

ANTONIO ROSMINI Y LA UNIDAD COMO EXIGENCIA EN LOS SISTEMAS DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

(Fichte y Schelling)

José Alberto Soto B.

Las páginas escritas sobre la filosofía del Siglo XIX son vastísimas pues los temas, concepciones y sistemas filosóficos creados durante esta centuria han repercutido históricamente y aún hoy influyen en las diversas posiciones del pensamiento filosófico actual. Pensadores como Fichte, Schelling, Hegel, Comte, Nietzsche... han dejado su indeleble huella.

En estas líneas recogemos algunos problemas críticos de ese periodo filosófico, relacionados con los grandes sistemas del idealismo trascendental, concretamente, con algunas de las elaboraciones de Fichte y Schelling —a quienes en particular nos referimos— y que suscitaron serios estudios críticos por parte del filósofo italiano Antonio Rosmini (1797-1850), quien dejó escritas interesantes páginas en su libro póstumo *Saggio Storico— Critico sulle Categorie e la Dialettica* (1) pues Rosmini, consciente de la importancia del

idealismo trascendental, consideró necesario estudiar y evaluar críticamente sus concepciones filosóficas antes que ignorarlas, actitud de madurez ésta que caracteriza toda su obra filosófica.

La postura filosófica que utiliza Rosmini en el citado volumen con respecto a los pensadores del idealismo trascendental es la de considerar que la filosofía de éstos es una filosofía ontológica, en cuanto ellos parten del Ente y, además, por cuanto, según afirma el mismo Rosmini, tales filosofías alemanas están fundamentadas en el principio de razón suficiente (2) a la luz del cual deben ser medidas.

(2) “La razón suficiente de una cosa, escribe Rosmini, no es su *posibilidad*, no es su *existencia* sino que es su *necesidad* (...). En cada cosa la mente busca esta relación de necesidad, puesto que repugna a la naturaleza del ser la contingencia sin que ésta se funde en la necesidad”.

“Cada cosa debe tener su razón suficiente, es decir, su necesidad, porque no podría pensar sin ella, porque repugna que exista un término final (ente contingente) sin un principio (ente necesario) ya que el concepto del primero está contenido en el segundo. La mente, en cuanto es llevada a contemplar en tal modo su concepto, se dice que está dotada de la *facultad integrativa*”. ROSMINI, A., *Epistolario Filosofico*, a cura di Guido Bonafede, Editore Celebes, Trapani, 1968. Carta del 5/1/1834. pp. 224-226. Cfr. S.C.D., Cap. VI, Art. 1, pp. 209-211. Cfr. Rosmini, A., *Teosofía*, t. I, (reducción orgánica de M. Raschini, 1967), nn. 44-52: *Seconda forma del problema dell'ontologia: Trovare la ragione sufficiente delle diverse manifestazioni dell'ente*. Al final del punto n. 52 se lee: “Así pues, aparece claro, como el principio de razón suficiente se manifiesta en el hombre, y como una de las supremas exigencias del entendimiento humano sea la de llegar a intuir con la mente alguna esencia, que contenga en sí todo esto que él predica de los entes, y esta esencia no puede ser para el hombre mas que el ser ideal”.

(1) Rosmini A., *Saggio Storico—Critico sulle Categorie e la Dialettica*. Opera Postuma, Torino, 1883. (Sigla S.C.D.) Estudios sobre el argumento pueden consultarse de E. Troilo y D. Morando, *L'attualità di Rosmini nella crisi dell'idealismo, I y II*, Rivista Rosminiana de Filosofia e di cultura, Luglio-Settembre, 1934, pp. 161-210. Recientemente el estudio de Adriano, Bausola, *Friedrich W. Schelling*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1975, en su apartado: *Schelling in Italia nel secolo XIX*, p.60, dedica algunas líneas a la crítica de Rosmini a Schelling.

Deseo aclarar que el artículo que aquí presentamos versa, concretamente, sobre la crítica del último Rosmini a Fichte y a Schelling y con este propósito se utiliza la obra póstuma arriba indicada; por consiguiente, el análisis de la crítica rosminiana a dichos pensadores en el *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee* y en otros importantes escritos, considero conveniente tratarlos por separado para darle mayor relieve a las argumentaciones.

Hechas las anteriores observaciones, consideramos en esta primera parte la crítica rosminiana al pensamiento de Fichte, la cual se conecta con el discurso ontológico—metafísico (no ya con el gnoseológico) característico de la lógica de los postkantianos y se centra en las exigencias del citado principio de razón suficiente, sobre el que llegaron a elaborar sus sistemas todos los filósofos alemanes desde Kant a Hegel, movidos por una de sus preocupaciones fundamentales: resolver el problema de la dualidad (sujeto—objeto; pluralidad—unidad).

Así orientado el análisis crítico, Rosmini sostendrá que el sistema kantiano fracasa en su intento de solucionar el problema de la dualidad, puesto que no logra dar con la razón suficiente de la dualidad materia y forma y, por otra parte, esa dualidad tampoco puede resolverse ya que la materia (verdadera o aparente) dada por la sensibilidad no se reduce al espíritu (yo gnoseológico), del cual el kantismo sostiene que provienen todas las formas, también las de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Ahora bien, Fichte ya había observado que en el sistema de su maestro faltaba la razón suficiente de esta dualidad, por eso, pensó que era necesario “reducir cada cosa a un único principio, que contuviera la razón suficiente de todo” (3).

Este único principio al cual tiende Fichte lo aleja, por otra parte, de la solución dada por Schelling, puesto que, la fórmula schellinguiana considera que en la aceptación de un yo que llega a ser consciente de sí mismo, ese yo consciente encuentra ya existente un mundo para él, la preocupación de Schelling será, pues, la de encontrar un nexo concreto entre ese yo y el mundo desde una perspectiva trascendental, con lo cual se elaboraría un principio de “razón suficiente” que tiende a identificar el yo y el mundo, donde el yo entendido como Dios y el mundo real se fundirían en una fórmula panteísta.

Fichte en su libro *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), había propuesto este principio único “La filosofía es una ciencia”. “Una ciencia tiene forma sistemática; todas las proposiciones en ella dependen de una única proposición fundamental y se unifican en ella en un único todo—también esto es admitido en general. “Una ciencia debe ser una unidad, un todo” (*Eine Wissenschaft soll Eins, ein Ganzes sein*) (4). Ahora

bien, entrando en el argumento crítico, notamos como para Rosmini, el hecho de reducir la pluralidad a la unidad no satisface nada si no se alcanza tal unidad verdaderamente y que este concepto contenga en sí la razón de sí mismo; de esto, en efecto, Fichte no se dió cuenta y tal inadvertencia, si profundizamos más, la extiende Rosmini a todos los filósofos de Alemania, comenzando por Kant, quien no logró entender—según referimos— el significado de razón suficiente a causa de la doctrina gnoseológica no fundada metafísicamente: “Tener en sí la razón suficiente significa que ella está contenida en el concepto de las cosas, ya que si está fuera del concepto de las cosas, está fuera de la cosa” (5). Así pues, es necesario buscarla en otra parte y no depende de ningún filósofo ponerla o quitarla. Para Rosmini, todo el estudio de Fichte tiende a encontrar un ente al cual se reduzcan todos los entes y una vez encontrado declararlo *arbitrariamente* absoluto, a pesar de que su concepto no sea sino el de un ente condicionado que no posee la razón de sí mismo, y que está muy lejos de realizar el principio de razón suficiente.

La tentativa general de todos los sistemas alemanes del Idealismo trascendental ha sido la de encontrar una *razón suficiente* de la pluralidad del ente (es obvio decirlo, pero basta recordar que este intento es diferente de aquel planteado por Platón en el *Menón*, o sea, la perspectiva idealista del Idealismo objetivo), y el hilo conductor, al cual confían en esta búsqueda sus razonamientos, es en el principio de *razón suficiente*, además, de éste suponen la validez y eficiencia. Pero, a juicio de Rosmini, estas filosofías caen en una petición de principio porque, en última instancia, suponen válido un principio de razón, mientras ellas tienen como propósito hacer la crítica de la razón misma, conforme a lo indicado por Kant (KRV—A *Prefacio*), o desarrollar ¿cómo nacen los principios de la razón? y ¿cómo, a partir de la actividad del pensamiento, la pluralidad misma de los entes se va produciendo? . Así pues, Rosmini, para llevar a cabo, en esta misma línea, un juicio sobre los sistemas alemanes y sobre los sistemas ontológicos en general, propone que se tenga presente en su análisis y a modo de principio que “el intento de ellos, efectivamente, es el de dar una razón suficiente de todas las maneras de existencia” (6). Conocido y aceptado esto, se puede exigir a dichos filósofos que sus razonamientos no estén privados de razón sufi-

(3) S.C.D., p. 209.

(4) Cfr. FICHTE, J.G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, Leipzig, 1911, pp. 12-14. (Traducción italiana en *Doctrina della Scienza*, Laterza 1971, pp. 3-51).

(5) S.C.D., p. 210.

(6) *Op. cit.*, p. 211.

ciente, para así evitar que ellos sean culpables de faltar a sus propósitos filosóficos y de contradecirse.

Vemos, pues, como Fichte para encontrar la razón suficiente de la dualidad, según indicamos, que permanecía en el sistema kantiano, afirma que todo cae dentro del pensamiento y, por esto, el hombre, el mundo y Dios mismo conviene reducirlos al Yo. En base a este razonamiento Rosmini concluye que el sistema de Fichte está fundamentado en cuatro principios: 1. "Todo debe ser *extraído* de la conciencia empírica" (7); en otros términos "No se debe salir de la conciencia" (*non si deve uscire dalla coscienza*). De este principio abusan los idealistas, comenta Rosmini, y también de la distinción hecha por ellos de las dos conciencias: una experimental (como si el conocimiento no fuera experimental por su propia naturaleza) y la otra trascendental, y abusan también quienes, como Fichte, queriendo ser idealistas sostienen que más allá de los sentidos y de las ideas el hombre admite *alguna cosa* y ellos también la quieren en clave trascendentalista.

A pesar de que el principio aquí en estudio ("No se debe salir de la conciencia") tenga mucho de verdad, no logra escapar al abuso de los idealistas trascendentales, en cuanto que ellos le agregan a dichos principios otros más, como por ejemplo, el que señala Rosmini: "un ente no puede dejar de existir en otro, permaneciendo distinto de aquel en el cual se encuentra". Este principio es supuesto gratuitamente por tales filósofos y la prueba de su error la da la misma conciencia, ya que, ésta, en efecto, supone una dualidad, el sujeto y el objeto, y supone que el objeto exista en el sujeto, no en sentido material, sino, en sentido intelectual, lo que significa, precisamente, que el objeto está presente al sujeto y por éste es conocido. Posiblemente Fichte estaría de acuerdo con tal razonamiento, pero él, como señala Rosmini, siempre encuentra el modo de salir de la conciencia, afirmando que esta dualidad no se puede explicar, sino cuando se acepte que frente al sujeto y al objeto existe un *punto de indiferencia*, donde se encuentra, exactamente, la razón del sujeto y del objeto mismo.

(7) Cfr., *Ibid*, FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Leipzig, 1794. *Fondamenti dell'intera Dottrina della Scienza*, segunda parte de la edición italiana de la *Dottrina della Scienza*, 2 edición, Filippo Costa, 1971: "Por esto nosotros partimos también aquí (...) de un hecho de la conciencia empírica y nos comportamos con él de la misma manera y con base en el mismo derecho", p. 81. Cfr. también S.C.D., p. 212: "La conciencia es experimental por naturaleza propia, ya que, cada quien experimenta aquello de lo cual es consciente".

Fichte coloca en este punto de indiferencia su concepto de *conciencia pura* (8) en contradicción con la conciencia empírica. Pero en sentido estricto, esta conciencia pura no es conciencia, si de acuerdo con el mismo Fichte, se acepta que la conciencia exige un sujeto y un objeto. Aún más, no se puede dar una conciencia ahí donde falta el principio de que ella sea consciente y donde falta también aquello por lo cual el principio puede ser consciente. Por tanto, para Rosmini, la *conciencia pura* supuesta por Fichte como anterior a la conciencia empírica será, si ella existe, algo muy diferente de la conciencia. De este modo, Fichte sale de la verdadera esfera de la conciencia, en la cual se proponía permanecer, ya que no es suficiente atribuir el solo nombre de conciencia a aquel supuesto "punto de indiferencia" cuando dicho nombre no le corresponde.

La conciencia, así pues, supone un sujeto y un objeto, mas no en toda conciencia se da el sujeto, el cual no tiene conciencia de sí mismo (de acuerdo con Fichte) si no por reflexión, pero sí tiene necesidad de ser objetivado para que él llegue a ser objeto de conciencia. Pero la conciencia misma "nos dice que un objeto no es el otro, ni se puede con el otro confundir o identificar" (9).

Los objetos que entren en la conciencia son innumerables y entre estos está el sujeto que, precisamente, se hace consciente de sí mismo y pronto se pronuncia con el monosílabo *Yo*. De la misma forma como la conciencia nos da la distinción de todos los objetos, así también nos da la distinción del *Yo* con respecto a todos los otros innumerables objetos que pertenecen a la conciencia. La conciencia del *Yo* nos dice, más bien, que este *Yo* es el principio consciente y, al mismo tiempo, que él, en cuanto principio consciente, es uno solo de todos los innumerables objetos de la conciencia; nos dice, además, que el *Yo* tiene una relación con todos los objetos, pero que no tiene su misma naturaleza, y que, más bien, la naturaleza de los otros objetos, pero que no es incommunicablemente distinta de la naturaleza del *Yo*, es decir, ellos tienen una esencia diferente de la del *Yo*. Existe, pues, una relación que no consiste en una identidad de naturaleza, sino más bien, en una relación que no podría ser sin que la naturaleza del *yo* y la de los entes fueran diferentes.

(8) Cfr., S.C.D., p. 213; cfr., ROSMINI, A. *Teosofía*, 8 vol., Edizione Nazionale, Roma-Milano, 1938-41. Libro II, No. 245, No. 260. Cfr. *Teosofía*, Riduzione organica, a cura di Maria A. Raschini, 2 vol., Marzorati, Milano, 1967.

(9) *Ibid*.

Así pues, para explicar la conciencia según Rosmini, se debe suponer que uno sólo sea el principio de conocimiento y esta unidad de principio está confirmada por la misma conciencia. Tal postura rosminiana es muy diferente de cuanto sostiene Fichte, quien encuentra necesario para explicar la conciencia, conducir todos los diversos entes a un solo ente, esto es, al *Yo*, de donde resulta que, la conciencia humana no podría ser explicada si no se supone diversidad de entes, o sea, que los entes que son distintos de la conciencia, sean distintos realmente. En consecuencia, resulta que Fichte va contra el principio de toda su filosofía que es, precisamente, aquel de la razón suficiente, porque mientras Fichte "cree encontrar la razón suficiente de la conciencia al reducir todos los entes que entran en ella a uno solo, la verdad es que con tal reducción, de otra parte imaginaria e hipotética, se destruye más bien la conciencia, antes que explicarla, puesto que es condición indispensable de la conciencia, la pluralidad de sus objetos y la unidad únicamente de aquel objeto que es también subjetivo" (10). Así pues, Fichte no es coherente con su principio de no salir de la conciencia (Rosmini, por supuesto, no acepta los argumentos de profundidad y las consecuencias que se siguen a partir de la conciencia trascendental de los idealistas), y lo es aún más, cuando pretende distinguir, además de la conciencia empírica, una conciencia racional, que, a su vez, pretende volverla a encontrar en la conciencia empírica, sin ningún otro razonamiento que éste: la conciencia racional es necesaria para explicar la *conciencia empírica*. Por consiguiente, Fichte parte de la conciencia empírica en virtud del principio de razón suficiente y llega a esta quimérica *conciencia racional*, a la cual no se le puede aplicar el nombre de conciencia porque en ella no se encuentra ni quién sea consciente, ni esto de lo que se puede ser consciente.

Con igual falta de propiedad, sostiene Rosmini, Fichte da el nombre de *Yo* a aquella inconsciente conciencia (esto es, no conciencia) que él supone que existe con anterioridad a la verdadera conciencia que es conciencia empírica, es decir, experimental en su sentido más amplio, no limitada a la sola experiencia de los órganos sensoriales. De aquí resultan los dos *YO*: el *Yo absoluto* y el *Yo empírico* puesto por el *Yo*. Este razonamiento es impropio para Rosmini, precisamente, porque "si existe un principio que pone al *Yo empírico*, este principio no puede ser una conciencia, ni caer en el ámbito de la conciencia; aún

más, no será jamás conciencia y ni siquiera un *Yo*, ya que, el *Yo* es por su propia esencia una conciencia (11). Si se aceptan como buenos los argumentos de Fichte, éstos nos conducirán a la necesidad de reconocer que el *Yo* (o sea, la conciencia de un principio de acción intelectual que se promueve a sí mismo), no puede explicarse si no se admite algo que sea anterior al *Yo* y a la conciencia, de tal modo, que sólo regresando el espíritu en sí él *se pone a sí mismo* como un ser que reflexiona y piensa, sólo entonces nos damos cuenta que somos conscientes de nosotros mismos. Pero en el razonamiento de Fichte, lo que se encuentra como antecedente de la reflexión no puede ser otra conciencia, no es otro *Yo*; más bien, es otro espíritu inconsciente de sí mismo, que no se puede expresar para nada a sí mismo, ya que, una cosa es el espíritu inteligente, el cual es dado por su naturaleza, otra cosa es el *Yo*, que es aquel espíritu ya desarrollado pero construido artificialmente (12).

De este modo, Fichte al admitir dos *Yo* en el mismo sujeto y, precisamente, al aplicar mal el principio que afirma que "todo se debe encontrar por medio de la conciencia" se coloca fuera de la conciencia, ya que, ella misma lo conduce fuera de sí y, a la vez, demuestra que es ficticia y que tiene necesidad de una causa y de una acción que la hiciera ser conciencia (13). En este planteamiento del problema la verdad del principio de razón suficiente se hace sentir, pero la incongruencia se presenta cuando se establece el propósito de no salir fuera de la conciencia, y Fichte para no hacer notar que había salido de la conciencia, dió el nombre de *Yo* y de conciencia a lo que no será ni *Yo* ni conciencia.

En consecuencia, para Rosmini, el principio fichteano es verdadero entendido como el "deber de poner en movimiento nuestro propio razonamiento desde la conciencia", y no lo es, en cambio, concebido como el "deber de detenerse dentro de los límites de la conciencia", o sea, permaneciendo dentro del ámbito de la conciencia trascendental. Esto sería, lo que Rosmini considera como la parte falsa, el agregado arbitrario del razonamiento heredado por Fichte de los sensistas y de los idealistas (14), puesto que la conciencia, que es esencialmente intelectual y que surge en nosotros mediante una reflexión del pensamiento sobre el sujeto pensante,

(11) S.C.D., p. 215.

(12) Cfr., *Psicología*, No.67-81. (Citado por Rosmini)

(13) Cfr., S.C.D., p. 216.

(14) Cfr., *Ibid.*

(10) S.C.D., p. 214.

conduce al hombre fuera de sí a conocer cosas que no entran en ella; en otras palabras, la naturaleza del intelecto es tal que pone al ser inteligente en comunicación *intelectual* con cosas diferentes de sí mismo. En la inteligencia se da lo idéntico y lo diverso, es decir, lo dado en la naturaleza; esto es, se da el principio inteligente, el cual es siempre idéntico a sí mismo en todas sus operaciones y se da el término final, o sea, el objeto entendido, el que está contrapuesto al sujeto inteligente, y que puede ser cualquier cosa que sea diferente del ente inteligente. Por tanto, “en la profundidad de la inteligencia conviene buscar —escribe Rosmini— el punto de comunicación entre el ente inteligente y los demás entes por él entendidos, los cuales tienen su modo de *existir dentro del ente inteligente* sin confundirse de ningún modo con él, más bien, de él se distinguen” (15).

Para Rosmini, por supuesto, el discurso filosófico debe ser aún más profundizado. En efecto, la inteligencia no solamente tiene como sus objetos a los entes particulares, sino también, y ante todo, el ser universal, el cual con su universalidad une de diferentes formas a todos los entes entre sí; de este modo, surgen los principios del *razonamiento* y entre éstos uno es el de la *razón suficiente* “que produce en el hombre la necesidad de filosofar”. El uso de estos principios nos conducen de un ente a otro y, alguna vez, del ente conocido al ente incógnito o desconocido; así sucesivamente y siguiendo el razonamiento, nuestro espíritu sale del ámbito de la conciencia y actúa de modo muy diferente de como quisiera Fichte, pues no se detiene en la conciencia como objeto de su reflexión filosófica, sino que, toma muchos otros objetos diferentes de la conciencia misma. Por tanto, la crítica rosminiana considera el planteamiento fichteano ciertamente pretencioso, pues si “todo se debe hallar en la conciencia”, como sostiene Fichte, en el sentido de “deber poner en movimiento (*in moto*) nuestro razonamiento a partir de la conciencia”, no por esto se debe creer que hay que “detenerse entre los cerrojos de la conciencia” según afirma el principio apriorista fichteano que limita la conciencia y nos pone, a la vez, en la incongruencia del razonamiento sobre la conciencia misma, ya que ella tiende a trascenderse, sale fuera de sí misma y se dirige hacia una ultraconciencia que ya no es más conciencia y se proyecta a un Yo anterior al yo (empírico). De aquí se sigue el segundo principio de la filosofía de Fichte:

“la acción de ponerse a sí mismo supone un Yo anterior al Yo empírico y relativo” (16). Rosmini también encuentra en este principio mucha contradicción porque ya Fichte había afirmado que el Yo es una conciencia (17) y después pretende probar que, además, debe existir un Yo que no es consciente de sí mismo. Aún más, para Rosmini es también confusa la afirmación fichteana de que yo como conciencia de mí mismo, como hombre consciente, soy verdadero únicamente en cuanto sé de mí mismo. Esta proposición no prueba, en absoluto, que el hombre se ponga a sí mismo, lo único que prueba es que el hombre pone el Yo, esto es, la conciencia de sí mismo cuando se afirma (18). Por tanto, el hombre no puede reducirse al Yo que no es más que un *accidente* suyo, una producción de la reflexión, un conocimiento adquirido. Esta producción accidental no puede ser confundida con la sustancia del hombre según la pretensión de Fichte, tampoco se puede sostener que el hombre no fuera antes de ponerse a sí mismo. De este modo, Fichte, según Rosmini, “en lugar de concluir que el hombre produce en sus actos el conocimiento de sí mismo, concluyó absolutamente que, a través del conocimiento, el hombre se produce a sí mismo y que es su propia causa (19).

La conclusión fichteana de que “mi Yo es sólo en cuanto él se pone a sí mismo y en cuanto él es activo: la acción es el carácter fundamental del Yo”, no tiene para Rosmini ningún valor si no se considera en esta otra formulación: “La conciencia de mí mismo comienza en mí con un acto propiamente mío de reflexión y donde la acción es su carácter fundamental porque la reflexión es acción” (20). Tampoco le acepta Rosmini a Fichte que la naturaleza (el mundo) sea la condición sin la cual el Yo no puede tener conocimiento, siempre que le sean dados otros objetos, por ejemplo, objetos espirituales o también meramente posibles. En absoluto, Rosmini acepta el principio de “que la acción de ponerse a sí

(16) *Ibid*, p. 217.

(17) *Grundlage...*, op. cit., Parte Primera, 1, No.7 (b) pp. 77-78. Antes que yo alcanzara la autoconciencia, “Yo no era en absoluto, ya que yo no era Yo. El yo es solamente en cuanto tiene conciencia de sí mismo”.

(18) *Grundlage...*, op. cit., Parte Primera, 1, No.8 “Si el Yo es solamente, él es, sin embargo, sólo *por* el Yo que pone, y pone sólo *por* el Yo que es. —El Yo es *por* el Yo— pero si él se pone a sí mismo necesariamente y es necesariamente *por* el Yo. Yo *sólo únicamente por mí mismo: pero por mí yo soy necesariamente* (cuando digo *por mí*, pongo ya mi ser)”, p. 78.

(19) S.C.D., p. 219.

(20) *Ibid*.

mismo suponga un Yo puro y absoluto". Dicha acción no supone más que un espíritu que se *afirma* a sí mismo y al afirmarse se conoce. En cuanto se conoce en otra cosa diferente de sí mismo, el Yo se pone, pero esto es su ser accidental; lo cual, no significa que él pone su propia sustancia, sino más bien, que en su propia sustancia pone un accidente en el acto de conocer. Una vez que es puesto, es denominado Yo, entonces este espíritu que adquirió tal modificación accidental y la denominación de Yo, con otra reflexión sobre el Yo, pone de nuevo el Yo. Pero el espíritu que se pone, no es otro espíritu, otra sustancia, sino el mismo e idéntico espíritu que antes. Por esto, cada vez que el hombre se afirma a sí mismo, afirma un *sí mismo* idéntico en la sustancia, pero modificado en el conocimiento, ya que lo afirmado es un espíritu que adquiere un nuevo conocimiento mediante una nueva reflexión y como las reflexiones son innumerables así también lo son las afirmaciones de sí mismo. Además, es falso para Rosmini que existan dos Yo en el mismo hombre, uno que "pone" y es "puro" y el otro que es "puesto" y "empírico".

El tercer principio de la filosofía de Fichte donde "el Yo anterior al Yo empírico es un Yo absoluto porque se pone a sí mismo" no escapa a la crítica rosminiana. En efecto, si se admite que el Yo se pone a sí mismo, que él es la causa de sí mismo y contiene en sí la razón de sí mismo y, por esto, es un Yo absoluto, tal razonamiento no puede ser aceptado por Rosmini, puesto que, "si alguna cosa pudiera ser causa suya, ella tendría de algún modo en sí misma la razón suficiente, más siendo una proposición contradictoria que quien todavía no es se dé la existencia, cae por su propio peso tal razonamiento" (21). Aún más, para Rosmini, siguiendo este tipo de argumentaciones envueltas en perpetuas contradicciones, los filósofos como Fichte, lejos de encontrar extraño que un ente que todavía no es se dé (o mejor se ponga) a sí mismo la existencia, continúan adelante en su especulación y de ella deducen que la *nada* es razón de todo; precisamente, es sobre esta línea de pensamiento que se origina el sistema del *nihilismo* hegeliano, el cual tiene presente del sistema de Fichte las siguientes conclusiones antropológicas: a) que el *ser humano* consiste en un acto o estado de la propia conciencia, de donde resulta que el hombre antes de la conciencia, y por no tener ser, es nada (no en vano también podemos pensar aquí en un antecedente del *Dasein* heideggeriano que se proyecta en la existencia

hacia la nada...), b) que la conciencia es un acto del mismo hombre que reflexiona sobre su propio ser, esto es, sobre la *nada*; así pues, el hombre que era nada se ha dado el ser a sí mismo y ha llegado a ser su propio creador. Por consiguiente, según Rosmini, estos pensadores no reconocen ningún ser anterior a la conciencia, anterior a ella ponen sólo la *nada*, y además, confunden el conocer con el ser, y causa de ello, es el abuso de abstracción mediante la cual los filósofos idealistas aislan el pensamiento reflexivo del hombre y toman este pensamiento aislado como si fuera el hombre en cuerpo y espíritu.

El Yo de Fichte, anterior al Yo empírico, que se pone a sí mismo, no es más que el principio del *acto* del cual el Yo puesto es el término final. El Yo puro es superior al Yo empírico (desaparece, pues, la diferencia entre el sujeto y el objeto) porque es el origen de éste: aquí se da, precisamente, el *punto de indiferencia* (22). Para Fichte el Yo puro y absoluto debe ser pensado como un *punto matemático* , éste es una simple idea (una abstracción) y no es demostrable exteriormente, sino que debe ser presupuesta por la mente a fin de que se puede explicar todo punto marcado; de igual modo el Yo empírico (cada hombre individual) es el *punto marcado (punto segnato)* que no puede explicarse sin recurrir a la suposición de que el Yo es absoluto.

Dicha argumentación no puede escapar de ser considerada por Rosmini a la luz del principio de razón suficiente. Veamos. Si el Yo fichteano es el principio del acto por el cual subsiste el Yo término final (objeto) de este acto, dicho Yo se podrá considerar como la razón suficiente de su término final pero no de todo al ente que se llama Yo, y que como cualquier otro se compone de principio y de término final. Así pues, es necesario todavía buscar una razón suficiente, puesto que, si la tuviera en sí mismo se encontraría en su propio concepto. Pero el concepto del principio de este acto nos demuestra más bien que se puede pensar que exista o no exista, por esta razón conviene buscar en otra parte la razón suficiente que explique su existencia, lo cual para Rosmini significa "que el principio de la razón suficiente de la existencia del humano conocimiento no se puede sosegar en el Yo puro y abstracto de Fichte; más bien, exige otra razón, del todo fuera del Yo humano y verdaderamente absoluto, dicha razón es Dios" (23).

En el anterior planteamiento fichteano, encon-

(21) S.C.D., p. 222.

(22) Cfr. arriba nota (7).
(23) S.C.D., p. 224.

tramos presente el principio de que "todo se debe hallar en la conciencia", en el sentido de que "no se debe salir fuera de los cerrojos de la conciencia", principio trascendental y apriorístico kantiano, el cual sostiene que "nada puede estar fuera de la mente del hombre". En base a este principio, según Rosmini, Fichte fue inducido a creer que *afirmar* es un poner, un crear (24), y, por tanto, que el Yo es esencialmente acción mediante la cual tiende a poner la conciencia de sí mismo. Pero esta no se puede poner si no se pone un Yo contra un No-Yo que es el Mundo. Así pues, siguiendo la naturaleza esencialmente activa, el Yo se pone, o sea, se crea a sí mismo y crea el mundo. Por supuesto, Rosmini rebate el razonamiento fichteano con estas siete objeciones: 1. El Yo no puede ponerse antes de existir; así pues, no existe un Yo que se ponga a sí mismo; 2. La conciencia de sí mismo puede tenerse sin que exista el mundo material; 3. Aún cuando la conciencia no pudiera existir sin el mundo, esto no prueba que el Yo ponga el mundo, sino sólo que afirme el mundo ya existente; 4. El No-Yo no es el mundo ya que el No-Yo es una simple negación y el mundo es cosa positiva; 5. El mundo externo (que Fichte llama *naturaleza*) es limitado; pero la limitación del Yo no proviene de él, porque podría existir un espíritu que conociera lo limitado, sin que por esto, fuera él mismo limitado; 6. Es falso el principio presupuesto por Fichte de que "la acción no se puede concebir sin una resistencia", de este modo, se entiende la creación que es la máxima acción; 7. Aún cuando la acción tuviera necesidad de una resistencia para ejercitarse, esto no probaría que dicha resistencia se la creara ella misma; más bien, en cuanto cosa a ella opuesta, debe venirle de otra parte (25). Por consiguiente, para Rosmini fracasa el Yo absoluto fichteano que pone el *Yo empírico* donde se encuentran todas las cosas, o sea, el mundo mismo; así pues, fracasa el intento de hacer del Yo un ser infinito, Creador, Dios (26).

En relación con el cuarto principio de la

filosofía de Fichte: "El Yo que se pone a sí mismo es absoluto, porque tiende a ponerse incondicionalmente", Rosmini entrevee esa real tendencia del hombre hacia el infinito y el absoluto, si bien considera que ha sido reducida por Fichte a una visión dialéctica que permanece siempre al nivel del hombre mismo. En el pensamiento rosminiano "el ideal del hombre, el hombre perfectísimo es el hombre que se reconoce a sí mismo como nada delante del todo que es Dios, del cual él *siente* que todo lo ha recibido" (27). Por consiguiente, la idea del Dios fichteano que objeta Rosmini "es la idea infinita del Yo, de lo que llama Yo puro y que pone al Yo empírico (existe el inconveniente de que al poner este Dios jamás se sale del Yo humano). Es un Dios ideal que continuamente tiende a realizarse a sí mismo y es impotente hasta el punto que no llega jamás a su plenitud; de aquí que este filósofo establece una perfectibilidad eterna del hombre y, precisamente, él coloca la *destinación humana* en el esfuerzo continuo por alcanzar la perfección, nunca totalmente alcanzable (28). Así pues, no se puede aceptar que el hombre tienda a llegar a ser un Dios realizado y tampoco es cierto que el *ideal* del hombre sea el de llegar a un Dios sin limitaciones de ningún tipo, puesto que, si al Yo se le quitan las limitaciones, él perdería completamente la propia identidad y llegaría a ser otro ser" (29). Para Rosmini no es posible que el Yo desee perder su propia identidad, cuando, en cambio, es cierto que todo ser inteligente busca perfeccionarse en su propia naturaleza, pero no ansía cambiarla por otro, esto sería un absurdo. Por tanto, Rosmini pretende llegar, con su refutación a Fichte y para mayor claridad metafísica, no a la identificación del Yo, sino más bien, a la distinción con lo cual se evita la posibilidad de la reducción (o sea, la confusión) del objeto y del sujeto; de este modo, se intenta evitar el error de Fichte que es

(24) *Ibid.* pp. 224 y 230-232. "El ente se conoce con la idea y no con la afirmación; ya que, cuando se dice ente, se dice su esencia" (p.231). *Grundlage...*, *op. cit.* Parte segunda, 4 c, p. 108: "El yo es fuente de toda realidad. Sólo por y con el Yo es dado el concepto de realidad. Pero el Yo es porque se pone y se pone porque es. Por esto, *ponerse* y *ser* son una sola y misma cosa. Pero el concepto de *ponerse* y el de la actividad en general son, a la vez, una sola y misma cosa. Así pues, toda realidad es *activa* y toda cosa activa es realidad. La actividad es realidad positiva (*absoluta*)".

(25) S.C.D., p. 225.

(26) Cfr. *op. cit.*, p. 223.

(27) S.C.D., p. 238 (El subrayado es mío)

(28) *Op. cit.*, p. 239.

(29) *Ibid.*

común a todo el idealismo alemán (30), esto es, “no poder entender la existencia de un objeto distinto esencialmente del espíritu que lo intuye” (31). Rosmini, así pues, no acepta la propuesta de Fichte, quien por una parte establece un ser absoluto que contiene la razón de todas las cosas, por otra, no quiere ir más allá del hombre mismo a causa de sus prejuicios sistematistas e idealistas y, que por esto, recurre a un Yo que, como hemos visto, no puede ser absoluto, infinita razón de las cosas, Dios. Todavía más, observa Rosmini: “este Yo puro de Fichte no tiene conciencia, pues la conciencia pertenece al Yo empírico. Pero un absoluto, o un Dios sin conciencia, no puede ser un absoluto, o un Dios; además, el Yo de Fichte no puede ser *libre*, porque la verdadera libertad es una dote propia de la *voluntad*, y la voluntad no existe sino como consecuencia de los bienes conocidos. Pero el Yo puro no conoce como tal ninguna cosa y, por esto, él actúa de modo ciego y necesariamente” (32). Por tanto, no puede existir un Yo humano que sea un *ente absoluto*, por esto, la razón suficiente no se puede encontrar sino en un ente totalmente absoluto. En conclusión, “la filosofía trascendental que ha tomado la cuestión de encontrar una razón suficiente de todas las pasiones y los modos del ente, ha fracasado plenamente en su propósito; ella ha declarado absoluto lo que no es, ni puede llegar a serlo por la simple afirmación de un filósofo; ella se ha encerrado en el hombre, esto es, en lo contingente, y por más abstracciones que haya hecho sobre él, por más que lo haya destilado en las vanas historias de su imaginación, no ha logrado extraer de él más que contingencia” (33).

Siguiendo este mismo análisis, encontramos el segundo momento del sistema de Fichte, en el cual se sustituye la palabra *Dios* a la palabra Yo. En efecto,

(30) Según Rosmini, existe una doble y común tendencia en los filósofos alemanes desde Kant hasta los hegelianos, en razón de la cual ellos aceptan la paradoja que sostenían sus predecesores y, por otra parte, de ella quieren extraer nuevos sistemas opuestos y todavía más paradójicos (Cfr. S.C.D., p. 241 y p. 232, nota 2). Así por ejemplo, en Fichte la razón es una facultad espiritual plena de entera unidad, pero este *a priori* de razón, del cual parte todo su sistema, “es una voz ya oída, una tradición de Kant, de aquel Kant que se ha esforzado por convencer a la razón de miles contradicciones, que se ha ufano de luchar contra ella y de superarla, confundiéndola como si fuera madre de insuperables ilusiones” (S.C.D., p. 232, nota 1). También Fichte acepta las antinomias de Kant, sin dudar de que ellas pueden tener una solución directa (Cfr., *Ibid*, nota 2).

(31) *Op. cit.*, p. 236.

(32) S.C.D., p. 240.

(33) *Op. cit.*, 244.

Fichte admite a Dios, ya no como una abstracción, una idea muerta sino como un ser viviente: “Con su ser es dado todo el ser y todo ser posible”; pero, para poder explicar el origen de las cosas, Fichte postula a *Dios* y a una *exteriorización suya*; de este modo, el ser de Dios es concebido con dos caras: “la cara interna es sólo accesible al pensamiento” y la cara externa a la cual denomina “el ser de Dios fuera de su ser”, esto es, el saber de Dios, o sea, su imagen. Esta imagen de Dios puede estar fuera de Dios, no propiamente como efecto, sino como consecuencia inmediata de su ser; o sea, es el espíritu humano y el mundo. De esta manera, todo lo que Fichte había afirmado del Yo puro, en el segundo momento del sistema, lo afirma de Dios, ya que no se podía reducir el Yo empírico al Yo puro sin hacerlo perder su identidad, es decir, sin que éste dejara de ser Yo. Sin embargo, en este segundo momento, permanece el otro error de hacer del mundo una parte de la naturaleza divina. Fichte busca una filosofía que contenga la *razón suficiente* de todo; en cambio, él afirma nuevos hechos que no le permiten para nada poderla alcanzar, más bien, la excluyen (34). De tal modo, él se queda con dos supremas entidades categoriales a las que reduce todas las manifestaciones del ser, a saber: 1. El *Yo puro* en su primer sistema; Dios en el segundo sistema. 2. El *Yo empírico* en su primer sistema; la Humanidad en el segundo sistema. El Yo empírico, o sea, la Humanidad es dividido en las categorías de *Yo* y *No-Yo* (Espíritu y Naturaleza). En el Yo empírico están presentes, además todas las formas kantianas, aún el *paralogismo*, las *antimonias* y el ideal que él atribuye a la razón.

En resumen, Rosmini afirma que el pensamiento de Fichte, en su afán por encontrar la razón suficiente de todas las cosas que son o aparecen, cae en un paralogismo que es, precisamente, el que le sirve de base a su primer sistema de la *Doctrina de la Ciencia*: en dicho paralogismo se muestra como “el hombre al no poder salir de sí mismo, todas las cosas que le aparecen ante sí deben ser un elemento que constituye su misma naturaleza y que en él se van desarrollando; así pues, la razón suficiente de todas las cosas *se debe encontrar* en el hombre, en el fondo de su naturaleza” (35). A este razonamiento Rosmini contraponen otro, el cual orienta diversamente el

(34) Estos hechos se reducen al *Yo puro* (el elemento de la razón humana es razón suficiente de todo), el cual no se conoce con la experiencia, ni tampoco puede ser objeto de la conciencia del hombre.

(35) S.C.D., p. 248.

principio de razón suficiente: "De todo lo que está en el hombre se debe tener una razón suficiente; pero en el hombre esta razón no existe, porque la naturaleza humana es contingente. Así pues, la razón suficiente de todas las cosas *no se puede encontrar* en el hombre" (36). Ambos razonamientos, el de Fichte y el de Rosmini constituyen entre sí una antinomia, por esto, sostiene el mismo Rosmini que uno de los dos debe ser falso y hasta que no se haya probado lo contrario ambos permanecen dudosos; no obstante esto, él siempre nota que en el pensamiento fichteano falta una sólida base, puesto que, Fichte, después de su afanosa tarea por indicar en que elemento de la humana naturaleza se funda la razón suficiente, concluyó que la razón suficiente de todas las cosas se debe encontrar sólo en el hombre y, de este modo, llegó a crear el *Yo puro* que ni se conoce por la experiencia, ni tampoco se da, de modo alguno, en la conciencia del hombre.

Por consiguiente, para Rosmini, Fichte ya había salido de la esfera de la experiencia, "de los cerrojos de la razón", ya había establecido un principio *a priori* que, al contrario de Kant, debe a la *razón práctica* el predominio sobre la *razón teórica*, como si no fuera necesaria para conocer la razón práctica que ella fuera demostrada por la razón teórica. Para Fichte, así pues, no quedaba más que escoger entre esta alternativa: o debía creer en la razón teórica de todos los hombres y, en tal caso, su sistema necesitaba de ella; o, debía convenir con Kant en que todo razonamiento *a priori* (teorético) no nos hace conocer objetos nuevos sino ilusoriamente, y en tal caso, su *Yo puro*, que no se podía alcanzar con la experiencia llegaría a ser también él una ilusión trascendental (37). Por otra parte, Rosmini considera que también Fichte había salido de la esfera del Yo humano, puesto que la palabra Yo que expresa un ente consciente que se conoce a sí mismo y que, por ende, es el humano, no sabe nada del *Yo puro*, aunque si sabe que él mismo no es éste que se le quiere dar por compañero. Y además, considera que Fichte, para rechazar los ataques que la Alemania de su tiempo le hizo, acusándolo de ateo, él decidió sustituir por Dios

a su *Yo puro*, donde había colocado el absoluto (38).

Fuera de la esfera de la experiencia, fuera de la esfera del Yo humano, Fichte se queda sólo con el ser reducido al saber (*principio a priori*) de su idealismo trascendental donde el saber es el generador de las cosas. Por tanto, el hombre es la única expresión y revelación del saber divino, y la naturaleza es la total

(38) A raíz de la así llamada polémica sobre el ateísmo (*Atheismusstreit*, (1798-1800), Fichte decidió incluir en la *Doctrina de la Ciencia* de 1801 el concepto de *ser*, ya que, en los escritos del primer período, él sostenía que el punto de partida de la Filosofía no debía de buscarse en el *ser*, sino en el *saber*. Ahora bien, ante tal decisión Fichte esperaba en la madurez de sus lectores de que ese término no sería ya interpretado como un algo "objetivo" según lo plantea el "realismo dogmático, sino, más bien, tal como él desde antes lo venía enseñando, esto es, el ser entendido como un proceso dialéctico que desplaza los límites de su significado, y en este sentido el concepto de Dios es entendido no como una existencia substancial e individual (con lo cual estaría de acuerdo Rosmini), sino "como el exponente de un orden inteligible de acaecimientos", o sea, el orden moral teleológico en su tensión dinámica teórico-práctica; "Dios no es ningún ser dado por sí solo, que el orden moral tenga que poner por obra, sino que es solamente un nombre distinto para expresar la certeza interior incondicional de este orden mismo". En este sentido, el ser está íntimamente ligado al saber, en cuanto el saber mismo se concibe a sí mismo como un ser absoluto e inmutable, que permanece en su realizarse dialéctico (el ser no se explica como lo que es sino como lo que deviene). "El saber no puede producirse sin ya poseerse y no puede poseerse por sí mismo en cuanto saber, sin producirse. Su mismo ser y su libertad son inseparables". *La Doctrina de la Ciencia* de 1801 llega a explicarse, en base a un mismo principio, esto es, el saber absoluto es él mismo el punto de convergencia supremo, el autocumplirse y el autoconocerse del saber absoluto como tal, y lleva en esto la huella de la propia perfección.

Rosmini conocía de Fichte particularmente la primera *Doctrina de la Ciencia*, por esto, él hace referencia a la polémica sobre el ateísmo, con la cual se hace terminar el primer período de Fichte. Los escritos de la polémica sobre el ateísmo abren, como hemos indicado, un nuevo período con nuevas reflexiones sobre el ser y el saber absoluto concebidos en la dimensión dialéctica. Si bien es cierto que Rosmini no profundiza todos los matices de las reflexiones e interpretaciones que le permitieron a Fichte elaborar e intentar esclarecer la función de su *Doctrina de la Ciencia*, esto no le resta importancia ni actualidad a las reflexiones críticas rosminiana sobre los temas fichteanos aquí analizados.

Escritos sobre el *Atheismusstreit* cfr. en CASSIRER, ERNEST, *El problema del conocimiento*, vol. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 200-216; HARTMANN, NICOLAI, *La filosofía dell' idealismo tedesco*, U. Mursia, Milano, 1972, p. 104 y ss.; WINDELBAND, W; *Storia della filosofia Moderna*, trad. italiana di A. Oberdorfer, Vallecchi, Firenze, 1942, p. 130 ss; DE RUGGIERO, *Storia della Filosofia*, parte IV, *La filosofía Moderna, L'età del Romanticismo*, Laterza, Bari 1949, pp. 250 ss.

(36) *Ibid.*, p. 249.
(37) *Cfr. Ibid.*

y aparente producción del hombre, que el hombre opone a sí mismo, para poder combatirla y combatiéndola perfeccionarse. Pero, de este modo, la razón suficiente del hombre y la naturaleza que se quería conseguir resultan inalcanzables y una vez más, de acuerdo con Rosmini, y a la luz del principio de razón suficiente se hace patente la falta de solidez en la que se fundamenta el pensamiento fichteano.

II

Está suficientemente confirmado que el Sistema del *Idealismo Trascendental* señala la separación o el alejamiento definitivo entre Schelling y Fichte: aunque dentro de una aparente fidelidad a los cánones del idealismo fichteano esta obra enciende una vivaz polémica que termina con la total ruptura personal entre Fichte y Schelling. Precisamente, Fichte no podía reconocer la independencia del ser natural junto a la conciencia.

En el *Prefacio* (1800), Schelling indica el propósito del Sistema: "El fin de la presente obra es la de ampliar el idealismo trascendental hacia lo que debe ser realmente sistema de todo el saber" (39). En otra obra *Lecciones de Munich* de 1827, Schelling explica, además, que su propia originalidad filosófica ha consistido en probar cómo la aceptación del idealismo fichteano no implica necesariamente la negación y el desconocimiento de la objetividad del mundo real: esto es, el Yo apenas llega a ser consciente de sí mismo y dice: "yo soy", encuentra que ya existe un mundo para él. "Yo busqué explicar —escribe Schelling— el infrangible nexo del Yo con un mundo externo, que él necesariamente se representa mediante un pasado trascendental de este Yo anterior a la conciencia real empírica; y esta explicación, conduce, rápidamente, a una historia trascendental del Yo. Y así desde los primeros pasos en Filosofía, se manifestó la tendencia a todo lo que es histórico, al menos en la forma del Yo consciente de sí mismo y vuelto a sí mismo; así pues, yo entonces busqué mostrar simplemente, antes que todo, de que modo se puede pensar que todo es puesto, apenas es puesto el Yo humano. Este desarrollo del Idealismo fichteano está contenido en el *Sistema del Idealismo trascendental* aparecido en 1800" (40).

(39) Schelling, F.W.J., *System des Transzendentalen Idealismus*, Felix Meiner Verlag, 1957, *Einleitung*, p.2. (Traducción italiana, de M. Losaceo, Laterza, Bari, 1965).

(40) Schelling, F.G.J. *Lezioni Monachesi*, Firenze, Sansoni, 1950, pp. 110-113.

Antonio Rosmini, en el citado *Saggio Storico-Critico sulle Categorie e la Dialettica* (1883), pone de relieve esta "originalidad" del pensamiento de Schelling cuando comenta que él al aceptar el Dios de Fichte no aceptó la conexión que Fichte había establecido entre este Dios y las otras cosas, conexión que tenía como "tarea" ofrecer al hombre nada más que un total esquema ideal de Dios. Fichte aceptaba el principio del idealismo trascendental: que todo el ser se reduzca al saber y que el saber sea el único generador de las cosas. Así pues, el hombre sería la única expresión y revelación del saber divino y la naturaleza una total y aparente producción del hombre, que el hombre opone a sí mismo contra ella y combatiéndola el hombre se perfecciona. Planteado así el problema, Fichte se coloca muy lejos del razonamiento de Schelling, ya que no podría obtenerse una *razón suficiente* del hombre y de la naturaleza, porque no se puede explicar de qué modo "Dios hubiera podido producir una imagen suya que no tuviera su naturaleza y un mundo que fuera muerto y no vivo y divino" (41). La separación mundo-Dios permanecería sin explicación. Para Schelling el Dios de Fichte estaba fuera de la conciencia y no se podía intuir. Por todo esto, era necesario encontrar un sistema en el cual se pudiera "apercibir lo divino como la única verdadera realidad y apercibir la única verdadera realidad como el único verdadero divino" (42).

Sobre esta misma línea de pensamiento surgió el sistema schellinguiano de la *identidad absoluta* (43) que, según el razonamiento crítico de Rosmini, sigue este paralogismo: a) no se ve una vía que pueda explicar cómo el hombre y la naturaleza (el mundo) sean distintos del Ser Supremo; b) pero si se negara esta distinción y se dijera que todas las cosas se identifican en Dios, la filosofía sería liberada de una cuestión o dificultad de menos que no hay que resolver; c) conviene establecer, pues, un sistema de identidad absoluta, por medio del cual todas las cosas contingentes llegan a ser identificadas con Dios. Para Rosmini, esta reducción schellinguiana no tiene ninguna solidez, ya que ni siquiera el problema mismo se

(41) Rosmini, A., S.C.D., *ibid.*, p. 250.

(42) Schelling, F.G.J., *Esposizione del vero rapporto della filosofia naturale colla dottrina migliorata di Fichte*, 1826. Escrito sobre la crítica de Schelling al sistema de Fichte. Citado por Rosmini en S.C.D., p. 250.

(43) Cfr. *ibid.* ss; Cfr. Rosmini, A., *Nuovo Saggio sull' origine delle idee* (1836), 3 vols, *Sul punto di partenza di Schelling*, II vol., Cap. II, Art. V; Rosmini, A., *Rinnovamento della Filosofia Italiana*, Fratelli Bocca Editori, 1941, F.G.J. Schelling, Art. III, nn. 338-343.

podría resolver porque la tarea de la filosofía es la de desenredar o esclarecer cuestiones y si no se pueden resolver, es inútil seguir un razonamiento como hace Schelling e inventar un sistema que toma como funcionamiento la suposición de que tales dificultades no existen.

Es oportuno siempre recordar que, precisamente, el contexto del razonamiento filosófico de Kant a Fichte ofrece en herencia a Schelling la *filosofía trascendental*, quien a su vez, agrega a ella algo muy suyo: la *filosofía de la naturaleza*; y pretende dar a estos dos momentos un único objeto, esto es, Dios con dos diferentes manifestaciones: *naturaleza y espíritu, ser y saber* (44). Es dentro de este marco teórico donde se pone por una parte la naturaleza, el *universo real*, por otra, el *universo ideal*; Rosmini no ve claramente dónde está el nexo de estos dos universos, ya que tal nexo debería estar formado por el ente intelectual, al cual pertenece el universo real, pero que constituye el pasaje a las ideas que a él se le comunican; en esta comunicación y conocimiento no se da la *identificación* de lo *real* con lo *ideal*, que siempre permanecen distintos, sino más bien, la unidad de los dos extremos y se demuestra como ellos están íntimamente unidos sin confundirse.

Otro problema que está presente a Rosmini es el referente a que el *universo* schellinguiano sea limitado en el número y en la grandeza de los cuerpos; en el número y en las virtudes de los entes intelectivos; en la cantidad de potencia y de acción actual de tales entes. Rosmini considera conveniente señalar una razón suficiente de estas limitaciones. Pero si el Universo se identifica con Dios esta razón no existe, porque el concepto de Dios desaparece cada vez que se pone en él limitación o potencia pasiva. Por consiguiente, resulta absurdo que Dios ilimitado tenga la facultad de limitarse a sí mismo, porque el limitarse para Dios es lo mismo que para otro ser el aniquilarse. Si fueran estos límites *aparentes*, queda todavía por dar una razón suficiente de por

qué Dios tenga necesidad o quiera ponerse a sí mismo limitaciones aparentes: es necesario también explicar a quién pertenecen estas aparentes limitaciones de Dios, porque si no aparecen a algún ser no serían aparentes. Este ser no puede ser Dios mismo ya que Dios no puede presentarse a sí mismo limitado frente a sí mismo ilimitado; El se conoce demasiado bien para formarse ideas equivocadas sobre su propia naturaleza. Aceptar que existe otro ser, además de Dios, a quien aparecen las limitaciones que Dios se pone a sí mismo, es también un razonamiento absurdo, aun más, ya que este ser no es Dios, siendo real, es un ser limitado no aparente, sino real. Así pues, no se puede dejar de tomar en consideración los entes realmente limitados y no se puede reducir el ente a las dos categorías de *Absoluto* y de *limitaciones aparentes*.

La crítica rosminiana adquiere un particular significado cuando afirma que "el hombre es algo real y sabe que no es aparente, sino real", y esto, porque el razonamiento llevado a la concretez del hombre permite tratar el discurso schellinguiano desde un particular ente real: el único que concretamente se pone problemas y busca sus soluciones. Así pues, el hombre sabe que es un ser real mediante el *sentimiento* y la *razón*. Si no hubiera sentimiento, ninguna realidad sería concebible, afirma Rosmini. De este modo, consideramos que el sentimiento adquiere su verdadera dimensión gnoseológica, la cual, desde Descartes a Hegel había perdido y Schelling concibió como actividad estética. Y, la razón mediante su propia actividad, alcanza a pensar la existencia de un Ente supremo, infinito, absoluto y esto es posible mediante un razonamiento dotado de *materia* y *forma*. En efecto, la razón no puede afirmar que exista un ente real absoluto, si no sabe primero ¿qué cosa es un *ente real*? . Pero ella no podría saber ¿qué es un ente real? , ¿qué cosa es existir realmente? , si no hubiera experimentado la existencia real en sí mismo. Ahora bien, el hombre no sabría de existir si no pudiera recibir la *idea del ente*, ya que, no podrá recibir el *lumen* de esta idea quien no posee el sentimiento puesto que no podría sentir (45). Por consiguiente, sin el sentimiento no se da el concepto de un ente real. El sentimiento suministra la materia de tal concepto y, por esto, también la materia del razonamiento que sobre él se intuye.

Si no falta esta materia, se puede encontrar entonces, mediante un razonamiento, la existencia de un ser absoluto, al cual nos conduce *la forma del*

(44) Schelling, F.W.J., *System des Transzendentalen Idealismus*, *ibid*, p.10: "Poner como primero lo objetivo y sacar de él lo subjetivo, es (...) la tarea de la *filosofía de la naturaleza*. Ahora bien, si existe una *filosofía trascendental* no le queda más que seguir el camino opuesto: *partir de lo subjetivo como de lo primero y absoluto y hacer derivar de él lo objetivo*. De tal modo, la filosofía de la naturaleza y la del espíritu son distintas según las dos posibles direcciones de la filosofía; y si cada filosofía debe alcanzar a hacer de la naturaleza una inteligencia o de la inteligencia una naturaleza, se sigue que la filosofía trascendental, a la cual corresponde esta última tarea, es *la otra necesaria ciencia fundamental de la filosofía*".

razonamiento. Precisamente, a esta forma pertenece el *principio de absolutez (assolutità)*. En cambio, si el sentimiento se pone a sí mismo como ilusión falta la base de tal razonamiento, el cual no puede sino conducir a un absoluto aparente y no real. A esta altura, conviene según Rosmini, ya sea, renunciar a la doctrina del absoluto o admitir que el sentimiento es real, porque ninguna realidad es conocida inmediatamente fuera de aquella que tenemos en el sentimiento, o que de él mediatamente inferimos. Por consiguiente, si el sentimiento que tiene el hombre concreto, es un ente real, existen, así pues, realmente *entes limitados* y estos no son meras apariencias, o sea, limitaciones aparentes del absoluto.

La naturaleza, como principio de todo ser y usado el término, por Schelling, para significar el universo tal como es material y espiritual, limitado, es otro punto fundamental del cual disiente Rosmini y motivo de su crítica. La naturaleza como principio de todo ser, según Rosmini, debe ser reservada para indicar sólo la naturaleza divina. No obstante esto, Rosmini está parcialmente de acuerdo con Schelling, cuando él agrega que la naturaleza separada de la *razón*, no es verdaderamente ella, siempre que se quiera decir con esto que sin la idea las cosas ni se pueden producir, ni se pueden pensar y, por tanto, no son. Así pues, las cosas no se piensan divididas de la idea y siendo por sí mismas; esto ocurre solamente en virtud de la abstracción (actividad racional).

Rosmini hubiera estado también de acuerdo con Schelling si él, confrontando las cosas reales con sus esencias ideales, hubiera predicado la *identidad de esencia*, pero Schelling fue mucho más lejos de este problema y ésta fue la causa de que él no se diera cuenta que si la esencia de la cosa real es, propiamente, la que se encuentra en su idea, la esencia ideal difiere de su realización en los entes contingentes y, de ningún modo, existe identidad entre lo real y su esencia ideal. Al contrario, todo lo que existe entre estas dos cosas, según Rosmini, es *conjunción* o unión en el ser intelectual que *percibe* lo real, ya que en la percepción se une individualmente lo real con su esencia ideal, y de esta conjunción resulta el *individuo conocido*, que no es puramente la cosa como se piensa por abstracción fuera de la mente y dividida de la idea, sino, esto que existe verdaderamente (46).

Rosmini tampoco le acepta a Schelling su intento de poner el *Absoluto en el punto de indiferencia entre los opuestos*. Dicho argumento lo encuentra vago porque no se indica con precisión

¿cuántos sean estos opuestos? (los cuales deberían ser: lo real y lo ideal): y es erróneo, porque si existiera un absoluto que fuera un punto de indiferencia entre lo real y lo ideal, tal *punto* no sería ni real ni ideal, por esto sería imperfecto. Para Rosmini, Schelling "hubiera debido encontrar un absoluto en el cual lo ideal y lo real fueran puestos a la máxima potencia, sin que jamás se confundieran sino en el *ser*, permaneciendo distintos en las formas o modos" (47).

De tal modo, el absoluto, no sólo hubiera tenido toda la perfección y la plenitud de la existencia, existiendo en todos los modos, sino que hubiera tenido por una parte la *unidad* perfecta en la identidad del ser; por otra, un orden interior, un organismo idóneo, que explicara cómo puede ser activo y fuente de multiplicidad, ya que en el absoluto se debe encontrar, además la máxima actividad, la máxima vida, la razón intrínseca del movimiento. En cambio, no hay razón que explique por que en el *punto de indiferencia*, el absoluto podría dejar de ser indiferente abandonando, de esta forma, su propia naturaleza y tampoco hay ninguna razón que explique cómo el pudiera hacer eso, si está constituido, esencialmente, por una plena y simple indiferencia. Si tenemos presente que para Schelling en su *Sistema del Idealismo Trascendental* la absoluta identidad se pone a sí misma, infinitamente, como sujeto y como objeto y que tal actividad es necesaria para que él se pueda conocer a sí mismo en su infinitud, no se logra explicar nada complicando más las dificultades, ya que si el absoluto que Schelling llama *identidad absoluta* (48) consiste en el *punto de indiferencia* anterior al origen del sujeto y del objeto, no podemos explicarnos por qué este *punto*, para conocerse, tenga necesidad de perder su indiferencia poniéndose como objeto y como sujeto. Ciertamente, el absoluto o *punto de indiferencia* no tendría necesidad, para conocerse, de buscarse fuera de sí mismo y ponerse con la diferencia de objeto y sujeto. Aún más, si esta *diferencia cuantitativa* (49) de sujeto

(47) S.C.D., p. 256.

(48) Schelling, F.W.J. *Esposizione del mio sistema filosofico*, Laterza, Bari, 1969, p. 36: "n. 12. *Todo lo que es, es la identidad absoluta misma*. En efecto, ella es infinita y jamás puede ser eliminada como identidad absoluta (nn. 10-11). Así pues, todo lo que es, debe ser la identidad absoluta misma.

Adjunto 1. *Todo lo que es, es en sí uno"*

(49) Op. cit., pp. 44-45: "n. 29. La diferencia cuantitativa de la subjetividad y de la objetividad es pensable sólo respecto al ser individual y no en sí misma o respecto a la totalidad absoluta (...)"

"n. 27. *Explicación*: Todo lo que está fuera de la totalidad lo llamo, al respecto, un *ser singular* o una cosa singular" (p.44).

y objeto, como quiere Schelling, existe fuera de la totalidad (*totalidad* en la que subsiste la indiferencia), tanto cualitativa como cuantitativa del sujeto y del objeto), no se ve claro cuál sea el valor preciso de este *fuera de*, ya que, en este punto ni siquiera se podría concebir algo fuera de la totalidad y si la totalidad es el absoluto, tampoco se entiende cómo es posible que lo que permanece *fuera de* haga conocerse al absoluto a sí mismo. Además de esto, el *punto de indiferencia*, anterior al sujeto y al objeto, o sea, el absoluto—entendido así por Schelling siguiendo las huellas de Fichte—no puede ser idéntico al sujeto y al objeto, porque “lo que es esencialmente indiferente no puede identificarse con lo que es esencialmente diferente” (50). Por tanto, para Rosmini el *punto de indiferencia* no puede existir, ni concebirse, sino por la vía de *abstracción* que hace la mente. Pero el problema es mucho más agudo: un absoluto para ser verdadero no puede ser jamás una abstracción, pues, ésta sería, más bien, una “abstracción falsa y quimérica” porque, “una vez quitada la distinción de objeto y sujeto, en la mente no queda ninguna señal de lo indiferente, sino la nada, que si se considera indiferente, en sentido del todo negativo, es únicamente porque la nada no puede tener diferencia”, como tampoco “puede tener propiedad porque es nada” (51). Precisamente aquí, comenzamos a entrever, además, las líneas generales de la crítica rosminiana al absoluto hegeliano.

No logrando Schelling demostrar que el *punto de indiferencia* subsiste como tal, él se precipita en el panteísmo —comenta Rosmini— en cuanto afirma que “la identidad absoluta existe sólo como universo” como si el universo fuera el modo de la existencia de Dios. Por tanto, si la *identidad absoluta* existe sólo como universo (52), el absoluto no puede existir ya como *punto de indiferencia*. Rosmini tampoco considera válido, como defensa de esta tesis, distinguir en el universo la totalidad de las *partes individuales* (*single-parti*) y después decir que en la totalidad haya diferencia. En conclusión, esto sería también jugar con la abstracción, ya que la *totalidad* del universo no es más que un ser de la mente, la cual considera el conjunto de los entes a través de la idea abstracta de *todo*. Para que al *todo*, o sea, a la *totalidad*, se someta un valor real, conviene demostrar

que subsiste una determinada cosa que forma de todas las partes del universo, un único ente, el cual dá a cada uno lo que él tiene y, a la vez, es idéntico con cada una de las partes. Y aunque este argumento fuera afirmado por Schelling, sin embargo, él no muestra todavía que podrá ser este ente, ni en qué consiste el uno, él se conforma en denominarlo, ya sea, *identidad absoluta*, o *punto de indiferencia*, o *totalidad*, términos que no son más que palabras (53). Además, si la identidad absoluta para subsistir debe ponerse a sí misma como universo, se cae nuevamente en todas las dificultades —como en el caso de Fichte— que se presentan cuando se quiere concebir un ente que se dé la existencia a sí mismo.

Al profundizar Schelling su pensamiento y saliendo ya “de la oscuridad y de la ambigüedad de los principios generales” llega a aplicar su sistema a los hechos. De aquí resultan los dos universos, comenta Rosmini: el del *ser* y el del *saber* (Filosofía de la Naturaleza e Idealismo Trascendental) que son dos abstracciones, según el mismo Schelling, que existen en cuanto que son identificados. El intenta explicar todos los hechos, pero sin poner primero en claro la operación misma de la abstracción por lo que no llega a dar razón de esta actividad capaz de dividir un idéntico universo en dos distintos como son la materia bruta y la idea.

En la Filosofía de la Naturaleza, Schelling describe los hechos que constituyen el universo del ser. Pero Rosmini, una vez más, no puede aceptar

(53) A propósito, es significativo recordar aquí las páginas de la recensión crítica al libro de Schelling: *Ueber die möglichkeit einer Form der Philosophie Ueberhaupt* (1795), recogida por Fichte como un documento contra aquel filosofar que es también el suyo y que domina todo su sistema. Cfr. la versión italiana: FICHTE, J.G., *La Dottrina della Scienza*, Laterza, Bari, 1971, 1971, *Appendice*, pp. 57-59. En una parte de la recensión se lee: “No valdría la pena gastar aquí tantas palabras, ya que estos castillos en el aire difícilmente encontrarían, en nuestro tiempo, fieles apasionados, si no se debiera temer que estas bagatelitas puedan infiltrarse también en las universidades y los jóvenes se dediquen a gastar en ellas su precioso tiempo. En efecto, es más cómodo sacar ideas de la propia cabeza, jugar con ellas como a las cartas, construir sistemas a voluntad y después destruirlas, que estudiar sobre los libros *in folio*, coordinar fatigosamente los hechos, someter a crítica números y nombres e indagar la naturaleza. Y si a aquel desecho de sílabas y palabras se atribuye el nombre de filosofía, la juventud fácilmente se infla de nada y llena de su fingida sabiduría, renuncia a más importantes y útiles conocimientos. De tal modo que, la filosofía aparece ridícula a la sociedad de los demás doctos y quienes de ella tienen una íntima veneración deben avergonzarse de su nombre por temor de ser confundidos con cinceladores de sílabas y presuntuosos”.

(50) S.C.D., VI, p. 257.

(51) S.C.D., VII, pp. 257-258.

(52) Schelling, *op. cit.*, p. 48: “n.32. La identi-

dad absoluta no es causa del universo, sino que es el universo mismo. Ya que todo lo que es, es la identidad absoluta misma. (N.12) El universo, sin embargo, es todo lo que es”.

tales razonamientos, a los cuales da la denominación de bagatelas (*inezie*): “¿No es una antigua bagatela explicar la redondez de los cuerpos celestes porque la figura esférica es la más perfecta, o, colocar como causa de la rotación de los planetas alrededor del sol, la necesidad que ellos sienten (siendo animados) de unidad? . ¿Sabéis por qué el sol muestra sobre su disco algunas manchas? . El filósofo (Schelling) dice seriamente que tales manchas son *absolutamente necesarias* y ellas muestran que el sol está subordinado a un sistema estelar superior. ¿Queréis saber la definición del magnetismo, de la electricidad y del quimismo? . El magnetismo es la tendencia propia de la materia de extenderse a lo largo; la electricidad es la tendencia de la materia de extenderse a lo ancho; el quimismo es una tendencia hacia la profundidad y hacia la formación de un cubo (...)” (54).

Ciertamente, Rosmini no condivide en absoluto con Schelling tales explicaciones que no alcanzan “la grandeza del argumento, sino que caen fuera del campo de la dignidad filosófica” (55), puesto que, lo que Schelling afirma —como hemos indicado— no son más que “verdaderas bagatelas” en vez de ser “doctas sentencias”. El condenaba a Fichte por haber extraído el universo del Yo (desde el Yo) y, en cambio, el saca el Yo a partir del Universo como un producto suyo (56). Todavía más, Schelling confunde el modo de ser real y el modo del ser ideal y esta confusión le sucede a causa del materialismo presente en su *filosofía de la naturaleza*, ya que la naturaleza es reducida únicamente a los fenómenos materiales y no se conoce punto donde exista una *realidad espiritual* que pertenezca, ya sea, al mundo de las ideas o al de la materia. Al contrario, Schelling, escribe Rosmini, “considera las almas y los espíritus como iguales a ideas vivientes, sin darse cuenta que la idea es esencialmente objeto y sólo objeto y el espíritu es su

opuesto que intuye la idea, pero no puede ser de ningún modo la idea” (57).

En conclusión, el abuso de la *abstracción* es para Rosmini la fuente principal del pensamiento schellinguiano, como asimismo, de todas las filosofías alemanas; la abstracción también está presente en los diversos sistemas que Schelling llegó a concebir después de la insuficiencia del primer sistema. Abstracciones son también las categorías de Schelling, las cuales él admite únicamente como “ilusiones trascendentales” (58).

De este modo, cerrado en el mundo abstracto, meramente ideal de la filosofía negativa, Schelling no puede ir más allá de lo posible y no logra, por tanto, dar *razón suficiente* ni de la conciencia, ni de la experiencia, ni de las operaciones del pensamiento, ni del universo material; todo esto pertenece al mundo real (59) y, asimismo, como Fichte, cuando del Yo del individuo pasa al Yo absoluto, así Schelling da el salto del orden psicológico al orden ontológico y, a fuerza de elevarse, él llega a un sujeto primero y absoluto, pero siempre abstracto. Así pues, como se ha mostrado, la razón suficiente de la unidad del ente, sobre la cual Rosmini, en el orden lógico y ontológico, conduce la crítica de la filosofía postkantiana, tampoco existe en Schelling. Permanece, una vez más, desde el punto de vista histórico, la insuperable dualidad kantiana: el *Yo* de Fichte sin la relación entre sujeto y objeto (unidad) no es el *Yo*, y cuando es verdadero *Yo*, donde quiera que se coloque, es esta relación de dualidad; la *Identidad absoluta* (Schelling) con excepción de las distinciones reales (unidad), es vacía abstracción y nada, ya que en la realidad no existe identidad absoluta, sino más bien, distinciones. Por tanto, permanece la *dualidad* que Hegel se empeñará de superar en un esfuerzo filosófico por alcanzar la verdadera unidad y la plena realidad.

(57) S.C.D., p. 260.

(58) Cfr. S.C.D., pp. 261-265. Las categorías desaparecen del sistema de la identidad absoluta, como también lo hicieron los maestros de Schelling; a pesar de ello, las categorías que eventualmente se pongan de manifiesto, Schelling las admite como “ilusiones trascendentales” y éstas son: tres del mundo de la naturaleza (la gravedad, la luz y la vida) y tres del mundo de las ideas (la verdad, la bondad y la belleza). Esta división del ente Rosmini la considera inapta y apenas digna de ser refutada (Cfr. S.C.D., p. 260).

(59) En la Filosofía Positiva Schelling estudia, precisamente, estos problemas “pero se limita a creer en la experiencia, sin buscarle ningún fundamento racional”. Rosmini encuentra “dañino este divorcio de la razón con la naturaleza, esta bipartición de las ciencias, que envuelve a un mismo tiempo los dos errores del idealismo y del materialismo” (Cfr. S.C.D., pp. 263-264).

(54) S.C.D., pp. 259-62. Aquí se encuentran otras referencias críticas de Rosmini a las Ideas de la Naturaleza de Schelling, Cfr. de Schelling, *Exposición de mi sistema filosófico* (1801) e *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797).

(55) S.C.D., p. 259.

(56) También Marx, con sus raíces hegelianas, reducirá el Yo al Universo (entiéndase éste como materialismo económico) y en este Universo está el origen y causa de todos los demás productos, o sea, las superestructuras, manifestaciones culturales, que constituyen el Yo. Mérito de Marx es haber refinado esta tesis siguiendo las huellas de Hegel.