

JACOB BUGANZA

THE DISTINCTION BETWEEN MATTER AND FORM IN ROSMINI'S GNOSEOLOGY AND ETHICS

LA DISTINCIÓN ENTRE MATERIA Y FORMA EN LA IDEOLOGÍA Y LA ÉTICA DE ROSMINI

The author's intent is to explain how Antonio Rosmini uses the binomial matter-form distinction, which is of Aristotelian origin. He assesses its application in epistemological and ethical issues. With regard to the latter group, he distinguishes between the anthropological and the moral use of such distinction. The author also discusses some Nietzschean and Kantian ideas as they appear in the light of Rosmini's position.

I. INTRODUCCIÓN

La distinción entre materia y forma que establece Rosmini en la ideología o gnoseología tiene una importancia capital en su sistema filosófico, especialmente en el campo de la filosofía moral. A veces se pasa de largo esta distinción, pero su importancia radica en que, con ella, se comprende por qué el filósofo de Rovereto se separa y examina críticamente las morales que engloba bajo los términos *sensisti*, *sentimentalisti* y *formalisti*. Como bien se sabe, el roveretano, ya desde su temprana obra *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, critica fuertemente al sensismo gnoseológico, proponiendo, por su parte, la intuición del ente universal o ser. Lo mismo acaece con la filosofía moral, que depende de la ontología, la antropología y la gnoseología rosminianas. De no ser por la intuición del ser, se sigue el sistema sensista, pues dicha intuición es la que hace que la inteligencia sea precisamente lo que es, a saber, inteligente. En el fondo, los sistemas filosóficos empiristas y sensistas niegan la inteligencia, lo cual se aprecia de manera fehaciente en sus sistemas morales. Lo que Rosmini reivindica es precisamente la inteligencia como ingrediente fundamental de la gnoseología y, con ello, de la filosofía moral; no aceptar la inteligencia lleva en definitiva a desvirtuar la ética a la manera sensista. Pero hay también otra aplicación de esta distinción, y que le sirve a Rosmini para discutir con los filósofos germanos, especialmente con Kant. Lo hace desde el examen minucioso sobre los principios morales formales, como veremos.

En este trabajo se procederá de la siguiente manera. Primero es conveniente revisar,

aunque sea con brevedad, qué entiende Aristóteles por el binomio materia-forma, pues es su gran estructurador; luego se verá la aplicación que tiene el binomio en el campo de la ideología o gnoseología de Antonio Rosmini. En este ámbito, la aplicación de tales conceptos tiene una importancia imprescindible al momento de hablar de filosofía moral. De ahí que, en un tercer momento, se revise la aplicación del binomio en el campo de la filosofía moral rosminiana. En el filósofo de Rovereto la distinción materia y forma adquiere un alcance singular, pues ayuda a discutir con otras posturas, especialmente con las ya mencionadas, aunque también dota de argumentos contra el kantismo. El binomio tiene una aplicación poco o nulamente trabajada en ética, a saber, en el entrecruce que se da entre la filosofía moral y la filosofía de la historia, concretamente en la historia de las ideas morales. Esto tiene repercusiones importantes en la discusión contemporánea, pues Rosmini sostiene que el espíritu humano, en un sentido hegeliano, primero trata con la materia y sólo después con la forma. De tal manera que los sistemas morales que se dedican al estudio de la materia son más primitivos que los que meditan sobre la forma de la moralidad.

II. LOS CONCEPTOS FILOSÓFICOS DE MATERIA Y FORMA

El concepto de αἰτία se halla en la filosofía desde su origen. Los primeros filósofos, llamados físicos, se preguntan por la causa de las cosas naturales de una manera científica, esto es, sin recurrir al mito. Esto parece ser así porque, al cuestionar acerca del ἀρχή, se preguntan implícitamente acerca de la causa de lo natural. De ahí que la causa sea el principio buscado, pues es causa de lo natural.

Varios son los filósofos que tienen presente la causalidad, pero en Platón adquiere mayor consistencia con la idea de participación.¹ Empero, donde adquiere más concreción es en su discípulo más célebre. En efecto, en Aristóteles el concepto de αἰτία obtiene mayor importancia que en los pensadores anteriores; para demostrarlo, es suficiente con recurrir al libro *delta* (o quinto) de la *Metafísica*, donde el estagirita establece una serie de definiciones que pasan a la filosofía posterior. Ahí, asegura que se llama causa a algo en distintos sentidos. Para él, la causa es aquello que hace que una cosa sea tal cosa, lo cual puede adquirir, de acuerdo con el sentido específico de causa, distintas vías y respuestas. Entre las causas, las hay extrínsecas e intrínsecas. Interesan en este momento las causas intrínsecas, que es justamente donde se halla el binomio de causas denominado «materia» y «forma». El compuesto de ambos constituye la substancia del ente particular; la materia no puede faltar en el compuesto, pues la forma sólo se realiza en la materia; y la forma tampoco puede estar ausente, pues ella es la que constituye la esencia del ente. De no ser por la forma, la materia permanecería indeterminada (está supuesto que se refiere a los entes sublunares).

Con respecto a la materia, Aristóteles dice que la causa (material) puede entenderse como

¹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, Sec.

«aquello (τι) inmanente (ἐνυπάρχοντος) de lo cual se genera o hace algo (ἐξ οὗ γίγνεται)».² Así sucede con la plata de la copa que Aristóteles menciona enseguida (ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης). En efecto, la materia es aquello de lo cual está hecho un ente. Pero un ente no sólo es materia, pues de ser así sería inidentificable, esto es, sería pura potencia; y la pura potencia no existe. Luego, es necesario postular otro principio estructurador, y es al cual Aristóteles denomina εἶδος ο παράδειγμα, esto es, la forma o μορφή.³ Lo propio de la forma es determinar a la materia, con la cual constituye precisamente al compuesto. Así pues, es la forma la que viene a determinar a la materia y no puede existir sino en ella; por ello Rosmini quiere tener muy en cuenta a la forma en su argumentación tanto ideológica como moral. Se verá a detalle el sentido de esta afirmación en lo sucesivo.

En síntesis, el binomio materia-forma implica la compenetración de ambos co-principios, pues la definición de uno lleva implícita la del otro. Igualmente, este binomio puede ser aplicado a distintas esferas, siendo Dios tal vez lo único que escapa a su utilización. Puede emplearse en distintos ámbitos, como *de facto* se ha hecho en la filosofía escolástica. Sólo basta recordar su uso en el ámbito de la filosofía de la naturaleza; en la gnoseología, la antropología filosófica y la filosofía del lenguaje igualmente se ha manejado con provecho, pues se distingue la estructura de la proposición (*S es P*) de su contenido.⁴ En lo que sigue se verá el empleo que tiene este binomio en la ideología y la ética rosminianas.

III. MATERIA Y FORMA EN LA IDEOLOGÍA ROSMINIANA

Son numerosos los pasajes donde el roveretano explicita la distinción entre materia y forma del conocimiento. Donde se aprecia con mucha claridad es en el *Nuovo saggio*. Ahí, el filósofo de Rovereto asienta, luego de numerosos análisis, las siguientes dos conclusiones:

1° Tutte [nuestras ideas] hanno essenzialmente in sè la concezione dell'essere, per modo, che noi non possiamo aver idea di veruna cosa, senza che noi concepiamo prima di tutto l'esistenza possibile, che costituisce la parte a priori, e la forma delle nostre cognizioni.

2° Se v'ha nell'idea qualche altra cosa oltre la concezione dell'essere, quest'altra cosa non è che un modo dell'essere: sicchè si può dir veramente, che qualunque idea non è mai altro, che o l'ente concepito senza alcun modo, o l'ente più o meno determinato da' suoi modi; determinazione che forma la co-

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 2, 1013a24-25.

³ Cfr. *ibidem*, V, 2, 1013a26-27.

⁴ La *forma* de la proposición es la cópula. Toda proposición encierra estos tres elementos: los dos términos y la cópula. La cópula es la mediadora entre ambos términos. Al decir, por ejemplo, *Lego*, equivale a *ego sum legens*, Cfr. J. MARITAIN, *El orden de los conceptos* (traducción de Gilberte Motteau), Club de Lectores, Buenos Aires 1975, p. 141.

gnizione a posteriori, o la materia della cognizione⁵.

Las ideas, cualquiera que éstas sean, presuponen la noción universalísima del ser.⁶ Si toda idea presupone la concepción del ser, se sigue que esta concepción es condición de posibilidad para cualquier idea. Es una condición, pues, de índole trascendental. Si se quita la condición, la consecuencia se vuelve imposible. De ahí que, con cierto sabor kantiano, la condición de posibilidad sea la *forma* del conocimiento humano, esto es, del conocimiento de las ideas. Empero, como se aprecia en la segunda consecuencia, es necesario postular que las ideas tienen una causa material. De no ser así, la idea de ente en universal permanecería indeterminada. Es la *materia* la que determina a la idea en sus distintos modos. Por ello, resulta necesaria la experiencia para obtener las distintas ideas, por lo cual Rosmini asienta que son *a posteriori*. Pero, ¿de qué manera se determina el ente universalísimo? Es claro que en la gnoseología rosminiana hay un doble principio que explica el origen de las ideas, a saber, la concepción del ente y la determinación de la cual es susceptible el ente. La primera es, consecuentemente, la forma, y la segunda la materia.

Para profundizar en la forma, hay que considerar que la concepción del ser está ínsita en el espíritu humano. En otros términos, el ser es lo que da forma a la inteligencia humana. Por eso se ha recalado en la escolástica que el objeto común de la inteligencia es el ser, aún a pesar de que su objeto propio sea la *quidditas rei materialis*. Ahora bien, si la idea de ente en universal es la concepción más abarcante que hay, y esta concepción omnicomprendensiva pone de manifiesto que el hombre está abierto a toda la realidad, entonces se sigue que el hombre está abierto al infinito gracias a la inteligencia. La inteligencia humana no está restringida a una particularidad de las cosas, sino que está abierta al ser de cualquier entidad, por lo cual se trata de una facultad universal. Así pues, que el hombre esté abierto a la infinitud pone de manifiesto lo siguiente:

Una capacidad de este orden manifiesta la *trascendencia infinita* de la inteligencia respecto al universo material y al propio cuerpo. *La mente humana está universalmente abierta al ser, en sus infinitas manifestaciones*. Esta característica determina nuestra condición espiritual y es a la vez, junto con la libertad, la más profunda raíz de la dignidad humana.⁷

⁵ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, sec. 1, a. 2, n. 474. Con respecto al binomio materia y forma en el conocimiento, éste puede apreciarse incluso ya desde el conocimiento sensible. En efecto, la sensación (*sensatio*) no parece ser sino el acto por el cual el sensible (*sensibile*) y el sentido (*sensus*) se unen, siendo materia del conocimiento sensible precisamente el sensible y la forma el *modus cognoscendi*, que sería el sentido, Cfr. J.J. SANGUINETI, *El conocimiento humano*, Palabra, Madrid 2005, pp. 46-54. El adagio que parece estar de fondo es: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

⁶ P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia, 1999, caps. I y II.

⁷ SANGUINETI, *El conocimiento humano*, cit., p. 49.

Ahora bien, con respecto a la materia, Rosmini asegura lo siguiente: «*Non ci resta più difficoltà alcuna poichè le sue diverse determinazioni ci sono suggerite manifestamente dal senso*». ⁸ En efecto, es a través de la sensibilidad que el hombre adquiere las determinaciones del ente. Pero hay que tomar el término sensibilidad en un sentido amplio, pues en una nota al pie, Rosmini asegura que, para él, las sensaciones (*sensazioni*) determinan las cosas presentes, mientras que las imágenes (*immagini*) las ausentes⁹. Tanto las sensaciones como las imágenes pertenecen al ámbito denominado sensibilidad, es decir, al terreno de lo que pertenece a la elaboración sensorial tanto externa como interna. Cuando se concibe la idea de cualquier cosa, por ejemplo, de un libro, se presupone la existencia posible del libro (esto es, la idea del ente está presupuesta); por otro lado, el libro existente actualmente sólo puede percibirse a través de los sentidos. En consecuencia, la actualidad o subsistencia llega al conocimiento humano por la vía de la sensibilidad (empero, las imágenes, aunque pueden representar algo ausente, están presentes en la elaboración cognitiva). Y es precisamente esta subsistencia la que determina a la idea universal de ente, pues se circunscribe en tal momento a la idea del libro.

De acuerdo con el propio Rosmini, su postura es muy cercana a la del Aquinate. Asegura que el *Doctor communis* distingue entre la causa material y la causa formal en el conocimiento, y atribuye a la sensación la primera, mientras que a la inteligencia la segunda. En efecto, Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiae*, discute este asunto con profundidad.¹⁰ Ahí se pregunta por la procedencia de las *species intelligibiles*, y haciendo un recuento histórico, recuerda que Platón postula que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia (*posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes*). Es el caso del «hombre en sí» (*per se hominem*) y del «caballo en sí» (*per se equum*); la idea participa a las cosas sensibles para hacerlas lo que son, como en el caso del hombre, esto es, la idea de hombre participa a la cosa sensible de su idea para que sea hombre. Pero el Aquinate contrapone a Platón las tesis de Aristóteles, para quien no es posible que las formas sensibles subsistan sin la materia (*subsistant absque materiis*). Tanto Avicena como Platón piensan que las especies inteligibles que obtiene el entendimiento humano dimanan de ciertas formas separadas (*effluunt a quibusdam formis separatis*). Pero desde la visión aristotélica, no se siguen las tesis de Platón y Avicena. Contrariamente, asegura que si el alma humana estuviera constituida para recibir las especies inteligibles a través del influjo de algunos principios separados (*per influentiam aliquorum separatorum principiorum*), entonces no requeriría del cuerpo para entender (*non indigeret corpore ad intelligendum*); en consecuencia, no habría razón para que se diera la unión del alma con el cuerpo. Aún más, si Avicena tuviera razón, a saber, que el conocimiento inteligible proviene del entendimiento agente separado, un ciego de nacimiento tendría idea de los colores, lo cual es, evidentemente, falso. Luego no son verdaderas las tesis de Platón y Avicena para explicar el origen de las *species intelligibiles*.

⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, sec. 1, a. 4, n. 477.

⁹ Cfr. *ibidem*, nota 1, II, sec. 1, a. 4, n. 476.

¹⁰ T. AQUINATIS *Summa Theologiae*, I, q. 84, aa. 4, 5 y 6.

Tomás de Aquino, en seguimiento de Aristóteles, asegura, primero, que el entendimiento es distinto al sentido (*intellectum differre a sensu*). Resulta fundamental esta distinción, pues con ella, y de acuerdo con el espíritu del rosminianismo, es posible atribuir a una parte la causa material y a la otra la causa formal. Ahora bien, para que se alcance la *species intelligibilis* es necesario admitir, además de la impresión de los cuerpos sensibles que se da en el acto llamado sensación, otro elemento que la tradición llama *intellectus agens*, el cual tiene la encomienda de hacer inteligible mediante la abstracción aquello que se encuentra en potencia de ser así en la sensibilidad. De esta manera, la operación intelectual (*intellectualis operatio*) es causada por los sentidos, pero:

Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.¹¹

De acuerdo con este texto, lo que se obtiene a través de la sensibilidad es en cierto modo la causa material del conocimiento intelectual. En efecto, «*Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis*»,¹² por lo cual hace falta el otro elemento que hace pasar de la potencia al acto la *species intelligibilis*. Este elemento, llamado por la tradición *intellectus agens*, de cierta guisa equivale a la formalidad cognoscitiva de la que habla Rosmini. Por ello surge la pregunta, ¿qué valor tiene la tesis escolástica que, inspirada en Aristóteles, asegura que *nihil est in intellectu quod non prior in sensu*? Ya algunos racionalistas modernos agregan «*nisi intellectus ipse*» a la frase. Es básicamente lo que se encuentra en el espíritu de la filosofía rosminiana que, en esto, aunque siga al Aquinate, recuerda más a Leibniz. Asegura el roveretano que el verdadero sentido del adagio es: «*Tutto ciò che c'è di materiale nell'umane cognizioni, vien suggerito dal senso*». Falta, pues, el aspecto formal, y es precisamente la idea universalísima de ente. La conjunción de ambos aspectos en este ámbito, esto es, de lo material y lo formal, dan como resultado el conocimiento humano genuino.¹³ De ahí que pueda concluirse recurriendo nuevamente a las palabras de Rosmini: «*In tutte le nostre idee si pensa 1° l'essere, e questo è ciò che c'è di formale nelle medesime, 2° ed un modo determinato di essere, viene ad essere il seguente: l'intelletto non può pensare nessun modo determinato dell'ente, se non gli venga somministrato dal senso*'».¹⁴

Sin embargo, resta todavía preguntar por la analogía que puede establecerse entre el entendimiento agente, la idea de ser y el *a priori* kantiano que puede rastrearse en el contexto de la gnoseología rosminiana. Empero, hay que tener presente que el propio Rosmini considera que el *a priori* (espacio-tiempo, las categorías) están a medio camino de llegar a lo más abstracto, pues no se trata sino de determinaciones generales y modos de la idea de ser, la cual

¹¹ *Ibidem*, I, q. 84, a. 6c (el subrayado es nuestro).

¹² *Ibidem*, I, q. 84, a. 6 ad 3.

¹³ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, Introduzione, n. 12.

¹⁴ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., II, sec. 1, a. 6, n. 478.

«stava un po' più là di esse, come perfettamente immune da tutte determinazioni».¹⁵ Por otro lado, escribe García Cuadrado: «La semejanza con el *a priori* formal kantiano se puede advertir en la indeterminación del entendimiento agente como medio de conocer, que precisa de la sensación como materia o contenido sobre la cual actúa la luz del entendimiento agente».¹⁶ García Cuadrado responde a Rosmini de esa manera:

Parece difícilmente aceptable que la luz del intelecto agente sea la idea de ser, puesto que para la elaboración de la idea de ser, sería precisa la previa asistencia del intelecto agente. En la tradición aristotélica el entendimiento agente es el principio activo que manifiesta, es decir, 'hace ver la realidad' mediante su iluminación. Lo que es principio de conocer no puede ser ello mismo un término de la actividad intelectual. Es decir, lo que es principio y causa de la idea, no puede ello mismo ser una idea.¹⁷

Una posible respuesta a los señalamientos de García Cuadrado puede ser la siguiente. Primero, hay que distinguir entre la idea de ser como noción metafísica, es decir, como la noción con la cual trabaja fundamentalmente la ontología, y la noción indeterminada y hasta oscura que se encuentra atemáticamente en todo conocimiento, en el sentido rosminiano del término, es decir, conocimiento humano o intelectual, y no sensible. Si se refiere García Cuadrado a la primera acepción, hay que concederle; pero si se refiere a la segunda acepción, hay que negarlo. Incluso en el tomismo es tesis aceptada que *quod primum cadit in intellectum est ens*, pero se trata de una noción indeterminada. Tal vez García Cuadrado tenga reservas en aceptar que la idea de ente es algo innato, pero parece que Rosmini no termina de decidirse por esta tesis. En algunos pasajes de la obra rosminiana se aprecia explícitamente cómo considera que la idea de ente es innata; pero en otros parece inclinarse a afirmar que es intuita como lo primero que está en el entendimiento.¹⁸ Lo que parece hacer inteligible a las esencias de las cosas materiales conocidas por el intelecto, es precisamente su referencia a la máxima inteligibilidad, a saber, el ser. Por ello nos parece que Rosmini considera que la idea ente en universal es la luz del *intellectus agens*.

Profundicemos un poco más en la doctrina rosminiana trayendo a colación un texto poco recurrido de su libro *Rinnovamento della filosofia in Italia*, donde escribe:

La percezione adunque delle cose reali è una passione nostra prodotta (nel sentimento) da una azione loro in noi. Ma fin qui non v'ha nulla di conoscitivo, siamo nel perfetto bujo. Come passeremo alla luce? La percezione delle cose reali, delle sussistenze, è fatta in noi. Ora essa ha in noi un rapporto colle idee, col mondo ideale, il quale è pure in noi. Qual è il fondamento di questo rapporto? L'unità assoluta del noi. Noi abbiamo da una parte la percezione al tutto oscura della sussistenza, dall'altra noi

¹⁵ *Ibidem*, II, sec. 1, a. 5, §2, n. 470.

¹⁶ J.A. GARCÍA CUADRADO, «¿Es posible una lectura kantiana del intelecto agente?», en: *Acta philosophica*, VIII/2, (1999), p. 281.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Afirma que es innata claramente en: ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., II, sec. 1, a. 5; afirma que es intuita en su obra *Sistema filosofico*.

stessi pure abbiamo l'intuizione dell'idea: confrontiamo adunque nella nostra unità la percezione, la passione nostra, coll'idea intuita; e mediante questo confronto diciamo a noi stessi: la percezione è una realizzazione dell'ideale da me intuito. In tal modo la percezione recibe luce; e la sussistenza della cosa, sebbene in sè tenebre, viene illustrata, secondo la maniera di dire scolastica, del quale stato piglia il nome di percezione intelletiva. Che cosa è dunque quest'atto? Non semplicemente un'intuizione d'un'idea, ma un'affermazione, un giudizio: l'idea riman quella di prima; non si aggiunge veramente e propriamente parlando un oggetto intelletivo, ma solo si fa una funzione di un altro principio, del principio applicante la cognizione (l'idea), principio attivo, appartenente egli stesso al mondo reale, e non all'ideale, principio che, preso in generale qual attività, che si parte poi in un complesso di funzioni, denomino ragione.¹⁹

Resulta claro que la sensación, esto es, la operación por la cual se devela la subsistencia de un ente, es una acción inmanente y en cierto modo espontánea, pues el sentido es afectado por lo sensible del ente en cuestión. Para que se dé el conocimiento humano propiamente dicho, es necesario que ese conocimiento originalmente sensitivo se relacione con el *mondo ideale* que menciona Rosmini. No puede ser de otra manera, pues el conocimiento humano es propiamente esencialista, aunque sea existencial al momento de efectuar el acto judicativo. Pero el acto judicativo reclama el conocimiento de esencias, luego es primero éste a aquél. Ahora bien, el *mondo ideale* no corresponde necesariamente al mundo de las ideas de Platón, sino que Rosmini, más en seguimiento de Aristóteles que del filósofo ateniense, coloca en el mismo interior humano el acto ideatorio. No parece ser otro el sentido de la tesis que sostiene «*L'unità assoluta del noi*». Ahora bien, hay que tener cuidado con la tesis siguiente, a saber, la referente a la *percezione*, pues puede interpretarse a partir de dos ángulos: (i) como la confrontación de la sensación con la idea universal de ser, que es la fuente o luz de todas las demás ideas; y (ii) como la construcción o intuición (si se permite el primer término) de la idea particular del ente que tiene como su origen la sensación, la cual, por cierto, no deja de ser universal en cierto modo (como sucede con la palabra «árbol» que se utiliza para simbolizar una idea universal, a saber, aquella que conviene a todo árbol subsistente). En cualquiera de las dos maneras, el acto de iluminación, que proviene de la tradición platónico-aristotélica, está presente. Así es como se forma la *percezione intelletiva*. Pero la percepción intelectual se ordena al acto judicativo, por lo cual el intelecto se vuelve *ratio*. Así pues, el acto judicativo es el que relaciona el mundo ideal con el real, el mundo de las esencias con el mundo de las subsistencias. En consecuencia, es claro que la materia hace referencia a la subsistencia, mientras que la forma a la idealidad.

IV. MATERIA Y FORMA EN LA ÉTICA ROSMINIANA

En el caso de la ética, ¿tiene algo que ver la distinción entre materia y forma de Rosmini con la distinción que se ha vuelto clásica a partir del kantismo? De manera indirecta nos parece que así es. Rosmini trata de conjuntar en su sistema ético tanto al kantismo, que suele ser

¹⁹ A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*.

considerado formalista, y la materia del acto moral, ejemplificada en este caso en los fenómenos del acto externo, el sentimiento y la afección tan bien referidos por los sentimentalistas. La hipótesis puede parecer anacrónica, pues parece popularizarse con la llegada de la filosofía moral de Scheler (recuérdese su *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*). Empero, estas distinciones, retomadas en la filosofía moral del siglo XX, tienen sus antecedentes en la filosofía escolástica, de la cual Rosmini es especial heredero, aunque igualmente innovador.

En el artículo seis del capítulo quinto de la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Rosmini establece la distinción entre materia y forma en el campo moral. Afirma que así como en el campo del conocimiento puede distinguirse una materia y una forma, asimismo puede vislumbrarse esta distinción en el ámbito de la filosofía moral. Esta puntualización echa mucha luz al asunto, pues implica que la materia proveniente del conocimiento sensible puede ser informada con la intuición del ente en universal.

Ahora bien, la distinción antedicha la establece Rosmini de este modo: «*Una qualità partecipata si chiama una forma; e all'opposto ciò che partecipa di quella qualità chiamasi materia*». ²⁰ Tal vez las definiciones resulten vagas, pero antes de brindarlas el roveretano otorga un ejemplo esclarecedor. Retoma los siguientes fenómenos: acciones externas, sentimientos y afecciones. Estos fenómenos no son morales en sí mismos, sino por participación. ¿Cómo es que pueden participar de la moralidad? No hay duda: si son motivados por la voluntad, se sigue que son morales, pues la voluntad es libre y sólo lo libre puede ser imputado propiamente a un agente. De esta manera, la distinción ya resplandece: «*Le azioni esterne adunque, i sentimenti e le affezioni sono la materia della moralità: ma l'atto all'incontro della volontà col quale è posta quella stima, a cui s'incatenano quelle affezioni e quelle azioni, è la forma morale*». ²¹

En esta última cita, el sistema rosminiano se expresa puntualmente contra quienes sólo consideran la materia de la moralidad. A fin de cuentas lo que hacen los sensistas es suponer la *forma*; aparece implícita en sus argumentaciones. Pero, aunque Rosmini no lo diga tan expresamente como podría esperarse, lo que en el fondo sucede es que no explicitan la formalidad de la moralidad debido a que no aceptan a la inteligencia como la instancia a partir de la cual la moralidad adquiere estructura. No puede ser de otro modo, pues de manera tácita Rosmini se refiere, como consta en la cita anterior, a la *volontà*, potencia de la inteligencia. En efecto, la voluntad es la que brinda la *qualità* de la moralidad, esto es, la estructura del acto moral. ¿Puede tener esta tesis alguna relación con lo que escribe Aristóteles en la *Metafísica*? En un pasaje en donde los conceptos de materia y forma se discuten, el estagirita une los conceptos de materia (ύλη) y afección (πάθος). Tanto de una como de la otra se dice que es «de tal cosa» (ἐκείνινον) de acuerdo o según la materia y las afecciones (κατὰ τὴν ύλην καὶ πάθη). Pero la clave de este asunto se encuentra en lo que sigue a lo transcrito: ambas están

²⁰ A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. V, a. 7.

²¹ *Ibidem*.

indeterminadas o ilimitadas, esto es, son ἀόριστα.²² Tanto la materia como la afección son indeterminadas; hace falta, pues, determinarlas de acuerdo con la forma.

Detallando un poco más esto último, cabe decir que los afectos, término con el cual puede englobarse al sentimiento (en cuanto es un afecto que tiene una turbación orgánica) y a la pasión, aparecen indeterminados para la filosofía moral hasta que reciben su constitución como tales a través de la *forma* de moralidad. Hay una parte, sumamente breve, en donde en un par de líneas Rosmini aclara su tesis. Se encuentra en la primera nota al pie del artículo ocho del capítulo quinto de la *Storia*. Ahí, al traer a colación a Thomas Brown y a James Mackintosh, escribe: «*Noi diciamo che le affezioni considerate solo dal lato fisiologio non sono morali, nè meritano esser chiamate con questo nome*». El texto, aunque en cierto modo refundido en una nota, es sumamente ilustrativo.²³ Subraya que la materia por sí sola es insuficiente para la moral; hace falta la forma y, en consecuencia, la inteligencia.

Lo cierto es que la forma no existe sin la materia, como se dijo. En este caso, la materia adquiere su intencionalidad moral, esto es, su formalidad, gracias a la voluntad. De esta manera, los afectos que son dirigidos o caen bajo el dominio de la voluntad pueden obtener el ropaje de moralidad. Es la volición, el acto primario de la voluntad, la que constituye la forma de la moralidad, que es lo que se echa de menos en los sistemas sensistas y sentimentalistas, como ejemplifica Rosmini en la *Storia* al hablar de James Mackintosh. Para dejar más en claro la postura rosminiana, el siguiente texto no puede pasar desapercibido:

La *forma* della virtù non può essere espressa che in un sistema, il quale faccia entrare nella morale l'*intelligenza*. Tuttavia non per questo si esprime sempre bene questa *forma* della virtù da' razionalisti: ella non viene espressa bene che in quel sistema, dove l'ordine morale è còlto, e osservato con perfezione.²⁴

Esta cita tiene una importancia capital. Lo es porque se separa tanto del sensismo como del racionalismo. Los racionalistas aciertan al afirmar el elemento *formal* de la moral, pero yerran al momento de explicarlo. Los sensistas sólo quieren tener en cuenta la materia, y el elemento formal sólo queda sobreentendido. Por eso se dijo en la introducción de este trabajo que en el fondo Rosmini busca revalorar el papel de la inteligencia, la cual intuye por naturaleza al ser ideal indeterminado. En efecto, el entendimiento, mediante el acto de intuición del ser en universal, es lo que es. Escribe Rosmini: «è un atto essenziale allo spirito, è l'*intelletto* in quanto entra a costituire un elemento dell'*umana natura*». ²⁵ Es el entendimiento el encargado de intuir dicha idea universalísima, fundamento de todas las demás; y es la voluntad, parte práctica de la inteligencia humana, la encargada de dar forma a la volición y, por tanto, a

²² ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 7, 1049a-1049b1.

²³ A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cap. V, a. 8, nota 1.

²⁴ *Ibidem*, cap. V, a. 7.

²⁵ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, III, sec. 1, cap. 2, n. 510.

los materiales que caen bajo su influencia, pues lo que es moral lo es porque ha pasado por la voluntad.

V. SISTEMAS FILOSÓFICOS MORALES, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA E HISTORIA DE LAS IDEAS MORALES

Con una muy interesante filosofía de la historia, Rosmini establece que el hombre ha dedicado sus esfuerzos primero a la materia y luego a la forma. En otros términos, el progreso del espíritu humano observa y reflexiona primero sobre la materia y sólo en un segundo momento sobre la forma. Esto no quiere decir, por ningún motivo, que los antiguos desconocieran la forma; simplemente quiere decir que no se pasó de un conocimiento directo a uno reflejo sobre tal asunto. Esto significa que el elemento formal ha estado presente desde siempre, pero no había sido objeto de estudio o reflexión por parte de la filosofía. De acuerdo con sus propias palabras: «*Ciò non proverebbe però, che l'elemento formale non cadesse nelle menti degli antichi: ci cadeva sicuramente (altramente non avrebbber pensato), ma non era passato della cognizione diretta nella riflessa, e però non veniva pronunciato insieme cogli elementi già riflessi. Questa è chiave della storia delle opinioni e della filosofia*».²⁶

Esta filosofía de la historia va aderezada con una teoría muy sugerente acerca del origen de ciertos términos que, en filosofía, han adquirido derecho de ciudadanía. El ejemplo del que echa mano el roveretano es inmejorable, a saber, el de *virtus*. Para él, el término tiene actualmente una connotación moral, aunque en su origen haya significado «fuerza» simplemente; la fuerza, formalmente, no es moral, sino a lo sumo algo que pertenece materialmente a ella. La palabra virtud implica la fuerza, pero la connotación actual encierra que se trata de una fuerza moral.

Unos años más tarde, Nietzsche también se enfrenta a la genealogía de algunos conceptos morales en su libro *Zur Genealogie der Moral*, pero los resultados a los que llega el filósofo germano son diametralmente opuestos a los que llega el filósofo italiano. ¿A qué se debe esto? La idea básica y que rige la presente exégesis es que Rosmini considera que los términos morales han sido prestados; los términos morales no se acuñan de una vez y para siempre, sino que tienen una historia. Esta historia muestra que los términos morales originalmente tienen una connotación distinta de la que adquieren una vez que se refinan en la ética.

Para poder trabajar este asunto, podemos servirnos de un trabajo de Juan D. Mateu cuyo planteamiento es sumamente interesante, pero seguramente por el espacio del que dispone su autor no aparece desarrollado a plenitud. Mateu se plantea una revisión de la crítica de MacIntyre a la filosofía moral de Nietzsche, especialmente la que se desprende de *Tras la virtud*

²⁶ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. V, a. 7.

y *Justicia y racionalidad*.²⁷ Mateu estima que MacIntyre sostiene un «sustancialismo ético», aunque no se aprecia qué quiere expresar dicho concepto. Pero centrado en la crítica de *Tras la virtud*, recuerda que el escocés valora negativamente la propuesta de Nietzsche por dos razones: (i) porque la propuesta de Nietzsche, tan revitalizada, ha alcanzado tal categoría más por el defecto de las teorías éticas cultivadas recientemente que gracias a sus propuestas; y (ii) considera que los conceptos de superhombre y voluntad de poder son ambiguos. Ahora bien, la crítica de Nietzsche, es tesis bien conocida de *Tras la virtud*, no afecta al aristotelismo. Empero, Mateu no formula un argumento para contrarrestar la postura de MacIntyre. Se limita a brindar algunas pinceladas de lo que Nietzsche postula en *Más allá del bien y del mal*, el *Antricrosto* y lo que se ha compilado bajo el nombre de *Fragmentos póstumos*.

Hace falta dar algunos trazos más para obtener un mejor cuadro de la crítica de MacIntyre a Nietzsche. Básicamente, el escocés comprende bastante bien la postura del germano. Nietzsche tiene el «mérito histórico» de comprender que lo que se creían apelaciones a la objetividad, en realidad se trataban de expresiones de una «voluntad subjetiva». En filosofía moral esto tiene repercusiones enormes, pues si la moral no es más que expresión de la voluntad subjetiva, entonces la moral sólo es lo que una voluntad de este cuño ha creado.

El sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado del siglo XVIII es una ficción, una ilusión; entonces, resuelve Nietzsche, reemplacemos la razón y convirtámonos a nosotros mismos en sujetos morales autónomos por medio de algún acto de voluntad gigantesco y heroico, un acto de voluntad cuya calidad pueda recordarnos la arrogancia aristocrática arcaica que precedió al supuesto desastre la moral de esclavos, y por cuya eficacia pueda ser profético precursor de una nueva era.²⁸

Pero esta visión nietzscheana sobre el pasado arcaico es puesta en duda por MacIntyre, quien al examinar las virtudes en las sociedades heroicas llega a decir que el germano proyecta sobre el pasado su propio individualismo del siglo XIX, y revela que lo que tiene apariencia de una investigación histórica (genealógica) no es sino una «imaginativa construcción literaria».²⁹ Además, es importante retener que MacIntyre afirma que Nietzsche sostiene un «individualismo», pues el escocés critica que el individuo sea la única autoridad en moral (doctrina que parece condensarse en el *Übermensch* y en la *Wille zur Macht*). Por eso Lizbeth Sagols afirma que es preciso visualizar los abismos éticos a los que llega a conducir el pensamiento nietzscheano: «No se puede soslayar la presencia de la violencia, de la crueldad y del desprecio por el débil; no es posible desconocer la *hybris* inherente a la voluntad de poder. Es urgente comprender que al proponer la *suficiencia* de la voluntad, Nietzsche se torna ciego

²⁷ J.D. MATEU ALONSO, «Las virtudes en el laberinto: Nietzsche tras la virtud», en: F. ARENAS-DOLZ et al. (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, Au-llibres/Edicions Culturals Valencianes, Valencia 2007, pp. 563-572.

²⁸ A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (traducción de Amelia Valcárcel), Crítica, Barcelona 2004, p. 147.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 165.

para la participación del no-ser en la vida ética, y esta ceguera limita el alcance de su propia propuesta. Es tal el afán afirmativo de este filósofo que excluye cualquier tipo de negación en el 'yo': en el orden ontológico excluye el vacío o la *carencia*, y en el orden existencial excluye la prohibición y la reciprocidad». ³⁰

La crítica más fuerte de MacIntyre a Nietzsche reside precisamente en que el individuo no se da aislado, esto es, no es autosuficiente; su voluntad no es única y no se basta a sí misma. La voluntad del hombre no es omnívora, y no es ella la única que se establece límites. El individuo se da en el seno de una comunidad; el individuo, el yo, se encuentra en relación indefectiblemente con los otros. De tal suerte se sigue que los bienes (y las virtudes) se descubren entrando en las relaciones constitutivas de comunidades cuyo lazo fundamental sea la «visión y comprensión común» de tales bienes. El «solipsismo moral» que se encierra en la postura de Nietzsche está condenado al fracaso; no vence por defecto a la tradición aristotélica, sino que es desde la visión aristotélica que se comprende por qué la posición nietzscheana es errónea. ³¹

³⁰ L. SAGOLS, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México 1997, pp. 207-208. Para una crítica análoga, cfr. R. KURI, *La mordedura de la nada. El mal y la filosofía*, Coyoacán, México 2011, pp. 257-282.

³¹ Cfr. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., pp. 316-317. Además, la filosofía de Nietzsche encierra varias contradicciones que Sagols logra destacar al exponerlas. Dice esta filósofa: «Se vislumbra a partir de estos elementos [el individuo feliz y autoconstructivo] la posibilidad de una 'gaya ética', la cual implica una felicidad trágica que reúne el goce y el sufrimiento propios del ejercicio autoafirmativo de la libertad. Con ello se recupera la relación estrecha entre vida ética y vida feliz que se da ya de manera sobresaliente en Aristóteles, en Epicuro y en Spinoza, y que es preciso atender hoy en día, de tal suerte que la contraposición de Nietzsche a la ética tradicional no conlleva una negación de la ética sino el imperativo de que ésta responda a la exigencia humana de felicidad y satisfacción» (p. 202). Ahora bien, no puede aceptarse que haya un paralelismo entre la ética de Nietzsche y la de Aristóteles por una sola razón: para Aristóteles, el hombre se da y desarrolla en la *πόλις*, lo cual se aprecia en toda la *Política* del Estagirita; por su parte, el Zaratustra de Nietzsche se da en la soledad, en el aislamiento. En consecuencia, para Aristóteles el hombre no es autosuficiente, mientras que para Nietzsche el individuo se basta a sí mismo. Sagols más adelante asienta: «Con la voluntad de poder y el superhombre, Nietzsche atiende, en efecto, al dinamismo de la libertad ética que conoce la ley y es autónoma. Esta voluntad se tiene a sí misma como ley: ha de seguir queriendo y, por tanto, conlleva la actividad interior, la decisión de 'ser sí mismo', de no dejarse determinar, de tener iniciativa, de arriesgar y 'dar un viraje' a la necesidad» (p. 203). No pueden equivaler, sin embargo, «dejarse determinar» con «tener iniciativa». Hay una contradicción entre autonomía y ley, pues la ley no es siempre algo que provenga del sujeto mismo, sino que muchas veces viene de fuera (es heterónoma). De ahí que «dejarse determinar» no puede equivaler a no «tener iniciativa», pues muy bien puede suceder que quien tiene iniciativa se deja determinar por la exigencia ontológica, por ejemplo, ante la dignidad del otro, quien en cierta manera le impone el deber de no transgredirlo en su entidad.

Por su parte, Nietzsche considera que la moral ha de ser interrogada. Pero cuando piensa en la moral, de acuerdo con Agustín Izquierdo, piensa en la moral cristiana o judeocristiana, más bien. Esta es la moral a la que debe cuestionarse, y cree que la manera en que debe hacerlo es conociendo las condiciones en que nacieron los valores que la moral judeocristiana sustenta. «Así podrá descifrar el lenguaje de la moral relacionándolo con esas condiciones que, en definitiva, son de carácter fisiológico».³² A diferencia del utilitarismo, que de acuerdo con el alemán sigue creyendo en la moral, la filosofía nietzscheana propone que en el origen de la moral se encuentra la debilidad, pues ésta connota algo meritorio. «Aquí es donde la debilidad se hace mérito; la impotencia, bondad; la bajeza, humildad; el no poder vengarse, perdón, etc. Esta moral aparece como la fuerza transfiguradora de una constitución débil que acaba convirtiendo en ideales sus propias limitaciones».³³ Por su parte, Herbert Frey también coincide en concebir que la tesis de Nietzsche consiste en afirmar que los judíos (y por extensión los cristianos) se dedicaron a transvalorar (*Umwertungen*) los valores originales en una secuencia lógica que lleva a la negación del mundo (y de los placeres que éste encierra).³⁴

La postura de MacIntyre con respecto a las de Izquierdo y Frey no difiere en nada substancial. Lee a Nietzsche de acuerdo con la siguiente clave: la tarea del genealogista es la de escribir la historia de las formaciones sociales y psicológicas en las cuales la voluntad de poder está distorsionada por la «voluntad de verdad»; en el caso de la moral, la labor del genealogista es averiguar, tanto social como conceptualmente, cómo es que el rencor y el resentimiento de parte de lo inferior destruye lo noble y aristócrata de los arcaicos, ocultando, mediante la «pureza y la impureza» a la «malicia y al odio».³⁵

³² A. IZQUIERDO, *Friedrich Nietzsche*, Edaf, Madrid 2001, p. 73.

³³ *Ibidem*, p. 77.

³⁴ H. FREY, *Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nietzscheana a la tradición occidental*, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México 2005, pp. 137-163; Cfr. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, I, 7.

³⁵ Así se sugiere en: A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética* (traducción de Rogelio Rovira), Rialp, Madrid 1992, cap. 2. Por otra parte, pero en el mismo orden de ideas, Foucault asegura que la genealogía pretende «quitar las máscaras para desvelar el fin una identidad primera» (p. 18). Aunque la genealogía parezca legítima, en el fondo encierra una serie de afirmaciones dogmáticas y una serie de sin-sentidos que es imposible apresar. Véase, por ejemplo, el siguiente fragmento: «Situado el presente en el origen, la metafísica hace creer en el oscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento. La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones» (pp. 33-34). En primer término, la noción de «metafísica» es del todo oscura, y más si se compara con la siguiente crítica: «Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad» (p. 41). ¿Acaso la metafísica tiene estas intenciones? ¿Quién o qué es el portavoz de la metafísica que ha indicado esta tarea ciclópea? En segundo lugar, ¿es acaso la ge-

Buena parte de la argumentación de Nietzsche en la *Zur Genealogie der Moral* se sustenta en el análisis etimológico. Tal parece que Nietzsche no logra ver que el concepto de *bonum*, que es sumamente general y que, por tanto, implica al de *virtus*, no es el único término que ha variado en su sentido original. De manera extraña, teniendo presente que se trata de un filólogo, Nietzsche se pronuncia en contra de la *virtus* cristiana y prefiere la supuesta *virtus* presocrática. En la *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche asegura que el concepto de bueno (*das gut*) significa, en su sentido primitivo, lo aristócrata y lo noble, mientras que lo malo (*das schlecht*), por contraposición, significa lo plebeyo y lo vulgar. Al poner en cuestión a la moral misma y al considerar que los utilitaristas han gestado una genealogía de la moral errónea (centrada precisamente en el concepto de «utilidad»), Nietzsche elabora la suya propia (y es curioso que no cite en este momento algún texto paradigmático de la tradición escolástica, por ejemplo, en donde sí se aprecia una contraposición fuerte, como acaece con el concepto de *honestum*):

Fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo bajo abyecto, vulgar y plebeyo.³⁶

Es el fuerte, el hombre, el señor, quien otorga el sentido original a la antítesis buenomalo. Es aquél quien imprime su sentido al lenguaje. De ahí deduce que originalmente lo bueno no se refiera a una acción altruista o «no egoísta» (*unegoistisch*) o *désintéressé*, sino que se ha dado una transfiguración de los valores, en donde el «instinto del rebaño» ha impuesto su sentido en vez del otro, es decir, «los juicios de valor caballeresco-aristocráticos» (*die ritterlich-aristokratische Werturteil*) han sido sustituidos por lo que dicta el rebaño (*die Herde*).³⁷ De ahí la

nealogía la que viene a librar al hombre de la dominación? ¿No será, por el contrario, la que permita su legitimación? Sucede que, en el fondo, *im Grunde*, no se logra apreciar el movimiento histórico por el cual transitan los términos morales y las maneras en que han buscado implantarse. No puede achacarse esta responsabilidad a la «metafísica», sin más. Los textos recuperados provienen de: M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (traducción de José Vázquez), Pretextos, Valencia 2008 (6ª ed.).

³⁶ NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, cit., I, 2.

³⁷ *Ibidem*, I, 7. Se trata de lo dictado por el pueblo (*das Volk*), los esclavos (*die Sklaven*), la plebe (*der Pöbel*). Cfr. F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Afor. 45. Complementa este pasaje lo escrito por Nolte: «El protagonista de la moral ascética es el sacerdote, y la doctrina de la ‘moralidad de costumbres’ prosigue ahora haciendo del sacerdote asceta el ‘abogado del rebaño enfermo’, mientras que, por otra parte, una y otra vez aparece la objeción de que los ‘mediocres’ son los sanos, y son precisamente los innovadores los que pasan por ‘*décadents*’. Pero la ‘transvaloración de todos los valores’ de Nietzsche no llega a su última expresión allí donde pone el acento sobre la importancia de los débiles para el ejercicio de la espiritualidad y, en general, para el desarrollo ulterior de la vida, sino allí donde equipara el cristianismo con la moral como síntoma

sentencia: «Los señores están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido».³⁸ Sagols explica el centro de la tesis nietzscheana con estos términos: «La casta, el rango, la nobleza de la sangre y la salud, marcan una distancia insalvable, una rígida *jerarquía* entre el individuo ‘fuerte’ y el ‘débil’, entre ‘lo bueno’, ‘lo noble’ (*das gut*) y ‘lo malo’, ‘lo vil’ (*das schlecht*). Los ‘nobles’ o ‘señores’ se definen por haber tenido un nacimiento *alto*, sano, un nacimiento que les hace desarrollar su fuerza en el exterior (en la guerra o la violencia) y les hace tender a la *actividad*, a la autoafirmación que se concentra en la propia existencia y no necesita compararse con los *otros*».³⁹ En cambio, los débiles se dicen «no» a sí mismos, se instituyen normas para limitarse; se comparan con el otro y generan en sí mismos el sentimiento de culpa, el resentimiento, la venganza, el deseo de castigar, la represión, la domesticación, etcétera.

El origen etimológico de las palabras germanas cree verlo Nietzsche en la relación familiar que hay entre malo (*schlecht*) y simple (*schlicht*), haciendo equivaler lo simple a lo vulgar. Sin mucho éxito trata de explicar la proveniencia de ἀγαθός y de *malus* (que intenta relacionar con μέλας, negro, *niger*). Pero donde no se aprecia la conexión es precisamente en el término latino *bonus*, que interpreta etimológicamente como «el guerrero», pues supone él que proviene de *duonus* (sin que le conste, ciertamente), estableciendo una relación entre *bellum* y *duellum*: «*Bonus* sería, por tanto, el valor de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero».⁴⁰ Asimismo, la palabra germana *gut* le parece podría significar «el divino» (*den Göttlichen*) y hasta «godo» (*Gothen*). Pero, como él mismo lo afirma, se trata de una suposición, la cual hoy en día suele darse por cierta aunque sin constarlo fehacientemente.

Aunado a esto último, parece olvidar el filólogo alemán que los términos originalmente se refieren a lo sensible; no tienen, pues, una intención moral, la cual vendrá históricamente después.⁴¹ Los términos morales no tienen originalmente intenciones morales en el sentido que ha adquirido la ética en la filosofía occidental. Es más, podría decirse que los términos morales tienen una denotación distinta a la que tuvieron en sus orígenes. Pero es lo que sucede con prácticamente todas las palabras; es la historia «natural» de la lengua.

Nietzsche recuerda atinadamente que el concepto de *virtus* (y, por supuesto, el de *bonus*) no tiene en realidad mucho qué ver con el uso que ha tenido en la filosofía moral posterior, especialmente en las filosofías morales socrático-platónica, cristiana y kantiana (en donde ya hay un cierto tono distinto de la ἀρετή primitiva). Pero en todas ellas, y es lo que reconoce Mateu, está implícito el aristotelismo. Sin embargo, Nietzsche es vago en varias partes de su

de vida decadente y llega a reivindicaciones ‘anticristianas’ en el sentido más estricto», (E. NOLTE, *Nietzsche y el nietzscheanismo* (traducción de Teresa Rocha), Alianza, Madrid 1995, p. 136).

³⁸ NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, cit., I, 9. El texto original: «‘Die Herren’ sind abgetan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt».

³⁹ SAGOLS, *¿Ética en Nietzsche?*, cit., p. 158.

⁴⁰ NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, cit., I, 5.

⁴¹ Lo que sí llega a decir es que al inicio los conceptos son toscos o no simbólicos (*unsymbolisch*), *ibidem*, I, 6. En esto, sin duda, tiene toda la razón.

obra, como en el siguiente aforismo de *Humano, demasiado humano*: «Ser moral, tener buenas costumbres, ser virtuoso quiere decir practicar la obediencia a una ley y a una tradición fundadas desde hace mucho tiempo. Que nos sometamos a ella de buen o de mal grado, es cosa del todo indiferente; basta con que lo hagamos».⁴² Se trata, en definitiva, de una vaguedad porque no toda moralidad sigue las pautas que él marca. Por ejemplo, la moral aristotélica busca, además del acto moral adecuado o prudente, que éste sea realizado con gusto, placer y gozo.⁴³ Más bien parece que la ponderación de MacIntyre sobre la postura de Nietzsche tiene visos de ser atinada: para el germano, «Lo que surgió fue la victoria de un ideal ascético negador de la vida que se pone en circulación en esas concepciones del pecado, del deber, de la conciencia y de la relación de la virtud con la felicidad, que han perpetuado tanto el resentimiento como el rencor y la negación de la vida».⁴⁴

Rosmini tiene clara conciencia de que los términos en su inicio se aplican a asuntos distintos, aunque no por completo diferentes, a los que suelen tener posteriormente. Sucede que, de acuerdo con él, en un inicio los términos se refieren a la materia, a lo sensible, y sólo después se elevan a la forma, a lo inteligible. Acaece con el concepto de *virtus* y, en general, con el concepto de *bonum*. Tal parece que es lo que Nietzsche pierde de vista al querer derivar de una etimología lo que ha de ser un sistema moral, pues los filósofos de la moral tienen por cometido aclarar la moralidad, observar si se encuentra fundamentada o no y, en su caso, criticarla.

Lo anterior posee relevancia porque los conceptos, que muchas veces van más allá de los términos que se utilizan para significarlos, tienen connotaciones especiales. Por ejemplo, Yepes y Aranguren parecen atinar al sentido contemporáneo que adquiere el concepto de virtud en la tradición aristotélica: «Pero en el desarrollo de la vida hay innumerables obstáculos: externos (impedimentos, cantos de sirena, el mal) e internos (el cansancio, la distracción, la debilidad de la voluntad, etc.). Hay que fortalecer la capacidad humana. A esa acción se le suele llamar *virtud*, una ‘facilidad’ adquirida para elegir lo conveniente. ‘Virtuoso’ parece sinónimo de ‘bondadoso’ y de ‘espíritu débil’. Sin embargo, *virtud* viene de *vis*, que significa ‘fuerza’; en su significado clásico: el que tiene ‘virtud’ es el que tiene ‘fortaleza’ para mantener como objetivo de su vida la excelencia. La virtud es, por tanto, un fortalecimiento de la voluntad, que lleva al rendimiento positivo de la libertad. Gracias a ella uno adquiere una fuerza que antes no tenía, y

⁴² NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, cit., Afor. 96.

⁴³ Esta es la caracterización del tomismo que hace MacIntyre: «Estar educado de forma adecuada desde el punto de vista práctico es haber aprendido a *disfrutar* haciendo y juzgando correctamente respecto de los bienes y haber aprendido a *sufrir* por el defecto y el error al respecto. Así, el placer y el dolor que son míos, *qua* míos, sobrevienen sobre ese bien que se hace o es o se logra y que es mío *qua* animal racional», (*Tres versiones rivales de la ética*, p. 179; los subrayados son nuestros).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 68.

puede hacer cosas que antes parecían imposibles».⁴⁵ Como se aprecia, se trata de un sentido muy distinto al que la tradición genealógica representada por Nietzsche quiere mostrar. Es lo que el propio MacIntyre, en *Tres versiones rivales de la ética*, señala con tino: se trata de versiones rivales, y lo que en una de ellas adquiere un sentido específico, en otra aparece desvirtuado.

VI. LA DISCUSIÓN CON KANT: MATERIA Y FORMA EN EL CONTEXTO DE LA ESENCIA DE LA MORALIDAD

Desde la introducción mencionamos que hay otra aplicación en la filosofía rosminiana en relación a la materia y la forma en ética. Dijimos que le dota a Rosmini de herramientas para discutir con los filósofos alemanes, especialmente con Kant. En efecto, Rosmini considera que los filósofos alemanes de su tiempo se hallan enfrascados en una discusión muy preclara: en ver quién es capaz de brindar un principio completamente formal que exprese la esencia de la moralidad. El más reciente filósofo busca superar al anterior al brindar un principio más formal que su antecesor, de tal suerte que la formulación sea cada vez más general hasta el punto de no contener materialidad alguna en su enunciación. Pero el filósofo tridentino sopesa que hay un malentendido desde el inicio en este programa alemán de trabajo: no se ha aclarado suficientemente qué se entiende por material y formal en este contexto. Él, por su parte, estima que en este ámbito, a saber, el de la definición de la esencia de la moralidad, es necesario definir los términos primarios con los cuales se trabaja, y ello implica, entonces, a los conceptos de formalidad y materialidad, pues suponen un uso muy especial.

Rosmini, con su tono característico, brinda lo que él enjuicia son las nociones de formalidad y materialidad en esta especial especulación: «*Intendesi per principio materiale una proposizione, che nello stesso tempo che abbraccia tutti i doveri morali, indica ancora gli oggetti a' quali si riferiscono questi doveri, e intendesi per principio formale una proposizione, che esprime la forza di obbligare senza indicare gli oggetti a' quali termina l'obbligazione*».⁴⁶ Las definiciones son portentosamente claras, pues dan pie a la pregunta decisiva del programa de trabajo alemán: ¿es posible expresar la fuerza obligante en una proposición que prescindiera completamente de los objetos de la obligación que ella misma encierra? ¿Es posible privar a la formulación moral primaria de toda referencia a los objetos de la obligación? Nosotros hemos ensayado una respuesta alternativa en otro trabajo.⁴⁷ En este momento nos centraremos en la propuesta rosminiana, objeto del presente texto.

⁴⁵ R. YEPES – J. ARANGUREN, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1999 (4ª. ed.), p. 128.

⁴⁶ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. VII, a. 4.

⁴⁷ Cfr. J. BUGANZA, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2012.

Queda claro, por lo aludido en las definiciones rosminianas, que material equivale en este contexto a «objetos de la obligación». Por su parte, formal equivale a «prescindir» de «material», esto es, de «objetos de la obligación». Y es que el objeto, en este caso, es el término al cual se refiere la obligación. ¿Es posible, entonces, formular una obligación que no implique un término? La pregunta, aclarada así, es sumamente interesante, y es la que da pie a Rosmini para criticar de nueva cuenta la filosofía moral de Kant (decimos «de nueva cuenta», pues dedica los artículos 11 y 12 del capítulo V de la *Storia* a criticar exclusivamente al sistema moral kantiano).

Rosmini, a manera todavía de hipótesis, expresa su postura un tanto de manera encubierta, pues no se dedica por el momento a demostrarla, sino a revelarla simplemente: «*Qualsivoglia principio si proponga, non sarà mai formale abbastanza; perocchè si troverà che involge sempre, più o meno espressamente, gli oggetti vero a' quali cade l'obbligazione*». ⁴⁸ Varias líneas después, encauza decididamente su argumentación a la filosofía moral de Kant, de quien enuncia su tesis y la suya propia así: «*il dire: 'opera secondo una norma che possa rendersi universale', involge una relazione cogli altri uomini; nè può essere primo principio, poichè non è evidente, potendosi rendere questa ragione di quel principio, che 'la personalità è rispettabile per sè stessa', e potendosi di questa stessa ragione trovarsi una ragion superiori ne' costitutivi della personalità: l'analisi poi della personalità ci conduce a trovare quell'elemento infinito, che solo è la base immobile dell'assoluta obbligazione morale*». ⁴⁹ En la formulación kantiana, que tiene los visos de ser formal y ser, además, la enunciación más formal sobre este asunto, se delata un elemento que es material.

Pero analizando con mayor detalle lo antedicho, es posible deducir lo siguiente: cuando se expresa la fuerza obligante de algo, es decir, la esencia de la obligación moral, es necesario que se haga referencia forzosamente al objeto, a la materia de la obligación. No es posible enunciar la fuerza de la obligación sin indicar de manera temática el objeto de tal obligación. Por ello nos parece que Rosmini, al traer a colación la doctrina moral que formula el hecho de «*dare a tutti il suo*», explicita sin lugar a dudas que para darle a cada cosa lo que le corresponde, es necesario tener en consideración qué es aquello a lo cual se le da lo suyo, pues sólo así es posible determinar qué es lo suyo. Efectivamente, no en todo hay mismidad, sino que la alteridad está presente, y esta última responde a aquello que es la cosa en cuestión. Cada cosa exige, de acuerdo con lo que es, lo que es suyo. Por eso, afirma más adelante el filósofo trentino, se derivaba evidentemente «*che se la forza di obbligare consiste nella esigenza degli oggetti stessi, egli è impossibile esprimere l'obbligazione morale senza involgere nella formola una relazione cogli oggetti: questa relazione cogli oggetti entra dunque nell'essenza della forza obbligante*». ⁵⁰ Siendo así, entonces no es posible formular un enunciado que exprese la esencia de la moralidad, o sea, de la obligación, de manera puramente formal, sino que el elemento material es necesario que se encuentre presente. Por ello nos parece que Rosmini ha destacado que en Kant la materialidad del

⁴⁸ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. VII, a. 4.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

imperativo categórico se halla en que dicho imperativo implica forzosamente la infinita dignidad del ser humano, objeto de la obligación.

Una vez establecido esto último, no queda otro sendero por transitar que preguntarse en qué medida los objetos de la obligación moral están presentes en el *principio formal* de la ética. Para comprender a fondo la postura rosminiana, y para desprender otras tesis tomándola como base, es necesario distinguir entre los objetos especiales y los objetos generales (cosa que, ciertamente, Rosmini no efectúa). Los objetos especiales, nos parece, son los objetos individuales; los generales son, por supuesto, abstracciones de mayor o menor grado. En efecto, es posible abstraer en distintos grados objetos que eventualmente son materia de moralidad. Por ejemplo, «hombre» (*homo*) corresponde a una abstracción o separación intelectual total (*abstractio totalis*), mientras que «madre» (*mater, maternus* o *maternitas*) corresponde a una abstracción intelectual formal. Se trata de dos objetos que, eventualmente, pueden ser objeto de obligación moral. Es el caso de los enunciados «todo hombre merece respeto» y «toda madre merece respeto». Sin necesidad de mayores consideraciones, es posible visualizar la diferencia entre uno y otro enunciado. Mientras que el primero se refiere a todo *homo*, el segundo sólo a quien formalmente es *mater*. Ahora bien, es claro igualmente que el enunciado «toda madre merece respeto» es diferente a «Elizabeth, mi madre, merece respeto». Esta última formulación nos parece un diáfano ejemplo de un enunciado que implica un objeto individual.

Pues bien, distinguido entre estos tipos de enunciaciones, resulta más fácil comprender por qué Rosmini escribe: «*all'essenza della forza obligante non è punto necessaria la determinazione degli oggetti speciali, nè particolari; appunto perchè in tutti egualmente essa si trova*». ⁵¹ No hay más que un silogismo: si en lo general se encuentra la fuerza obligante, en lo particular deberá hallarse tal fuerza, mas, nos parece, no igualmente, como dice explícitamente él. No nos parece que sea igual porque el objeto particular, al ser conocido de manera directa a través de la sensibilidad, reviste una importancia distinta que la mera formulación general o abstracta. Resulta inmediata la exigencia moral formulada en «Elizabeth, mi madre, merece respeto» a «todo hombre merece respeto», pues el objeto presente en la primera enunciación me es conocido de forma directa, mientras que el objeto del segundo requiere una fuerza abstractiva que implica una elevación por encima del conocimiento sensible. Empero, en la formulación «Elizabeth, mi madre, merece respeto», el elemento material llega hasta el extremo de indicar, a través del objeto de la obligación, exigencias morales sumamente particulares. Pero la ética debe indicar el camino general que conlleve al bien común. Luego, es necesario que formule juicios de carácter general.

Si es así, al menos puede asegurarse que la ética sí debe tender a formular juicios en cierto modo formales, aunque no lo sean pura o completamente. Sólo así parece tener coherencia que Rosmini asegure que el principio formal de la ética debe expresar, en una fórmula, «*la relazione morale comune a tutti ugualmente gli oggetti dell'obbligazione*» y «*senza determinazione di alcuno*». ⁵² La formalidad en la ética, entonces, sólo expresa la relación o exigencia moral, esto es, la obligatoriedad moral desde un punto de vista general. En su obra moral primigenia, a saber, los

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

Principi della scienza morale, ha señalado al menos dos principios cuya pretensión es justamente la de ser principios formales.⁵³ Se trata de dos porque la relación moral puede visualizarse precisamente desde dos perspectivas: o bien desde la exigencia moral, o bien desde la cualidad moral (que implica una «cantidad moral»). Veamos cómo lo dice él mismo:

Per poco che si consideri, facilmente si scorge, che la relazione morale degli oggetti si può indicare in due modi:

1) o colla semplice relazione loro col mezzo onde da noi si conosce e discerne in essi l'esigenza morale; il qual mezzo è l'intendimento: e questo appunto fa il principio che dice «seguì il lume della ragione»;

2) o coll'esprimere l'esigenza morale comune a tutti gli oggetti, cioè la loro qualità morale, astraendola da tutte l'altre lor qualità e proprietà, come si fa nel principio: «riconosci l'essere nel suo ordine»: nel qual principio si determina l'essere come la qualità morale degli oggetti, o esigenza morale; perocchè gli oggetti esigono di essere praticamente stimati per ragione e in ragione della quantità di essere che hanno in sè stessi.⁵⁴

¿Hay alguna superioridad conceptual de los principios de Rosmini con respecto a los de Kant? No vamos a dirimir en este momento la cuestión, sino a indicar sólo algunos aspectos que nos parecen pertinentes. Para ello, será suficiente con analizar, aunque sea someramente, los dos principios propuestos caracterizados como formales por Rosmini. El primero, «*seguì il lume della ragione*», implica al actuar voluntario a través del verbo «seguir», el cual, expresado de modo imperativo, se refiere en este caso a tomar por guía al entendimiento, que es la facultad o potencia mediante la cual el hombre conoce. Teniendo en cuenta la acepción explicada anteriormente en este trabajo sobre la forma que imprime la idea de ser al entendimiento, se comprende que seguir la luz de la razón significa justamente seguir la luz del ser, pues la razón sin la idea de ser es imposible. ¿Qué ventaja posee este principio sobre el imperativo de Kant que dice «actúa de acuerdo con una máxima, la cual pueda valer como ley universal» (*handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann*)?⁵⁵ La mayor ventaja es que no queda indeterminado el imperativo de Rosmini, de tal suerte que para erigir como ley universal a la máxima se necesita una regla o medida, que es precisamente la idea de ser. Una lectura de Kant (hegeliana, por ejemplo), en cambio, sugiere que la máxima puede ser arbitraria, pues no posee alguna medida objetiva que indique la exigencia moral, la cual, de manera más próxima, se halla en los objetos conocidos mediante el entendimiento.

El segundo principio formal dice «*riconosci l'essere nel suo ordine*», y agrega la cualidad moral de los objetos, en cuanto estos últimos implican una exigencia moral, derivada de una estimación práctica en razón de su *quantità di essere*. Este segundo principio, mostrado como imperativo formal, explicita al anterior, pues el reconocimiento, que en el caso pasado aparece

⁵³ Cfr. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., I, a. 2; II, a. 3; IV, a. 10.

⁵⁴ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. VII, a. 4.

⁵⁵ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Einteilung, IV, 225.

mediante el verbo «seguir», es un acto del entendimiento motivado por la voluntad, potencia humana capaz de mantenerse fiel o deformar lo que se conoce directamente mediante el entendimiento. Reconocer es seguir al entendimiento (a la razón). Y la manera en la cual se reconoce moralmente algo es respetando el orden del ser. Cada ser, de acuerdo con lo que es, posee ciertas cualidades que exigen respeto. Estas cualidades, expresadas por Rosmini como «cantidad de ser», son morales en cuanto implican una obligación moral de parte del agente. Ahora bien, siendo el agente moral tanto intelectual como volitivo, este reconocimiento se expresa a través de una estima práctica, raíz del acto moral externo; en otras palabras, la estima o juicio práctico es el principio del actuar moral. Por tanto, el principio formal de Rosmini se dirige, como se aprecia, al punto medular u originario del actuar moral, siendo, redundantemente, un principio formal que de manera certera posee su propia materialidad. Mas no deja de ser formal, en cuanto un principio ético formal siempre implica algún elemento material, esto es, un objeto de obligación moral, porque la obligación misma conlleva siempre e irremediabilmente una relación objetual.

Retomando la consideración a los sistemas morales sensistas, su mayor carencia reside en que no consideran la forma de la moralidad. Pero esto no quiere decir que no la tengan presente; simplemente significa que la sobreentienden, es decir, aparece automáticamente en sus argumentos. Sucede, si se acepta la filosofía de la historia que en breves líneas plasma Rosmini, que son sistemas morales primitivos que no han logrado elevarse al elemento formal de la moralidad, sino que parecen recluirse en la materia de la moralidad, obviando la estructuración específica de lo moral, que es un fenómeno específicamente humano.

Como vemos, Rosmini intenta integrar los elementos materiales en su sistema moral. No los descarta, como sucede en el formalismo ético, sino que tanto lo material como lo formal son esenciales para comprender el fenómeno moral. Dejar de lado uno de los dos elementos equivale a desvirtuar el fenómeno humano de la moralidad. Cuando Rosmini discute con el estoicismo, elabora un texto clave para comprender su filosofía. Se trata de un texto extenso, pero que es necesario revisar a detalle:

La ragione non è cosa sì semplice com'ella sembra nel primo aspetto; che v'ha una dualità nella ragione: che la ragione è una potenza dell'uomo; ma questa potenza non esiste, se non a condizione di avere un oggetto; potenza ed *oggetto*, ecco due elementi distinti nella ragione. Avrebbero conosciuto, che il primo di questi due elementi, la potenza, appartiene all'uomo; ma che il secondo elemento, cioè l'oggetto di questa potenza, non appartiene all'uomo, è dall'uomo essenzialmente distinto, sebbene all'uomo sia presente, cioè sia oggetto di una sua potenza. Ancora, si sarebbero accorti, che la ragione come potenza esiste per l'oggetto, e dalla dignità di questo partecipa la sua dignità: chè l'oggetto è universale, necessario, infinito; e solo l'*infinito* è fonte di ogni dignità. Mediante queste considerazioni avrebbero perfezionata la morale, uscendo dalla classe de' sistemi soggettivi e passando in quella degli oggettivi; avrebbero collocato l'uomo al suo posto, e la verità al suo. Avrebbero distinto la materia circa cui si esercita la ragione, dall'oggetto in cui termina, e onde attinge la sua dignità. Questo oggetto è l'ente, o per dir meglio l'entità stessa, e per conseguente in sommo grado l'ente, l'infinito: la materia intorno a cui s'esercita la ragione sono le *affezioni soggettive*. Il grande ufficio, l'altissima destinazione della ragione pratica, quella che la rende così sublime, è di sottomettere la materia all'ente, tutto ciò che v'ha

di soggettivo, all'oggettivo: ecco la morale.⁵⁶

Este texto puede desmenuzarse así: primero, la razón es compleja, en cuanto implica dos elementos que la constituyen. Se trata de la razón entendida como *potencia* y de la razón entendida como *objeto*, pues la potencia requiere del objeto para actualizarse, es decir, para ser tal. No es que la razón, como potencia, no exista; lo que propone es que requiere del objeto para ser propiamente razón. Ahora bien, al hombre pertenece la razón como potencia; el objeto de la razón no pertenece al ser humano, «*sebbene all'uomo sia presente, cioè sia oggetto di una sua potenza*». Segundo, si el objeto es digno, en cuanto es universal, necesario e infinito, y la potencia requiere de este objeto para constituirse como tal, entonces la potencia participa de tal dignidad, pues sólo lo que es infinito es fuente de la dignidad. En otros términos, si la fuente de la dignidad es el objeto, se sigue que es el sujeto quien participa de ella y no al revés. Tercero, el objeto es el ente, y como el ente es lo más universal, entonces es lo infinito. Y lo infinito es la fuente de la dignidad, como se dijo. En cuarto término, y sin seguir Rosmini con pulcritud el argumento, asegura que la razón se ejercita o ejecuta en las afecciones subjetivas. ¿Qué sentido puede tener esta tesis? Nos parece que lo que sucede es que la razón, con el trasfondo de la idea universalísima de ser, se dedica a las afecciones subjetivas, pues cabe recordar que el término afección proviene de *affaccio*, esto es, *factum ad*, lo cual indica una intención (en este caso, una intención volitiva). Las afecciones subjetivas son aquello que acaece en la conciencia del sujeto, que tiene como objeto la idea de ente concretizada o especificada en objetos más particulares. Así, Rosmini mismo define a la afección como la manera con la cual la voluntad se une a sus objetos, o sea, a los entes conocidos.⁵⁷ De ahí nos parece que se justifica, en quinto lugar, la tesis de que la razón práctica tiene por deber sujetar la materia al ente, pues toda materia presupone la formalidad de la idea de ente en universal. Por eso el deber de la ética es la de sujetar lo subjetivo a lo objetivo, es decir, los objetos restringidos de la conciencia fenoménica a lo que son. Sujetar lo subjetivo a lo objetivo es aquello a lo que apuesta la ética rosminiana. Por esto mismo la idea de ente resulta ser, en la ética rosminiana, la norma última de moralidad, pues es evidentemente lo más objetivo.

Ahora bien, ya desde los *Principi della scienza morale*, el roveretano insiste en estos dos elementos como distintos, aunque unidos. En efecto, la luz de la razón, que es la idea de ente en universal, es lo que constituye a la naturaleza humana como tal. Sin la luz que le proporciona la idea de ente, la razón no sería una potencia intelectual. Pero, advierte el filósofo de Rovereto, se trata de dos elementos diferentes:

Ma questa intima congiunzione fece a non pochi perdere di vista quella duplicità naturale, per così dire, del soggetto umano, di questo soggetto che, essenzialmente intelligente, essenzialmente ha un oggetto universale del suo intendimento. E questa svista, questo aver confuso l'oggetto essenziale al soggetto intelligente, col soggetto stesso, ingenerò moltissimi errori; perciocchè si attribuì al soggetto

⁵⁶ ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., cap. V, a. 9.

⁵⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Compendio di etica*, I, cap. 2, art. 1, n. 33.

ciò che all'oggetto solo apparteneva, e per lo contrario si diede a questo ciò che è di quello.⁵⁸

Atribuir al sujeto lo que es del objeto conlleva divinizar al hombre y sus apetencias; atribuir al objeto lo que es del sujeto, lleva al relativismo. Lo que intenta la filosofía rosminiana es revitalizar una postura equilibrada o proporcional, donde cada elemento juegue un papel que permita visualizar al hombre como un ente inteligente y, por tanto, más digno que los entes no inteligentes; y, por otro, un ente limitado por muchos aspectos, aun a pesar de ser ilimitado debido a su inteligencia, pues esta última puede ser todas las cosas en cuanto las piensa, es decir, en cuanto son objetos de ella. Pero los confines humanos no pueden ocultarse pues son patentes para quien quiera visualizarlos.

Los principios formales propuestos por Rosmini están enraizados en su antropología filosófica y, por supuesto, en su gnoseología. No es posible penetrar en ellos si no se conoce la importancia que él brinda a la idea de ser o idea universalísima de ente. Es la inteligencia la que capta esta idea, pero no es ella la idea. De ahí que no sea la razón la que mensura por sí misma a los entes particulares conocidos a través de la sensibilidad, sino que es la que aplica simplemente la idea connatural a su inteligencia a los casos particulares para «medir» la cantidad de ser que poseen. No es la razón la que constituye la obligación, sino la que constata o nota la obligación que tiene el agente en cada caso particular frente al ente individual en cuestión.

Finalmente, y aunque las considere verdaderas, el propio Rosmini no deja de reconocer las deficiencias de sus formulaciones, a las que incluso llega a clasificar entre las enunciaciones negativas. Se trata de fórmulas que no dejan de implicar elementos que se sobreentienden y que requieren interpretación, como acontece con la fórmula «sigue la luz de la razón». En ella, no deja de apreciarse una metáfora, pues el «seguir», como dijimos, se refiere al obrar, al actuar de la voluntad. No deja de ser, entonces, imperfecta, pues las metáforas son imperfecciones en cuanto a la expresión conceptual. Empero, y al mismo tiempo, no dejan de ser necesarias en algunos casos, como sucede, por ejemplo, en lo concerniente a los principios formales de la ética.

VII. CONCLUSIONES

El binomio materia-forma, que en su origen se refiere a la filosofía de la naturaleza y forma parte del bagaje conceptual de la ontología posterior, tiene especial empleo en la gnoseología y la ética. Rosmini utiliza este binomio conceptual para dar cuenta del conocimiento humano, que es tanto material como formal, significando con ello que es tanto sensitivo como intelectual. Busca el filósofo tridentino acentuar la importancia de ambos aspectos, desvirtuados en otras filosofías que se inclinan o por el conocimiento sensible o por el conocimiento inteligible. También hay una aplicación doble en el campo de la ética, como hemos destacado. La primera de ellas se refiere a la formalidad que conlleva la moralidad

⁵⁸ ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., cap. I, art. 4.

gracias a la inteligencia humana, especialmente en el campo volitivo. Se ha destacado esta acepción a través de la crítica a los términos morales, con lo cual nos hemos referido a Nietzsche. En el contexto de esta discusión, si la historia de las ideas morales de Rosmini es correcta, da la impresión de que el filósofo germano pretende una vuelta a la materia de la moralidad, haciendo caso omiso de la forma. Tal parece que la propuesta que encierra es un regreso sin más a las propuestas presocráticas, lo cual implica desconocer tanto la naturaleza de la historia como la evolución de la moralidad.

La segunda de las aplicaciones en el campo de la ética se ha referido a la discusión de los principios, lo cual vincula a la ética de Rosmini con la de Kant. En lo que respecta al principio formal de la ética o, más propiamente, a la diversidad de principios, no hemos considerado en este trabajo la clasificación que establece Rosmini entre principios positivos y negativos, siendo los primeros más perfectos que los segundos. Lo cierto es que la filosofía rosminiana se inclina por los sistemas objetivo-rationales, que proponen que la razón no es la que constituye la obligación, como acontece con los sistemas subjetivo-rationales para los que la razón se erige como legisladora universal y, por tanto, como constituidora de la obligación. Por el contrario, en el sistema de Rosmini la razón se limita a constatar la obligación; la obligación de la razón es hacer notar al agente moral la obligación dondequiera que se encuentre. La razón se limita a dar precisamente *razón* de la obligación, no a constituirla.

jbuganza@uv.mx

(Universidad Veracruzana)

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINATIS, THOMAE *Summa Theologiae*, Marietti, Torino 1950ss.
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (edición trilingüe de García Yebra), Gredos, Madrid 1982 (2ª ed.).
- BUGANZA, JACOB, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2012.
- DE LUCIA, PAOLO, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999.
- FABRO, CORNELIO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.
- FOUCAULT, MICHEL, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (traducción de José Vázquez), Pretextos, Valencia 2008 (6ª ed.).
- FREY, HERBERT, *Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nietzscheana a la tradición occidental*, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México 2005.
- GARCÍA CUADRADO, JOSÉ ÁNGEL, «¿Es posible una lectura kantiana del intelecto agente?», en: *Acta philosophica*, VIII/2, (1999).
- IZQUIERDO, AGUSTÍN, *Friedrich Nietzsche*, Edaf, Madrid 2001.
- KANT, IMMANUEL, *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- KURI, RAMÓN, *La mordedura de la nada. El mal y la filosofía*, Coyoacán, México 2011.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud* (traducción de Amelia Valcárcel), Crítica, Barcelona 2004.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Tres versiones rivales de la ética* (traducción de Rogelio Rovira), Rialp, Madrid 1992.
- MARITAIN, JACQUES, *El orden de los conceptos* (traducción de Gilberte Motteau), Club de Lectores, Buenos Aires 1975.
- MATEU ALONSO, JUAN DAVID, «Las virtudes en el laberinto: Nietzsche tras la virtud», en: ARENAS-DOLZ, FRANCISCO et al. (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, Au-llibres/Edicions Culturals Valencianes, Valencia 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1991.
- NOLTE, ERNST, *Nietzsche y el nietzscheanismo* (traducción de Teresa Rocha), Alianza, Madrid 1995.
- ROSMINI, ANTONIO, *Principi della scienza morale* (al cuidado de U. MURATORE), Città Nuova, Roma y Stresa 1990.
- ROSMINI, ANTONIO, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Città Nuova, Roma y Stresa 2007.
- ROSMINI, ANTONIO, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*
- ROSMINI, ANTONIO, *Psicologia* (al cuidado de V. SALA), t. I, Città Nuova, Roma y Stresa 1988.
- ROSMINI, ANTONIO, *Antropologia in servizio della scienza morale* (al cuidado de F. EVAIN), Città Nuova, Roma y Stresa 1981.
- ROSMINI, ANTONIO, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (al cuidado de G. MESSINA), t. II, Città Nuova, Roma y Stresa 2003.
- ROSMINI, ANTONIO, *Compendio di etica* (al cuidado de M. MANGANELLI), Città Nuova, Roma y Stresa 1998.
- SAGOLS, LIZBETH, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México 1997.
- SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *El conocimiento humano*, Palabra, Madrid 2005.
- YEPES, RICARDO y ARANGUREN, JAVIER, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1999 (4ª ed.).