el círculo es un cuadrado" cuando falta todo análisis previo, de modo que quien lo hace afirma o enjuicia sin comprender nada.

La fuerza unitiva que posee el ser humano puede ser empleada solo a nivel de sentimiento (por lo que pueden yacer yuxtapuestos sentimientos contrarios o ambivalentes), como sucede también en el animal; o bien a nivel racional para lo que necesita excluir la contradicción entre conceptos. Hasta tanto los conceptos no estén bien delimitados o el niño no los pueda delimitar, existe una posibilidad material de que al enjuiciarlos cometa errores.

Rosmini no confunde la inteligencia (que es la intuición del ser) con la razón. Esta es una facultad o posibilidad de la inteligencia del hombre al discurrir (aspecto relacionado con el sujeto) sin contradecirse (aspecto relacionado con la idea del ser, objeto de la intuición que constituye a la inteligencia). La creatividad (al establecer, por parte del sujeto, relaciones nuevas) es índice de inteligencia, pero resulta irracional si las relaciones que establece son absolutamente contradictorias⁶⁸⁵. La razón implica (y está supeditada) a la luz de la inteligencia. Endiosar la razón -como lo hace el racionalismo- es un error: es hacer, de la parte, el todo; es hacer del hombre una máquina de pensar. El hombre (y el niño no está subordinado a la razón o al sentimiento; sino al ser que intuye y es la luz de su inteligencia, y con el que -al no contradecirse- deriva conclusiones a veces con lúcidos razonamientos lógicos, acompañados con procesos psicológicos íntimos, difíciles de describir. La luz de la inteligencia (que es la idea del ser) y la luz de la razón es la *verdad del ser*: a ella debería ordenarse todo el hombre y todos los hombres para ser humanos.⁶⁸⁶

31.- La inteligencia progresa racionalmente en la medida en que se estructura. "Este progreso exige varias cosas:

- 1) que el niño aprenda la conexión que tienen las ideas entre sí;
- 2) que adquiera facilidad para pasar -mediante las conexiones que llega a hacer en su mente otros tantos principios generales del pensar y del razonar- de una a otra, no por obra simplemente del recuerdo, sino por el uso del propio razonamiento;
- 3) que este pasaje se ejercite libremente y no por un instrumento casual, de modo que el niño adquiera el señorío de sus propios conocimientos y los tenga a la mano cuando los quiera".⁶⁸⁷

En una fórmula más simple se puede decir que comprender consiste en ver, en una intelección compleja, las intelecciones elementales y en pasar de las simples a las complejas. Un buen educador trata de averiguar qué tipo de clasificaciones realizan sus alumnos; cuáles son sus principios y a qué consecuencias llegan.

Una buena comprensión implica "aprender a ver las partes de las cosas, pero

⁶⁸⁴ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, Vol. I, p. 272.

⁶⁸⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, n. 562, 339, 662. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p.69. DAROS, W. *El umen naturale en Santo Tomás y el essere ideale en Rosmini en Sapientia*, 1976, Vol. 31, p. 251-258.

⁶⁸⁶ ROSMINI, A. *Storia dell'empietà*. Milano. Sodalitas, p.85. Cfr. OTTONELLO, P. P. *L'Enciclopedia di Rosmini*. Roma-Aquila, Japadre, 1992, p. 103-127.

⁶⁸⁷ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 276.

unificadas en su totalidad, y relacionadas a los sumos principios del cual derivan las consecuencias".⁶⁸⁸

32.- Cuando el orden que establece la mente acerca de las cosas reales se atiene a la realidad ese orden es verdadero y reconocerlo es un acto bueno, base de la justicia. Cuando el orden objetivo de las cosas es reconocido por la voluntad, ésta se hace moralmente buena. En este sentido, se puede decir que la educación debe tender a que los niños formen nexos verdaderos acerca de las cosas y no arbitrarios y falsos; en este sentido, la educación tiende a formar la mente (que juzga), el corazón (que quiere) y la vida (a la que se refiere toda la actividad del niño)⁶⁸⁹. La universalidad de la mente que busca la verdad imparcial produce la universalidad del corazón benévolo y éste produce la vida buena. En realidad, tres son *las necesidades y los fines propios del hombre*, supuesta satisfecha la necesidad biológica (compartida con los animales): a) el pensar con la *verdad* (la cual genera la inteligencia); b) el *sentir* la realidad (que puede además conocer con la verdad); c) el vivir la *moralidad* que libremente surge cuando se reconoce la verdad y que genera la justicia⁶⁹⁰.

En resumen, "la verdad es ella misma ordenada y en la mente que hay desorden, hay también falsedad". La *verdad* se convierte, de este modo, en el principal actor de la educación. Importa, pues, medir las palabras para no introducir nada falso en las mentes de los niños, ningún error o prejuicio, ninguna opinión exagerada, ninguna estima parcial⁶⁹¹. Todo es reparable en el trato con los niños menos la mentira.

33.- El *quinto orden de intelección* (entre los tres y cuatro años) implica una reflexión sobre los órdenes anteriores. El cuarto orden implicaba poder paranoar (una operación principalmente analítica). El quinto orden implica el inicio en el *dominio de las relaciones* que son producto del paranoar anterior. En el cuarto orden, la mente presta atención principalmente, a lo que diferencia los objetos; en el quinto dirige esta atención que, además, une a los objetos (una operación básicamente sintética). El niño no solo advierte que dos cosas son distintas sino, también, que por lo mismo no pueden ser iguales. Comienza, pues, a poder usar razonamientos disyuntivos: de dos maneras que puede ser una cosa, ella debe ser de una o de otra.

Al crecer el dominio sobre nuevos órdenes de intelección y de reflexión sobre ellos, crece también la posibilidad de *errar*.

Rosmini advierte que la veracidad, en el niño, va unida a la simpatía. Aun cuando se sabe que las palabras deben significar a otro lo que él piensa, el niño se ocupa de las cosas que ama o desea y voluntariamente deja de considerar la necesidad de la veracidad⁶⁹². El niño usa a la verdad como un medio y se halla ocupado con las cosas reales, perceptibles y con las cosas imaginadas. La imaginación crece porque el niño no conoce por experiencia o experimentación el límite real de las cosas.

Pero aún en este quinto orden de intelección el niño "está aun muy poco avanzando en el conocimiento de las diferencias y esta es la razón por la cual muy difícilmente distingue *lo verdadero* de *lo falso*. Las semejanzas de las cosas son observadas por el niño mucho antes. Es suficiente, pues, que en una narración o en una imaginación pueda advertir algún aspecto semejante a lo verdadero para que él no dude más

⁶⁸⁸ Idem, p. 277.

⁶⁸⁹ Idem, Vol. II (*Sull'unità dell'educazione*) p. 12 y 64-70.

⁶⁹⁰ ROSMINI, A. *Storia dell'empietà*, o.c.,p.193.

⁶⁹¹ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 284.

⁶⁹² Idem, p. 327.

de ello"⁶⁹³. De aquí nace también la tendencia infantil a *creer verdadero lo fantaseado*; a creer que los objetos son tanto más reales cuanto más *vívidamente* se le aparecen. Esta tendencia que supone que todo lo que aparece (aunque solo aparezca en la imaginación) sea un ente es hija del entendimiento, el cual nada puede entender sino a condición de concebirlo como un ente⁶⁹⁴.

34.- ¿Es por ello el entendimiento mismo la causa de esos errores? Si hablamos con precisión, la causa *material* de esos errores se halla en :

a) La falta de análisis, por parte del niño, entre lo que se conoce y el modo en que se conoce (como real o como imaginario); y

b) en la impresión que las imágenes producen en el niño sin que éste tenga aún suficiente dominio de sí (de sus potencias) para distinguir las imágenes de la realidad.

Otra causa de error se halla en lo que Rosmini llama *el principio de integración* que lleva al niño a no suspender el juicio hasta tanto no conozca el nexo entre el sujeto y el predicado; por el contrario, por la necesidad de entender, el niño afirma, enjuicia, prejuzgando, esto es, sin un análisis previo y exacto. Por ello yerra, pues afirma más de lo que sabe; no puede aún dominar la angustia de no saber.

Estas causas de errores se van corrigiendo poco a poco con el crecer del dominio de las facultades por parte del sujeto que aprende. *No son errores funestos* el dar fe a las imaginaciones como si fuesen objetos reales o los que comete por el deseo de saber; pero sí es *funesto*, según Rosmini, el deseo que el niño puede tener de que "los objetos fantásticos sean reales", pues este deseo se halla en la base de la *injusticia*: el deseo que no lleva a reconocer lo que son las cosas por aquello que son. Es peligroso que el niño por amor a los placeres crea que es real lo que no es tal: este es un error que nace de un mal principio el cual comienza a torcer la rectitud moral⁶⁹⁵. Sin embargo, el niño no desea engañarse ni advierte estar haciendo ficciones o creaciones, porque el acto erróneo si bien es *voluntario* (realizado por el sujeto, en cuanto él es causa del juicio que hace) *no es consciente de estar errando* en su afirmación.

En este quinto orden de intelección, el niño puede realizar *ilusiones voluntarias* y genera la idea de *futuro* (no solo del tiempo presente y del pasado), aunque hay que reconocer que los niños por sí mismos forjan pocas quimeras que no hayan sido sugeridas por adultos.

35.- Lo que el niño no realiza voluntariamente (queriendo un objeto que conoce directamente, aunque no sea consciente de conocerlo mediante la reflexión) no es objeto de error, sino solo una *falla*, una *falla involuntaria* debida al no desarrollo humano. En este sentido, el niño siendo un sentimiento fundamental obra, ante todo, en forma espontánea, subjetivamente, sin hacerse a sí mismo (en cuanto es sujeto) objeto de su querer. En cuanto obra por sentimiento el niño no es expresamente *egoísta*. El egoísmo no puede comenzar antes que el hombre (y el niño) no se conozca a sí mismo⁶⁹⁶, y se coloque como fin del operar de sí mismo, a lo cual sacrifica todo el resto.

Las fallas anteriores a la conciencia de sí se deben a que *la espontaneidad del obrar subjetivo*, con su violencia ciega, conduce o arrastra al sujeto a obrar contra la exigencia de los objetos. Las fallas se deben aquí a la *debilidad del sujeto*, a su *falta de desarrollo* y de *adquisición del dominio de sí*.

⁶⁹³ Idem, p. 334.

⁶⁹⁴ Idem, p. 343.

⁶⁹⁵ Idem, p. 345-346. ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Padova, Cedam. 1967, Vol. I, p. 51-57. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca. 1941, p. 97.

⁶⁹⁶ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 348.

El *egoísmo espontáneo* o *egoísmo de la ignorancia* se debe a las incapacidad de considerar los objetos en sí mismos y en considerarlos solo en relación al sujeto (o ego). Aprendiendo a llevar nuestro pensamiento fuera de nosotros, al ejercitar el juicio sobre los objetos distintos de nosotros, contraemos la facultad de pensar a los objetos por lo que son en sí mismos (es decir, pensar a los objetos en cuanto son objetos: objetividad) y a no ser nosotros el centro de los mismos.

APRENDIZAJE INFANTIL.

36.- El aprendizaje es, para Rosmini, un proceso de adquisiciones en cuanto al contenido y en cuanto a las formas de aprender. Solo es innata la *idea del ser* (de la que nadie, al nacer, es consciente) y el *sentimiento fundamental* del propio cuerpo (del cual tampoco se es consciente). Sobre estos supuestos que constituyen *la naturaleza humana*, el niño comienza a aprender mediante la percepción en la cual se unen: a) lo que se siente, lo concreto y sensible; b) y la idea con la cual se lo conoce directamente, sin conciencia de conocer.

Dos tendencias, al parecer opuestas, están presentes, pues, al inicio del aprendizaje: la *tendencia a lo concreto* y la *tendencia a generalizar*; pero ninguna de las dos son *dominadas* por los niños en los primeros años de vida, de modo que el niño no conoce con precisión ni lo concreto (por faltarle experiencia y el poder de fijar con detención la atención), ni lo abstracto genérico (por no poder obtener ideas precisas, separadas netamente de lo sensible, dirigiendo su atención solo a algunos aspectos).

37.- El proceso de aprendizaje avanza como un desarrollo humano en la medida en que el niño -protagonista de su proceso- alcanza el dominio creciente de niveles de intelección, mediante síntesis y análisis sucesivos, en los que integra más datos analizados en principios o ideas más generales. Casi paradójicamente, el hombre y el niño avanzan en el estudio de las cosas *físicas* de lo *particular a lo general*, y en el estudio de los valores *morales* de lo *general a lo particular*.

38.- El aprendizaje es un proceso de desarrollo en el cual cada aprendiz se va haciendo señor de sus facultades y poderes, de acuerdo con valores. Pero un aprendizaje es bueno no solo por el dominio adquirido (*forma de aprender*) por parte del sujeto que aprende; sino además, por *lo que se aprende* (*contenido del aprendizaje*: aprender a leer, aprender historia, aprender a distinguir lo bueno de lo malo, de acuerdo a una cierta concepción del hombre y del mundo). Por el ello, el resultado de un buen aprendizaje no es solo informativo sino también educativo. La *educación* es el resultado del proceso de aprender y es básicamente un resultado *moral*.

39.- Aprender implica *construir una comprensión*, integrando -como las partes en un todo- a los entes en el ser. El *ser* es aquello a lo que se halla "prendida" la inteligencia, es lo que hace a la inteligencia ser inteligente; los entes son "comprendidos" en el ser como los elementos particulares en una estructura general.

El proceso de aprender es para Rosmini, un proceso de *re-flexión*, por el cual cada sujeto que aprende (además de aprender algo en las percepciones) aprende a *dominar el poder volver* (con un nuevo orden de conocimiento, analizando y generando nuevas síntesis) sobre los objetos ya conocidos. El proceso de reflexión (de poder volver) sobre los objetos problemáticos para tomar conciencia de ellos no debe ser confundido con la *autoconciencia* o conciencia *de sí* que comienza a ser inicialmente posible después del cuarto orden de intelección.

El aprendizaje crece, pues, -y con él, el niño- no solo por el mayor número de percepciones o datos adquiridos, sino por la *creciente elaboración y dominio de manejo de relaciones entre conocimientos*, lo que genera un todo o estructura crecientemente compleja. Indudablemente que no se debe entender el aprendizaje con un proceso solamente lógico, sino además psicológico, en la interacción con problemas reales. "He aquí -decía Rosmini- una gran *finalidad*: siguiendo la misma naturaleza hacer del niño un *observador* y un *experimentador*: dirigir suavemente, constante y sagazmente su atención sin jamás forzarla o contrariarla... El filósofo cree que sólo él razona. En el niño no ve otra luz de la razón más que lo que recibirá de él, pero con la condición de cesar de ser alumno de la naturaleza... En realidad el alumno comienza a perder la razón antes que a conquistarla cuando se lo quiere privar de aquellas operaciones secretas, de aquellos razonamientos íntimos que van por una vía breve pero segura a la verdad".⁶⁹⁷

40.- De aquí que la función docente no puede entenderse como un dejar al niño abandonado a sí mismo, sino como una ayuda gradual en la adquisición y ejercicio de dominio de las facultades típicamente humanas que le hacen crecer en humanidad.

En este contexto, solo son tolerables y comprensibles las *fallas* debidas a un no desarrollo humano pleno de los niños. En este sentido, el adulto debe tener en cuenta el grado de desarrollo de cada niño y no proyectar su conocimiento y conciencia de adulto sobre los niños, juzgándolos como adultos⁶⁹⁸. Mas el *error* (el no reconocimiento voluntario y libre de lo que son las cosas y sucesos, considerados en su ser) no constituye de ninguna manera un ideal educativo. El error, aunque inconsciente, es el intento, por parte del que aprende, de no reconocer lo que conoce, lo que significa que constituye la raíz de la injusticia moral. El error nace de una falta de *dominio* del sujeto que lo comete: "El error nace de una reflexión no firmemente sostenida, que no mantiene la distinción neta de los objetos, sino que los confunde"⁶⁹⁹. Indudablemente que hasta que el niño no logra las condiciones de desarrollo suficiente como para distinguir los objetos, el error es solo material -no es propiamente error-; el error formalmente se da cuando un sujeto, pudiendo distinguir los objetos, no los distingue por falta de dominio (inconsciente y puntual) de su actividad, por un no re-conocimiento de lo que ya conoce. Por ello cada uno es el autor de sus errores formales, pero no es culpable o responsable de la materialidad de los errores (que como datos cada uno asume, provisoriamente como verdaderos, dado que frecuentemente ninguna persona puede investigar todo).

ALGUNAS DISCORDANCIAS CON EL PENSAMIENTO DE J. PIAGET.

41.- La primera y fundamental diferencia que hallamos entre los escritos de A. Rosmini y los de J. Piaget consiste en que éste no está preocupado por dar una *explicación metafísica* del ser del hombre y de la inteligencia humana como sucede con A. Rosmini.

J. Piaget parte tomando al hombre como un organismo viviente y su preocupación se halla en describir la génesis histórico-evolutiva de ese organismo. De joven había leído a H. Bergson e identificó a Dios con la vida misma y con sus posibilidades de evolución creadora: "Ese momento me permitió ver en la *Biología* la explicación de

⁶⁹⁷ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p.91 y 298.

⁶⁹⁸ ROSMINI, A. *Pedagogia e Metodologia*, o.c., Vol. I, p. 219.

⁶⁹⁹ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., n. 273.

todas las cosas, incluso del propio espíritu". Desde entonces decidió consagrar su vida "a la explicación biológica del conocimiento".⁷⁰⁰

42.- Lo metafísico quedó identificado, para Piaget, con la vida, pero con la vida estudiada experimentalmente, positivamente. "Nunca creí -sostenía- en un sistema sin control experimental preciso".⁷⁰¹

Al estudiar el origen de la vida mental, lo veía como "una emergencia de la inteligencia" a partir del organismo viviente. La vida es la misma; solo dentro de ella se distinguen cualitativamente distintas partes que imponen una diversa organización. "La acción comporta en sí una lógica" y ésta tiene su origen "en una suerte de organización espontánea de las acciones". Rápidamente, y desde joven, se convenció Piaget de que "en todos los niveles (el de la célula, del organismo, de la especie, de los conceptos, de los principios lógicos, etc.) reencontraba el mismo problema de las relaciones entre el todo y las partes"⁷⁰². Piaget creía haber encontrado allí la solución teórica al origen de la inteligencia. Las relaciones entre las partes y el todo (o sea, el concepto de esquema o estructura) que podía ser estudiado experimentalmente (analizando los procesos psicológicos subyacente en las operaciones lógicas) "marcaba el fin de su período teórico y el comienzo de una era inductiva y experimental".⁷⁰³

43 Así es pues que Piaget en su obra *El nacimiento de la inteligencia en el niño* no estuvo preocupado por describir las condiciones de posibilidad metafísica para poder establecer cuando es posible o cuando existe inteligencia. Piaget parte de un *hecho* harto banal que, generalizado, se convierte en una clave de interpretación o hipótesis para todo lo demás: "La vida es esencialmente autorregulación"⁷⁰⁴. La vida intelectual es la prolongación reversible de esa autorregulación primeramente biológica. La preocupación de Piaget se hallaba en establecer los factores heredados biológicamente a nivel de especie y de individuo humano. Piaget admite una *herencia especial* de la especie humana que produce niveles de inteligencia superiores a los monos; pero admite que esa herencia especial se debe a que está unida a una actividad funcional, a una *herencia general* de la propia organización vital. Existen pues, para Piaget, funciones psicológicas heredadas: son las *invariantes funcionales* de la inteligencia. Los hombres no heredan psicológicamente ni lógicamente ideas innatas, conceptos o una conciencia; sino funciones que no varían. Estas son:

a) La función que tiene todo organismo de *organizarse* a sí mismo, y conservar su organización, o aumentarla o mejorarla.

b) La función que tiene todo organismo de *adaptarse* en el desarrollo a los cambios con relación a lo exterior (al medio circundante) y con relación a sus estructuras anteriores.

44.- Toda "la vida es una creación continua" y la "inteligencia es un caso particular de la adaptación biológica" que prolonga esta creación⁷⁰⁵.

⁷⁰⁰ PIAGET, J. *Autobiografía. El nacimiento de la inteligencia. Psicología y filosofía*. Bs.As., Tierra Firme, 1979, p. 9 y 10.

⁷⁰¹ Idem, p. 13.

⁷⁰² Idem, p. 11-12. Cfr. SALA, V. *Le insidie del sapere scientifico* en *Rivista Rosminiana*, 1981 F. IV, p. 412.

⁷⁰³ PIAGET, J. *Autobiografía*, o.c., p. 16.

⁷⁰⁴ PIAGET, J. *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos*. Madrid, Siglo XXI, 1969, p. 7. PIAGET, J.-GARCIA, R. *Psicogénesis e historia de la ciencia*. México, Siglo XXI, 1981, p. 25.

⁷⁰⁵ PIAGET, J. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Madrid, Aguilar, 1982, p. 4 y 5.

Un organismo es para Piaget "un ciclo de procesos físico-químicos y cinéticos, los cuales, en relación constante con el medio, se engendran unos a otros".⁷⁰⁶

Como se advierte, Piaget establece un punto de partida no metafísico para explicar lo que es la inteligencia. Admite como un hecho positivo, observable, que existen organismos con procesos físico-químicos y cinéticos, y funciones invariantes (organizarse y adaptarse) heredadas. Todo el resto de la explicación de lo que es la inteligencia, de lo que es desarrollarse y aprender consistirá en hacer ver su génesis en la organización y adaptación de:

- a) La acción (lo que nos dará la *inteligencia sensoriomotora*).
- b) Los símbolos y signos (lo que producirá la *inteligencia simbólica*).
- c) Las operaciones lógicas concretas y luego las lógicas abstractas, que producirán la *inteligencia lógica* (concreta primero y abstracta después)

La concepción de Piaget, en este contexto, es neopositivista, en cuanto el mundo de significado y valor se rige por un método experimental, aunque sus planteamientos sean más amplios y constructivistas respecto de los empiristas y positivistas clásicos. La filosofía es para Piaget una racionalidad, una sabiduría, pero no proporciona un conocimiento, "porque el conocimiento significa el mismo conocimiento para todos: solo hay una verdad, mientras que existen varias sabidurías posibles".⁷⁰⁷

Las grandes filosofías, según Piaget, nacieron de la reflexión sobre las ciencias o de proyectos que hicieron posibles nuevas ciencias. Porque la ciencia, con sus hechos comprobados, es lo que valora Piaget. Por el contrario, desconfía de las filosofías por el aspecto subjetivo de sus afirmaciones y por la dependencia que manifiestan respecto de las transformaciones sociales e incluso políticas⁷⁰⁸

45.- Una segunda y fundamental diferencia entre el pensamiento de Rosmini y el de Piaget se halla en que para éste la inteligencia *no tiene nada de absoluto* (como es el *ser* o las *idea del ser* para Rosmini). Piaget afirma: "Si el absoluto existe, lo encontraré en los hechos" ⁷⁰⁹; pero por hechos entiende "una respuesta dada por lo real (sensible) a la cuestión planteada" ⁷¹⁰ y por la estructuración que sobre ella se construye, de modo que un hecho es científico solo si es comprobable.

El gran hecho que Rosmini considera base de su filosofía ("Toda inteligencia es inteligencia en cuanto intuye el ser inteligible por sí mismo") no es considerado tal por Piaget. La inteligencia humana, en consecuencia, no tiene para Piaget ninguna apertura metafísica trascendente, fundada en un ser distinto de su base biológica.

46.- Una tercera y fundamental diferencia entre Rosmini y Piaget se halla en que éste hace de lo *universal* un producto del hombre que construye conocimientos y prescindiendo de los aspectos perceptuales de los objetos sensibles.

Para Rosmini, por el contrario, *universal* es el *ser* (y todo lo que participa de él) en cuanto es *inteligible en sí y por sí mismo* (pues si el ser no fuese inteligible nada lo haría inteligible ya que la nada no es). El ser no es una producción del operar del hombre, sino, a la inversa, el hombre es inteligente por la universalidad del ser que lo

⁷⁰⁶ Idem, p.6.

⁷⁰⁷ PIAGET, J. *Autobiografía*, o.c. , p. 89.

⁷⁰⁸ PIAGET, J. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona, Península. 1973, p. 29. NUNZIO, I. *Idea dell' essere e radicalità* en *Teorein*, (Palermo), 1967, I, p. 1-39

⁷⁰⁹ PIAGET, J. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, o.c., p. 29. Cfr, DAROS, W. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992. DAROS, W. *Teoría del aprendizaje reflexivo* Rosario, Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación. 1992.

⁷¹⁰ Idem, p. 142.

hace inteligente.

Para Piaget, por su parte, lo universal se identifica con lo *abstracto*, con lo general. Tanto los animales como los hombres conocen, pero los hombres llegan a elaborar ideas abstractas, esto es resultado de no considerar algunos de los aspectos percibidos de las cosas⁷¹¹. El lactante incluso, para resolver un problema nuevo, es capaz de extraer de estructuras ya constituidas ciertas coordinaciones y reorganizarlas en función de nuevos datos".⁷¹²

47.- Una cuarta y fundamental diferencia entre Rosmini y Piaget consiste en que éste no diferencia el *sentir* del *conocer* como *dos términos diversos* del principio vital (*material y sensible* lo que se siente, e *inteligible* lo que se conoce). Para Piaget el conocer procede del sentir y se diferencia de éste porque el sujeto lo construye elaborando estructuras reversibles, operables abstractamente.

Bajo la metáfora de la *asimilación* Piaget encubre difíciles problemas filosóficos que él no considera. Así, por ejemplo, mediante la asimilación el hombre "confiere una significación a lo que es percibido o concebido"⁷¹³. Mas Piaget no nos dice cómo es posible que un organismo otorgue una significación, no nos dice qué es lo que hace esto posible; solamente lo establece como un hecho que no necesita otra explicación más que la biológica y su desarrollo estructural. En efecto, el concepto de *significación* se agota, en Piaget, en el de estructura o sistema (inicialmente biológico y dinámico). "Lo propio de la significación es ser relativa a otras significaciones, es decir, comportar un *mínimum de sistema o de organización*"⁷¹⁴. Cada nuevo estadio de comprensión y significación implica una reorganización a otro nivel⁷¹⁵. Con el recurso a la circularidad del sistema o a la estructura, Piaget excluye a la filosofía (en cuanto inquisidora del sentido fundamental) del círculo de las ciencias, las cuales -a partir de la biología- se sustentan unas a otras⁷¹⁶. La *verdad* también es una organización sistemática de conocimientos. "La cuestión previa es comprender cómo se organiza una organización, y ésta es una cuestión biológica"⁷¹⁷. No es necesario ubicar la verdad más allá de las contingencias espaciotemporales y físicas. Para sacarla del ámbito egocéntrico, antropológico o sociológico es suficiente vaciarla de contenido y ubicarla en relaciones estructurales. Piaget incluye todo en el concepto de vida: lo sensible y lo inteligible; éste se explica como un desarrollo superador de aquél. "Lo propio de la vida es superarse sin cesar, y si buscamos el secreto de la organización racional en la organización vital, *sin exceptuar sus superaciones*, el método consiste, entonces, en tratar de comprender el conocimiento por su construcción misma, lo que nada tiene de *absurdo*, puesto que es esencialmente construcción"⁷¹⁸

Para Rosmini, conocer es esencialmente una relación entre un sujeto y un objeto, mediante una idea (o medio inteligible) que posibilita que el sujeto conozca el objeto. La construcción es solo una forma de *elaborar* el conocimiento. "Non si ha cogni-

⁷¹¹ PIAGET, J. *El nacimiento de la inteligencia*, o.c., p. 262-265.

⁷¹² PIAGET, J. *Recherches sur l'abstraction réfléchiante*. Paris, PUF, 1977, p. 6.

⁷¹³ PIAGET, J. *Biología y conocimiento*, o.c., p.7. PIAGET, J.-GARCIA, R. *Psicogénesis e historia de la ciencia*, o.c., p. 24.

⁷¹⁴ PIAGET, J. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, o.c., p. 177.

⁷¹⁵ PIAGET, J.-GARCIA, R. *Psicogénesis e historia de la ciencia*, o.c., p. 9.

⁷¹⁶ PIAGET, J. *Psicología y epistemología*. Bs.As., Emecé. 1972, p. 108.

⁷¹⁷ PIAGET, J. *Biología y conocimiento*, o.c., p. 332 y 331.

⁷¹⁸ PIAGET, J. *Biología y conocimiento*, o.c., p. 332.

zione dove non vi ha distinzione tra soggetto ed oggetto"⁷¹⁹. La sensación en cuanto es solo una modificación del sentir del sujeto, no es un conocimiento. Al sentir algo no lo entendemos, sólo se modifica nuestro sentimiento.

48.- Para Piaget, conocer no es copiar lo real sino obrar sobre la realidad y transformarla (en apariencia o en realidad). El conocer es un resultante de la autorregulación orgánica que en el hombre se extiende al universo entero⁷²⁰. Piaget queda, pues, satisfecho con *describir como empíricamente se observa el hecho* de conocer como capacidad de dar significado a lo que se percibe y aún al universo entero; pero Piaget *no da razón de esta posibilidad*. Para Rosmini, por el contrario, el dar sentido al universo entero sólo queda explicado si se admite que el hombre es capaz de ello - porque el *ser universal (idea del ser)* lo capacita. Mas esto implica admitir que:

- a) El hombre está abierto a lo infinito que es el ser.
- b) El ser (idea del ser) es, para el hombre, un objeto diverso del cuerpo al que siente.
- c) El sentir se diferencia del conocer por el distinto ser que constituye los términos de esos actos.
- d) Si bien aprender es construir significaciones, la significación esencial es innata y dada a los hombres con la intuición del ser (de la cual, sin embargo, no tenemos conciencia hasta que alguien no nos haga prestar atención a ello).
- e) EL sujeto (hombre) de la inteligencia y de la razón no debe confundirse con el objeto que la constituye (la idea del ser) y que, si bien el hombre evoluciona en la organización de sus conocimientos y de su conciencia, no todo es el resultado de la evolución: la idea del ser no es un producto de la actividad abstrayente del hombre sino que esa idea es la que posibilita el conocer y luego el abstraer (o sea, el considerar separadamente).

49.- Piaget no acepta una concepción creacionista de la inteligencia, "una inteligencia-facultad, constitutiva de la naturaleza humana y dada de una vez por todas en su mecanismo formal (lógico)" ⁷²¹. Mas esta concepción platónica no se adecua con la concepción rosminiana, en la cual solo hay como innato y formal el *ser inteligible* y donde todos los principios del pensar, incluso el de no-contradicción los elabora el hombre a partir del ser (que posibilita el conocer pero no el contradecirse)⁷²².

Piaget admite que "la inteligencia impone a lo real una serie de nociones de conservación" y construye invariantes de lo real, como el esquema de objeto permanente, pero no dice nada de los fundamentos últimos que hacen posible este modo de pensar. Solamente constata los hechos de una lógica construida por el hombre sobre la no-contradicción que él estima procede y prolonga las acciones que al hacer algo no pueden en ese mismo acto des-hacer. En otras palabras entre el hacer y el conocer, Piaget solo establece una diferente organización, más reversible, más abstracta no dando de ese hecho -en última instancia- más justificación que el hecho mismo: el hecho que, de hecho, el hombre elabora abstracciones.

50.- Para Piaget, la inteligencia supone mucho más que el instinto porque es la transmisión de un *funcionamiento* susceptible de conducir muy lejos y de aprender casi

⁷¹⁹ ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli. 1966, p. 51.

⁷²⁰ PIAGET, J. *Biología y conocimiento*, o.c., p. 26.

⁷²¹ PIAGET, J. *Biología y conocimiento*, p. 72.

⁷²² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, n. 559-810. ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1963, Vol. I, p. 131-136.

indefinidamente; y supone mucho menos porque no es la transmisión de ninguna estructura particular. Aprender consiste, por lo tanto en construir estructuras particulares para comprender las partes en un todo; y es reorganizar el todo una y otra vez en función de las partes y de la complejidad que los datos perceptivos nos ofrecen. Pero el concepto piagetiano de aprender no queda filosóficamente explicado más allá de un kantismo dinámico con funciones de organización y adaptación, con base biológica⁷²³.

51.- Desde el punto de vista de la filosofía de A. Rosmini, Piaget hace un uso abusivo del concepto de *inteligencia* al atribuírselo también al animal, entendiéndola como la capacidad de "reunir en un todo funcional conductas segmentarias"⁷²⁴, sin la intervención de ideas (o esquemas reversibles) sino solo como coordinación de acciones (por ejemplo: "poner sobre" y "sacar").

Según Rosmini, estas acciones las puede realizar el sujeto animal por la *fuerza espontánea unitiva* que posee y sin implicar inteligencia, esto es, la intuición comprensiva del ser (idea del ser) objeto de la inteligencia⁷²⁵. Para Rosmini, es el *ser* en sí inteligible la fuente y forma de toda inteligibilidad, cuya materia de conocimiento la ofrecen los sentidos. El ser inteligible es la verdad primera, pues la verdad de una cosa es (antes que una adecuación) la inteligibilidad de esa cosa. La *idea del ser* es la *unidad y el contenido primero* de toda significación. El conocimiento humano no es vacío (posee al menos el contenido del ser) no se reduce a una estructura que, sin sentido que el del ser, ofrece ese sentido a lo que estructura. Piaget estima que el significado se construye: es una construcción a partir de lo biológico, pero como Piaget incluye en la vida el conocer sensible y el intelectivo como forma superadora -por la reversibilidad del conocer sensible, no necesita incluir ninguna idea innata que sea origen de inteligibilidad objetiva. Pero con ello queda cerrado todo acceso a lo infinito, fundado en el ser. Todo ser infinito que trasciende al hombre queda reducido a ser un producto ilusorio de la actividad creativa de los hombres.

Rosmini, por el contrario, sigue siendo hoy día un pensador actual en su permanente crítica al reduccionismo sensista de su época y biólogo de la nuestra⁷²⁶. "È appunto il conoscere, che si suppone sempre per dato, e si crede che questo gran fatto del conoscere non abbia bisogno di spiegazione".⁷²⁷

52.- Según Rosmini, la *verdad* (el ser en sí mismo inteligible) es la forma objetiva de la inteligencia⁷²⁸. La inteligencia es inteligencia por la verdad, aunque en su operar el sujeto humano puede creer saber, sin conocer dando origen al error. Pues el error es un acto voluntario por el que el sujeto no reconoce con su voluntad lo que conoce con su inteligencia, afirmando más o menos de lo que conoce.

En este contexto rosminiano, aprender es reconstruir con la inteligencia lo que las cosas son, reconociéndolas en lo que son. El error es un hecho humano, como la-

⁷²³ PIAGET, J.-CHOMSKY, N. *Teorías del lenguaje. Teorías del aprendizaje*. Barcelona, Crítica. 1983, p. 194. Cfr. MILLAR, R. *Constructive criticisms* en *International Journal of Science Education*. 1989, Vol. I, n. 5, p. 587-596. NOVAK, J. D. *Constructivismo humano* en *Enseñanza de las Ciencias*, 1992, Vol. 10(2), p. 213-223.

⁷²⁴ PIAGET, J. *Biología y conocimiento*, p. 220.

⁷²⁵ ROSMINI, A. *Antropología...* o.c., n. 430-494. Cfr., ROSMINI, A. *Psicología*, o.c., n. 1787-1794, 1802-1827. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo*. Padova, Cedam, 1970, p. 80-82.

⁷²⁶ Cfr. OTTONELLO, P. P. *Rosmini 'inattuale'*. Roma-Aquila, Japadre, 1991. FONTA, P. *Le fini et l'absolu. Itinéraire métaphysique* Paris, Téqui. 1990.

⁷²⁷ ROSMINI, A. *Introduzione alla Filosofia*. Roma, Città Nuova. 1979, p. 313.

⁷²⁸ ROSMINI, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia. 1857, Vol. I, p. 97.

mentablemente lo es la injusticia. Pero ni el uno ni la otra pueden ponerse como el ideal al cual tiende el proceso de aprendizaje humano. El error -aunque humano y comprensible es antinatural, esto es constituye una afirmación arbitraria del sujeto humano que atenta contra la verdad, objeto natural de la inteligencia⁷²⁹.

El error, por otra parte, procedente de juicios precipitados del sujeto, indican la falta de dominio de ese sujeto y, en especial, de falta de reflexión (de vuelta y dominio de la atención sobre las cuestiones problemáticas) que analiza con creciente objetividad las cuestiones. "L'errore nasce della riflessione mal ferma, che non mantiene la distinzione netta degli oggetti, ma li confonde" ⁷³⁰. El error no es valioso, por más que lo construya el niño, como sostienen aún hoy algunos seguidores de J. Piaget⁷³¹, sino el *trabajo reflexivo* que se suscita en el sujeto que, al percibir el error o la contradicción, trata de superarlo, porque, con el crecer de su edad y de su capacidad de distinguir, ama saber cómo son las cosas -la verdad- y reconocerlas en ese su ser.

El error, en fin, es siempre índice de un defecto o de una falta de desarrollo (comprensible según la edad y el desarrollo adquirido), o de una falta voluntaria (aunque inconsciente) de dominio, señal de las limitaciones humanas y de una educación aún no lograda. Porque "el primer y supremo deber es el deber de adherir a la verdad"⁷³². La *educación* es, en efecto, un proceso de construcción no solo intelectual (teórica y práctica), sino principalmente *moral*, por el que las personas son y viven de acuerdo con valores que nos diferencian de los no-humanos⁷³³.

⁷²⁹ Cfr. RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. Roma-Aquila, Japadre, 1987, p. 149.

⁷³⁰ ROSMINI, A. *Logica*, o.c., Vol. I, n. 273.

⁷³¹ KAUFMAN, A. *Alfabetización de niños: construcción e intercambio*. Bs.As., Aiqué, 1990. p. 35. CASA-VOLA, H. et al. *El rol constructivo de los errores en la adquisición de los conocimientos*, *Cuadernos de Peagogía*, 1983, n. 108, p. 49-54.

⁷³² ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Padova, Cedam. 1967, p. 54.

⁷³³ BERGAMASCHI, C. *L'educazione morale, fine di quella fisica ed intellettuale, principio della pedagogia en Caritas*. *Bolletino Rosminiano Mensile*, 1980, n. 11, p. 312.

OBRAS CITADAS DE A. ROSMINI.

N.B. Se citan solo las obras utilizadas. Para una bibliografía general de 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.

- ROSMINI, A. *Scritti autobiografici inediti*. Roma, Anonima Romana, 1934.
- ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934.
- ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Roma, Anonima Romana, 1934. Tengo también presente la edición de: Torino, Cugini Pomba e Comp., 1852 y la de Intra, Tipografía de P. Bertolotti, 1876.
- ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910.
- ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941.
- ROSMINI, A. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Brescia, Morcelliana, 1987.
- ROSMINI, A. *Risposta ad Agostino Theiner contro il suo scritto intitolato Lettere storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe della Santa Chiesa, ecc.* Casale, Tipografía di Andrea Casuccio, 1850.
- ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Roma, Desclée, 1907.
- ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954.
- ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954.
- ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Casale Monferrato, G. Pane, 1884.
- ROSMINI, A. *Logica e scritti inediti vari*. Milano, Fratelli Bocca, 1943.
- ROSMINI, A. *Filosofia della politica*. Milano, Marzoratti, 1972.
- ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970.
- ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Torino, Società editrici di libri di filosofia, 1987.
- ROSMINI, A. *Psicologia con alcuni scritti inediti di carattere psicologico*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. I-IV.
- ROSMINI, A. *Catechetica. Opere varie*. Milano, Pogliani, 1938.
- ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966.
- ROSMINI, A. *Opuscoli filosofici*. Milano, Pogliani, 1827.
- ROSMINI, A. *Opuscoli politici*. Roma, Città Nuova, 1978.
- ROSMINI, A. *Filosofia del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. I-VI.
- ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Fratelli Bocca, 1882.
- ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1965.
- ROSMINI, A. *Opuscoli morali, editi ed inediti*. Padova, Cedam, 1965. Vol. I-II.
- ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune applicazioni in servizio*

- dell'unama educazione*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857.
- ROSMINI, A. *Pedagogia e metodologia*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, Unione Tipografica, 1883.
 - ROSMINI, A. *Apologetica. Opere varie di Antonio Rosmini-Serbati*. Milano. Bonardi-Pogliani, 840.
 - ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883.
 - 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.
 - ROSMINI, A. *La costituzione del Regno dell'Alta Italia*. Roma, Tipografia Italo-Irlandese.
 - ROSMINI, A. *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*. Milano, Fratelli Bocca, 1952.
 - ROSMINI, A. *Sulla libertà dell'insegnamento*. Roma, Tipografia del Senato, 1912.
 - ROSMINI, A. *Parere sulla definizione del dogma dell'Immacolata* en *Rivista Rosminiana*, 1907, n. 4, Anno II.
 - ROSMINI, A. *La perfezione cristiana. Pagine di ascetica a cura di M. F. Sciacca*. Torino, Società editrice internazionale, 1955.
 - ROSMINI, A. *Sulle leggi civili che riguardano il matrimonio de'cristiani aggiuntovi un ragionamento sul bene del matrimonio cristiano*. Roma, Forzani, 1902.
 - ROSMINI, A. *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Pescara, Edizioni Paoline, 1964.
 - ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975.
 - ROSMINI, A. *Saggi inediti giovanili*. Roma, Città Nuova, 1987.
 - ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987.
 - ROSMINI, A. *Massime di perfezione cristiana*. Roma Città Nuova, 1988.
 - ROSMINI, A. *l' introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966.
 - ROSMINI, A. *Storia dell'Amore*. Domodossola, Sodalitas, 1941.
 - ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. Domodossola, Sodalitas, 1957.
 - ROSMINI, A. *Dottrina della Carità*. Domodossola, Sodalitas, 1931.
 - ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968.
 - ROSMINI, A. *Epistolario ascetico*. Roma, Tipografia del Senato, 1911.
 - ROSMINI, A. *Epistolario completo*. Casale Monferrato, Tipografia Pane, 1887.
 - COSTANTINO, G. *Primi elementi d'un sistema di filosofia cristiana. Annotato da Antonio Rosmini*. Novara, Tipografia Vescovile G. Miglio, 1847.
 - VALPERGA-COLUSO, T. *Principii di filosofia per gl'iniziati nelle matematiche, volgarizzati dal profesore Pietro Corte con annotazione del'Abate Antonio Rosmini-Serbati*. Torino, Fratelli Favale, 1840.