

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata), P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

	5	Trinidad y Eucaristía
<i>Lucio Florio</i>	7	Los Lugares del Encuentro Trinitario
<i>Alberto Espezel</i>	16	Encarnación - Resurrección - Eucaristía
<i>Jean Corbon</i>	24	Rezar y Celebrar en la Trinidad Santa
<i>María Manuela de Carvalho</i>	42	Dimensión Trinitaria de la Adoración Eucarística
<i>Adriana Rogliano</i>	50	La Trinidad y la Gracia en la Divina Comedia
<i>Sante Babolin</i>	59	El Icono de la Trinidad de Rublöv
<i>Alberto Espezel</i>	71	Gisbert Greshake, <i>Der Dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie,</i>
<i>Juan Francisco Franck</i>	73	De la interioridad a la trascendencia

De la interioridad a la trascendencia

Una lección de Antonio Rosmini

*por Juan Francisco Franck**

La filosofía se ha preguntado siempre por el hombre, por su origen y su destino último. La pregunta por el sentido de la existencia en general y en particular de la existencia humana está en el centro de todo filosofar. Todo hombre es naturalmente filósofo; esto quiere decir que en todo hombre está la posibilidad e incluso la exigencia de plantearse y buscar la respuesta a estos interrogantes, sin la necesidad para todos de seguir cursos formales de filosofía. A veces la enseñanza de la filosofía impide el acceso a una mayor experiencia de la realidad, a lo cual se orienta la filosofía misma. Significa que la inteligencia, por su dinamismo propio, se cuestiona estas cosas de un modo espontáneo, lo cual es índice de que todo hombre está naturalmente capacitado para comprender las respuestas a esas cuestiones y adherirse a ellas. Es verdad que llamamos filósofos a quienes han dedicado o dedican su vida a buscar estas respuestas de un modo constante y sistemático, pero el anhelo de alcanzar la verdad es connatural a toda inteligencia.

“Todos los hombres desean por naturaleza saber”. El comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles es ya clásico; sin embargo no está demás intentar una justificación. Desde un punto de vista sistemático, y si lo consideramos atentamente, el primer problema de la filosofía debería ser el de asegurarnos del alcance de nuestras potencias cognoscitivas o, mejor dicho, de la objetividad de nuestras ideas. Este fue el intento de Locke, por ejemplo, quien fracasó por restringir la fuente del conocimiento a la sensación. La crítica frecuente que se hace al escepticismo, a saber que es contradictorio probar mediante la razón la incapacidad de la razón misma, es plenamente justa y es válida para muchos intentos modernos (Locke, Hume, Kant...). Los principios no pueden demostrarse, como ya sabía Aristóteles. La filosofía, por tanto, no comienza por una demostración, sino en la observación, en la cual se muestran los principios. Su primera tarea está en lograr, mediante la observación, el establecimiento de la solidez del principio del conocimiento. Es una tarea que emprendieron prácticamente todas las filosofías de la época moderna; tanto que se ha dicho que su no-

* Licenciado en filosofía UCA actualmente prepara un doctorado sobre la metafísica de Rosmini en la Facultad de Filosofía de Liechtenstein.

ta esencial sería la transformación de la metafísica en gnoseología.

Ahora bien esta caracterización es parcial, aunque compartida por visiones opuestas de la filosofía. Quienes defienden la metafísica dirán que la filosofía moderna se ha alejado irremediabilmente de la cuestión central, el ser. Por su parte, aquellos para quienes la metafísica es algo del pasado entienden la modernidad como la conquista de la autonomía del pensamiento. La razón desplegada se sacude todo límite, llámese Dios, la verdad, el ser, etc. La razón es objeto para sí misma y la filosofía consiste en su despliegue autónomo; toda realidad es inmanente al pensamiento, no siempre del sujeto individual, que a menudo desaparece en este proceso, sino de un sujeto llamado trascendental, que no es personal, sino la unidad del sujeto y del objeto en una realidad englobante. Por supuesto que no habría conciencia individual, ya que la razón universal es la única protagonista de este proceso, quedando reducida la individualidad a una apariencia engañosa en una nueva versión del intelecto agente separado del averroísmo.

Las dos posturas están plenamente de acuerdo sobre los hechos, aunque la valoración de los mismos sea diversa. La modernidad sería, en su conjunto y en sus preocupaciones, antimetafísica y un metafísico debe recorrer la Edad Moderna desembarazándose de molestos errores y cuestiones fuera de lugar dentro de una filosofía realista. Modernidad y metafísica (realismo, pensamiento clásico, etc.) son inconciliables.

La nota distintiva del rechazo de lo moderno es la incapacidad para dialogar con la cultura de esta época, la ausencia total de comprensión de sus problemas y cuestionamientos. Por el contrario, ya en la misma Edad Moderna hubo filósofos cristianos que intentaron un diálogo fecundo con la modernidad, es decir con su propio tiempo, sin refutaciones apriorísticas, sino haciéndose cargo de sus temas. Esa actitud impide mirar desde arriba al pensamiento moderno y favorece la disposición contraria, la de inclinarse a escuchar y conversar. Evidentemente todo filósofo está en su derecho de rechazar fundamentalmente lo que considera un error y ciertamente la modernidad no carece de respuestas superficiales y erradas. Pero los mismos errores son muchas veces verdades parciales, dignas de ser integradas y depuradas. Incluso podría verse desde esta óptica la historia del encuentro entre Cristianismo y filosofía griega. No es casual entonces que junto con la desaprobación de la modernidad en su conjunto, se desconozca a estos otros filósofos que han intentado una síntesis entre lo clásico y lo moderno. De esa manera una filosofía que se proclama realista pierde la posibilidad de ahondar en sus mismas verdades y completarlas con otras nuevas. En nombre de la tradición se rechaza la novedad, sin advertir que en muchos casos lo que tenemos por tradicional fue novedad en algún momento.

En la encíclica reciente de Juan Pablo II, *Fides et ratio*, se hace mención de dos autores del siglo XIX en el ámbito de la Europa occidental que merecen nuestra atención en este sentido: John Henry Newman (1801-1890) y Antonio Rosmini (1797-1855). Ambos son hombres de su tiempo y encarnan las preocu-

paciones filosóficas y teológicas de sus contemporáneos. Más conocido Newman, queda por descubrir la vida y el pensamiento de Rosmini.

Nació en Rovereto (Trento, Italia) el 24 de marzo de 1797. En 1821 se ordenó sacerdote y recibió de Pío VIII el encargo expreso de dedicarse al estudio de la filosofía, porque una correcta filosofía puede llevar a los hombres a la religión. Estaba dotado de una vastísima cultura y se ocupó prácticamente de todos los temas importantes de su tiempo. Tuvo trato y amistad con personalidades destacadas de la cultura, de la política y de la Iglesia, entre los que se puede nombrar a Alessandro Manzoni, Gustavo Cavour, Niccolò Tommaseo... Se carteaba muy seguido con amigos, pensadores, escritores y gente de toda clase que acudía a él para consultarlo sobre un libro, un tema o para pedirle consejo y guía espiritual. Su epistolario completo consta de más de diez mil cartas.

Su primera obra filosófica importante es de 1830: el *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas*. Posteriormente publicará decenas de gruesos volúmenes en los que aborda todos los temas de la filosofía: metafísica, lógica, antropología, ética, filosofía del derecho, de la política, de la religión, la teodicea, etc. No todas sus obras fueron publicadas en vida. La más importante es la *Teosofía*, una grandiosa síntesis de todos los temas de la filosofía lamentablemente inconclusa, ya que lo sorprendió la muerte el 1º de julio de 1855. Murió con fama de santidad, tras haber fundado también dos institutos religiosos (el Instituto de la Caridad y las Hermanas de la Providencia). Luego de un largo silencio, del cual sería difícil dar en pocas líneas las causas, la Iglesia decide abrir en febrero de 1994 su proceso de canonización.¹

El problema del conocimiento

Tal vez no hubo filósofo moderno que realizara con mayor perfección el lema leibniciano "Nova et Vetera". Los orígenes del pensar rosminiano se hunden en efecto en los filósofos clásicos, antiguos y medievales. En particular la Patrística deja en él profunda huella, y a través de la Patrística, en especial de San Agustín, la filosofía platónica. Tan vivo es en sus escritos el pensamiento de los Padres que la lectura de un ensayo sobre la educación cristiana hace exclamar al gran escritor italiano, posteriormente uno de sus mejores amigos, Alessandro Manzoni, que creía estar leyendo a uno de los Padres de la Iglesia. En la época del neo-tomismo, de tendencia casi exclusivamente aristotélica, su obra fue por ello mismo objeto de muchas sospechas. Sin embargo Rosmini había proyectado en su juventud una edición completa de las obras de los Padres -algo semejante a lo que posteriormente hizo Migne- en la que Santo Tomás apa-

1- Para los lectores de habla castellana hay poca bibliografía sobre Rosmini. La más reciente: U. Muratore, *Antonio Rosmini. Vida y pensamiento*, BAC, Madrid 1998. Se trata de un magnífico perfil biográfico junto con una introducción a su pensamiento que sin duda logrará ser para muchos una invitación a la lectura de este inmenso espíritu que fue Antonio Rosmini. También está C. Camillioni, *Antonio Rosmini, su pensar orante*, Córdoba 1997, profundo resumen del pensamiento rosminiano. En italiano en cambio la bibliografía es cada vez más abundante. Existe una antología muy completa e inteligentemente preparada por Cirillo Bergamaschi, publicada como texto y en CD-ROM, disponible en el Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Corso Umberto I, 15 - 28049 Stresa, Italia.

recería a la cabeza de todos ellos. Tan profunda era su convicción de la unidad del tomismo con la Patrística.

Prestó también una atención sostenida a la filosofía moderna, del Renacimiento en adelante. Sus escritos tienen el sabor de esa época, preocupado por los mismos temas, aunque su estilo se aleje del de la mayoría de los autores modernos, dados en general a rápidas generalizaciones, sin suficiente paciencia para el análisis de los argumentos. Quien se haya acercado sin prejuicios a la obra rosminiana habrá notado sin duda la presencia de un poderoso espíritu sistemático, único en el ámbito de la filosofía cristiana, y sin embargo muy alejado del racionalismo propio de tales sistemas. No se propone dejar cerrada la filosofía -esto sería contrario al espíritu y a la literalidad de su obra- sino encontrar la conexión de las verdades filosóficas entre sí; establecer los principios de la filosofía, sin los cuales se vuelve exigencial y postulatoria, es decir incapaz de dar razón de sus afirmaciones. Como prueba de su espíritu no racionalista puede decirse que le disgustaba el "amor al sistema", es decir el rechazo de los hechos por no estar de acuerdo con los principios elegidos, evidentemente de modo arbitrario. Por otra parte su esfuerzo de síntesis atestigua la confianza en la inteligencia humana, la afirmación de que puede alcanzar la verdad, aunque para ello se requiera "coraje y ardor filosófico". La filosofía no puede contentarse con respuestas a medias y para hallar las causas últimas de las cosas es preciso recorrer el "sistema de la verdad" hasta encontrar los primeros principios que dan solidez a todo el edificio. Podría decirse que en este punto Rosmini se muestra especialmente inactual, ya que la filosofía contemporánea prefiere la fragmentación del pensamiento y muestra una gran renuencia para fundamentar sus afirmaciones. Pero esa misma inactualidad lo vuelve más necesario porque constituye el correctivo adecuado para una inteligencia perezosa.²

La atención a la filosofía moderna se refleja en la elección del tema de su primera obra filosófica importante: el origen de nuestras ideas. Es el primer problema de la filosofía, ya que cualquier otra cuestión supone que existe la objetividad en el pensamiento. Si no fuera así, no podríamos dar cuenta de ninguna otra pregunta filosófica; si las ideas no tienen un contenido objetivo, si son modificaciones o producto de nuestra subjetividad, estaríamos sumidos en el escepticismo más profundo. No cree por tanto Rosmini que pueda pasarse por alto este asunto, menos aún si consideramos que se encuentra históricamente en el momento de plena discusión sobre la naturaleza y el alcance del conocimiento humano. Rosmini explica la naturaleza del conocimiento humano a partir del hecho de que conocemos el ser en general. No sólo tenemos ideas de cosas particulares (una piedra, un árbol, etc.), sino que también entendemos que ser es distinto de todas ellas. Si decimos que pensar es propio del hombre, sentir del animal y vegetar de la planta, pero que el ser es común a todos ellos, debemos aceptar el hecho de que una idea del ser está presente a nuestra inteligencia. Pero además hay que decir que esa idea está supuesta en todas las de-

2- Ver. P. P. Ottonello, Rosmini "inattuale", Japadre, Roma 1991.

más, ya que no puedo pensar nada si no pienso antes ser. Todo es cognoscible bajo la luz del ser y nada fuera de ella. Esta idea por ende es la primera idea presente a la mente humana. Rosmini la llama la "luz de la inteligencia".

La idea de ser (luego hablará del 'ser ideal') es la primera idea, fuente de todas las demás. Esa luz no puede provenir de las sensaciones, porque lo más no viene de lo menos. Tampoco se obtiene esta idea por abstracción, ya que la abstracción supone el conocimiento del ser. Todas las ideas correspondientes a realidades particulares la suponen también, porque nada es pensable sin el ser. Y no puede producirse en el espíritu humano en algún momento de su existencia, mucho menos cada vez que conoce algo particular. No sólo no tenemos experiencia de esa producción, sino que no podríamos tenerla, ya que toda actividad de la mente se origina a partir de esa misma idea. Resta decir que fue con-creada con la misma inteligencia y que es, por lo tanto, innata al hombre. Sin embargo no todos advierten que la poseen. La poseen, de lo contrario no podrían ejercer ningún acto de pensamiento, pero para advertir su presencia se precisa un gran hábito de reflexión y de observación del propio interior. No hay ningún inconveniente en llamar innata a esta luz de la inteligencia; por otra parte el análisis filosófico muestra que no puede ser de otra manera. Hay una luz natural de la razón y esa luz es como su forma. Lo adecuado a ella es verdadero y lo que a ella contradice es falso.

De la interioridad a la trascendencia

Este primer paso de la filosofía rosminiana puede resumirse en el célebre lema agustiniense, compartido también por Santo Tomás de Aquino, *Noli foras ire, rede in teipsum; in interiore hominis habitat veritas*. Pienso que nadie acusaría a San Agustín de filósofo de la inmanencia; más bien habría que decir que es imposible justificar filosóficamente el destino trascendente del hombre sin hallar en él una semilla de eternidad y de superioridad sobre lo únicamente sensible. En esto San Agustín es maestro incomparable y Rosmini sigue sus huellas. Transcribo un largo pasaje rosminiano en el que se ve mucho mejor esto que vengo diciendo.

1317. Según San Agustín ... cada uno encuentra la verdad en sí mismo, si quiere (1); puesto que, como ya vimos, todos tienen innata la luz de la verdad y tienen además un conocimiento directo inmune de error, reflexionando sobre el cual pueden reconocer por sí mismos las grandes doctrinas metafísicas y morales. Y para que no se crea que San Agustín hable tal vez en el lugar citado de aquella verdad sobrenatural que Dios comunica al alma humana con la gracia, haré observar cómo el santo Doctor dice que la verdad está abierta para el mismo impío, si quiere reconocerla, y que la puede ver reflexionando dentro de sí mismo: "El mismo impío, mientras huye de aquella inmutable luz de la verdad, es alcanzado en cierto modo por ella. De allí viene que también los impíos piensan en la eternidad y reprenden y ala-

ban rectamente muchas cosas en las costumbres de los hombres. ¿Y con qué reglas juzgan ellos en definitiva, si no con aquellas en las que ven cómo cada hombre debe vivir, aunque luego no vivan de esa manera?" (De Trinitate XIV, XV, 21)

1318. ¿Y qué razones, según este Padre, hacen que el hombre, teniendo en sí la verdad, sin embargo no la reconoce y cae en el error? ... "La falsedad no nace de las mismas cosas que engañan, las cuales no muestran al sentido más que aquella vista que han recibido según el grado de su belleza: ni se engañan los sentidos, que no anuncian al alma que los preside otra cosa que las afecciones que reciben según la naturaleza de los órganos corpóreos; pero los pecados sí engañan al alma cuando busca lo verdadero, olvidando y descuidando la verdad" (De Vera Religione, cap. 39). Y dice más adelante que "nadie puede ser rechazado por la verdad si no es alcanzado por alguna imagen de la verdad. Busca ahora qué es aquello que entretiene en la voluptuosidad del cuerpo. No encontrarás otra cosa que la conveniencia, ya que las cosas que resisten producen dolor, las convenientes aportan deleite". De la observación de que el hombre conoce donde quiera la conveniencia San Agustín argumenta que bien puede también, si quiere, conocer la suma conveniencia, Dios, y que esta verdad depende de su buena o mala voluntad. "Reconoce por tanto cuál es la conveniencia suma: no vayas fuera de ti, vuelve a ti mismo, EN EL HOMBRE INTERIOR MORA LA VERDAD" (2) a la cual dice que "se llega buscándola no en el espacio de los lugares, sino en el afecto de la mente, *non locorum spatio, sed mentis affectu*". (Ibid.)

1319. Esta misma doctrina es enseñada por los otros Padres y Doctores, de los cuales para no alargarme hasta el infinito, aduciré sólo el testimonio del autor varias veces citado del *Itinerario*, quien dice manifiestamente que el hombre tiene dentro de sí dónde encontrar la verdad, si él quisiera, y no se deja engañar por las cosas sensibles que inclinan su voluntad a consentir en el error: "Manifiestamente aparece que nuestro intelecto está unido a la verdad eterna, ya que si no fuera enseñado por ella, no podría concebir con certeza nada verdadero. Por lo tanto puedes ver por ti mismo la verdad que te enseña, si las concupiscencias y la imaginación no te lo impiden y no se interponen como nubes entre ti y el rayo de la verdad". (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. III)

(1) No es que esta *verdad* que el hombre tiene en sí le proporcione los conocimientos particulares ya hechos; ella le muestra el camino e indica los medios seguros para encontrarlos; por tanto cuando sentimos la necesidad de recurrir a la asistencia de otros hombres para ser instruidos en alguna ciencia o aclarados en alguna verdad, es la misma verdad existente en nosotros que nos envía a ellos. La verdad interior, por lo tanto, está tan lejos de encerrar al hombre en sí mismo o de dispensarlo de recurrir a la autoridad y a los otros medios para conocer la verdad, que es ella misma la que nos muestra la necesidad de tales medios y nos mueve hacia ellos.

(2) He aquí indicada la *observación de los hechos interiores* como fuente de las verdades más sublimes. Este tipo de observación fue abandonado por la

filosofía moderna, que retuvo solamente la *observación externa* y agotó al hombre entero en los sentidos externos; de ahí su materialismo y su envilecimiento. Si quisiéramos comparar la filosofía de Descartes con la de Locke, encontramos que provienen de dos fuentes diversas, la primera de una *observación interior* del hombre sobre sí mismo, la segunda de una *observación puramente exterior*. Estas dos filosofías debían tener su propio época, y la tuvieron.. Luego de estos sistemas parece natural que el mundo deba esperar una filosofía que, sin excluir ninguna de las dos fuentes, se derive de la *observación interior* y de la *observación exterior* asociadas: la filosofía que se obtendría, no sistemática y parcial, sino verdadera y completa, sería la única que podría satisfacer las necesidades presentes y la expectativa de la humanidad. Quiera Dios que nosotros hayamos cooperado en algo, según hemos deseado y esperado, en tal empresa. Por otra parte es digno de observación cuánto influye la molición de este siglo a desviar a los hombres de la *observación interior* sobre la cual los había colocado Descartes, hasta olvidarse totalmente de ella, hasta llegar a ser ésta una palabra nueva y para muchas mentes quizás un rayo de luz que los sacude y despierta de un largo sueño. Descartes había hablado de la observación interna con la mayor claridad y había notado que solamente con ella podía formarse una idea adecuada del alma y que sin ella no se podía tener del alma más que una idea material y confusa. Escúchese a Descartes, con cuánta fuerza exhorta a los hombres en su célebre *Discurso del método*: 'Pero lo que hace que haya muchos que se persuaden de la dificultad de formar la noción de Dios y también de conocer qué es la propia alma, es que no elevan nunca su espíritu por sobre las cosas sensibles" (la observación externa) 'y que están tan acostumbrados a considerar todo con la imaginación, la cual es un modo particular de pensar válido sólo para las cosas materiales, que todo lo que no es imaginable, lo creen también ininteligible. Y a mí me parece que quienes quieren hacer uso de su imaginación para conocer esas cosas (el alma y Dios), hacen exactamente lo mismo que si quisieran servirse de los ojos para oír los sonidos o para percibir los olores".³

La segunda nota da para pensar también acerca de la importancia de ubicar correctamente a Rosmini en el contexto de la filosofía moderna, con el resultado de lograr una mejor comprensión de esa misma época. Se vería entonces que la evolución del pensamiento moderno no es tan homogénea y que su asimilación al racionalismo y al idealismo es muy parcial. Es ante todo notable que en el origen de una línea filosófica muy diversa de la habitualmente tenida por moderna se encontraría el mismo Descartes, "padre del racionalismo".

3- *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Intra 1875 (ed. anastática), 2 vol., nn. 1317-1319 (vol. 2, pp. 543-546). ¿Qué decir de quienes ven en la filosofía moderna únicamente el despliegue del inmanentismo? En este y en otros textos semejantes se ve con claridad cuán lejos está el inmanentismo de ser coherente con la interioridad del hombre. Pero también se ve lo arbitrario de identificar toda apelación a la interioridad con una forma de subjetivismo o de idealismo. Existe, como ha demostrado Sciacca, una *interioridad objetiva*, presente en toda la tradición metafísica clásica y sin el estudio de la cual la filosofía es incompleta y tiende a transformarse en materialismo, al descuidar la naturaleza del espíritu. El pensamiento de Rosmini es una prueba exhaustiva de esta necesidad.

La gnosis moderna

El anterior número de *Communio* estuvo dedicado al problema de la gnosis y el milenarismo. Como es bien sabido, la gnosis moderna, aun cuando presenta semejanzas con la antigua, se distingue de ella fundamentalmente por su carácter optimista. En efecto, en ambas se trata de reducir el Cristianismo a categorías racionales, pero mientras que los antiguos gnósticos no aceptaban la creación del mundo (por lo tanto tampoco la Encarnación de Jesucristo) debido a la trascendencia de un Dios irremediablemente lejano, la negación moderna de un Dios trascendente conduce a los nuevos gnósticos a identificar al mundo con Dios. El mundo va camino a su divinización y el hombre tiene en sus manos el poder de redimirse a sí mismo. Esta "redención consiste en un proceso de autoelevación del alma (o espíritu) de la naturaleza hasta la identificación con Dios; proceso en el que el Yo se realiza íntegramente".⁴ En esta visión el mal consiste en la finitud ontológica, no en el resultado de una decisión de la voluntad; la libertad es ilusoria y se identifica con la necesidad. Luego de la toma de conciencia del proceso por el cual la finitud sería superada finalmente, persiste la realidad de la propia limitación y sobreviene la percepción de la falta de consistencia de lo finito, de su carácter de instrumentalizable para el advenimiento de esa era final de la historia. De ahí que la gnosis moderna desemboque en el nihilismo y no tenga qué oponer a la violencia hecha contra las personas, ya que de todas maneras esas personas no se conservarán como individuos (finitos). Liberación y totalitarismo⁵ no están muy lejos en la gnosis moderna.

Es verdad que esta gnosis no podría haberse desarrollado sin la conciencia propia -pero no exclusivamente- cristiana de la superioridad del hombre sobre la naturaleza, con la que habría que vincular la negación del pecado original como un hecho histórico y fruto de una voluntad libre. Se puede ver entonces una recomposición gnóstica de la novedad del Cristianismo en términos de filosofía moderna. El pecado original es una categoría que representa la finitud; la Encarnación, un anticipo simbólico de la divinización del mundo; la interioridad del espíritu, una manera de comprender la realidad entera en términos de inmanencia (lo material representaría alguna clase de trascendencia); el Cristianismo no entra en la historia sino que es todo él un símbolo de la razón pura, sin contenido sobrenatural, etc.⁶

La obra de Rosmini recobra en este panorama todo su valor y merecería un atento estudio tanto desde el punto de vista analítico como desde una perspectiva histórica. Del primer aspecto recordemos que la identificación de la

4- M. Borghesi, *Posmodernidad y Cristianismo*, Encuentro, Madrid 1997, p. 156.

5- Los totalitarismos prometen falazmente la liberación a cambio del sacrificio de la libertad.

6- Para todo esto ver M. Borghesi, op. cit., segunda parte, pp. 154-198 y del mismo autor *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo 'storico' al Vangelo 'eterno'*, Studium, Roma 1995. La muestra más reciente de este gnosticismo es tal vez la obra de G. Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Buenos Aires 1996. En ella se intenta mostrar que el Cristianismo es viable sólo como filosofía del ser débil y que el sentido de la caridad está en la renuncia a los discursos fuertes, a la afirmación de un valor cualquiera, que pondría en conflicto con el menos fuerte, etc. Se ve la desfiguración del mensaje cristiano y además la falta total de justificación para esa pseudo-caridad con el otro; ¿en qué se basa la caridad si no es en una roca firme que para el débil sea garantía de que se lo ha de respetar y proteger?. El modo que asume la exigencia de Vattimo no es menos voluntarista que la violencia tantas veces denunciada por él mismo.

interioridad como un paso a la inmanencia es ilegítimo y no basta decir que es una de sus posibilidades: se apoya sobre la negación de la finitud como consistencia y del pecado como un hecho libre, dos verdades indisolublemente unidas. Por otra parte no se ve qué sentido puede tener reservar la interioridad como un tema de la teología, de la mística. ¿Sería la vida interior una 'creación' de la gracia? Es poco sostenible. Podemos ya sacar la conclusión de que un adecuado análisis de la interioridad del hombre es un requisito para la adecuada comprensión de la fe, de la libertad de su aceptación no menos que de la gratuitidad de su donación; la aceptación de cualquiera de estos puntos pone en la vía para salir del gnosticismo y para superar filosóficamente el nihilismo.

Históricamente considerada la obra de Rosmini podría también iluminar el camino que llevó a la gnosis moderna. El reclamo a Descartes por parte de la filosofía de la inmanencia no agota la obra cartesiana, más bien la despoja de su contexto histórico y la pone al servicio de principios ajenos a ella. Sin embargo en este punto hay que ser justos y reconocer que el mismo Descartes dio pie a ello, ya que toda su obra está permeada de un fundamental dualismo entre interioridad -vida del espíritu- e historia, dualismo que está en la base de su fundamental ambigüedad.⁷ Permítaseme referir finalmente un pasaje del epistolario rosminiano, que sin duda hará ver la claridad que Rosmini tenía ya sobre la historia de la filosofía moderna.

Conviene distinguir el *racionalismo práctico* del *teórico*. (...) [El] racionalismo práctico (...) se desarrolla luego siempre en su momento en un racionalismo teórico: como, viceversa, si precede un sistema filosófico racionalista, éste produce naturalmente la herejía. Este segundo caso se ve que sucedió con el platonismo de Alejandría, fuente de tantas herejías en la Iglesia; un racionalismo que vivamente expresa la palabra gnosis, palabra técnica en esas escuelas. Al contrario el primer caso sucedió en el protestantismo del siglo XVI, que terminó precisamente en una teoría del racionalismo filosófico. El racionalismo teórico por tanto, luego del de la escuela de Alejandría, no apareció en el mundo sino como hijo de la reforma. Descartes fue quien pronunció el principio fundamental, pero de un modo implícito y sin entenderlo él mismo. Ciertamente exigir la *idea clara* de la cosa antes de asentir a ella es justamente proponer el racionalismo filosófico; puesto que la *idea clara* de la cosa es mucho más que la prueba racional de la existencia de la cosa: es la comprensión de la cosa misma. Repito, Descartes no fue coherente con su primera afirmación; pero ella es igualmente la fórmula más comprimida de todo racionalismo.

Finalmente es útil observar que una cosa es el racionalismo de Descartes y otra el racionalismo más reciente, por ejemplo el de Hegel: el de Descartes es simplemente *dialéctico*, el de Hegel es *metafísico*. Conviene que un historiador de la filosofía distinga adecuadamente estas dos especies de racionalismo. El primero exige una *idea clara* de la cosa para admitir su existencia, el segundo considera la idea de la cosa como toda la cosa. En la filo-

sofía que hemos expuesto se encuentran sólidos argumentos con los cuales vencer ambos errores.⁸

Conclusión

Algunas conclusiones pueden sacarse de esta exposición:

- 1). El problema gnoseológico no desplaza necesariamente a la filosofía hacia el inmanentismo; representa un problema ineludible, incluso el primero de todos.
- 2). Filosofía moderna no quiere decir abandono de la tradición metafísica clásica; por un lado la tradición occidental -por más desprestigiada que aparezca en la época posmoderna- aporta soluciones a problemas modernos y, por otro, no puede darse una mera repetición de lo clásico, sino que se precisa la atención pormenorizada a las exigencias del pensamiento en cada momento, tarea cumplida ejemplarmente por Rosmini (*vetera novis augere*).⁹
- 3). El olvido de la filosofía rosminiana, así como de otros autores (Newman, por ejemplo) coincide con la necesaria sensación de inferioridad de los filósofos cristianos frente a algunas filosofías modernas. Esto se traduce en el rechazo sin más y en la incapacidad para el diálogo; de esa manera se pierde incluso la posibilidad de un mejor conocimiento de la verdad a partir de lagunas y errores de los cuales no carece ciertamente buena parte de la filosofía moderna.
- 4). La filosofía cristiana tiene mucho que aprender de Antonio Rosmini, en particular en relación a una cuestión urgente, como es la reducción contemporánea del mensaje cristiano a un discurso superado, destinado en el mejor de los casos a ser reinterpretado a la luz de una filosofía de la inmanencia.

La *Fides et ratio*, además de nombrar favorablemente a Rosmini de modo explícito, lo tiene presente, según me parece, en otras partes de su desarrollo. Al reivindicar a filósofos cristianos modernos no vinculados al neo-tomismo del siglo pasado dice Juan Pablo II: "Hubo quienes lograron síntesis de tan alto nivel que nada tienen que envidiar a los grandes sistemas del idealismo; hubo quienes, además, pusieron las bases epistemológicas para una nueva reflexión sobre la fe a la luz de una renovada comprensión de la conciencia moral; hubo quienes, asimismo, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia, y quienes, por último, intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica."¹⁰ No es difícil ver entre los primeros y entre los terceros a Antonio Rosmini. A la recuperación de su pensamiento en nuestro medio intenta contribuir este modesto ensayo.

7- Cfr. M. Borghesi, *Posmodernidad...*, p. 190.

8- Carta a Baldassarre Poli, Torino 6 feb. 1836, en *Introduzione alla Filosofia*, ed. crítica, Città Nuova, Roma 1979, pp. 358-361.

9- Como dice Sciacca: "Un clásico no es modelo que hay que imitar, sino tema que siempre vuelve a plantearse porque, fruto de su tiempo, siempre está por encima de él", *Estudios sobre la filosofía moderna*, Luis Miracle, Barcelona 1966, p.145.

10- *Fides et ratio*, n. 59.