

ROSMINI Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL LIBRO QUINTO DE LA PSICOLOGIA (*)

No llegaremos nunca a una comprensión total de Rosmini si en el estudio puramente teórico de su obra olvidamos, aunque sólo sea por un momento, el espíritu de donde brota su filosofía, la preocupación constante por dar a la búsqueda de la verdad aquel carácter sagrado, casi divino, mediante el cual no es demasiado atrevido un acercamiento de la filosofía al Evangelio.

En la *Introducción a la Filosofía* encontramos de hecho, valientemente recordada, esta finalidad trascendente, que es inmanente a toda desinteresada investigación filosófica, y la necesidad de mantener a todo trance esta ciencia suprema en el plano elevadísimo que la acerca a los valores sobrenaturales de la Revelación: «Queriendo, pues, conservar para la filosofía aquella dignidad que le ha conferido el Evangelio, ser maestra de la verdad», deberán llamarse filósofos solamente aquellos que hayan escrito de verdades filosóficas» (1).

(*) El abate Antonio Rosmini Serbati es, junto con Gioberti, uno de los máximos exponentes del pensamiento filosófico del 800. Nació en Rovereto el 27 de marzo de 1797. De carácter silencioso y amante de la meditación, se dedicó desde su primera juventud a los estudios filosóficos. Se hizo sacerdote (1821) y brilló por su piedad y caridad. Estas virtudes le inclinaron a la fundación de una Congregación religiosa, el «Instituto de la Caridad» (1828). Rosmini participó también en la vida política en 1848. Murió en Stresa el 1 de julio de 1855.

Su obra fundamental es el «*Nuovo Saggio sull'origine delle idee*» (Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas) (1830). Importantísimas son también *La Psicología* (1850), *L'Antropología* (1838), *La Teosofía* (póstuma). De Rosmini hay dos obras menores en el Índice: *De las cinco plagas de la Iglesia* y *La Constitución según la justicia social*. La S. Congregación del Santo Oficio proscribió también en 1887 cuarenta proposiciones sacadas de sus obras filosóficas.

Hoy existe un notable y vivísimo renacimiento del pensamiento rosminiano, especialmente en Italia. Muchos católicos, y aun sacerdotes, erróneamente creen encontrar en él un desarrollo y un planteamiento moderno, plenamente aceptable, de lo que fue en el medioevo el pensamiento católico sintetizado por Santo Tomás de Aquino.

Advertimos, respecto a las citas de este artículo, que donde falten otras indicaciones, están hechas sobre *L'Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati*, iniciada en Italia por R. D., 3 de agosto de 1934, y todavía en curso de publicación.

(1) Cfr. *Degli studi dell'Autore in Introduzione alla filosofia*, n. 50, p. 84.

Esta preocupación se hace viva y explícita en el libro quinto de la *Psicología*, dedicado a la inmortalidad del alma humana y a la muerte del hombre. La inmortalidad, efectivamente, constituye para Rosmini un «vero nobilissimo». Esta expresión, para ser bien entendida, debe ser puesta en relación con el libro precedente, el libro cuarto, donde el autor se detiene en el estudio de la simplicidad del alma, estudio—según Rosmini—fatigoso y quizá duro, debido a la sombra de misterio que frecuentemente oscurece sus elementos, pero que se revela en toda su fecundidad precisamente ahora, en el momento en que debemos tratar de la inmortalidad.

La inmortalidad es, en efecto, «la condición de la dignidad humana y de la felicidad a la que el hombre continuamente aspira con irresistibles y nunca satisfechos deseos» (2). Por eso Rosmini dedica un libro entero de su *Psicología* a un argumento que sabe valorar en toda su importancia.

En el plan de la *Psicología* rosminiana el libro sobre la inmortalidad constituye la última sección de la primera parte referente a la esencia del alma. En la segunda parte de la *Psicología* tratará Rosmini del «desarrollo del alma humana». Clara contraposición, como se ve, de dos ángulos de visión en los que prevalece, respectivamente, la consideración estática y la consideración dinámica del alma (3).

Después de una breve introducción, Rosmini inicia su *Psicología* con el examen «de la fuente y del principio de la psicología» (Libro primero). Pasa enseguida a estudiar algunas propiedades del alma (Libro segundo) y la unión del alma con el cuerpo (Libro tercero). El Libro cuarto está dedicado a la simplicidad del alma, seguido del Libro quinto—dedicado a la inmortalidad—según un proceso que en el plan sistemático trazado por Rosmini tiene una bien definida coherencia lógica.

No debemos olvidar que nuestro autor, aún manteniendo vivas las preocupaciones por una filosofía espiritualista, no quiere confundir los claros confines entre la razón y la revelación. Por eso—en la *Introducción a la Psicología*—observa que «los destinos del alma trascienden en verdad todos los límites de la naturaleza; hablaremos, por tanto, de ellos en la *Antropología sobrenatural*» (4). Con esta advertencia

(2) *Psicología*, n. 660, vol. I, p. 792.

(3) «Rimane dunque che la presente opera nostra si restringa alle due prime parti, delle quali la prima ragioni circa la natura dell'anima, la seconda circa il suo svolgimento» (*Psicología*, n. 49, vol. I, p. 35).

(4) *Psicología*, n. 49, vol. I, p. 35.

sabemos, de una vez para siempre, que en las pruebas de la inmortalidad aducidas en el Libro quinto de la *Psicología*, el autor quiere mantenerse en un plano puramente racional, prescindiendo deliberadamente de todo lo que puede significar ayuda de la Revelación.

Nuestro intento es, pues, estudiar estas pruebas que Rosmini, en cuanto filósofo, aduce en el Libro quinto de la *Psicología*. A tal fin nuestro trabajo se desarrollará en tres partes.

En la *primera parte* serán expuestos los argumentos del Libro quinto de la *Psicología*.

En la *segunda* analizaremos los principales argumentos sobre la inmortalidad que se encuentran en otras obras del autor, para captar los elementos que puedan integrarse a las pruebas clásicas del Libro quinto de la *Psicología*, ayudándonos de este modo a encuadrar este capítulo de la especulación rosminiana en el conjunto de su concepción filosófica.

Finalmente, en la *tercera parte* indicaremos algunos perfiles críticos sobre el alcance y valor de la teórica rosminiana por lo que se refiere a la inmortalidad del espíritu humano.

I

PRIMERA Y FUNDAMENTAL PRUEBA

Rosmini, aun admitiendo que tiene a su disposición diversas pruebas de la inmortalidad del alma, antepone una larga exposición y análisis de la que él juzga como «la prueba» por antonomasia, el argumento fundamental principal, como él mismo observa, «al cual se reducen todas las demás pruebas que han sido hasta el presente propuestas sobre la inmortalidad del alma» (5).

En una forma breve y necesariamente esquemática podemos proponer así la argumentación de Rosmini: el alma humana está determinada en su naturaleza por el propio «término». Ahora bien, este término es inmortal, pues es el ser en universal, de naturaleza eterna e impasible. Por tanto, también el alma humana es eterna e inmortal por su propia naturaleza (6). Como se ve, Rosmini hace descansar el valor de esta prueba sobre la concepción personal que ha elaborado previamente acerca de la naturaleza del alma humana. Las demás

(5) *Psicología*, n. 720, vol. I., p. 326.

(6) Cfr. *Psicología*, nn. 676 e ss., e n. 720, vol. I, pp. 301 e ss., e p. 326.

consideraciones que añade el autor en este lugar de la *Psicología* no tienen un valor sustantivo; sirven únicamente para encuadrar más perfectamente y desarrollar mejor la argumentación principal.

Recordando que todo ser por una «ley ontológica» tiende a conservarse y a perfeccionarse y que el «término», natural e inmanente, es esencial a todo ser, el cual resulta impensable como existente sin él, Rosmini reduce la cuestión de la inmortalidad del alma al valor del término por el cual está constituida. Si este término, que es esencial para la constitución misma del alma y, analógicamente, para la de cualquier otro ser viviente, es inmortal, también el alma será inmortal; a saber, el espíritu humano encontrará en este término inmortal el fundamento y la justificación metafísica de la propia inmortalidad individual (7).

Ahora bien—añade el autor—, este término es, en verdad, inmortal.

Para evitar equívocos Rosmini nos recuerda que «el término», tratándose del hombre, es doble: el cuerpo y el ser en universal. Aquí, evidentemente, no se habla del cuerpo. El cuerpo es el resultado de una organización de elementos. En esta organización tiene lugar lo que Rosmini llama «*el sentimiento animal*», propio del hombre. Supuesto que Dios no intervenga en la destrucción de aquello que ha creado, los demás seres podrán, a lo más, romper la perfecta organización vital del cuerpo físico y apagar así el sentimiento animal humano.

Pero, destruido un término, subsiste todavía el otro: el ser en universal.

¿Podrá desencadenarse sobre este segundo término, constitutivo de la naturaleza, una acción destructora y desintegrante? Excluida de nuevo una acción aniquiladora de Dios, queda por ver si «todas las fuerzas de la naturaleza», es decir, los elementos extrínsecos de cualquier orden (aquellos que antes Rosmini ha calificado de «seres extraños») pueden influir de modo tal que comprometan la subsistencia de este principio vital.

La respuesta es decididamente negativa. El ser universal, en efecto, «es impassible, inmutable y eterno, y no está sujeto a la acción de ningún ser» (8). Ahora bien; el alma humana está constituida precisamente por esta virtud, por aquel primer acto con el cual el hombre

(7) *Psicología*, n. 678, vol. I, p. 301.

(8) *Psicología*, n. 679, vol. I, p. 302.

intuye el ser universal. Es, por tanto, legítimo concluir que el alma humana no puede cesar de existir por estar constituida de una naturaleza intrínsecamente inmortal o—para expresarnos en términos rosminianos—«por tener su realidad propia que la individualiza», realidad que es un principio eterno.

Evidentemente la argumentación se desarrolla dentro de una perfecta lógica en el conjunto de la psicología rosminiana. Desde este punto de vista el argumento fundamental aducido por Rosmini en el libro quinto de la *Psicología* se reduce a una verdad fácilmente deducible de los principios anteriormente establecidos sobre la unión del alma con el cuerpo y sobre el valor de la teoría de la intuición de la idea del ser, como acto primero y constitutivo de la naturaleza humana.

Sin embargo, Rosmini no juzga inútil recordar aquí su propia doctrina general acerca del origen del alma humana. Escuchemos sus mismas palabras: «El alma intelectual del hombre, en cuanto a su origen, ha surgido, pues, del alma sensitiva por una virtud que le es propia; pero dicha virtud llegó a ser acto principal y adquirió la inmortalidad luego de haber alcanzado el ser en universal, pues este ser es totalmente imperecedero, inmutable, algo eterno» (9). Según esta concepción, pues, es el acto intuitivo, con el que aprehendemos intelectivamente el término «ser», el que constituye al alma humana. A tal intuición está el hombre destinado por una «ley primera» (10), establecida por Dios en el momento mismo en el que inspiró en Adán el primer sople vital.

Admitiendo el hecho de que—como se ha dicho antes—el alma intelectual «ha surgido del seno del alma sensitiva», surge la dificultad de explicar cómo un principio inferior, esto es, el alma sensitiva, pueda alcanzar un término superior, a saber, el ser en universal.

Para Rosmini, el salto entre este doble orden de valores está perfectamente legitimado por el hecho de que el ser en universal es esencialmente cognoscible y tiene, por lo mismo, la capacidad de elevar al plano de los valores intelectivos cualquier ser o principio que de algún modo pueda alcanzarlo. En nuestro caso es el alma sensitiva, es decir, un principio animal, el que, al unirse al ser, recibe de él la virtud de poder intuirlo. El ser, inteligible por esencia, es el que

(9) *Psicología*, n. 680, vol. I, p. 302.

(10) Cfr. *Psicología*, nn. 653 ss., vol. I, pp. 287 ss.

hace intelectual y por ende inmortal el alma sensitiva que llega a unirse a él (11).

Este es el argumento en el cual—según hechos dicho—Rosmini cree deber insistir como filósofo, porque es el argumento fundamental y último al cual se puede reducir cualquier otro. Pero ¿cuáles son estos otros argumentos que enumera Rosmini? No muchos, a decir verdad. Hemos dicho, deliberadamente, «enumera»; pues la premeditada concisión con que son formulados, más que en una verdadera y propia serie de pruebas demostrativas, hace pensar en una simple enumeración.

SEGUNDA PRUEBA: ELEMENTO DIVINO

La presencia en el hombre de un elemento divino es subrayada por nuestro autor, no como un argumento propio y personal, sino como una prueba aducida ya por muchos autores: «La inmortalidad del alma humana ha sido ya probada por el hecho de poseer ella un elemento celestial y divino» (12).

Las «autoridades» citadas son: Lactancio, Prudencio y, en nota, Enrique Susón y Eneas Gazea. En nota también, hace observar el autor que «toda la antigüedad sagrada» admite unánimemente un elemento trascendente en el hombre (13).

Rosmini piensa que tal prueba y, más todavía, tal unanimidad de sentimiento contiene un sólido valor probativo, si bien—observa—los antiguos no han expresado con claridad en qué consiste exactamente este elemento divino y celestial que caracteriza al espíritu humano. Entre paréntesis y en nota advierte Rosmini que—para él—tal elemento es el *ser en universal*.

TERCERA PRUEBA: AUSENCIA DE CONTRARIOS

La tercera prueba aducida por Rosmini es la fundada en la ausencia de contrarios en el alma intelectual. La destrucción, en efecto—argumenta el autor—, es un fenómeno debido a la presencia de elementos contrarios en el ser en el cual dicha destrucción se verifica. Pero el alma humana no posee en sí elementos contrarios.

La justificación de esta segunda premisa es de sabor netamente rosmíniano. Remontándose a su concepción fundamental de la cons-

(11) Cfr. *Psicología*, n. 658, vol. I, p. 289.

(12) *Psicología*, n. 721, vol. I, p. 326.

(13) *Psicología*, vol. I, p. 327, nt. 1.

titución de los cuerpos, el autor recuerda que, siendo todo sujeto sustancial compuesto de dos elementos, el *principio* y el *término* «que determina su naturaleza», es preciso ver en cuál de los dos pueda encontrarse la presencia de elementos contrarios. No ciertamente en el *principio*, dice Rosmini, pues es, por definición, una pura actividad simple, mientras la pugna de los contrarios postula, como condición fundamental, una cierta composición.

En el *término*, por el contrario, puede tener lugar el proceso de desintegración originado por la presencia de elementos contrarios, cuando el término, múltiple y orgánico, «recibe agentes contrarios que le pueden deshacer y destruir» (14). Es el caso evidéntísimo de la vida animal, constituida por un principio que alcanza un término físico en el cual—por su carácter orgánico—puede desencadenarse la lucha de los contrarios.

Pero ¿puede verificarse este caso en el alma humana?

Para poder dar una respuesta segura y clara al mismo tiempo, basta volver a la teoría—ya recordada—de la constitución del alma intelectual. El hombre es elevado a la racionalidad por el hecho de que su principio simple pide como término el ser en universal. Ahora bien, dicho término es, por definición, de naturaleza espiritual, «impasible», como dice Rosmini, y, por lo mismo, dentro de él no pueden darse los elementos contrarios, capaces de determinar un proceso de destrucción. El ser, afirma aquí claramente el autor, «conteniendo todas las cosas bajo la misma relación de entidad, no admite elementos contrarios, ya que aun las entidades contrarias están en él unificadas e igualadas» (15).

Es preciso, pues, concluir que el alma humana es inmortal por falta de elementos contrarios, tanto en su principio (por definición), como en su término, constituido por la idea de ser, como tal simple y espiritual.

Es evidente que el razonamiento, dentro de la sistemática rosminiana, se desarrolla una vez más, con perfecta lógica, manifestándose cada vez más verdadera la anterior afirmación de Rosmini: que el argumento fundamental para demostrar la inmortalidad del alma intelectual es el fundado en la función determinante del ser universal en la configuración de la naturaleza humana; ahora, con el análisis de esta tercera prueba, encontramos este concepto repetido, al obser-

(14) *Psicología*, n. 722, vol. I, p. 327.

(15) *Psicología*, n. 722, vol. I, p. 327.

var Rosmini que «el argumento por el que probamos que la inteligencia no está sujeta a la muerte, por no admitir en sí lucha de contrarios, se apoya siempre en el argumento sacado de la intuición del ser» (16).

Como comprobación de su prueba, Rosmini añade la autoridad del *Speculum Historiale*, de Vicente Burgundo; el argumento de la ausencia de contrarios en el alma se halla enunciado en él en forma genérica: el alma, dice el texto citado, es esencialmente incorruptible «porque no es el resultado de elementos contrarios, ni hay en ella nada contrario a su naturaleza que pueda corromperla» (17).

CUARTA PRUEBA: SIMPLE TAMBIEN EN EL TERMINO

El cuarto argumento, como el mismo Rosmini admite, es «semejante» al precedente. Sería, empero, un error juzgarlo como una mera repetición de la prueba aducida anteriormente. En ésta el punto sobre el que se funda la argumentación es otra vez el «término» del principio del alma, ser universal que, siendo por definición espiritual e impasible, permanece incorruptible. Sin embargo, el valor de este término inmaterial y, por lo mismo, eterno, está considerado en esta cuarta prueba, no en función de su posición de correlatividad con el principio del alma que resuelve tal principio en un elemento inmaterial, sino en la razón profundísima por la cual el término constituye la justificación de la inmortalidad del alma que es determinada por él. Esta razón ha sido apuntada ya más arriba, en la tercera prueba. Pero es aquí donde explícita y expresamente se la hace resaltar. La naturaleza de un sujeto, había argumentado precedentemente Rosmini, está determinada por el término en el cual resuelve su principio. Ahora bien, este término es impasible, pues es el ser en universal. Por tanto, el alma humana misma es impasible.

Aquí el razonamiento presenta un aspecto distinto, aunque ya contenido y sobreentendido en el argumento precedente. Toda alma es simple por definición, ya en su mismo principio. Pero tal simplicidad no basta para obtener la inmortalidad; es necesario—observa el autor—que sea simple también el término. Ahora bien; sólo el término del alma intelectual es simple, más aún, simplicísimo, desde el

(16) *Psicología*, n. 722, vol. I, p. 327.

(17) Libro I, cap. 34 in *Psicología*, n. 722, vol. I, p. 327.

momento que «en el objeto del entendimiento no hay diferencia, pues el entendimiento lo concibe todo en la unidad del mismo ser» (18). Por lo tanto, el alma del hombre es inmortal por ser totalmente simple, esto es, provista de una doble simplicidad o—mejor aún—de una simplicidad que desde el principio se continúa, viene a subsistir en el término.

También aquí se aduce la autoridad de diversos autores. Rosmini apela a San Ireneo y a San Gregorio Taumaturgo: de este último cita un largo párrafo tomado del *Liber de anima*, en el que sustancialmente se dice que «siendo el alma simple, no compuesta de partes, precisamente porque no compuesta ni disoluble, se sigue que no pueda corromperse y que sea inmortal» (19).

Rosmini explica brevemente dicho pasaje de San Gregorio resaltando la función unificadora y, consiguientemente, simplificadora del entendimiento que todo lo concibe «en la unidad del mismo ser» (20).

QUINTA PRUEBA: NECESIDAD DE PERFECTA JUSTICIA

Rosmini declara encontrar la quinta prueba en los escritores eclesiásticos «posteriores a los filósofos griegos» y constituye el argumento «validísimo» fundado en la necesidad de una justicia que alcance un grado de equidad perfecta, de premio para los buenos y de castigo para los malos. Esta exigencia—como todos sabemos—está muy lejos de ser salvada en esta terrena, prerrogativa demasiado breve y demasiado fácil de la arbitrariedad egoísta. Esto postula la existencia de otra vida, donde pueda, finalmente, cumplirse la justicia absoluta.

Llegados a este punto, la prueba parecería terminada y válida en su formulación. Para Rosmini, sin embargo, este raciocinio constituye solamente la premisa de una argumentación más completa. Puede, en efecto, surgir, espontáneo, un ulterior interrogante: «¿De dónde esta necesidad de que la justicia triunfe?» (21).

Para comprender perfectamente a nuestro autor es preciso notar que, con esta pregunta, él no se plantea el problema sobre cuál sea la razón extrínseca por la cual es necesario que se salve la justicia perfecta: tal razón es una exigencia de equidad que nace concreta-

(18) *Psicología*, n. 723, vol. I, p. 328.

(19) *Psicología*, n. 723, vol. I, p. 328.

(20) *Psicología*, n. 723, vol. I, p. 328.

(21) *Psicología*, n. 724, vol. I, p. 328.

mente de las excedencias de bien y de mal en la vida de la humanidad. Este motivo lo ha aducido ya Rosmini precedentemente. Ahora se pregunta si esta misma razón está, a su vez, fundada en una exigencia inmanente a la misma justicia, si responde a una propiedad inseparable de su misma naturaleza.

La respuesta es afirmativa. La justicia es eterna e inmutable y, por eso, debe cumplirse en la eternidad; es decir, las almas deben perdurar eternamente para que puedan ser objeto de esta justicia eterna.

Si nos preguntamos todavía dónde se funda este atributo de eternidad de la justicia, encontraremos que también aquí la razón última nos la da el *ser universal*: «Esta eternidad de la justicia en acto no se funda sino en la eternidad e inmutabilidad del ser que resplandece en la mente humana, como hemos demostrado en las obras morales» (22).

Al testimonio de los escritores eclesiásticos Rosmini añade la autoridad de Sócrates en el Fedón: En este diálogo—observa el autor—se demuestra la inmortalidad del alma por el hecho de que el hombre tiene el deber de tender a la justicia, la cual, a su vez, es por naturaleza inmortal y eterna (23). Idéntica argumentación atribuye después a Platón, como manifestación de «este íntimo sentimiento de que el bien moral es algo eterno y que el hombre ha sido hecho para él» (24). La profundidad de semejante concepción moral y religiosa equivale según Rosmini—a un testimonio explícito en el plano teológico: «era, en verdad, sentir y confesar, un Dios santo, el *Dios Desconocido* de los Atenieses» (25).

SEXTA PRUEBA: CONCIENCIA Y DESEO DE LA INMORTALIDAD

Una «nueva prueba de la verdad de que tratamos» es deducida por el autor del sentimiento que el hombre tiene de su propia inmortalidad. Tampoco aquí se tratará, como es claro, de un argumento completamente nuevo, sino más bien de una prolongación del argumento fundamental constituido por el hecho de que el «término del enten-

(22) *Psicología*, n. 724, vol. I, p. 328.

(23) *Psicología*, n. 725, vol. I, p. 328.

(24) *Psicología*, vol. I, p. 329, nt. 1.

(25) *Psicología*, n. 725, vol. I, p. 329.

dimiento humano» es «el ser, que es algo inmortal». Esto supuesto y demostrado anteriormente, «no sorprende—dice Rosmini—que el hombre posea el sentimiento de su propia inmortalidad».

La validez probativa de esta íntima convicción personal de todo individuo está garantizada por la infalibilidad del sentimiento de donde brota. Si, en efecto, la fuente de este sentimiento interior del individuo es la intuición del ser universal, por la cual está constituida la naturaleza humana, el sentimiento que de ahí dimana es—en la forma más profunda y genuina—un sentimiento *natural*, y la naturaleza—añade el autor—ni se equivoca ni engaña.

Pero además de ser fruto de una deducción en el plano teórico, este sentimiento es demostrable en su existencia por sus continuas manifestaciones en la vida del hombre. Rosmini hace un breve recuento de estas manifestaciones «acciones y empresas duraderas más allá de la vida presente... el amor de la gloria ante el futuro ;... desprecio de la muerte..., el mismo suicidio, del que sólo el hombre es capaz ;... la fuerza de pensamiento y de ánimo que manifiesta frecuentemente el hombre moribundo» (26).

Más que de acciones aisladas se trata, como se ve, de posturas, de motivos en los que se inspiran las acciones concretas y en los que el hombre manifiesta, como en una sigla llena de significado metafísico, más que un ansia, una certeza personal, una convicción espontánea e irrefragable, una idea que le orienta y fija su espíritu a una realidad que trasciende la vida de aquí abajo : en esta realidad ultraterrena siente el hombre que se encontrará a sí mismo.

El hombre, pues, por cuanto se puede inductivamente concluir de sus acciones exteriores, se comporta como si su alma fuera inmortal : por tanto—arguye Rosmini—debemos presuponer una palanca en el origen mismo de este comportamiento. Esta palanca no es otra cosa que el sentimiento individual que todo hombre tiene de que su espíritu está destinado a sobrevivir.

Una vez más el autor corrobora su argumentación con una autoridad tomada de la Patrística. El invocado esta vez es San Atanasio en un pasaje de su *Oratio contra idola*, donde, con singular vivacidad de imágenes, hace una descripción del alma, la cual—todavía en esta vida—se embelesa con el pensamiento del mundo ultraterreno donde los santos y Dios serán su felicidad. Ahora bien, dice San Atanasio, si ya en esta vida puede tener el alma un cierto conocimiento dei

(26) *Psicología*, n. 726, vol. I, p. 329.

más allá y de la vida inmortal que le espera, por el sólo hecho de anticipar tal estado con el pensamiento, ¿cuánto más perfecta no será esta ciencia de la inmortalidad cuando el espíritu humano se vea libre del peso del cuerpo?

SEPTIMA PRUEBA: CONSENTIMIENTO UNIVERSAL

Rosmini presenta la última prueba en forma de conclusión. Y al resumir el significado, que podríamos llamar social, de los argumentos precedentes, da forma a un verdadero argumento; el fundado en el consentimiento universal del género humano: «De los cuales sentimientos, tan naturales al hombre, si no son sofocados y apagados por el vicio, nació principalmente el consentimiento universal de todos los pueblos en favor de la inmortalidad del alma. Lo cual es otro eficaz y probativo argumento de su verdad» (27).

II

El Libro quinto de la *Psicología*, dedicado por Rosmini—como hemos dicho—al estudio de la inmortalidad del alma humana y de la muerte del hombre, constituye, en su primera parte, el tratado más completo y desarrollado que nos haya dejado el autor acerca del delicado argumento de la incorruptibilidad del espíritu humano. En ella, en efecto, Rosmini se ha propuesto y tratado de resolver el problema de la inmortalidad como tesis esencial en el desarrollo de su obra psicológica. De aquí que los argumentos que encontramos en este lugar de la *Psicología* sean la expresión más segura y la formulación más completa del genuino pensamiento rosminiano al respecto. Considerando precisamente este valor de las pruebas del libro quinto, hemos querido reasumirlas y enumerarlas todas con el fin de ofrecer al lector un contacto inmediato y vivo con la palabra auténtica del Roveretano. Para evitar la posible ruptura de la dialéctica original inmanente al texto rosminiano nos hemos abstenido, del modo más absoluto, no sólo de cualquier observación precipitada, sino también de dilucidaciones de términos y expresiones propias de la terminología de Rosmini, aún allí donde un cierto sabor exotérico del texto podía hacer parecer sumamente oportunas semejantes dilucidaciones.

(27) *Psicología*, n. 727, vol. 1, p. 30.

Nuestra única preocupación se centraba en lograr presentar, con absoluta e indiscutible fidelidad, el pensamiento real del autor, y a tal fin creímos no sería de poca importancia una mera reelaboración de sus principales partes.

Por lo demás, un cierto conocimiento no sólo de la *Psicología*, sino también de las restantes obras principales del Roveretano nos permite observar que el problema de la inmortalidad no es exclusivo del quinto libro de la *Psicología*. A diversos propósitos y en otros muchos lugares, no sólo de la *Psicología*, sino también de otros escritos filosóficos, nuestro autor afronta el problema que nos interesa, y podemos encontrar en todos ellos argumentaciones que, o bien repiten las pruebas que ya conocemos, o profundizan más en las mismas, suministrándonos, de este modo, elementos valiosísimos para encuadrar debidamente la especulación rosminiana del libro quinto acerca de la inmortalidad dentro del conjunto filosófico de Antonio Rosmini.

Así resulta que estos pasajes paralelos al texto fundamental de la psicología rosminiana, a la vez que pueden constituir importantes integraciones de las pruebas del libro quinto, ofrecen el más genuino y fiel material de comentario, gracias al cual ganarán, sin duda, en claridad las clásicas argumentaciones de la *Psicología*, concisas en extremo y quizá un tanto ininteligibles para los no iniciados en una terminología nueva. Al mismo tiempo, es claro, un análisis de los textos paralelos sobre la inmortalidad contribuye sobremanera a poner de relieve cuán maravillosamente armoniza la concepción psicológica del libro quinto con el conjunto filosófico de Antonio Rosmini.

Por lo tanto, en esta segunda parte, nos detendremos en la segunda fuente del pensamiento rosminiano acerca de la inmortalidad, esto es, en los pasajes en los que se hace referencia a nuestro problema fuera de la primera parte del libro quinto. Nos parece, en efecto, que es un buen método el tratar de explicar, en la medida en que esto sea posible, a Rosmini por el mismo Rosmini, para obtener de este modo un conocimiento objetivo del Roveretano y hasta poder criticarle, si a mano viene, con más eficacia.

Los elementos más importantes que, referentes a nuestro problema, hemos encontrado, son : fundamento de la inmortalidad, relación entre idea de ente y potencia intelectual, inmortalidad personal, prueba inmediata por la conciencia, relación entre felicidad y justicia eterna, corruptibilidad de las almas sensitivas, origen del alma humana,

Un elemento de no escaso valor, referente a la primera prueba, fundada en la simplicidad del término por el que es constituida el alma intelectual, lo encontramos en la directa, absoluta e incondicionada dependencia que Rosmini establece entre el principio del alma y su término espiritual, que es la idea del ente. Según nuestro autor, no basta entender esta unión como válida de una vez para siempre, para constituir el alma inmortal. Es preciso que esta unión se prolongue en el tiempo infinito. Por el hecho de ser inmortal el término, el principio ha de seguir la misma suerte. Más aún; podemos decir que en el plano concreto, en el terreno factual, una vez verificada dicha unión no hay principio capaz de disolverla. Pero si—absolutamente hablando—el principio sensible perdiese por un instante el contacto con su término espiritual, perdería «ipso facto» la inmortalidad que va unida a él.

Esto es cuanto encontramos en la *Antropología in servizio della scienza morale*, escrita en los años 1831-1832. En el libro cuarto de esta obra, dedicado al sujeto humano, nuestro autor alude al problema de la inmortalidad, a propósito del capítulo quinto que contiene algunos «datos sobre la generación humana».

Se trata de ver si, una vez engendrado el hombre, su alma permanecerá definitivamente tal, esto es, humana e inmortal. Rosmini contesta que el hombre permanecerá con su alma inmortal mientras el principio sensible animal no se separe del término espiritual: «no siendo el alma humana un principio sensible que tiene por término de su sentir el ser en universal, es claro que, manteniéndose ella incommoviblemente unida al ente, y siendo éste eterno, simplicísimo, al margen del tiempo y del lugar, ella misma se hace partícipe de todas estas nobilísimas prerrogativas» (28). Como se ve, la inmortalidad de la que habla Rosmini en esta obra es la misma inmortalidad sobre la que razona en la *Psicología*; una inmortalidad que está condicionada por la unión del principio sensible con la idea de ser. Nuestro autor afirma aquí que esta unión es indisoluble, estando el principio—como él dice—«indisolublemente unido al término espiritual». Esto no impide, sin embargo, resaltar que la inmortalidad está ligada al hecho—un tanto frágil, hablando en absoluto—de la unión del alma con el principio espiritual. Es lo mismo que admite Rosmini en este lugar: «Si se rompiese la unión del alma con el objeto, dejaría de ser

(28) *Antropología in servizio della scienza morale*, n. 820, p. 498.

alma, pues no le convendría ya la definición dada: tendríamos la aniquilación del alma, que con tanta razón se dice repugnar a las perfecciones del Creador» (29).

No debemos, pues, decir que el alma llegue a perder la dote de la inmortalidad en el caso de suspender su intuición de la idea. El alma muere, sencillamente, porque un alma así ya no es alma en el pleno sentido de la palabra. Tal es el pensamiento de Rosmini.

Esta aclaración es de importancia capital. Efectivamente; más de un pasaje de las obras rosminianas parece inducirnos a concebir la inmortalidad del alma humana, no como una prerrogativa natural al alma misma, sino como algo añadido, regalada gracias a una sobre-elevación. Sin embargo, en un estudio profundo y completo del pensamiento rosminiano, nos damos inmediatamente cuenta de que la dote de la inmortalidad es algo verdaderamente inherente a la naturaleza misma del alma: el hecho que la hace alma inmortal—la intuición del ser—es lo mismo que la constituye en alma humana.

Por consiguiente, aunque Rosmini habla de un alma que «llega a intuir el ser» y que en virtud de ello «llega a ser humana», se sobre-entiende que habla siempre del alma sensitiva. El alma que es elevada a la intuición del ser, no es propiamente el alma humana, sino el alma sensitiva; más exactamente, el principio sensitivo. El alma humana no comienza a existir hasta el momento en que se verifica la unión del principio sensible con el término universal de la idea de ente. Pero en el mismo momento en que el alma humana empieza a existir como humana, se convierte en inmortal. Recapitulando el pensamiento del autor, aduzcamos sus mismas palabras: «Al ser el principio sensible tocado, por decirlo así, por este objeto, es decir, al hacerse el ser intuible a dicho principio, con sólo este contacto, con sólo esta unión, lo que antes era sólo sensible, ahora también intuitivo, es elevado a un estado más alto, cambia su naturaleza, se convierte en intelectivo, subsistente, inmortal; participa, en una palabra, de las sublimes cualidades del objeto con el que se encuentra para siempre indisolublemente unido» (30).

En este sentido, el pasaje examinado de la *Antropologia naturale* corrobora, de forma más explícita y clara, la concepción de una inmortalidad intrínseca y directa, tal como Rosmini quiere atribuirla al alma humana.

(29) *Antropologia in servizio della scienza morale*, p. 498, nt. 1.

(30) *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 819, p. 498.

En el *Nuovo Saggio sulla origine delle idee* se estudia la relación existente entre la idea del ente y el alma que la intuye. Mientras en la *Psicología* Rosmini se limitaba a afirmar que el alma es inmortal porque así es el objeto por ella intuído, en esta su obra máxima Rosmini profundiza en el aspecto gnoseológico del argumento, hasta el punto de llegar a una justificación de la inmortalidad más elaborada y atenta.

En el pasaje que estamos examinando, nuestro autor intenta, en efecto, explicar el origen de las ideas, para lo cual cree poder valerse de la autoridad, siempre preciosa, de Santo Tomás. Según Rosmini, pues, «el Aquinate enseña que el objeto es el que determina a la potencia» (31). Ahora bien, si la inteligencia está en función del ente —y nadie puede poner en duda esta relación—, es lícito deducir que la inteligencia está determinada por el ente como por su propio objeto: «la inteligencia no era otra cosa que la potencia de ver al ente». Esto, según Rosmini, nos autoriza a inferir que el ente, como idea, es, en verdad, lo que constituye al espíritu humano en su naturaleza inmaterial, espiritual y eterna, comunicándole sus mismas propiedades: «esto equivale a conocer que el ente era lo que formaba la inteligencia».

Para comprender cómo Rosmini se cree autorizado a establecer esta equivalencia entre la idea de ente y la formación de la potencia intelectual, debemos tener plena conciencia de la concepción que fundamenta esta doctrina, a saber, la función del concepto de «forma» en la sistemática rosminiana. Es necesario valorar en todo su alcance la fecundidad filosófica del término «formal» en la psicología gnoseológica de nuestro autor. Para él se trata no sólo de una «información» de valor intencional—como en la gnoseología tomista—sino de una información que, mediante esta función, es capaz de remontarse al plano ontológico. La idea del ente, eterna, espiritual e impassible, al unirse a un principio sensible—el humano—, lo convierte en potencia de naturaleza idéntica a la de la idea que es objeto del acto de intuición vivido funcionalmente por esta potencia, la cual será, por lo mismo, eterna, espiritual e impassible, como la idea de ser. La idea del ente hace a nuestro espíritu verdadera y auténticamente humano; antes de que el principio sensible contemple el ser, no se puede decir humano sino de una manera impropia. Esto significa que no se puede

(31) *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, Sez. V, Parte II, Cap. II, art. II, Ediz. Pogliani, Milano 1839, vol. II, p. 69.

distinguir una prioridad existencial y cronológica de la potencia que intuye con respecto al acto de intuición de su objeto propio, constituido por la idea de ser.

Para Rosmini es el objeto el que, en el primer acto intelectual, al informar la potencia, la constituye en «tal» potencia, esto es, en forma intelectual; la eleva, por lo tanto, a su mismo nivel, comunicándole su propia naturaleza. Tal es la «determinación», en el sentido genuinamente rosmíniano, del término. El objeto, pues, crea la potencia al crear su acto. Por la equivalencia de objeto y entendimiento, consumada en el acto primero y fundamental de la intuición de la idea de ser, la inmortalidad del objeto se convierte en inmortalidad de la potencia; la inmortalidad de la idea de ser justifica la inmortalidad del principio espiritual gnoseológicamente unido a ella. En el artículo precedente leemos el pasaje citado: «si el ente es el objeto esencial del entendimiento y de la razón, quiere decirse que estas dos facultades (entendimiento y razón) existen en nosotros sólo porque se da en nosotros la visión del ente indisolublemente unido a nuestro espíritu» (32).

Este análisis del dinamismo gnoseológico inicial, gracias al cual la idea del ente llega a ser principio determinante del alma intelectual, viene a explicar muy oportunamente el principio—apenas enunciado en la *Psicología*—según el cual la eternidad de la idea de ser puede convertirse en dote del espíritu humano.

* * *

Un aspecto muy importante del problema, que hasta el presente parece haber descuidado Rosmini, es la «individualidad» de la inmortalidad, la inmortalidad personal.

En la *Psicología* no encontramos datos que nos manifiesten la preocupación de Rosmini por este punto. Rosmini ha afirmado y tratado de demostrar por doquier, en el libro quinto, que el alma humana es inmortal; sin embargo no ha hecho ver la necesidad de llegar a una demostración de la inmortalidad individual. Si bien ha afirmado de hecho que el alma del hombre no muere—el paso, pues, a la demostración de que *cada hombre* es inmortal es facilísimo—, no ha dedicado, sin embargo, argumentos especiales a la demostración de

(32) *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, Sez. V, Parte II, Cap. II, art. I, Ediz. Pogliani, Milano 1839, vol. II, p. 69.

la inmortalidad personal, demostración que tendría por objeto hacer ver cómo el alma individual de cada hombre perdura eternamente incorruptible.

Debemos, no obstante, admitir que, en el desarrollo de las argumentaciones rosminianas, semejante referencia, oportuna a título de complemento y de perfección lógica, no era, en realidad, necesaria, absolutamente hablando, para una solución suficiente de por sí de este arduo problema. En efecto, si queremos valorar debidamente las razones aducidas por Rosmini, vemos que dichas razones intentan llevarnos a la conclusión de que el alma intelectiva es inmortal. Por otra parte, en casi todas las pruebas, y en la prueba fundamental de manera explícita, se añade y se afirma que forma parte del «uno» humano, es decir, del ser único e inconfundible de todo individuo racional. Es, por tanto, evidente que será inmortal el alma de cada hombre, por lo que podemos y debemos hablar de la inmortalidad personal.

Apesar de que los argumentos de la *Psicología* prueban suficientemente lo que se proponen, no debemos, sin embargo, negar que las páginas de la *Teosofía*, que a continuación vamos a examinar, aportan una notable contribución de profundidad y valor probativo a la demostración de la inmortalidad personal. En esta obra, que por tener por objeto el ente en cuanto ente debe considerar, según la intención de Rosmini, «el ente en su totalidad» (33), se examina precisamente la situación del alma individual por relación a las demás almas, o lo que es lo mismo, el alma en su individualidad. Efectivamente: el libro sexto de la gran obra metafísica de Rosmini está dedicado al estudio de las diversas especies de individuos que se unen entre sí por una cierta relación recíproca. En el artículo tercero pasa al estudio de la relación que pueda existir entre una y otra alma, afrontando así, de modo preciso, explícito y concreto, el problema que había quedado de lado e implícito en los argumentos de la *Psicología*.

Una premisa necesaria para una clara solución de la cuestión, dice el autor, es la formulación del principio de individuación. Notemos enseguida que, para Rosmini, es absolutamente imposible olvidar en esta materia la distinción entre el principio de individuación de los seres entre sí y el principio de multiplicación de los seres mismos.

(33) *Teosofía*, n. 14, vol. I, p. 9.

Principio de individuación, en la teoría rosminiana, es la idea. Principio de multiplicación, lo real. Pero veamos cómo.

El principio de individuación —argumenta nuestro autor— es aquello por lo que un ser está determinado en su naturaleza, realizada singular y concretamente. Tal principio debe ser al mismo tiempo principio de determinación. Ahora bien; ¿qué principio más determinante para el hombre y en el hombre que la idea de ser? Esta idea es la que constituye al hombre en su humanidad, es decir, en su racionalidad, y la que, con anterioridad a cualquier acto conceptual o de juicio posterior, fundamenta toda otra ulterior determinación gnoseológica. Así, cuando predicamos el ser de una cosa determinada y singular, no hacemos más que determinar la idea de ser aplicándola a un ser singular. Dicha idea no podría ser principio de determinación si no fuese ya en sí misma determinada y determinante. Ella, pues, ha de representar en el ser humano las funciones de principio de individuación.

Este razonamiento, observa Rosmini, si bien es de absoluta eficacia para determinar el principio por el cual el hombre es individualizado en su naturaleza, no es, sin embargo, válido para demostrar la real multiplicidad de los individuos humanos; ya que, si nos paramos en la conclusión de que la idea de ser es el principio de individuación del hombre, nada nos impediría pensar que exista sólo un hombre que posee la intuición intelectual de esta idea. Es preciso, por tanto, buscar en otra parte este principio de la multiplicidad. Y Rosmini cree encontrarlo en un elemento obvio y comunísimo en el campo del ser: el principio de la multiplicación de los individuos humanos no es otro que lo «real», esto es, la realidad misma.

El argumento que demuestra la necesidad de un principio distinto de la idea, que justifique lo múltiple en el ámbito del hombre y la validez para tales funciones, nos lleva otra vez a la génesis del individuo racional.

Conviene no olvidar—advierde Rosmini—, que la idea pura sobreviene a un animal ya existente, es decir, presupone ya los seres multiplicados. No es, pues, la idea de ser la que explica la multiplicidad, aunque dada la estrecha conexión que la liga al animal, puede decirse que reasume en sí la individualidad. Pero el animal al cual se comunica la idea del ente posee actos propios que son los que condicionan su animalidad. De donde resulta que la animalidad está ya constituida por estas percepciones sensitivas antecedentemente—en el orden

lógico y ontológico (prescindiendo del orden cronológico)—al acto de intuición del ser. Estos actos son cuatro y desarrollan su dinamismo bajo el alma racional, aunque su naturaleza esté constituida por el principio sensible. Se debe, por tanto, afirmar, según Rosmini, que el alma intelectual—principio único y actividad suprema del principio racional—«tiene unidos y sometidos a sí, mientras el hombre vive, los cuatro actos sensitivos: el de la armonía animal, de la excitación, del continuo y del espacio». De aquí que la función de multiplicar los individuos esté ya concretizada por el principio sensible, en la realidad del animal existente: la intuición de la idea no hará más que elevar a un plano intelectual un ser ya existente.

Al llegar aquí el problema se hace tremendamente difícil en la concepción rosminiana, y el autor se da perfectamente cuenta de ello. Si el individuo humano está constituido en su multiplicidad por el principio animal, en cuanto que pone concretamente en el orden de la realidad un ser al cual después le «sobrevendrá» la intuición del ente, una vez destruido con la muerte el principio animal, ¿podremos todavía hablar—aun suponiendo que la idea del ente permanezca en su eternidad—de una inmortalidad individual, si faltan los elementos que habían multiplicado el ser en ente individuo concreto?

La solución que nos ofrece Rosmini es muy sencilla. Cuando el cuerpo muere, se deshace inevitablemente la unión antes existente entre el principio intelectual y los cuatro actos del principio animal. Sin embargo, no desaparecen todos los actos del orden sensitivo. Permanece una percepción sensitiva, concretamente la del espacio: la unión y la continuidad, que perdurarán todavía entre el principio intelectual y la percepción sensorial del espacio como acto del principio animal, justifican y garantizan suficientemente la individualidad concreta, la multiplicidad real del espíritu humano y, por lo mismo, una inmortalidad personal. «El principio del espacio, que ha venido a ser un acto subordinado del principio intelectual, no sufre mutación alguna aunque sean substraidos del principio intelectual los otros tres términos: de la unidad armónica, de la excitación y del continuo. Dicho principio, por tanto, debe continuar unido al principio intelectual como actividad suya subordinada» (34). La argumentación, como se ve, no está formulada en función directa de la inmortalidad, sino de la conservación de la individualidad después de la muerte.

(34) *Teosofía*, Libro VI, c. 53, art. II, paragr. 5, v. II, p. 28. Cfr. anche pp. 24-30.

No se trata de una eternidad vacía e impersonal, de sabor panteísta, obtenida merced a un proceso emanacionístico, sino de una subsistencia bien determinada en un individuo concreto, el mismo en el que, durante la vida, estaba subjetivizado el Yo de aquel hombre singular.

Evidentemente esta aclaración contenida en la *Teosofía* es sumamente valiosa como complemento y desarrollo de las pruebas clásicas, en las cuales este aspecto tan delicado del problema no había sido debidamente profundizado.

* * *

La sexta prueba del libro quinto de la *Psicología* está fundada, como ya vimos, en el deseo de inmortalidad inserto en todo hombre. Deseo natural, dice Rosmini, que brota de lo íntimo de la conciencia.

Que sea natural este deseo ya lo demostró el autor recordando, en orden a los fundamentos de su concepción psicológica, que el alma humana está constituida por la intuición del ente, es decir, por un elemento inmortal, que hace que su deseo de inmortalidad se encuentre en un plano perfectamente homogéneo al de la naturaleza que la constituye en alma racional.

En el argumento del libro quinto no aparece ninguna indicación sobre el origen de tal sentimiento. Rosmini se apresura a afirmar que dicho deseo es infalible, pues dimana de la naturaleza misma, que no se engaña ni puede engañarnos. Pero no explica cómo surge en el hombre este sentimiento de inmortalidad, en qué consiste desde el punto de vista psicológico, este «sentirnos inmortales» en que Rosmini funda su sexta argumentación.

Parecería por eso lícito acusar a nuestro autor de haber dejado una imperdonable laguna en la argumentación del libro quinto de su *Psicología*. Sería, sin embargo, una acusación injusta.

La deliberada brevedad con que trata de la inmortalidad del espíritu humano, demostrada por el deseo existente en todo hombre de vivir siempre, es suficiente para hacernos admitir que, si el autor ha omitido un largo análisis del sentimiento de inmortalidad, es porque hubiera sido superfluo. En la misma *Psicología*, efectivamente, encontramos un tratado explícito sobre los fundamentos de la demostración de la inmortalidad del alma a partir de la conciencia.

En el libro segundo de la *Psicología*, que tiene por objeto «algunas propiedades del alma», se estudia la espiritualidad como propie-

dad del alma humana. En esta prerrogativa de nuestro espíritu se encuentra, según Rosmini, el fundamento para afirmar su inmortalidad. Si nos preguntamos cómo pueda demostrarse la espiritualidad, veremos que nuestro autor recurre a un dato inmediato de la conciencia. De este modo, desde la espiritualidad será fácil el paso a la demostración de la inmortalidad. En ambos casos se trata de una prueba que Rosmini establece «inmediatamente por la conciencia»; «así estas dos verdades, espiritualidad e inmortalidad, están unidas entre sí» en la psicología rosminiana, no sólo porque la primera conduce a la segunda, sino porque una y otra nos son dadas por el mismo principio: la conciencia. Existe, sin embargo, una evidente prioridad lógica de la espiritualidad sobre la inmortalidad, pues la inmortalidad es demostrada aquí «inmediatamente por la conciencia» sólo mediante la demostración de la espiritualidad, resultando ésta la verdadera y primera prueba «inmediata por la conciencia». Estudiemos, pues, el proceso de la argumentación rosminiana en su doble fase, en los dos tiempos mediante los cuales llega a la demostración de la inmortalidad del alma humana inmediatamente por la conciencia: veremos, en primer lugar, cómo es demostrada la espiritualidad, para ver después, en un segundo momento, cómo se pasa desde la espiritualidad a la demostración de la inmortalidad.

Respecto a la espiritualidad del alma, afirma Rosmini que ella no debe contradecir la concepción precedentemente elaborada del alma como sentimiento. Precisamente, en la página anterior el autor ha repetido por enésima vez su definición del alma: «el alma es un sentimiento originario y estable, principio único y único sujeto de todos los demás sentimientos y de todas las operaciones humanas» (35). Evidentemente, advierte ahora el autor, si queremos hablar de espiritualidad del alma humana, salvando la definición que acabamos de dar, deberemos hablar de un sentimiento espiritual. Es un punto especialmente grato al autor este de la existencia de un sentimiento fundamental espiritual, análogo al sentimiento fundamental de orden sensitivo que realiza el principio vital en los animales. Así como se da ese sentimiento «primero y estable» de la naturaleza sensible, «en el que consiste la sustancia del alma» sensitiva, debemos admitir también un sentimiento fundamental de naturaleza espiritual que constituya la sustancia del alma intelectual (36).

(35) *Psicología*, n. 129, vol. I, p. 78.

(36) *Psicología*, n. 91, vol. I, pp. 61-62.

Para Rosmini, y dada la función que él atribuye al «sentimiento fundamental» en su psicología, está fuera de toda discusión que, si tal sentimiento de naturaleza espiritual existe, el alma, constituida por él, ha de ser ciertamente espiritual y, en consecuencia, inmortal.

La justificación de esta equivalencia del sentimiento espiritual y la espiritualidad del alma no es nueva, pues está ligada al concepto ya bien conocido de la característica «determinación» de la naturaleza realizada por el «término» del principio vital. Toda alma—es el trillado silogismo rosminiano—es constituida en su naturaleza por su propio término. El alma humana, como se ha demostrado ya por datos gnoseológicos, llega a una intuición del objeto universal, la idea del ser, que está por completo fuera y por encima del orden sensorial. Por tanto, estando el alma humana constituida en su esencia por esta intuición de un objeto extra y supra-sensorial, se encuentra fuera y por encima del ámbito de la sensibilidad; es decir, pertenece a la esfera de la espiritualidad. Observa Rosmini que «el acto de intuición no se extiende más allá de su objeto». Este objeto es solamente el ser; por él el alma humana, constituida por «una sensación espiritual del objeto, que no revela otra cosa que el objeto término de ella» (37), se hace ella misma espiritual.

Estos argumentos arrojan abundante luz sobre la naturaleza del sentimiento fundamental espiritual que Rosmini atribuye al espíritu humano. Está, sin embargo, todavía por demostrar la real existencia de este sentimiento fundamental. Supuesto que la sustancia del alma esté constituida por un primer sentimiento fundamental, es legítimo deducir de ahí su espiritualidad. Pero ¿existe realmente esta «sensación espiritual del objeto» en la concreta psicología del hombre, o es una invención tan gratuita como fantástica? He aquí lo que, según Rosmini, queda por probar.

La respuesta afirmativa a cuanto sostiene nuestro autor será, sin embargo, empresa fácil si recurrimos sencillamente a la «inmediata meditación del mismo Yo» (38).

El Yo no es otra cosa que el sentimiento de la propia causalidad y subjetividad ante todas las acciones—sean activas o pasivas—que son realizadas por el individuo. Ahora bien; dicho sentimiento, observa el autor, es independiente de todo carácter sensible y exento de cualquier elemento físico o de algún modo corpóreo: «no representa

(37) *Psicología*, n. 138, vol. I, p. 81.

(38) *Psicología*, n. 132, vol. I, p. 79.

ni forma, ni cuerpo, ni color, ni propiedad alguna de los cuerpos» (39). Es imposible demostrar cómo se obtiene este sentimiento: es un dato de conciencia indiscutible e innegable del cual, según la concepción rosminiana, se puede solamente decir que armoniza plenamente con el principio, precedentemente establecido, sobre la distinción del alma y de sus actos. El monosílabo «Yo» expresa precisamente la sustancia del alma y, puesto que esta sustancia del alma intelectual humana es espiritual, la percepción de ella a través de la conciencia, expresada en el Yo, dará testimonio interno de una sustancia espiritual, obteniéndose así, de una manera inmediata, «por la conciencia», la demostración de la espiritualidad del alma.

Una dificultad puede venir a disminuir el valor de esta conciencia del Yo como principio espiritual, y es que muchas veces atribuimos al sujeto actividades que salen del campo de la espiritualidad.

Rosmini ha previsto esta objeción y ha tratado de aclarar su pensamiento. Recuerda que, si bien es verdad que la sustancia del alma es principio único de todas sus operaciones, no conviene olvidar que los actos del alma no son su sustancia. De aquí que cuando atribuímos elementos físicos al sujeto expresado en la palabra «Yo», en realidad no admitimos en él nada corpóreo que pueda comprometer la naturaleza espiritual original; únicamente le sobreponemos, con una acción fruto de pura imaginación, algo que permanece distinto de él: «siempre que añadamos algo corpóreo y material, no hacemos más que añadir con la imaginación al Yo algo que en realidad no se da en él y que es sólo término de sus actos; ya hemos visto que el alma no es ni sus actos, ni el término de sus actos y que es necesario separar de ella todas estas cosas para poder llegar a ella misma» (40).

Como se ve, la prueba de la espiritualidad del alma humana inmediatamente por la conciencia puede y debe prescindir de cualquier nueva acción cognoscitiva de un objeto real concreto, posterior a la intuición de la idea y al sentimiento fundamental espiritual. En la psicología y gnoseología rosminianas, en efecto, el Yo es la percepción sustancial que tiene el alma de sí misma, es la primera, profunda y radical conciencia que el alma tiene de sí como perceptiva y como percibida. El Yo rosminiano, usando las mismas palabras del autor, es «un Yo que se percibe a sí mismo» (41). Por relación a la actividad

(39) *Psicologia*, n. 132, vol. I, p. 79.

(40) *Psicologia*, n. 132, vol. I, pp. 79-80.

(41) *Psicologia*, n. 131, vol. I, p. 69.

extrasubjetiva del individuo podemos, pues, decir que el de Rosmini es un Yo con valor antecedente a cualquier acto cognoscitivo que no sea el conocimiento de sí mismo como cognoscente del objeto que le constituye en Yo de tal naturaleza. En otras palabras, el Yo de Rosmini se obtiene remontándonos hasta la primera formulación del pensamiento consciente que brota inicialmente de la plenitud metafísica contenida en la síntesis cognoscitiva, en la que la idea del ser intuida lo constituye en sujeto pensante. El Yo de cuya espiritualidad se tiene conciencia inmediata es la percepción no sólo del sujeto pensante, sino también de éste percibido como convertido en tal sujeto, es decir, espiritual—en su ontológica capacidad de pensar—, por el objeto espiritual que es el ser ideal.

Volvemos al motivo fundamental de la filosofía rosminiana : la idea del ser. La validez de su concepción sobre el Yo humano la funda Rosmini en la riqueza de contenido del objeto sobre el que reposa el Yo en el acto de la intuición primera. El postulado gnoseológico de la idea del ser como término primero del conocimiento intelectual justifica la espiritualidad del objeto del primer y fundamental dato de conciencia, en el que se percibe el Yo como principio espiritual.

Todavía debemos hacer una última aclaración sobre esta prueba de la espiritualidad por la conciencia, aclaración que tiene por objeto la relación entre el hecho de la intuición del ser y del sentimiento fundamental espiritual y la conciencia de dicho hecho.

Como advierte Rosmini en la *Antropologia Soprannaturale*, no se ha afirmado que deban coincidir existencia y perfecta conciencia de este doble fenómeno. La captación clara de estos hechos, igual que la determinación explícita del significado exacto y del contenido del sentimiento y de la idea primordial, será incumbencia de la reflexión y, sobre todo, de la especulación filosófica : «pueden darse y se dan en el alma sentimientos e ideas de las cuales el hombre no tiene conciencia en mucho tiempo, adquiriéndola después mediante la reflexión» (42). De este modo la prueba de la simplicidad nos viene dada inmediatamente por la conciencia, pero gracias a una conciencia examinada a través de una cuidadosa reflexión ; no por una conciencia inmediata.

Esto, por otra parte, en nada compromete el valor intelectual de la primera intuición del ser universal. Indica, en efecto, nuestro autor que el espíritu humano, en cuanto intuye el ser ideal indeterminado,

(42) *Antropologia Soprannaturale*, Sez. III, Cap. IX, art. III, v. I, p. 435.

es constituido en un *entendimiento como acto*. Cuando más tarde, en una fase sucesiva, se descubren las relaciones entre el ser ideal y el mundo real, entonces es el *entendimiento como potencia* el que intuye el ser ideal enriquecido con ulteriores determinaciones, teniendo de este modo y mediante el análisis reflexivo, la posibilidad de distinguir el contenido de estos conocimientos posteriores acerca del mundo real, del contenido del primer acto cognoscitivo, y constitutivo del entendimiento mismo (43).

Queda, pues, establecida la espiritualidad inmediatamente por la conciencia.

Nos queda ahora dar un segundo paso : a saber, demostrar desde la espiritualidad así establecida la inmortalidad, hacer ver cómo la espiritualidad nos autoriza a hablar de incorruptibilidad.

Si la esencia del alma es espiritual, se encuentra evidentemente elevada a un plano que es claramente superior y distinto del corporal. Es necesario, pues, afirmar que el alma humana no tiene «ninguna propiedad del cuerpo y de la materia», esto es, que es «espíritu» en el sentido puro y pleno de la palabra (44). Pero si el principio espiritual no tiene en su misma naturaleza nada de común con el cuerpo—continúa Rosmini—, la palabra «muerte» no puede en modo alguno aplicarse al alma. La palabra «muerte» sólo tiene sentido referida al cuerpo, que es materia. Para el alma, que es espiritual, dicho vocablo carece de todo sentido, pues, por definición, «espíritu significa una sustancia que no es cuerpo» (45). Así, si la palabra «muerte» vale para el cuerpo, resulta simplemente *absurda* si se la quiere referir al alma. El principio intelectual humano no está sometido al cuerpo porque es espíritu y la muerte no puede alcanzarle, por lo cual debe decirse verdaderamente inmortal (46).

Los argumentos expuestos, como se ve, ni repiten ni anticipan la formulación de la inmortalidad, tal como se encuentra en la sexta prueba del libro quinto de la *Psicología*. Allí habla Rosmini de un sentimiento o conciencia natural del cual brota el deseo, natural también, de una vida sin fin. Pero aquel sentimiento no es idéntico a este de que aquí se habla ; éste es más bien la raíz ontológica de aquél. De este modo, la conciencia desde la que Rosmini cree poder demos-

(43) Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 510, pp. 334-335.

(44) *Psicologia*, n. 133, vol. I, p. 80.

(45) *Psicologia*, n. 136, vol. I, p. 80.

(46) *Psicologia*, n. 135, vol. I, p. 80.

trar «inmediatamente» la inmortalidad, no es lo mismo que el consciente tender de la humanidad hacia la inmortalidad, sino un hecho real—tal vez no siempre percibido como tal y en toda su plenitud metafísica—que de todos modos, precisamente por el valor de contenido que supone, fundamenta y justifica, en el plano demostrativo, todo acto humano ulterior, inspirado en la realidad de una supervivencia segura.

* * *

Viniendo ahora a la prueba de la inmortalidad fundada en la justicia, observamos enseguida la originalidad con que es presentado este argumento—clásico, por lo demás—en el pensamiento espiritualista de la humanidad. Rosmini, en efecto, aún admitiendo la exigencia de una justicia que vaya más allá del tiempo para que pueda realizarse íntegra y perfectamente, se ha lanzado, en su sed metafísica, a buscar la justificación de esta realidad de hecho, afirmando que la eternidad es una propiedad de la justicia misma. Es eterna por estar fundada en la eternidad de la idea del ser de la que, a su vez, depende.

En los *Principi della scienza morale*, por el contrario, el argumento de la inmortalidad del espíritu humano fundado en la justicia se encuentra formulado en un sentido totalmente diverso. En dicha obra el argumento es considerado en función del principio fundamental de la actividad ética y del concepto de felicidad.

Veamos, pues, esta nueva argumentación debidamente ambientada dentro del contexto de donde la tomamos.

En la obra dedicada a los *Principios de la ciencia moral* afirma Rosmini que el supremo criterio de juicio en el terreno moral nos lo da la idea del ser. El argumento que sirve para demostrar la validez de tal concepción apela al principio gnoseológico-psicológico establecido ya en la *Ideología*, según el cual la suprema idea existente en el hombre es la idea del ser universal. Si esta idea—afirma Rosmini—tiene la misión de constituir la forma de toda idea sucesiva y el criterio de todo juicio, ha de ser también, por fuerza, la primera norma moral, el supremo y último criterio de todo juicio moral.

Quiere Rosmini demostrar con esto que la aplicación en el campo ético de un principio gnoseológico no es una construcción arbitraria y gratuita, sino un procedimiento legítimo en el campo práctico, de acuerdo con las verdades descubiertas en la investigación especulativa. He aquí la argumentación de Rosmini: ser es sinónimo de obrar

y, por lo mismo, el ser en universal es la primera actividad, porque «decir que esto es, es decir que esto obra, ya que ninguna creatura es si no obra» (47).

Llegado a este punto y consciente de la dificultad del problema que debe resolver, nuestro autor afirma que él dedica toda su obra moral a la demostración de esta verdad, para hacer ver cómo deben unirse estos dos términos: ser y bien, descubriendo su relación íntima. De hecho, en el capítulo segundo de esta misma obra (48), en el artículo primero, en el que trata de desentrañar el concepto de bien, encontramos un largo tratado que—reducido a su esquema esencial—se acopla con perfecta coherencia al nexo lógico de esta fase de la dialéctica rosminiana.

El bien, vulgarmente entendido como «una relación de las cosas con la facultad apetitiva» (49), no es otra cosa, en último análisis, que una forma de ser. Las cosas, en efecto, están dotadas de perfecciones, tienen valor en la medida en que participan del ser (50). El bien, por tanto, está constituido por el ser que se realiza, se actúa, se perfecciona.

Bien entendido que tal proceso evolutivo hacia la perfección se desarrolla según un orden intrínseco, cuya razón última se puede encontrar solamente en la entraña del ser mismo. Así, «cuando una cosa reclama a otra para el orden intrínseco de su ser, esta otra es buena para ella; si la excluye, es mala» (51). Merced a este principio, se afirma que el bien se identifica con el ser y que la fuente de toda idea de ser es la fuente de toda idea de bien o, lo que es lo mismo, de todo juicio moral.

Dejando a un lado los innumerables desarrollos que pudieran hacerse de esta formulación teórica de la relación trascendental entre el ser y el bien, limitémonos ahora a ponerla en estrecha relación con la finalidad concreta que establece Rosmini a las acciones y, por lo tanto, a la vida del hombre.

En el capítulo octavo de los *Principi della scienza morale* encontramos la afirmación de que el bien concreto que constituye la felicidad del hombre, es el bien infinito. Que este bien deba ser además sin límites de tiempo, es demostrado por Rosmini con dos razones distintas.

(47) *Principi della scienza morale*, Cap. I, art. II, p. 27.

(48) *Principi della scienza morale*, pp. 36-53.

(49) *Principi della scienza morale*, Cap. II, art. I, p. 37.

(50) *Principi della scienza morale*, Cap. II, art. I, p. 52.

(51) *Principi della scienza morale*, Cap. II, art. I, p. 52.

En primer lugar, si el bien infinito no durara eternamente, no sería posible la reintegración perfecta de la desproporción entre sufrimiento y bondad que encontramos tan frecuentemente en la vida humana.

El orden lesionado por las injusticias, de las que todo hombre es o víctima inocente o inicuo usufructuario, no puede restablecerse más que con un premio eterno. Y este premio es precisamente la felicidad, en la que se posee el bien infinito. Como dice nuestro autor: «Si no existiese en favor de la virtud un bien infinito para ella sola preparado, no habría medio ni manera de restablecer el justo equilibrio entre la virtud y la felicidad, que es roto en la peregrinación terrestre» (52).

Es necesario tener presente, en segundo lugar, que, según Rosmini, el gozo está ligado, por una exigencia de justicia, al Sumo Bien, el cual «es infinitamente amable, que es tanto como decir digno de ser amado y gozado sin fin». Según esto, lo que justifica el gozo es la justicia del mismo. Añade nuestro autor: «desde este punto de vista resulta verdadera la definición que de la felicidad da Leibniz, llamándola 'la caridad del sabio'» (53). Síguese de aquí que, debiendo el alma humana ser partícipe de este orden superior de justicia que se abre en la eternidad, estando llamada a unirse en la visión beatífica a un bien digno de ser gozado sin fin, ella misma debe tener una duración sin límites de tiempo, ser inmortal.

Mientras que la primera razón que aduce aquí Rosmini no es más que una formulación ligeramente distinta del argumento análogo que hemos encontrado en la *Psicología*, la segunda, basada en la infinita amabilidad del Sumo Bien, supone un verdadero progreso en la prueba de la inmortalidad. En este argumento, en efecto, el autor se esfuerza por descubrir una continuidad entre el hecho de la inmortalidad y la obligatoriedad moral. Si bien el principio de la idea del ser no sea aquí olvidado y hasta reciba una cierta revalorización para el mismo campo ético, sin embargo, en el estudio de la moral concreta, de la conducta ética, Rosmini no duda en fundar una justificación filosófica sobre el mismo bien infinito, como último denominador de toda acción moral en la vida humana.

Pues bien; si la vida humana está anclada en el Sumo Bien, que es eterno, la inmortalidad del alma puede hundir sus raíces en la eternidad misma de Dios.

(52) *Principi della scienza morale*, Cap. VIII, art. III, paragr. 7, p. 385.

(53) *Principi della scienza morale*, Cap. VIII, art. III, paragr. 7, p. 389.

Nuestra investigación sería incompleta si, llegados a este punto, no recordásemos—para terminar—el pensamiento del autor sobre el alma de los seres sensitivos y, de rechazo, sobre la vitalidad de los primeros elementos de los cuerpos.

Rosmini ha dedicado un amplio tratado de su *Psicología* a estos problemas y la doctrina allí contenida contribuye eficazmente a aclarar, de modo siempre más preciso y exhaustivo, su auténtico pensamiento sobre la inmortalidad del alma y a manifestarnos el alcance de las razones que aduce al final del libro primero de su obra sobre los principios de la vida.

Por de pronto, merece notarse el hecho de que Rosmini rechaza la prueba platónica del alma inmortal, por ser principio de movimiento en el alma y, por tanto, dotada ella misma de movimiento espontáneo (54). Si fuese legítimo tal principio—observa el autor—debería tener también valor para el alma de los brutos. Es un hecho, por el contrario, que los animales mueren, que cesa la vida de su alma. Pero esto sucede porque en la estructura de la vida animal está implícito, no sólo el sentimiento primitivo en el que consiste la esencia del alma, sino también el dinamismo de las cuatro funciones esenciales que hemos encontrado enumeradas ya antes: funciones de excitación, una continuación y regularidad de esta excitación y, consiguientemente, una organización que estimule, con continuidad circular, la reproducción de esta excitación. Faltando, pues, la organización requerida, el animal muere.

Esto, sin embargo, no impide a Rosmini admitir que, aún muriendo el animal, perdure la vida de que estaba dotado el sujeto sensible, por el hecho de que el alma «adherida a los elementos primeros» (55) continúa pudiendo existir.

En esta concepción se refleja la gran simpatía—que Rosmini no oculta—por la teoría de la generación espontánea, explicada en el sentido de que «la vida sea aneja a los primeros elementos» (56). Debemos, por tanto, distinguir una doble vida: la «vida en reposo» y la «vida excitada». La vida en reposo es aquella de que están dotados los primeros elementos simples constitutivos del cuerpo. Esta vida jamás muere. Pero la forma de inmortalidad propia de los elementos es de

(54) *Psicología*, n. 611, vol. I, p. 271.

(55) *Psicología*, n. 610, vol. I, p. 271.

(56) *Psicología*, n. 549, vol. I, p. 247.

naturaleza totalmente distinta de la inmortalidad propia del alma intelectual.

Los elementos primeros, efectivamente, son inmortales debido al principio simple de que están informados: tal inmortalidad no se destruye con la desintegración del individuo, pues no es requerida aquella organización, que es, sin embargo, necesaria para la vida animal.

Esta forma vital, realizada en el ser sensible, constituye la segunda especie de vida que Rosmini denomina «vida excitada», en contraposición a la «vida en reposo». Una vida que es «propia» de cada animal y que está constituida por todos los procesos de la excitación sensitiva (57). Estos procesos, a su vez, postulan una organización proporcionada. Faltando ésta, perece la vida propia del animal, permaneciendo, no obstante, la vida de cada uno de los elementos primeros a los que retorna el organismo.

La inmortalidad del alma intelectual, por el contrario, está constituida por una simplicidad propia, no sólo del principio vital (como en los demás vivientes), sino también del mismo término, el ser. El término, para el hombre, es una entidad espiritual y, por lo mismo, inmortal. En los animales, en cambio, este término es el cuerpo, elemento físico y, por lo tanto, mortal, debido a la corruptibilidad a que está sujeto.

Al terminar este complemento de la doctrina psicológica de Rosmini, las pruebas de la inmortalidad del alma intelectual adquieren un valor del todo especial. El ser ideal, con su naturaleza universal y espiritual, rompe el cerco de la sensibilidad y del ámbito material, elevando el principio humano a la esfera de la infinitud gnoseológica, siendo también el elemento que transporta la vida humana a un plano de dignidad y de valor que supera los límites del tiempo y le confiere la seguridad de la eternidad.

* * *

La promesa que Rosmini hace en la *Introducción a la psicología* (58) de hablar de los destinos del alma humana en la *Antropología soprannaturale* no encuentra cumplimiento satisfactorio en la citada obra teológica. No es, sin embargo, por ello culpable Rosmini.

En la maduración de su pensamiento filosófico, la *Antropología* aparecía a Rosmini, cada vez con más claridad, como sinónimo de una

(57) *Psicología*, n. 612, vol. I, pp. 271-272.

(58) Ofr. nt. 4: *Psicología*, n. 49, vol. I, p. 35.

idea-síntesis que habría podido ser objeto de una enciclopedia filosófica que tuviera por centro al hombre, considerado, tanto desde el plano natural, como desde el plano sobrenatural.

De hecho, la *Antropologia soprannaturale*, obra póstuma, no contiene una explícita impostación del problema de la inmortalidad desde el ángulo teológico. Sin embargo, se habla en esta obra del alma intelectual en el capítulo octavo del libro tercero, con ocasión de las diversas sentencias sobre la transmisión del pecado original. Este argumento, lleno de interés para todo teólogo, ofrece a Rosmini la ocasión de extenderse con gran claridad sobre el modo como ha de entenderse—según su sistema—el origen del alma humana e, indirectamente, sobre la raíz de la inmortalidad del espíritu humano. El testimonio de la *Antropologia soprannaturale* es muy importante para nosotros, no porque contenga elementos nuevos, sino porque posee una formulación de conjunto de casi todas las pruebas de la inmortalidad enumeradas en la *Psicologia* y nos ofrece un ensayo de la función fundamental de la intuición de la idea del ser en el espiritualismo rosminiano.

Rosmini hace resaltar al principio del artículo un elemento que parecía haber descuidado en los otros pasajes: la unión indisoluble entre lo sentido y lo sentiente: «el maridaje entre lo sentiente y lo sentido se hace de tal modo que no puede ser disuelto» (59). Este principio, evidentemente, no está formulado únicamente en vista a la inmortalidad del alma. Más bien, está tomado del campo de la vida sensitiva y aplicado por Rosmini a la vida intelectual. La razón, pues, de la indisolubilidad del principio y del término constitutivos del principio vital (tanto del alma humana como del alma de los brutos) no se funda en la especial naturaleza del ente, sino en la función gnoseológica de la que resulta la esencia del alma. La eternidad del ente, es verdad, hace que llegue a ser inmortal el principio que se une a él, pero no es la causa de la unión. Si, por un imposible, las almas de los brutos tuvieran también un término del sentimiento primordial, que fuese espiritual y eterno, las mismas almas serían inmortales: «Un principio unido intelectivamente al ente subsiste eternamente, pues tiene el objeto donde descubre un sentimiento que jamás puede venirle a menos», afirma. Y poco después: «al perecer la materia corpórea, esta alma no se disipa ni destruye, sino que subsiste por sí misma,

(59) *Antropologia Soprannaturale*, Sez. III, Cap. VIII, art. 4, paragr. 6, v. I, p. 416.

es decir, por el objeto al cual se adhiere y en cuyo sentimiento intelectual tiene su vida» (60).

Llegado aquí, Rosmini cree poder afirmar que esta concepción de la espiritualidad humana condensa del mejor modo todos los esfuerzos del pensamiento filosófico en favor de la inmortalidad. Así dice que «por un razonamiento semejante los mejores filósofos de la antigüedad y los Padres de la Iglesia emprendieron la prueba de la inmortalidad y de la simplicidad del alma». Y repite el razonamiento: ellos vieron en el alma elementos que sobrepasan el orden de la sensación y se encuentran fuera del tiempo; de aquí dedujeron que también el alma estaría, como estos elementos espirituales encontrados en ella, fuera del orden físico, y que viviría por toda la eternidad. Para Rosmini es evidente que los elementos espirituales se encuentran en el alma sólo en función gnoseológica: «porque la vieron dotada del conocimiento de la verdad y de la justicia, del orden y del bien, por eso la declararon de stirpe divina, participe de los objetos a los que ella se une».

Para nuestro autor identificar esta unión gnoseológica con la intuición del ente equivale a «indicar con una sola palabra lo mismo que la antigüedad toda ha predicado con muchas»: de este modo tiene conciencia de haber realizado, en este problema y por relación a los pensadores precedentes, una obra genuinamente filosófica: «hemos reducido a la fórmula más precisa y más filosófica los vagos y un tanto indeterminados razonamientos de la filosofía aún sin madurar y la sabiduría común del género humano» (61).

El esfuerzo filosófico consiste, efectivamente, en reducir a unidad el saber en sus causas más profundas. Es lo que Rosmini cree haber llegado a realizar. La idea del ente, no sólo justifica maravillosamente con su espiritualidad la inmortalidad del alma humana, indisolublemente unida a dicha idea como a su término natural y, por lo tanto, constitutivo de ella, sino que con su universalidad infinita y radical posee además la virtud de sintetizar todos los motivos de espiritualidad que pueden encontrarse en el espíritu humano y que pueden dar lugar a la idea de inmortalidad individual del mismo: «¿Y qué otra cosa hemos hecho—observa nuestro autor al final de su argumenta-

(60) *Antopologia Soprannaturale*, Sez. III, Cap. VIII, art. 4, paragr. 6, v. 1, p. 416.

(61) *Antopologia Soprannaturale*, Sez. III, Cap. VIII, art. 4, paragr. 6, v. 1, p. 417.

ción—sino, precisamente meditar sobre la naturaleza de la verdad, de la justicia, del bien, del orden, encontrando que todas estas cosas están implícitas en una sola : en el ente universal, luz simplicísima de la que participa y donde subsiste el alma intelectual?» (62).

III

Después de la exposición de las pruebas rosminianas de la inmortalidad hecha en la primera parte de nuestro estudio y del análisis de otros pasajes relativos al mismo argumento, que fué objeto de la segunda parte, nos resta formular, en esta tercera parte, algunas observaciones críticas sobre el alcance y validez de la especulación de Antonio Rosmini respecto a la incorruptibilidad del alma intelectual.

También aquí nos parece, además de lógico, obligado, recordar la valoración que de estas mismas pruebas ha hecho el autor cuando afirma que todos los argumentos se reducen a uno sólo, primario y fundamental : el de la simplicidad y eternidad de la idea de ser, término del principio intelectual humano. De esta prueba dice expresamente Rosmini : «esta prueba es la fundamental ; a ella se reducen las restantes, hasta aquí dadas, de la inmortalidad del alma. Añadamos, no obstante, también, las principales de aquellas de las que anteriormente no hemos hecho mención expresa» (63).

Queda fuera de duda que este juicio sobre la naturaleza y validez de las argumentaciones añadidas a la «primera y fundamental», nace de una profunda convicción del autor, pues incluso en la forma de la redacción, no se encuentran estrechamente unidas a la prueba principal de la inmortalidad, sino separadas de ella por varios capítulos, formando un todo único, el capítulo catorce, susceptible de ser agregado en bloque al capítulo sexto, que contiene la argumentación clásica para Rosmini. Un detalle significativo es que las «pruebas restantes» llevan una numeración propia, que comienza con el uno, sin tener en cuenta, como parecería lógico, la primera prueba establecida anteriormente. Esto indica que para Rosmini las pruebas que se añaden a aquella de la eternidad del «término», no están situadas en el mismo plano de valor, sino que son simple desarrollo de lo que virtualmente se contenía en la argumentación fundamental ;

(62) *Antopologia Soprannaturale*, Sez. III, Cap. VIII, art. 4, paragr. 6, v. I, p. 417.

(63) *Psicologia*, n. 720, vol. I, p. 326.

corolarios que se pueden deducir más o menos fácilmente de la tesis explícitamente demostrada de que el alma es inmortal, por ser espiritual el término que la constituye.

Por consiguiente, en último análisis, la validez de estas pruebas adicionales no tiene consistencia propia, ni es original y autónoma; está en estrecha dependencia de la validez del único argumento que es eficaz en sí mismo, es decir, el de la espiritualidad de la idea de ser. Esta prueba, en cambio, es tan segura, de tal modo sólida, frente a todas las objeciones posibles, que justifica en el fuero filosófico, sin necesidad alguna de la revelación, la tesis de que el espíritu humano no perece al morir el cuerpo. Para Rosmini la prueba de la inmortalidad del alma es concluyente, apodíctica, constituye un punto seguro de conquista de la especulación filosófica. Después de las páginas del quinto libro de la *Psicología* el «verum nobilissimum» que había sido anunciado como la meta ambicionada y dificultosa de la investigación filosófica, se convierte en una verdad pacífica e indiscutible, motivo de satisfacción y sereno orgullo, en que el autor creará oportuno inspirarse en el capítulo quince del mismo libro, para redactar la *Conclusión*: «el hombre, pues, no tiene que arrepentirse de la fatiga que ha de soportar para llegar al conocimiento de sí, si éste le descubre tan fausto resultado y le previene de que su parte más noble, el alma, con la que vive y entiende, ha de durar perpetuamente» (64)... «No es, por tanto, desabrido ni de escasa importancia, el fruto recogido de esta primera parte de la *Psicología*» (65).

Este es, sin riesgo de un error de hermenéutica, el auténtico pensamiento de Rosmini sobre el alcance y validez de su especulación acerca del alma inmortal.

* * *

Analizando ahora la formulación de las pruebas rosminianas sin ningún género de prejuicios, ¿podremos y deberemos nosotros afirmar otro tanto?

Tratando de dar a esta pregunta una respuesta, precisa y objetiva al mismo tiempo, nos parece oportuno separar dos cuestiones: 1) ¿La validez de las «pruebas adicionales», según Rosmini, depende verdaderamente de la prueba primera y fundamental por la espiritualidad del término? 2) ¿La prueba primera y el conjunto de argumentos

(64) *Psicología*, n. 728, vol. I, p. 330.

(65) *Psicología*, n. 729, vol. I, p. 331.

con que nuestro autor sostiene la inmortalidad, poseen un valor demostrativo absoluto y apodíctico?

Acerca del primer punto pensamos que una serena crítica interna del texto rosminiano permite poder admitir que, tal como están formuladas, las pruebas reciben, en efecto, su valor de la primera justificación fundamental de la inmortalidad, apoyada en la eternidad del término, y que, si bien aparecen aquí o allá elementos susceptibles de crítica particular, ninguna de estas pruebas destruye la armonía de la dialéctica procurada por Rosmini, que se apoya en la función esencial e ineliminable de la idea de ser y su intuición. Esto vale tanto para las pruebas que adopta en el quinto libro de la *Psicología*, cuanto para los argumentos que hemos sacado de otros pasajes de la obra rosminiana.

Comenzando con las primeras, es evidente que tanto la ausencia de contrarios, fundada en la absoluta razón de ser, cuanto la simplicidad del término del principio intelectual, cuanto, finalmente, la justicia como valor eterno, fundado sobre la inmovilidad del ser, no son otra cosa que diversas propiedades que el ser ideal de la ideología rosminiana posee plenamente, y que se obtienen merced a un proceso lógico de enucleación del concepto mismo de ser universal. Por su parte las pruebas sacadas del deseo de la inmortalidad y del consentimiento del género humano, que en el libro quinto ocupan respectivamente el sexto y séptimo lugar, se apoyan precisamente en la manifestación externa de este hecho íntimo de conciencia, por el que se intuye la idea de ser.

Queda la segunda argumentación, fundada en la presencia de un elemento divino en el alma, que Rosmini identifica fácilmente con el ser en universal. Esta equivalencia, como diremos más adelante, no podrá menos de parecer arbitraria, y ciertamente cabe hacer reservas sobre ella. Pero, supuesto que la prueba pueda tener alguna eficacia, se debe exclusivamente al hecho de la idea de ser a que está unida.

Es todavía menos fácil encontrar elementos heterogéneos en los restantes lugares de sus obras, en que Rosmini habla de la inmortalidad. Como hemos visto, estos textos o bien repiten, en forma análoga, los mismos elementos que se pueden encontrar en el quinto libro de la *Psicología*, o bien, profundizando desde el punto de vista sistemático los argumentos aducidos para demostrar la inmortalidad, tienen la precisa función de encuadrar esta tesis de la *Psicología*, en postulados esenciales de la gnoseología o de la metafísica rosminiana.

Sirvan como simples ejemplos los textos relativos al origen del alma, o los que aluden al significado filosófico del Yo autoconsciente, los que se refieren a la función determinante de la idea de ser como objeto intuido, y el importante capítulo de la distinción de las sustancias, en que se estudia la relación y la individuación de los seres humanos. Es cierto que la formulación del argumento sacado de la necesidad de la justicia en *Principios de la ciencia moral*, se presenta de un modo notablemente distinto de la análoga prueba de la *Psicología*. La relación, en efecto, entre la inmortalidad y la norma moral parece llevar lejos de la acostumbrada temática del filósofo rovetense acerca del alma humana; pero el análisis del fundamento mismo del principio de moralidad, eleva inmediatamente al elemento unificador, incluso en esta parte de la especulación rosminiana. Si la norma de obrar es el ser en universal, la función esencial y dominante de la idea de ser queda postulada aquí también con indiscutible legitimidad y será perfectamente salvada.

Es, pues, difícil encontrar solución de continuidad y elementos de desarmonía en esta concepción rosminiana de la inmortalidad en la que el autor ha llevado a cabo expresa y cuidadosamente una obra de síntesis homogénea con el resto de su pensamiento, con la intención de conseguir una sistematización coherente y completa de toda su especulación.

Sin embargo, el admitir que toda la argumentación sobre la inmortalidad, si tiene valor probativo en la dialéctica de Rosmini, lo recibe de la «primera y fundamental» justificación del término fundamental no impide formular reservas sobre la consistencia de algunas concepciones y deducciones, de las que nuestro autor cree poder legítimamente iniciar el proceso, para llegar más tarde, en el término de su especulación, a la presunta solidez de la idea de ser. Permítansenos, pues, indicar alguna de estas reservas que más vivamente se siente el deber de expresar respecto de algunos pasajes de la argumentación rosminiana.

La prueba fundada sobre la eternidad de la justicia, tal como está formulada en la *Psicología*, procede inicialmente de un elemento extrínseco al orden lógico del razonamiento: el alma es eterna a fin de que se pueda llevar a cabo una justicia perfecta. Pero Rosmini no prueba suficientemente que la justicia integral postule una eternidad *a parte post*. Se repliega, en cambio, en la idea de puro sabor platón-

nico, de que la justicia es en sí eterna, con la eternidad misma del ser universal, con lo que la lógica de su razonamiento queda a salvo.

En cuanto a las autoridades eclesiásticas y filosóficas con las que el autor corrobora en la *Psicología* sus afirmaciones, hay que notar que, si a veces pudieran parecer de algún modo afines al pensamiento rosminiano, otras en cambio están muy lejos de ello. Es preciso decir que en estos casos la preocupación constante del autor por no romper el proceso de unidad lógica, a que vienen sometidas incluso las pruebas aparentemente heterogéneas, le impulsa a una interpretación a veces forzada y arbitraria de los testimonios aducidos, o al menos a un uso de los mismos claramente inoportuno e indiscreto. Es verdad que Rosmini no incurre en la ingenuidad de atribuir ni a los Santos Padres, ni a los filósofos de la antigüedad la elaboración precisa de su teoría acerca de la intuición del ser ideal como garantía de la inmortalidad personal; pero tampoco se ha percibido de lo inconsistente que resulta la aportación de estos mismos testimonios en los lugares en que se sirve de ellos para reforzar su argumentación, ni lo ingenuo de su lógica cuando pretende expresar e interpretar las concepciones en ellos contenidas sin un adecuado trabajo de hermenéutica.

Añadiremos, también, que resulta en extremo frágil su concepto de la individualidad del alma separada, justificada por la persistencia de la percepción sensorial del espacio en el espíritu humano. La existencia de este «acto del principio animal», como residuo de los elementos sensibles, más bien que demostrado, es supuesto por Rosmini, aun cuando entra dentro de su concepción general psicológica. Dígase otro tanto de su aserto acerca de la realidad de un sentimiento fundamental espiritual, análogo al animal, en el que consistiría la sustancia del alma.

* * *

Podemos, pues, pasar a la segunda cuestión, es decir, la que se refiere al valor demostrativo de la especulación rosminiana.

A este propósito observamos una vez más, cómo el argumento que merece mayor interés crítico es la prueba «primera y fundamental», sobre cuya validez, según queda dicho, estriba todo el edificio de la construcción psicológica rosminiana. Siendo eterna la idea de ser, por ser universal y espiritual, eterna será también el alma intelectual. Tal razonamiento presupone el postulado de que el alma esté unida

a esta idea como propio principio constitutivo. De este modo la cuestión es trasladada de un plano puramente psicológico al gnoseológico, ya que para Rosmini la idea del alma intelectual, como constituida en su naturaleza específica por la intuición de la idea de ser, más que una conclusión del estudio sobre el principio vital, es la elaboración de su teoría gnoseológica-crítica, sobre la que se encuentran difusas alusiones en el *Nuevo ensayo acerca del origen de las ideas*.

No llevaremos, sin embargo, nuestra crítica al campo gnoseológico, porque esto desborda el ámbito de nuestro estudio y nos alargaría demasiado. Nos limitaremos simplemente a una corta consideración del pasaje paralelo del *Nuevo ensayo*, al que hemos aludido, y donde nuestro autor insiste sobre la «determinación» que el principio humano recibe de la idea de ser, como primer objeto propio intuído. Efectivamente, este momento de la dialéctica rosminiana es esencial para explicar el origen y la naturaleza del alma humana y, como se ha visto, a él acude el autor con frecuencia, directa o indirectamente, en su especulación psicológica.

Afirma, pues, Rosmini que la facultad intelectual está constituida por el ser, siendo éste su objeto propio y que—«según enseña Santo Tomás»—el objeto es lo que determina la facultad. Idéntico concepto hemos visto expresado en numerosos otros textos de la obra rosminiana, con iguales o parecidas palabras, de tal modo que constituye, podríamos decir, la idea-síntesis de la psicología del roveretense. De ahí su importancia. Es, pues, necesario aclarar hasta qué punto Rosmini puede legítimamente apoyarse en la valiosa autoridad de Santo Tomás, y cuándo en cambio su interpretación reviste el carácter de arbitraria o cae en la incoherencia.

No será difícil a quien nos haya seguido hasta aquí y posea cierto conocimiento de la psicología tomista, advertir el pasaje en que la dialéctica rosminiana se desliza en un imperdonable equívoco. Se trata de la determinación que la potencia recibe de su objeto propio. Por el hecho de decir—y es Santo Tomás el primero en afirmarlo—que la potencia es determinada por su propio objeto, se cree Rosmini con el derecho de poder deducir que el objeto «constituye» la potencia.

Para ser fieles a la historia del pensamiento, en ningún lugar ha dicho Santo Tomás esto y su doctrina de la especificación de la potencia por el objeto está muy lejos de justificar la tesis rosminiana según la cual el objeto viene a revestir las funciones de elemento, además de especificativo, productivo de la potencia misma. El error

en que Rosmini ha caído consiste precisamente en no haber sabido valorar el alcance preciso de la teoría tomista y en haber pretendido, en consecuencia, apoyarse en ella para su tan extraña cuanto nueva e insostenible elucubración.

Nuestra crítica pretende, por tanto, ahora establecer brevemente el significado preciso y fundamental de la concepción tradicional acerca de la especificación de las potencias, y demostrar al mismo tiempo el absurdo en que incurre la teoría rosminiana.

¿Qué significa para Santo Tomás decir que el objeto determina a la potencia? No quiere indicar ciertamente que el objeto cree la potencia misma. Desde el punto de vista dinámico y funcional (*ordo executionis*) en que se basa nuestro análisis inductivo, se supone a la potencia ya constituida y también actualmente capaz de desempeñar su precisa función. Se trata de ver qué relación de dependencia pueda existir entre el objeto, sobre el que recae el dinamismo de la facultad, y la facultad misma. Pero ya desde este punto es claro e indiscutible que la facultad no depende en la línea existencial del objeto. La potencia es un integrante de un principio sustancial y en el plano de la existencia el objeto permanece exterior a ella; permanece en su objetividad extrínseco a la potencia. Si el objeto tuviese la función que Rosmini le atribuye, no se ve cómo podría existir la potencia, faltando la actividad que dimana de la presencia del objeto en la facultad, y así la existencia de ésta estaría suspendida de la incierta e inconstante existencia del objeto en cuanto tal.

Con esto, pues, queremos aclarar que la determinación a que alude Santo Tomás no es una función creadora del objeto en relación con la potencia porque no es un elemento que la ponga en el orden de la existencia; toda potencia, y por tanto también la intelectual, tiene su elemento constitutivo y especificativo intrínseco, sea físico (que es su misma forma), sea metafísico (que es la diferencia específica por la que se distingue de las demás potencias). La determinación de que se habla en la filosofía tomista es una función especificativa de la facultad realizada por su objeto propio. Pero es evidente que si el objeto es existencialmente distinto de la potencia, su acción especificativa por orden a ella será siempre de carácter extrínseco. Es decir, quedará siempre, a pesar de ser constitutivo de lo especificativo de la potencia, como constitutivo extrínseco. Así, pues, la potencia existe en absoluto anteriormente a la acción por la que se une a su objeto propio y, por tanto, éste no puede ser concebido como creador

de la facultad. Y, efectivamente, en el plano del dinamismo operativo concreto, vemos nosotros que las facultades son anteriores a los actos (por los que se llega a los objetos) y así los actos dependen de aquéllas. El objeto en cuanto objeto está a su vez condicionado por la existencia del acto. Es, pues, imposible adjudicar la existencia de las facultades a la acción de un objeto, que en el plano dinámico se concibe en una relación de posterioridad respecto de ellas.

Todas estas consideraciones que indican cómo la existencia concreta de la potencia no postula la actual presencia del objeto, ni está condicionada por él, no pueden ni deben, sin embargo, hacer olvidar el profundísimo nexo por el que la facultad está ligada a su objeto. Esto es manifiesto con toda evidencia en la función en acto de la potencia misma que se une al objeto; tal función dinámica no es ciertamente la especificación de que estamos hablando, sino el signo claro e inconfundible de ella, que, por tanto, la presupone. Precisamente a este indicio se debe el que nos veamos obligados a inquirir el alcance de esta relación entre potencia y objeto.

Ciertamente se puede fácilmente comprobar que aun siendo autónoma en su realidad existencial, la potencia se manifiesta estructuralmente en dependencia del objeto. Toda su naturaleza, en la explicación de su dinamismo propio y específico, delata la constante gravitación de su ser hacia la naturaleza del objeto. Este hecho nos dice que la facultad se da «toda» ella en función del objeto. Y esto nos permite afirmar que el objeto ejerce sobre ella una función que en algún modo la penetra, se adentra en su íntima constitución estructural, desarrollando y justificando de modo exhaustivo toda su naturaleza. En el lenguaje tomista esta función especificativa del objeto se denomina función propia de la causa formal extrínseca. Causa «extrínseca», pues, y no constitutiva de ella e intrínseca. Pero «formal», es decir, susceptible de penetrar en lo íntimo de la naturaleza de la potencia y poner allí razones justificativas últimas e indiscutibles. Santo Tomás explica cómo puede suceder esto, considerando que el objeto respecto al acto, y mediatamente respecto a la potencia, posee una función de causa formal extrínseca. Elemento extrínseco, sin embargo, que en el orden de la intención, es decir, en la primera concepción absoluta del orden del ser, es capaz de dar razón del devenir actual y efectivo. En este orden de intención, el objeto al que se une la potencia precede a ésta y es causa—siempre en un orden extrínseco—de su estructura: «Objectum comparatur ad actum po-

tentiae passivae sicut principium et causa movens...; ad actum potentiae activae comparatur ut terminus et finis. Ex his autem duobus, actus speciem recipit, scilicet, ex principio, vel ex fine seu termino» (66). Y con idéntica claridad en la *Prima Secundae*, q. 9, a. 1, c.: «Secundum (rationem obiecti) specificatur actus...; sed obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus specificatur actio».

Esta relación tan íntima justifica cualquier consideración que quiera hacer evidente toda la participación de la facultad en el orden formal del objeto. En este sentido tal orden formal entra en la potencia misma que se hace partícipe de él, justificándose de esta manera la expresión «especificación» que se aplica a esta función determinativa del acto y del objeto por relación a la facultad. El hecho de que tal función se realice por intermedio del acto no resta nada a su valor; el acto es sólo un término medio, un puente instrumental, podríamos decir, capaz de recibir la diversa modulación del objeto a que conduce. Como dice Santo Tomás en un famoso pasaje: «Actus autem ex obiectis speciem habet: nam si sint actus potentiarum passivarum obiecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, obiecta sunt finis» (67).

A tal finalidad es a la que responde la naturaleza de la potencia, íntimamente estructurada con miras a su unión con el objeto y por tanto en función del mismo. En este plano de la finalidad y de la intención de una mente creadora, es evidente que la potencia es posterior al objeto y depende de él, por lo que se puede y se debe decir en rigor filosófico que el objeto es especificativo de la potencia. Santo Tomás expresa maravillosamente este concepto de la gravitación con que la potencia está ligada a su objeto con la precisa y luminosa frase colocada al comienzo del citado artículo: «Dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum». Meditando sobre esta fuerte expresión del Aquinate es cuando Cayetano apunta cómo se puede decir que el carácter formal del objeto penetra en la estructura de la potencia: «Potentiae distinguuntur per actus tamquam per causas inclusas necessario in definitionibus primis earum: inclusas autem dico per additamentum, eo modo quo alterum correlativum cadit in definitione alterius» (68). Hablaremos, pues, de una

(66) *Summa*, I, 77, III, c.

(67) *Quaest. un. De Anima*, art. 13, c.

(68) *In Prim. P.*, 77, art. III, ed. Leon., n. IV.

relación trascendental que liga la potencia al objeto, haciéndola depender de él por el mismo hecho de que la facultad no es una pura relación, sino que toda su estructura existe en función del objeto, de tal modo que sin él resulta inconcebible.

Este es el genuino pensamiento de Santo Tomás y de su escuela.

Pretender fuera de esta concepción apoyarse en Santo Tomás equivale a traicionar su clara doctrina y condenarse a la contradicción. Este es en el fondo el grave error de Rosmini, que daña desde sus mismos fundamentos su especulación acerca de la espiritualidad del alma humana.

La distinción que Rosmini establece entre el entendimiento como acto y el entendimiento como potencia, no vale para salvarle de la contradicción profunda con que choca, desbaratándose, la concepción psicológica humana por él elaborada: un objeto que crea la facultad en el instante en que se une a ella. En este simple enunciado, que se convierte en la síntesis del pensamiento rosminiano en esta materia, coincide una fatal y triste ruina de valores metafísicos: el orden del dinamismo concreto se confunde con el de la finalidad; a la actividad gnoseológica se atribuye arbitrariamente un reflejo en el plano meta-lógico; el principio de razón suficiente, según el cual un principio de acción debe existir antes de obrar y no puede existir en virtud de su acción, queda completamente violado; aquel tan misterioso y tenebroso connubio creativo de potencia y objeto no es, en modo alguno, suficiente para dar razón del alma humana.

* * *

Debemos, por tanto, concluir que el esfuerzo de Rosmini, a fuer de meticoloso y apasionado, resulta al fin vano e ineficaz, porque las bases de su especulación psicológica están faltas de solidez y las demostraciones aducidas ofrecen abiertamente un flanco cuya inconsciencia no puede menos de denunciar la crítica más serena.

Esta consideración no quita a Rosmini el mérito notabilísimo de haber intentado una reconstrucción espiritualista y cristiana del saber y una revisión filosófica que, aún teniendo en cuenta las exigencias y experiencias del kantismo y del idealismo, desembocase, sin embargo, en la trascendencia y objetividad propias de la filosofía tradicional, dentro de una formulación moderna del pensamiento, más

en consonancia, por tanto, con la mentalidad de los hombres de nuestro tiempo.

La investigación, empero, que hemos elaborado y la crítica que hemos delineado, nos han demostrado cómo, a pesar nuestro, Rosmini, en uno de los capítulos fundamentales del espiritualismo y de la trascendencia, cual es el del alma inmortal, no ha conseguido emerger de formulaciones de fondo inmanentístico y embrionalmente idealístico. Este fallido intento del roveretense en uno de los puntos esenciales del pensamiento filosófico debiera servir para poner muy en guardia a aquellos que creen demasiado superficialmente que es posible aceptar toda la elaboración filosófica de Rosmini. Es triste, en efecto, ver ahora, en estos años en que se ha hecho más viva la atención de los pensadores de toda escuela hacia la síntesis rosminiana, con qué facilidad se cree poder aceptar integralmente el mensaje filosófico rosminiano. En el todavía reciente año centenario de su muerte, 1955, fueron demasiado unánimes los aplausos que se levantaron, tanto de la parte espiritualista como de la antiespiritualista, hacia la síntesis del roveretense, para que no surja una seria duda sobre si la solución de nuestro autor posee en el fondo una tan refulgente coherencia y demostrada solidez. Acaso los inmanentistas han encontrado la adhesión a las instancias rosminianas no demasiado comprometedora, y muchos de los llamados escolásticos o espiritualistas han pensado en la ventaja de una formulación que, permaneciendo en el área de la ortodoxia, lograrse salir de los esquemas tan frecuentemente detestados de la vieja escolástica y usar un lenguaje más vivo y a tono con los tiempos que corren.

En el fondo, sin embargo, nadie puede quedar satisfecho. Efectivamente, Rosmini repudia abiertamente a Kant y no escatima adjetivos enérgicos, respecto a Hegel y su idealismo absoluto. Por otra parte, lo que Rosmini sacrifica del pensamiento tradicional es mucho más que un lenguaje superado; son las condiciones mismas, ineliminables e insustituibles, de una genuina trascendencia, de una espiritualidad demostrada y consistente.

Esto es lo que creemos haber puesto de relieve suficientemente a propósito de este capítulo especial y, por otra parte, fundamental de la temática rosminiana, referente a la inmortalidad del espíritu humano.

La crítica negativa a que nos ha conducido nuestra investigación, deliberadamente serena, quisiera ser una amonestación a acercarse

con extrema prudencia a un pensador que, si bien posee la riqueza de una fecundidad maravillosa y de una agudeza no común, está, sin embargo, muy lejos de suministrar una filosofía que pueda fundamentar una elaboración de los elementos del espiritualismo y de la trascendencia, en que por lo demás, se resumen las más profundas instancias del pensamiento filosófico, no sólo tomístico o escolástico, sino de todo tiempo.

En la búsqueda de nuevas formulaciones es sumamente nocivo caer víctima de concepciones que, bajo la apariencia de verdades nuevas, repiten viejos errores.

ALBERTO RENZO PEROTTO, O. P.

*Torino. Studio Generale di Santa Maria
delle Rose*