

LO DIVINO Y DIOS

W. Daros
CONICET

RESUMEN: La distinción entre lo divino y Dios propuesta por Antonio Rosmini, y ya sugerida por Platón y otros filósofos, trata de establecer un puente entre el hombre y Dios, y dar justificación al concepto de analogía. Hay algo de divino en el hombre sin que deje de ser hombre y sin que sea Dios. Lo divino en el hombre hace a la dignidad humana. Confundir a Dios con lo divino, lleva al *racionalismo* “tomando por Dios a la luz de la propia razón natural”. Por el contrario, los que tomaron a lo divino por Dios, cayeron en las *supersticiones*, adorando a la razón humana o al hombre como a Dios. Finalmente, afirma Rosmini, los que desconocen por completo el elemento divino que yace en la luz de la inteligencia humana natural, como su objeto inteligible propio, se precipitaron en los sistemas del *sensismo* o *del subjetivismo*, anulando todo *punto de continuación* entre la naturaleza del universo y la de su autor, preparando la incredulidad de los tiempos modernos.

Antonio Rosmini (1797-1855), filósofo italiano, ha sido propuesto por el Papa Juan Pablo II, en su encíclica de 1998, *Sobre las relaciones entre fe y razón*, propone a Rosmini – junto a otras personas- como “ejemplo significativo de un camino de búsqueda filosófica”, afirmando que “prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre” (nº74).

En 1º de julio de 2001, en una *Nota sobre el valor de los Decretos doctrinales concernientes al pensamiento y a las obras de Rosmini* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, estimó que “se pueden actualmente considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales” que determinaron la condena póstuma de cuarenta proposiciones tomadas de los escritos rosminianos. El pensar a un Ser divino pero que no es Dios, generó no pocos problemas a las mentalidades aristotélicas; y algunas afirmaciones rosminianas fueron tomadas como panteístas, desde la perspectiva de la ontología aristotélica. El levantamiento de la condena está motivado por el reconocimiento de que el sentido de las proposiciones, condenadas por el Decreto *Post obitum*, “no pertenece en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras”, realizadas por algunas personas, pero que son extrañas a las obras mismas¹.

Introducción

1. La obra titulada “*Del divino nella natura*” pertenece a la época de la madurez filosófica de Antonio Rosmini. Se trata, sin embargo, de una obra de erudición histórica acerca de un tema importante de la Ontología rosminiana (o, como Rosmini la llamaba, acerca de la Teosofía). El mismo Rosmini escribía, en 1852, en la carta a Bonghi: “Continúo a relaborar la Teosofía, trabajo lento, no tanto en sí mismo, cuanto que por desgracia me pierdo en inves-

¹ RATZINGER Joseph. Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. *Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati* en *Charitas. Bollettino Rosiniano Mensile*. Luglio 2001, Numero Speciale, p. 208-209. La Nota ha sido aprobada por el Papa Juan Pablo II, en la Audiencia del 8 de Junio de 2001.

tigaciones de erudición que no serían estrictamente necesarias”².

A decir de Pier Paolo Ottonello, esta obra

“constituye una completa, si bien interrumpida, filosofía de la religión... También es un esbozo, estructurado en modo rosminianamente teórico en la organización de la enciclopedia rosminiana, una fenomenología de la religión, con ricas anticipaciones de etnoantropología religiosa, bajo la especie de un *excursus* de historia de las religiones en un nivel mundial”³.

2. En esta obra *De lo divino en la naturaleza*, Rosmini no se proponía hacer teología fundada en la luz de la revelación, sino realizar un estudio histórico-filosófico. Intentaba exponer *brevemente una interpretación filosófica de su concepción de lo divino* (concepción que fue más ampliamente expuestas en otras obras filosóficas, especialmente en la *Teosofía*) y, desde esa concepción hacer *una lectura o interpretación de diversas manifestaciones o expresiones de lo que es divino*. “Mi trabajo, afirmaba, será estrictamente filosófico e histórico y más bien histórico que filosófico”⁴.

No se proponía, en esta obra, Rosmini elaborar una cierta idea de Dios a partir de la filosofía, cosa que ya había hecho en otras obras⁵. Su intención se dirigía más bien a hablar de lo *divino*, concepto que -según sus propósitos- se debía distinguir del de *Dios*.

Dos acepciones de lo “divino”

3. El término y el concepto “divino” pueden tener varios significados. Rosmini se detiene, ante todo, en dos, por lo que “divino” podría significar:

a) *Divino por participación*, o sea, *un efecto no divino de una causa divina*. En este sentido, no pocas personas han creído que todo el universo les hablaba de Dios, en cuanto todo él era considerado como un efecto a partir del cual -con una argumentación implícita o explícita- se va con el pensamiento a la suma causa, o Creador y se descubren sus atributos. El universo aparece como una obra divina, en cuanto es pensado como producto de Dios.

De hecho, en el contexto de la participación, fueron llamadas divinas, por diversos pensadores o filósofos, tanto la mente como el alma humana porque se consideraban que ellas participaban de algo divino⁶.

b) *Lo divino en sí mismo*, esto es, “tal que pertenece a la naturaleza divina”.

“Diciendo divino en la naturaleza, no tomo esta palabra divino para significar un efecto no divino de una causa divina. Por la misma razón, no es mi intención hablar de un divino que sea tal por participación”⁷.

Rosmini separa todo *lo material* del concepto de lo divino, porque a lo divino se opone el ser materia o material. Tampoco incluye en el concepto de divino a todo lo que tiene límites

² ROSMINI, A. *Epistolario completo*. Casale Monferrato, Tipografía Pane, 1887, Vol. XI, n° 7108, 7109. Cfr. OTTONELLO, P. *Gli interessi scientifici di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1985, F. II, p. 121-129. OTTONELLO, P. *L'Enciclopedia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, 1991.

³ OTTONELLO, P. *Introduzione* a la obra de ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987, p. 12. Cfr. BIASUTTI, F. *Problemi di metodo in filosofia della religione*. Padova, Liviana, 1976. FERRARESE, G. *Un profilo storico-teologico di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1999, F. 1, p. 81-95.

⁴ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 1. Cfr. COSTANTINO, G. *Primi elementi d'un sistema di filosofia cristiana. Annotato da Antonio Rosmini*. Novara, Tipografia Vescovile G. Miglio, 1847. BUBER, M. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México, F. C. E., 1993.

⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 1457. ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1939, n° 423-429, 796-797. ROSMINI, A. *Sistema filosofico en Introduzione alla filosofia. A cura de P. P. Ottonello*. Roma, Città Nuova, 1979, n° 182-183.

⁶ CICERO. *Tusculanae*. I, 26.

⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 2.

propios, “porque la divina esencia rechaza todos los límites”.

Admitido esto, la cuestión se reduce a encontrar si, en este universo, se manifiesta alguna naturaleza la cual sea *inmaterial* y sea *ilimitada*. Rosmini se propone, pues, la siguiente *hipótesis de investigación filosófica* (que puede ser históricamente confirmada con afirmaciones de pensadores en la historia humana):

“Si acaso en la esfera de lo creado se manifieste inmediatamente a la inteligencia humana algo de divino en sí mismo, esto es, tal que pertenezca a la naturaleza divina”⁸.

En este contexto, y solo en la obra *De lo divino en la naturaleza*, Rosmini recurre a los textos de S. Agustín dieciséis veces.

4. Reducida así la cuestión, tenemos dos consecuencias, dentro de la filosofía rosminiana, que nos acercan a la solución sobre si algo divino se manifiesta en la naturaleza de la mente humana.

1^a) Este elemento divino no puede ser más *que un objeto del entendimiento*, porque la palabra *manifestación* implica en sí misma una mente, en la que se dé la manifestación.

2^a) Si existe algo divino que se manifiesta a la inteligencia humana en el orden de la naturaleza, ello no es de la naturaleza subjetiva ni algo propio del mundo contingente. Ello se debe a que es, para Rosmini, evidente -en su mismo concepto- que el *objeto conocido* no es parte del que *conoce*, teniendo el que conoce naturaleza *subjetiva* y lo conocido naturaleza *objetiva*, a tal punto que se contraponen y se distinguen recíprocamente. Es verdad que el *objeto* no es objeto sino para un sujeto en el cual se manifiesta, y que no hay *sujeto inteligente* sin objeto inteligible que causa como forma al sujeto inteligente. Pero de esto no se sigue que el sujeto deba ser el objeto o viceversa, como si al conocer una piedra nos convirtiésemos en piedra.

5. Con la expresión “manifestación de lo divino” se establece una dualidad entre “lo que se manifiesta como ilimitado y el sujeto limitado al que se manifiesta: deja distinguir dos naturalezas y, más aún, las separa para siempre e inconfundiblemente”⁹.

En consecuencia, lo divino que Rosmini busca debería tener las siguientes condiciones: a) ser inmaterial, b) ser ilimitado, c) tener naturaleza objetiva, d) y manifestativa en relación con una mente. Ahora bien, ¿existe un objeto, con estas características, dado a la mente humana para que lo intuya inmediatamente, de modo que no sea una creación de las mentes humanas sino, por el contrario, lo que crea a las mentes, las hace surgir y las hace inteligentes con su sola presencia?

6. Rosmini se remite, en este punto, a sus abundantes escritos en los que prueba la existencia del *ser indeterminado*, manifiesto a todas las inteligencias como innata idea del ser¹⁰. Este ser indeterminado no tiene límites por lo que es *infinito en sí*, y no manifiesta límites porque no los tiene. Pero es, además, por sí mismo manifiesto: no hay nada fuera del ser que lo pueda hacer manifiesto; la nada, en efecto, es nada y nada manifiesta. El hecho de ser es ser de hecho, por sí mismo manifestativo de lo que él como ser es y viene llamado por Rosmini *idea*. La idea, en efecto, es lo que hace conocer algo: lo que manifiesta algo, lo que hace

⁸ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 2. Cfr. BUGOSSI, T. *Il “divino” quale fondamento del comunicare nella speculazione di Antonio Rosmini* en BUGOSSI, T. *Filosofia e comunicazione*. Genova, Colors Edizioni, 1998, p. 57-61.

⁹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 4. Cfr. DARÓS, W. *Acerca del concepto de ‘inteligencia’ o ‘razón’ y de su fundamento en Rivista Rosminiana*, 1979, F. IV, p.403-442.

¹⁰ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*. O. C., n° 398-614. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. A cura de P. P. Ottonello. Roma, Città Nuova, 1979. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970.

ver intelectualmente algo. Toda idea es una luz intelectual¹¹.

El ser, en cuanto es manifestativo de sí mismo, no es solo ser; sino, además, es la *idea del ser*. En la idea del ser indeterminado -como éste aparece en la intuición constitutiva de la mente humana- no se contiene más que el ser en su *indeterminación*: por esto mismo, la idea del ser no tiene como contenido un ente o cosa o persona alguna que nos haga conocer.

No obstante, la idea del ser es el *medio para hacer conocer* todo lo que es: hace conocer todo lo que es el ser o participa del ser y en la medida en que participa de él¹². La idea del ser es el *medio y la forma (ideal: no la forma real o sensible)* para conocer todo lo que es en cuanto tiene ser. Dado que la idea del ser no es real, *los límites* de lo que conocemos, no lo ofrece la idea de ser, sino los entes mismos que conocemos con la ayuda de los datos de los *sentidos*. El conocimiento *perceptivo* es justamente la unión de la idea del ser (forma del conocimiento) con los datos de los sentidos (materia del conocimiento). Percibir intelectualmente es conocer que “lo que siento” (un ente sensible con sus límites) “es” (participa del ser y es conocido mediante la idea del ser en cuanto es). Lo percibido, por el hecho de ser sentido es real; por el hecho de ser conocido es ideal. El *ser*, en efecto, para Rosmini, no es solo real (lo que se siente), ni solo ideal (ideas), sino *triniforme*: el ser es en la forma de *realidad*, de *idealidad* y en la forma de relación entre ambas (lo que da origen, en el hombre, a la forma de ser *moral*), como ya lo había sugerido la filosofía agustiniana¹³.

Por ello, se puede decir precisamente que la idea del ser es la *forma* de todo conocimiento, la idea madre o primera¹⁴; pero no es -en su contenido- la realidad, aunque remite a ella. La realidad es algo distinto de la idealidad. La realidad (lo que sentimos) se la conoce con la *idea del ser indeterminado*; y los *límites de los entes reales* nos lo ofrecen *los sentidos*. La idea del ser es ideal, no real. Pero aún siendo ideal *no es subjetiva*, creada por el hombre.

7. Ahora bien, al *ser ideal* le compete, con buena razón, el título de *divino*. La mente o inteligencia del hombre está compuesta, pues, de dos aspectos: uno *finito* (la realidad del sujeto humano) y otro *infinito* (el ser ideal -verdad del ser- que funda la inteligencia)¹⁵.

Diferencia entre el concepto de lo divino y el de Dios

8. Ante la apelación de *divino* otorgada al *ser ideal*, surgen dos adversarios. Según algunos, es *exagerado* dar al ser ideal -intuido por la mente humana, en forma innata- la denominación de divino, y no admiten que Dios haga resplandecer un cierto rayo inmediato de su propia luz.

Según otros, esta apelación es *insuficiente* y esa luz debería ser llamada Dios. En efecto, -afirman- si se reconoce que en la mente se da en forma innata algo divino, no por participación, sino esencialmente, no hay que quedarse a mitad de camino y hay que afirmar que *intuimos a Dios*: ¿Se puede, acaso, dividir a lo divino, por un lado; y a Dios por otro, y no reconocer que todo lo que es divino es Dios mismo, porque Dios no tiene partes?

9. Rosmini, desde su filosofía, asume lo que llama un *camino intermedio* entre los dos extremos.

Contra los primeros, este filósofo de Rovereto sostiene que el Creador del mundo, en su portentosa obra, ha inserto *algo de sí mismo*, que es casi la llave de su edificio, y no ha

¹¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, Pr. n° 9, n° 395, 428, 430.

¹² ROSMINI, A. *Teosofia* O. C., Vol. V, n° 6, 9-21.

¹³ Cfr. ROSMINI, A. *Sistema filosofico* en *Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 281-282, 166-171. ROSMINI, A. *Teosofia*. O. c., n° 170, 172. CAMILLONI, C. *Filósofos del ser triádico: San Agustín, Rosmini, Sciacca*. Córdoba, Edición del Autor, 1995.

¹⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 62.

¹⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. Roma, Città Nuova Editrice, 1977, n° 121, 153, 400, 716, 723.

separado enteramente su naturaleza increada de la naturaleza creada por Él. Para probar esta afirmación, Rosmini hace considerar cómo *la idea del ser tiene una naturaleza eterna e incorruptible, una necesidad y universalidad incorpórea*, de modo que la idea del ser es el fondo común de todas las ideas, ilimitado e infinito¹⁶.

Contra los segundos, que sostienen que intuimos a Dios (lo que sería un ontologismo), Rosmini mantiene la distinción entre lo divino y Dios. El *ser ideal indeterminado* no es Dios: Dios es el *Ser Real, Viviente, Personal, Infinito*, uno y trino. Pero tampoco es la nada o una creación humana¹⁷.

10. La distinción entre lo divino y Dios es una *distinción en relación a la mente del hombre*, no es una distinción que existe realmente en Dios.

“Es claro que el concepto de *Dios* implica un viviente, un inteligente, un amante, en suma implica un *sujeto personal*. Al opuesto, el *ser* en cuanto es pensado *sin determinaciones, como objeto de la intuición*, no aparece para nada como un sujeto viviente, inteligente, amante, etc., sino solamente como una esencia *impersonal* y puramente objetiva. Lo que se muestra a nuestra mente, cuando ella piensa puramente el *ser* sin más, no es Dios viviente y operante, y en consecuencia de ninguna manera se la puede pertenecer la denominación personal de Dios”¹⁸.

Esta distinción entre lo divino y Dios surge con la creación de la mente del hombre; por ello es una distinción en relación a nuestra mente. Dios, al crear la mente humana, le da la *luz de la inteligencia* que no es otra cosa que la *idea del ser*. Es inteligente y tiene *inteligencia* quien intuye en forma innata la idea del ser, de modo que luego puede *distinguir entre lo que es y lo que no es*. Por ello, también, sentir no es conocer. Los animales sienten, esto es, se les modifica el sentimiento fundamental de lo que son cuando algo cae en sus sentidos; pero los hombres, además, conocen lo que sienten: lo ubican entre lo que *es* o *no es*, entre lo que *es* de este o de otro modo.

11. Ahora bien, Dios al crear no podía crear otro ser real infinito como Él era; pero podía - así lo imagina y entiende el filósofo- distinguir en el ser infinito: a) la realidad de Dios (de Sí mismo); y b) del ser impersonal o indeterminado (idea del ser indeterminado). Esta idea es divina, aquella realidad es Dios.

Debemos pensar, pues, que Dios mismo, al crear la mente humana creó el fundamento para distinguir *lo divino* (infinita luz de la inteligencia participada por Dios) como algo distinto de *Dios*; si bien lo divino posee en su propia naturaleza características divinas (infinitud, necesidad, eternidad)¹⁹. El ser, en Dios, debe ser pensado como infinito en su inicio (ser inicial) y en sus tres términos (real, ideal, moral), de modo que Dios es un solo ser; pero con tres formas personales distintas. Ahora bien, Rosmini piensa el inicio del acto de crear, ante todo, como una abstracción realizada por Dios mismo (abstracción teosófica) porque Dios separa su

¹⁶ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 8. Cfr. OTTONELLO, P. P. *Il divino e Dio in Rosmini* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 213-225. CASPEPR, B. – SPARN, W. (Comp.) *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. München, Alber, 1992.

¹⁷ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia*. O. C., Vol. V, n° 26, 33, 36, 41, 46, 57-59. ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 480. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883. Cfr. PERCIAVALE, F. *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*. Roma, Città Nuova, 1977. PERCIAVALE, F. *Triadismo ontologico e scienza teologica in Rosmini* en *Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, a cura di P. P. Ottonello*. Firenze, Olschki, 1998, p. 489-501. ADDANTE, P. *La centralità della persona in Rosmini*. Bari, Triggiano, 1998.

¹⁸ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 10. Cfr. FERETTI, G. *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*. Pisa, Giardini, 1995. FERRARESE, G. *Intepretazione della Scrittura e problema dell'uomo nella genesi della teologia rosminiana* en INSTITUTO TRENINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana, 1999, Vol.II, p. 855-892.

¹⁹ ROSMINI, A. *Teosofia*. O. C., Vol. n° 458-464.

realidad (su ser personal) de su ser infinito inicial: ese ser infinito inicial, al ser inicio inteligible para la inteligencia, es el ser ideal, es *lo divino innatamente dado a la inteligencia del hombre* en su creación.

“El ser pues de las creaturas no es Dios, pero se puede llamar *divino* o *pertenencia de Dios*, porque es algo que nos está presente como un *abstracto teosófico*, efecto de la creación”²⁰.

Esto divino es nada en sí real; pero no es la nada: es algo en la mente divina; es el *ser inicial participable* a las creaturas, que en el hombre es también *ser ideal*, luz infinita de la mente humana finita²¹.

12. Se realiza aquí una *distinción entre la personalidad divina y la naturaleza divina*. Según el pensamiento de los teólogos cristianos, la naturaleza divina no subsiste en sí misma, sino en las tres personas. Entre la naturaleza divina y las personas no se da una distinción real; pero nuestra razón (según nuestro modo de concebir) pone una distinción. *Distinguir* no es separar, sino *solo considerar separadamente*: en este caso, la mente del teólogo distingue: a) las personas divinas, por un lado; y por otro, b) solo el ser de Dios sin esas personas (o sea, la naturaleza de Dios). Con el término *Dios*, en efecto, nos referimos a Él en cuanto es naturaleza divina y tres Personas, pero sin indicar ninguna de ellas.

En el Dios cristiano, todo es divino; pero además es Persona: tres personas. En el hombre, el objeto de la inteligencia (la luz de la inteligencia) es, según Rosmini, divino (ser infinito participado por Dios); pero no es persona, no es Dios.

13. Ningún ente creado es, sin más, el ser. Todo lo creado es un compuesto que tiene un *ser infinito* que es participado, y una limitación: está *limitado por la realidad* de los entes creados.

En los hombres, ese ser que se participa a la inteligencia es infinito inteligible de por sí (ser ideal). Ahora bien, el ser ideal es una *pertenencia* de Dios, pero no es Dios²².

“Porque el ser que constituye la divina esencia en cuanto subsiste, si se lo *despoja de la subsistencia*, y se lo deja delante de la mente en su sola y desnuda forma objetiva, es todavía algo de lo divino, porque es una propiedad de aquella esencia (de Dios) que sea puro ser, pero no se puede sin embargo decir que sea todavía aquella esencia, siendo a ésta propio y necesario no solo que sea puro ser, sino que además que este ser puro subsista”²³.

Lo divino (la idea del ser, el ser-idea) es lo infinito participado; es infinito aunque es recibido por una mente real finita. Los que confundieron, por el contrario, a lo divino con Dios produjeron errores contrarios. Confundir a Dios con lo divino, lleva al *racionalismo* “tomando por Dios a la luz de la propia razón natural”. Por el contrario, los que tomaron a lo divino por Dios, cayeron en las *supersticiones*, adorando a la razón humana o al hombre como a Dios.

Finalmente, los que desconocen por completo el elemento divino que yace en la luz de la inteligencia humana natural, como su objeto inteligible propio, se precipitaron en los sistemas del *sensismo* o del *subjetivismo*, anulando todo *punto de continuación* entre la naturaleza del universo y la de su autor, preparando la incredulidad de los tiempos modernos²⁴.

²⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1341. Cfr. AA.VV. *Atti dei corsi della “Cattedra Rosmini”*: Rosmini: *Il divino nell'uomo*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992.

²¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Libro I, n. 132; vol. II, Libro II, 459. Vol. VII: *Appendice*, p. 294. Cfr. ALBERT, H. *La miseria de la teología*. Barcelona, Alfa, 1982.

²² ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. O. C., p. 479, 524, 441, 300, 181.

²³ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 11. Cfr. ALESSI, A. *Filosofía della religione*. Roma, LAS, 1991.

²⁴ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 12.

Confirmaciones de la distinción entre lo divino y Dios

14. Según Rosmini, es doctrina universalmente sostenida por los Padres de la Iglesia cristiana, no solo que *Dios sea en sí mismo incomprendible*; sino además, que según la naturaleza *no se lo pueda conocer* sino con un conocimiento negativo. Pero, por otro lado, es igualmente doctrina común que *sobre nosotros “está signada la luz de su rostro”* y de esa luz nos viene que seamos inmediatamente inteligentes²⁵.

“La luz, que informa nuestro intelecto, es la forma universal y común de todas las cosas. Ahora bien, S. Tomás no solo aprueba que la *forma* sea llamada por Aristóteles algo divino, sino que da razón de esta manera: *DIVINUM quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis DIVINI ESSE, quod est actus purus*²⁶. Lo que es más de lo que deseamos, porque nosotros hablamos de la sola forma universalísima, y él habla de toda forma”²⁷.

Por otra parte, no se puede hablar de *similitud* entre las formas de los entes finitos y Dios, si entre ellos no hay nada *en común*. Pero si hay algo en común entre Dios y las creaturas, ello es *divino* porque a Dios pertenece.

Mas esto común no puede ser sino el *ser*, dado que Dios no es más que *ser*²⁸. Pero lo que Dios comunica no es todo su ser; no es el inicio y término personal de su ser (pues crearía otro Dios, lo que es absurdo), sino una *participación de Él* (el *ser inicial ideal*, forma objetiva, luz de la inteligencia)²⁹. Rosmini llama a este ser inicial ideal *pertenencia de Dios (appartenenza di Dio)* “para indicar la fuente de donde la mente la ha tomado”³⁰.

“La *idea*, o sea, el *ser ideal*, que es medio del conocer, es una entidad distinguida mentalmente de Dios, y por lo tanto, la mente la considera bajo dos relaciones: o en cuanto retiene algo del *Ser divino* del cual fue distinguido, y así es una creatura, pero retiene cualificaciones divinas, aunque ninguna cualificación, como ningún atributo distinguido de Dios se pueda decir Dios, porque le falta lo que a Dios le es esencial, esto es, el ser completo y de toda parte infinito; o en cuanto está distinguido (*in quanto è preciso*), y así se puede llamar creatura, pues tal denominación conviene a todo lo que tuvo principio o por creación o en consecuencia de la creación”³¹.

15. No es propiamente la *naturaleza de los entes finitos* la que comunica con Dios. Si bien los entes finitos *participan del ser*, -sin el cual no serían- sin embargo ellos *no son el mismo ser*, y el *ser no entra en la definición de los entes*, sino como causa que los hace existir; pero los entes finitos son tales a partir de *sus límites*, y no desde lo ilimitado del ser inicial o indeterminado.

Un ente creado o finito se define, en efecto, como “un real que tiene ser”, y no que es el ser.

²⁵ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 12. Cfr. AA.VV. *Atti dei corsi della “Cattedra Rosmini”*: Rosmini: Il divino nell'uomo. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992.

²⁶ “Es algo DIVINO, porque toda forma es cierta participación de la semejanza del SER DIVINO que es acto puro” (In *I Phys. Arist.*, Lect. XV, d; *Summa Contra Gentes.*, I, 50, 8). “Es divina, porque toda forma es cierta participación de la similitud del ser divino, el cual es acto puro”. S. TOMÁS. In *Phys. Arist.* Lect. XV, d; S. S. G. I, 50, 8. Por ello, da al intelecto una capacidad infinita porque infinita es la forma. S. C. G., II, 68, 69.

²⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 13. PERATONER, M. *Linee per uno studio sull'uso delle fonti patristiche nelle opere di Rosmini*, en *Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, p. 483-520.

²⁸ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. A cura de P.P. Ottonello. Roma, Città Nuova, 1979: *Lettera ad Alessandro Pestalozza a Milano sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature*, p. 397.

²⁹ “Siendo en efecto la forma por lo que la cosa tiene ser (*habet esse*); pero dado que cualquier cosa según que tiene ser, accede a la similitud de Dios, el que es su mismo ser simple, es necesario que la forma no sea otra cosa que la divina semejanza (*divina similitudo*) participada en las cosas. De donde, convenientemente Aristóteles en el 1° de los libros físicos, hablando de la forma, dice que es algo divino (EST DIVINUM QUODDAM) y apetecible”. S. C. G., III, c. 97.

³⁰ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. O. C., p. 479.

³¹ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. O. C., p. 480.

“Nada prohíbe entonces que el *ser* intuido por la mente, en su pureza de ser, sea algo *divino*, esto es, que pertenezca a Dios. Lo que no nos autoriza, sin embargo a llamarlo Dios”³².

Porque al ser no solo lo llamamos por lo que él es, sino también de acuerdo a nuestros modos de conocerlo. Al averiguar, en efecto, la verdad de las locuciones, no solo es necesario considerar las cosas significadas, sino también los modos de significar³³. A *Dios* lo significamos como el ser considerado en su *subsistencia* (*ser real, persona*); pero no significamos a Dios con el ser participado a la mente humana; ser que es infinito, algo divino: la *idea del ser, ser divino*, luz de la mente; pero no es Dios.

Según esta consideración, el hombre es creado con la intuición del ser (le es innato el conocimiento del ser, la idea del ser), pero no es innato el conocimiento de Dios. No hay entonces lugar para el *ontologismo*, concepción según la cual se afirma que el hombre conoce naturalmente a Dios³⁴.

El concepto de divino en Platón

16. Se da, pues, en la naturaleza del universo -esto es, en las inteligencias que están en él- “algo a lo que le conviene la denominación de divino, no digo en sentido figurado, sino en sentido propio”³⁵; y Rosmini ha deseado indagar si los hombres, desde tiempos muy antiguos, desde que tengamos memoria histórica, han reconocido esta excelencia del ser y de la idea del ser, aunque la llamaran con otro nombre.

La erudición de Rosmini, en este punto, es amplísima, y es imposible e innecesario indicar aquí toda la trayectoria histórica y escrita acerca de a qué se le llamó *divino*. Tampoco resulta posible hacer aquí una crítica filológica de las interpretaciones rosminianas. Nos interesa solamente recordar algunos casos significativos de la distinción entre Dios y lo divino, según la interpretación que le otorgaba Rosmini³⁶.

Veamos solamente la concepción de lo divino en Platón y, ante todo, en algunos filósofos que lo precedieron.

17. Tales de Mileto y los pensadores jónicos (en el 600 a. C.) iniciaron la filosofía, orientándose primeramente hacia una explicación física de los fundamentos del mundo; mas ya ellos comenzaron a buscar lo que cambia y lo que no cambia (lo inmutable que sería luego lo divino). Heráclito de Éfeso (535-475 a. C.) parece ser que distinguía un fuego físico y terrenal, y otro celeste.

“El alma humana era una exhalación, una chispa de este fuego celeste, y se absorbía con el aire respirado.

Este fuego esencialmente animado era, para Heráclito, la naturaleza divina, y el alma en la vigilia y en la vejez especialmente por su comunicación con la razón universal y divina (κοινὸς καὶ θεῖος λόγος) conocía el *universo y la verdad*; luego por medio de los sentidos lo *variable* y lo *individual*”³⁷.

Pero Pitágoras (500 a. C. que de Samos pasó a vivir en Crotona) y los pensadores eleáticos se encontraron con los números. Los pitagóricos encontraron muchas semejanzas entre

³² ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 13. Cfr. BARTOLACCI, A. *Lo spirituale e il divino* en *Rivista Rosminiana*, 1999, Fasc. II, p. 227-231. BASIL HUME, G. *A la búsqueda de Dios*. Salamanca Sigüeme, 1991. BATAILLE, G. *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1999.

³³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia: Lettera ad Alessandro Pestalozza*. O. c., p. 401.

³⁴ DARÓS, W. *¿Antonio Rosmini ontologista?* en *Rivista Rosminiana*, 1981, F. III, p. 273-286. Cfr. DARÓS, W. *Rosmini nel bicentenario della nascita* en *Filosofia Oggi*, 1996, n° 80, F. IV, p. 407-411.

³⁵ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 15.

³⁶ Cfr. FILORAMO, G. *Religione tra Ottocento e Novecento*. Roma-Bari, Laterza, 1985.

³⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 173. Cfr. ARISTÓTELES *De Anima*, 2. SEXTO EMPÍRICO *Adv. Math.* VII, 126, 130; VIII, 286. MESSINA, G. *I presocratici nel pensiero di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1997, F. III-IV, p. 373-481.

los números y las cosas que *son* (τοις οὔσι) y se *generan* (καί γιγνομένοις). Distinguían, pues, las cosas que se generan y las que son, y entre éstas ponían los *números*, a cuya imitación eran las otras cosas. Los números indican lo que es y no puede cambiar sin dejar de ser lo que es: el dos es dos y no puede volverse, convertirse o devenir un tres; el tres tiene un ser distinto esencialmente del dos.

Según los pitagóricos, todo el universo Cielo era armonía y número (ἁρμονίαν καὶ ἀριθμόν). Ellos veían una *semejanza*³⁸ entre las cosas del Cielo (los números) y las de la tierra (las cosas sensibles): éstas eran números sensibles (ἀριθμούς αἰσθητούς).

El Cielo o Urano era el lugar que simbolizaba las cosas que son sin corrupción, las cosas divinas³⁹.

“El aire superior -según dicho de Diógenes de Laertes atribuido a Pitágoras- está en sempiterno movimiento, puro, saludable y todo (καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, ἀθάνατα, καὶ τοῦτο θεία) lo que está en él es inmortal y, por lo tanto, *divino*”⁴⁰.

Si bien Rosmini desconfía, a veces, de las interpretaciones (demasiado materialistas de Aristóteles), trae el testimonio de este filósofo para confirmar la idea que el nombre “Cielo” (esférico, con movimiento circular sobre sí, sin aumento ni disminución) se utilizaba para referirse a lo divino.

“Parece que la razón da testimonio de las cosas que se ven y de las que aparecen a la razón. Porque todos los hombres tienen una prenoición acerca de los Dioses, y todos atribuyen de hecho a lo que es divino (τῷ θεῷ) el lugar más elevado, tanto los bárbaros como los griegos, todos los que juzgan que hay Dioses...”⁴¹.

18. Rosmini advierte que, (desde la antigüedad, en la que se suponía que además de la tierra, el fuego, el aire y el agua), se daba también el lugar altísimo, el *aire brillante* más allá de las nubes al que llamaron *éter* (αιθέρα: aire, αἶθω: brillo) en el que *corren siempre* (ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ) los astros en forma perfecta, esto es, circular. De aquí derivaron el vocablo *divino*, *Dios* y *Zeus* (genitivo de Διός), el Dios supremo de los griegos (τὸ θεῖον - Θεός; en latín, *divus* y *Deus*).

“¿Qué maravilla, pues, que se llamase Dios el *Cielo*, si esta palabra cielo no significa otra cosa que ‘lo que resplandece, lo que es alto’? ¿Y no ha permanecido este uso antiquísimo hasta nosotros que llamamos a Dios ‘el Altísimo, el Excelso’. ¿No decimos que ilumina las mentes, inflama el corazón?”⁴².

También los hebreos llamaron a Dios *Altísimo*, el que habita en lo alto. Los hebreos distinguían tres cielos: 1º) el cielo inferior (de las aves, de las nubes), 2º) el cielo superior (el de los astros), 3º) el cielo en sentido figurado (el ámbito de las cosas espirituales, de Dios, de los bienaventurados, etc.)

³⁸ Rosmini estima que “semejanza” era una expresión pitagórica para significar lo que luego Platón llamó “idea” (el medio inteligible con el cual se conoce algo), pues solo hay semejanza donde hay una idea -o medio inteligible- en común entre dos contenidos semejantes. Cfr. ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 41. Por ello, se afirmó hasta la época de Aristóteles que “lo semejante se conoce con lo semejante”.

³⁹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 23.

⁴⁰ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 192. Cfr. DIÓGENES DE LAERTES. *Vida y doctrinas de los grandes filósofos*. Cap. VIII, nº 25.

⁴¹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 26. Cfr. CHIESA, M. *Rosmini e la storia delle religioni* en *Rivista Rosminiana*, 1934, nº 2, p. 108-112. CINER, P. *La presencia súbita de lo divino en el pensamiento de Plotino y Orígenes* en □□□□□□ *Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, 1998, nº 1-2, p. 31-55. REALE, G. *Alcune osservazioni esegetiche e critiche sulla interpretazione del Dio di Aristotele* en *Rosmini e la domanda di Dio. Tra ragione e religione*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1998, p. 173-189.

⁴² ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., nº 29. Aún hoy el término y el concepto “cielo” es usado por filósofos actuales para designar lo indeterminable, lo inaccesible, y análogamente el “ser”. Cfr. GARRIDO-MATURANO, A. *El cielo en las filosofías de Husserl, Patocka y Heidegger* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, nº 92, p.185-191.

19. Siguiendo el pensamiento de los pitagóricos, Platón distinguió, como también lo había hecho antes Empédocles, dos mundos: uno sensible y otro inteligible. Lo que es esencialmente inteligible habita en el hiperurano, esto es, en el “sobre-cielo”, sobre el cielo material.

Platón llamó al alma “principio del movimiento”, o sea, lo que se mueve por sí mismo. “Toda alma es inmortal, porque inmortal es lo que siempre se mueve”: y en este sentido, estimaba que los astros eran inmortales. Entre las almas que no se movían siempre, y que eran mortales, puso a los hombres. Las almas inmortales, procediendo de los astros, se unen a los cuerpos (se incorporan), generándose de este modo los vivientes mortales.

Las almas son inmortales porque ven, en su giro por el hiperurano (o sobre cielo), las esencias o ideas esenciales (del bien, de lo bueno, de lo justo, etc), siendo la primera entre ellas lo divino: la esencia de lo divino (τὸ δὲ θεῖον).

20. Las cosas sensibles, para ser conocidas, deben tener en el alma *un semejante* correspondiente, esto es, un *sensible como materia* del conocimiento, requiriéndose además *un primer y esencial símil como forma*. Es por esta *forma inteligible* o *idea* que es posible conocer las semejanzas sensibles⁴³.

Platón dice expresamente que es siempre la razón (λόγος) la que conoce, sea que conozca lo sensible o lo inteligible. Las ideas son inteligibles por sí mismas: constituyen lo inteligible de las cosas. Pero esa inteligibilidad es participada a las ideas a partir de una idea esencial o fundamental (la idea de bien): “Lo que confiere verdad a los objetos conocidos y al alma la facultad de conocer es, ten por seguro, la idea del bien”⁴⁴.

“En cuanto a mí, creo que las cosas son como acabo de exponer. En los últimos límites del mundo inteligible está *la idea del bien*, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar a la conclusión de que es la causa universal de cuanto existe de recto y de bueno; que en el mundo visible crea la luz y el astro; que en el mundo inteligible engendra y procura la verdad y la inteligencia, y que, por lo tanto, debemos tener fijos los ojos en ella para conducirnos sabiamente...”⁴⁵.

21. Esta *idea del bien* es esencialmente lo divino para Platón. Sin embargo, en la concepción de Rosmini, distinguir: a) la *idea de Dios* (confundida con la idea abstracta e infinita de Bien), de b) la *realidad de Dios* (persona-verdad subsistente), es lo que distingue al platonismo del Cristianismo⁴⁶.

“Platón reduce todas las ideas (que puede tener una mente) a la esencia por sí esente (οὐσία ὀντως οὐσα), esto es, al ser, cuya esencia es para Platón ‘lo divino’ τὸ θεῖον), y más aún, su Dios”⁴⁷.

Estrictamente hablando, lo divino, en Platón, es superior a Dios. Primero está lo divino (τὸ θεῖον), con esencia impersonal que, en cuanto es intuitivo, se hace Dios⁴⁸.

Ahora bien, en la obra *Aristóteles expuesto y examinado*, Rosmini sostiene que si bien Platón no llegó a distinguir entre el *ser indeterminado* y el *ser absoluto*⁴⁹; no obstante, dio motivo para que se distinga el *Bien* (que sería el Ser absoluto, completo, perfecto), por un lado; y el *hijo del bien* (que representaría lo que Rosmini llama la idea del ser, del bien y luz

⁴³ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 41, 43. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 989, 180-187, 1115-1116.

⁴⁴ PLATÓN. *República*, n° 508 e. Cfr. DARÓS, W. *Razón e inteligencia*. Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 58.

⁴⁵ PLATÓN. *República*, n° 517 c.

⁴⁶ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 60, nota 16. Cfr. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970.

⁴⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 55, 93 nota 1.

⁴⁸ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 89, nota 4.

⁴⁹ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1963, Vol. I, n° 171, nota 5. Cfr. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona, Herder, 1998. KENNY, A. *Essays on the Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1992.

de la inteligencia).

“El bien mismo, teniendo en cuenta la limitación de nuestra mente y los diversos modos del pensar humano, duplica su concepto. Y Platón distingue el Bien (τὸ ἀγαθόν) del Hijo del Bien (ὁ ἑκγονοῦ τοῦ ἀγαθοῦ). A este Hijo del Bien lo llama ‘similísimo al Bien’ (ὁμοιότατος ἐκεῖνω) y es la luz de la inteligencia humana, la luz de Dios signada en el alma humana, a cuya luz Platón la distingue sapientemente de Dios mismo y no la confunde con Él”⁵⁰.

22. Platón parangona al Bien, esto es, a Dios, con el Sol; asemeja la luz de la razón humana a la luz del Sol, la cual se imprime en el ojo y se esparce al mismo tiempo sobre todos los cuerpos que, reflejándola en el ojo, se hacen por él visible. “El Sol, -imagen de Dios-, afirma, no es el ver, sino, siendo la causa, es por él visto”⁵¹, o sea, visto como causa, no visto directamente como Dios.

La luz, que viene de Dios al mundo es lo que Platón llama Hijo del Bien, esto es, de Dios; y dice que ella es un producto generado *análogo* a Dios mismo (ἀνάλογον ἑαυτῷ). Esto análogo a Dios es *lo divino* en la naturaleza de la mente humana; lo divino que constituye a la inteligencia humana, la cual lo intuye, sin intuir a Dios.

“El alma es vida, sentimiento. Este sentimiento es susceptible de dos improntas: una es aquella del Bien mismo, y esta impronta del Bien es la luz intelectiva, el conocimiento y la verdad, que Platón dice que no es el Bien, sino su Hijo y que es boniforme, ἀγαθοειδῆ, o sea, una especie impresa del Bien. La otra impronta es aquella del sensible corpóreo...”⁵².

La limitación de Platón se halló, pues, por un lado, en *divinizar a las ideas*, a muchas ideas, y a veces confundirlas con Dios, haciendo depender a Dios mismo de lo divino y no a la inversa; y, por otro, en no haber considerado que todas las ideas se reducen a una idea madre: la idea del ser. Las demás ideas, según Rosmini, se originan en la percepción donde los datos sensoriales son unidos a la idea del ser, por lo que las cosas no solo se sienten sino además se comprenden en lo que son⁵³.

El nombre de Dios como cifra de lo divino

23. Según Rosmini, no la mente humana no puede tener un conocimiento positivo (perceptual) de Dios, sino solo negativo ideal: nosotros podemos construir o formar una idea de Dios, probar luego lógicamente su existencia; negarle después los límites y defectos que tienen los entes finitos y finalmente atribuirle cualidades positivas en forma eminente. En este contexto, en el judeo-cristianismo existen los nombres de El, Eloé, Eloim, Sabaoth, Saddai, para indicar *potencia*; Elion, para indicar *alteza*; Adonai (traducido como Κύριος o *Dominus*) para indicar *dominio*.

“Nos falta la idea positiva de Dios... Las cosas creadas son pues sí un amplio espejo de la divinidad; pero un espejo que nos da una imagen a modo de enigma, esto es, de un modo oscuro y misterioso, en forma de cifra...”⁵⁴.

En particular, el nombre “Dios” es un enigma, utilizado según nuestra forma limitada de conocer y de expresarnos. Rosmini, en efecto, como Tomás de Aquino, estimaban que, al

⁵⁰ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O. C., nº 172.

⁵¹ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O. C., nº 172.

⁵² ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O. C., nº 173.

⁵³ ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 61-62. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 229-230.

⁵⁴ ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., nº 65. Cfr. ABEL, G. *Signe et Signification: Réflexions sur un Problème Fondamental de la Théorie des Symboles en Philosophie in Science*, 1997, nº 2 (1), p. 21-35.

considerar la verdad de las palabras, había que considerar no solo “las cosas significadas, sino también el modo de significar” y el modo de entender⁵⁵.

24. Desde el punto de vista filosófico, “el *ser esencial* es ciertamente la única expresión conveniente para significar a Dios en su propia y pura naturaleza”⁵⁶. El *ser esencia* o *esencia de ser* puede considerarse de dos formas: como *inicio ilimitado de ser* para todo ente limitado (todo ente finito es, tiene inicialmente ser, pero lo tiene en forma limitada y es limitado); como *inicio y término ilimitado de ser* (y así es el ser esencial de Dios). Una piedra es, pero *no es el ser* sin más, sin límites: solo lo tiene. Dios por el contrario es la plenitud de ser en todo sentido; por eso no es una idea de Dios sino el Dios viviente, ser y vida infinita.

“La *vida* y los atributos divinos contenidos en la esencia, sin los cuales ésta no sería terminada ni sería Dios, no es cosa por sí conocida a los hombres. La mente humana, con el uso de un razonamiento reflejo e indirecto conoce que aquella vida y aquellos atributos *deben* existir en la *esencia*, pero no percibe tales atributos, y no conoce la naturaleza de los mismos, no sabe cómo sean, ni cómo se unifican en la *esencia*”⁵⁷.

Cuando, según el relato bíblico, Dios se define ante Moisés como “Yo soy el que soy” (soy el que está actuando: Éxodo, III, 14), Él no nombra solo la esencia impersonal del ser; “sino el ser-persona, el ser que habla y se pone a sí mismo diciendo: soy; el que manda a Moisés a los hebreos”⁵⁸. Cristo tampoco se define con el ser indeterminado, sino como el que es personalmente: yo soy (Ἐγώ εἰμι: Jn. VIII, 58). La intuición de la idea del ser, inteligible e indefinido, constituye a la inteligencia humana: ser inteligente es saber (inconscientemente primero) el ser de las cosas. Pero la vida del ser no es intuita naturalmente por ninguna la mente humana: esta vida es un *misterio*, aunque por el razonamiento el hombre pueda probar que debe existir. Este misterio es el objeto de la vida *sobrenatural*: sobre lo que naturalmente se puede conocer. “La vida personal supera la inteligencia humana”⁵⁹.

25. El nombre de Dios contiene cifrado dos elementos: el *ser* y la *vida*. Ambos elementos permanecieron unidos en las tradiciones hebreas; pero, en otros pueblos, estos elementos se dividieron: unos conservaron el concepto de Dios como viviente y desarrollaron los rituales religiosos; otros -los filósofos- conservaron el elemento ser y desarrollaron las doctrinas sobre Dios. Pero el *ser* separado de la *vida* ya no es Dios, sino una idea negativa que no llega ni a expresar la esencia de Dios.

El *ser puro*, ya en su inicio, no es sensible (no cae en ninguno de los sentidos humanos): solo se lo puede entender, solo es objeto constituyente de la inteligencia humana. Dios, ser infinito en su inicio y en su término-persona, tampoco es perceptible natural y humanamente. Como tal no es apto para ser signado inmediatamente con un vocablo. Por ello, en las lenguas más antiguas, el ser está casi siempre sobrentendido, no expresado. Lo que expresamos de las cosas, con vocablos, son las cualidades sobresalientes que nos impresionan. La *vida*, por ejemplo, no se expresaba en abstracto, sino mediante alguna cualidad sobresaliente: respirar, moverse; estar muerto es lo opuesto: expirar, dejar de respirar.

⁵⁵ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 401. Cfr. ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1938, Vol. III, n° 914-922. ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975.

⁵⁶ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 58.

⁵⁷ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 58. ROSMINI, A. *Teodicea. Libri Tre*. O. C., n° 62-74. ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Fratelli Bocca, 1943, Vol. I, n° 368, Vol. II, n° 784. Cfr. KIENSLER, K. – MÖLLER, J. (Comp.) *Religionsphilosophie heute*. Düsseldorf, Patmos, 1988. KIRUZUIM G. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*. Brescia, Morcelliana, 1988.

⁵⁸ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 59. Cfr. AUGÉ, M. *Dios como objeto*. Barcelona, Gedisa, 1996. BADOLIN, A. (Comp.) *Il metodo della filosofia della religione*. Padova, La Garangola, 1976.

⁵⁹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 60. Cfr. ROSMINI, A. *Eudemonologia*. Gaeta, Bibliotheca, 1997.

26. Entre las naciones alejadas de la tradición hebrea, se conservó, sin embargo, en medio de las idolatrías, la memoria de un *ser supremo*. Los nombres con los cuales se lo llamaba recuerdan etimológicamente el antiquísimo de Yahveh (o Jehová, como se pronunció incorrectamente por mucho tiempo).

“El sumo Dios entre los griegos se llamaba Ζεύς (que encuéntrase en forma variada según los tiempos y los dialectos como Ζών, Ζὰς, Ζῆς), llamándose también Δία, Δίς. Si se admite la etimología que de esta palabra da Platón, con muchos otros escritores de la antigüedad, ella vendría de ζῆν, esto es, *vivir*, y tendría el mismo origen del nombre hebreo Jehová...”⁶⁰.

27. La separación del concepto de *ser* del de *vida* es la clave para interpretar las opiniones antiguas acerca de la divinidad, de las supersticiones, el origen de los ídolos de los filósofos, del pueblo y de los sacerdotes paganos.

“El *ser*, en efecto, *dividido de la vida propia*, es un objeto ideal, divino todavía, pero sin personalidad: este objeto es el que más tarde devendrá ídolo de los filósofos. La *vida dividida del ser puro* no permanece tampoco como cosa divina, sino que se cambia en aquella vida de la que el hombre tiene experiencia, y éste fue el ídolo del pueblo y de los sacerdotes”⁶¹.

La gran verdad de que Dios es el ser subsistente, y por lo tanto, viviente, permaneció oculta, aunque no apagada del todo en la memoria de los hombres. El ser separado de la vida, hecho idea, fue el “ídolo de los filósofos”, y fracturado en otras ideas, dio origen al *politeísmo filosófico*, propiedad de pocos y arcano para muchos⁶². La idea de vida, -separada de la idea de ser, de la racionalidad- “devino el ídolo de la gran masa” y fracturada en diversas formas de vida dio origen el *politeísmo popular y político*⁶³.

La vida humana, en todos sus aspectos, fue divinizada, hasta incluso en sus defectos y debilidades. Algunos hombres, fornidos de mayor fuerza, de mayor autoridad o sagacidad, atrajeron la mirada de la multitud, la que se persuadió de que en esos grandes hombres no existía la debilidad que ellos experimentaban: “Y estos, viviendo o después de muertos, fueron divinizados”⁶⁴.

El hombre divinizó a los demonios, a la naturaleza, a sí mismo. Pero aún necesitaba otros dioses. Él fracturó entonces los entes con abstracciones: divinizó en abstracto, personificándolos, sus placeres, sus pasiones, sus virtudes, sus vicios, sus aventuras y desventuras, sus caprichos y sueños, todas las formas de vida. “En el pensamiento nativo de los primeros hombres, todo vive de una vida común y uniforme”, origen de los dioses populares⁶⁵. La vida fue la causa más conocida del hombre primitivo, y por lo tanto, el *principio masculino* y el *femenino* (también concebidos como fuerza activa y pasiva) fue rápidamente divinizado e incluso atribuido a la naturaleza; porque el primitivo -como el niño- “piensa que todas las cosas viven y sienten como él”⁶⁶. Rosmini rastrea aquí, con gran erudición, estos principios de los dioses masculinos y femeninos, en la cultura babilónica, griega, arábiga, persa, egipcia, china y brahmánica.

Mas siempre que el hombre quiso elevarse, por sí solo, hasta lo divino, dio muestras de

⁶⁰ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 67. Cfr. ROSSI, F. *Teologia filosofica e filosofia della religione* en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1988, n° 1.

⁶¹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 73. Cfr. RATZINGER, J. *El Dios de la fe y de los filósofos*. Madrid, Taurus, 1962.

⁶² “Los estoicos no solo hicieron de lo *divino* de la mente, esto es, de las ideas, un Dios; sino que unieron las ideas -su Dios- a la naturaleza material, si no la confundieron con ella” (ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 93, nota 1). *¿Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?* (SENECA *De Benef.* IV, 7).

⁶³ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 92.

⁶⁴ ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. Domodossola, Sodalitas, 1957, p. 41. Cfr. ROSMINI, A. *Opuscoli Filosofici*. Milano, Pogliani, 1827.

⁶⁵ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 96-97. Cfr. ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975. ANTISERI, D. *El problema del lenguaje religioso*. Madrid, Cristiandad, 1996.

⁶⁶ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 98, 102, 110, 111, 147, 151.

debilidad, vileza y crueldad. Por otra parte, el “ser” (Dios de sabios) es de todas las cosas la más indefinida. Lo indefinido es un infinito aparente y el hombre popular le asignó límites según sus inclinaciones.

“El hombre no podía no estar disgustado con su *razón*, que no le ayudaba mejor que la *imaginación* en su diseño. Se vengó pues de la razón. La declaró inepta para llegar a la verdad, y proclamó con aire de triunfo, como si pasase de victoria en victoria, el *escepticismo*...”⁶⁷.

La vía del escepticismo no es la mejor. Rosmini no niega que se dé en la naturaleza humana un sentimiento religioso, porque el hombre es un sentimiento fundamental y no solo conoce el ser sino además lo siente, generándose un sentimiento espiritual. Pero el solo sentimiento, ciego, escéptico, si no se acompaña de una idea o noción de lo divino, sería totalmente inútil, inadecuado al ser humano⁶⁸.

28. Los hombres tienen tres necesidades supremas: la *necesidad de realidad* (en cuyo contacto surge el sentimiento), la *necesidad de verdad* (de conocer cómo son las cosas y acontecimientos), la *necesidad de moralidad* (de justicia o reconocimiento de la verdad). Cuando estas necesidades no se cumplen y quedan en el vacío, el hombre genera sus propios vicarios y dioses supletorios. La causa general de la idolatría debe buscarse en ese vacío.

“La primera (causa) se debe indudablemente reconocer en la misma condición de la inteligencia humana, que teniendo por su objeto el *ser ilimitado*, pero *vacío de realidad*, prueba el deseo de hallar también una realidad ilimitada, que lo pueda llenar e integrar. Por esto, el hombre, como todo otro ente dotado de inteligencia, aspira de continuo al infinito y permanece inquieto hasta que no lo haya encontrado, o se persuada al menos de haberlo encontrado...”

Por otra parte, el verdadero Dios, siendo *del todo insensible e infinito*, no se alcanza con el conocimiento sin un esfuerzo extraordinario, debiendo el pensamiento para conocerlo (y siempre imperfectamente) elevarse sobre toda la naturaleza, salir completamente del universo sensible para buscar más allá de éste un ente tal del que *no se puede encontrar alguna imagen o semejanza*, porque no tiene nada de común con todo lo que el hombre conoce y ama⁶⁹.

La verdadera imagen de Dios se halla en el hombre, pero no es el hombre en su realidad, ni su razón. La imagen de Dios no es el Hijo de Dios, el cual es igual a Dios; ella se halla en algo divino, que no es Dios: en el objeto infinito e indeterminado de la mente, luz de su inteligencia. Sobre esa imagen, Verdad del ser, fue hecha la inteligencia, porque la Verdad del ser no es efecto de la inteligencia humana, sino su causa formal ideal⁷⁰, Verdad que es lo más íntimo e interior en la inteligencia del hombre, como lo había afirmado Agustín: “La mente por la verdad es formada”⁷¹.

⁶⁷ ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. O. C., p. 68.

⁶⁸ ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. O. C., p. 104, 131-134.

⁶⁹ ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. O. C., n° 95. Cfr. TRIGEAUD, J.-M. *Le divin dans la philosophie du droit de Rosmini. De l'ideál à l'individuel* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 191-212.

⁷⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*. Intra, Bertollotti, 1876, n° 582.

⁷¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*. O. C., n° 485.