

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

10



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1969

Es certera la observación de Zubiri: "Sea cual fuere nuestra posición última frente a él, toda iniciación actual a la filosofía ha de consistir, en buena parte, en una "experiencia", en una inquisición, de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados".<sup>13</sup>

<sup>13</sup> *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Editora Nacional, 1963 (5a. ed.), p. 145.

## LA IDEA DEL TIEMPO Y DE LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA DE SCIACCA

DR. ALBERTO CATURELLI  
Universidad de Córdoba

### 1. NATURALEZA Y FORMAS DEL TIEMPO

#### a) *Tiempo inicial, tiempo vital y tiempo infinito de la existencia.*

LA LIBERTAD IMPLICA EL TIEMPO. Y como la libertad es, originariamente, iniciativa en el ser, la iniciativa se hace una con la síntesis primitiva cuya primera especificación es la autoconciencia. Pero entonces, en aquella síntesis se implica el tiempo. Más aún, la libertad pone su propio tiempo. En consecuencia, en la filosofía de Sciacca, el tiempo *entra* en el ser sin disolverlo; por el contrario, el tiempo, como veremos, dinamiza el ser —que siempre es ser personal—, dialectiza en dialéctica viva de libertad y tiempo; pero como la libertad es iniciativa en el ser, como pertenece constitutivamente al ser, también el tiempo es, constitutivamente, el ser mismo. De ese modo, decir el par de palabra "ser" y "tiempo" no es otra cosa que expresar la íntima estructura del ser mismo. Pero ya he dicho que el ser es la persona. Luego, cada existente recibe, con la libertad, todo su tiempo; y, desde que es, intenta salvar la infinita distancia hacia su propio fin como creatura: "La voluntad libre, iniciativa en el ser, da comienzo al tiempo en sus formas y en sus modos internos a cada una, correspondientes a las formas y a los modos de la libertad".<sup>1</sup> Sciacca *pone el tiempo en el ser* y no el ser en el tiempo si por esto se entiende la historización absoluta del ser; la iniciativa en el ser determina el *comienzo* del tiempo; cada hombre, con su libertad, *genera su propio tiempo*; por eso, no existe "un" tiempo para todos o de todos, sino el tiempo de la interioridad objetiva. Brevemente, *la libertad*

<sup>1</sup> *La libertà e il tempo*, p. 113, Opere Complete, vol. 22, Marzorati, Milano, 1965.

genera el tiempo; esto es lo mismo que decir que "el tiempo existe por el hombre".<sup>2</sup> Yo no existo en el tiempo, sino el tiempo en mí y mi voluntad lo genera y lo "gasta" bien o mal: "Existe el tiempo porque existe la libertad" y, por lo tanto, no hay tiempo sin libertad aunque existe libertad sin tiempo que es la libertad de Dios. Si es verdad que cada hombre recibe todo su tiempo, es también verdad que "el tiempo es por el espíritu, por la conciencia"<sup>4</sup> que, en cada momento, debe actuarlo.<sup>5</sup> Luego, el hombre recibe el tiempo de la vida, intervalo entre el nacimiento y la muerte;<sup>6</sup> tiempo "bidimensional"<sup>7</sup> pues el nacimiento no tiene pasado y la muerte no tiene futuro; también recibe el hombre el tiempo de la existencia, abismo entre el existente y Dios y que solamente Dios puede colmar: corresponde a la dialéctica de la "tensión" finito-infinito.<sup>8</sup> El tiempo de la vida es solamente un breve intervalo del tiempo infinito de la existencia: por eso, todo hombre es iniciativa ininterrumpida, es tensión, recomenzar constante: "la voluntad siempre tiene tiempo, siendo (su tiempo) inagotable".

La inagotabilidad del tiempo de la voluntad excluye la finitud del tiempo del hombre y, por eso, la muerte no es el fin del tiempo de la persona; es decir, allende el tiempo de la vida, es infinito el tiempo de la existencia<sup>9</sup> pues, si no lo fuera, estaría en contradicción con la esencia del ser o ser como Idea; el tiempo de la existencia es infinito como la voluntad que lo genera. Por eso, el tiempo de un solo hombre trasciende todos los "hechos" humanos y eventos del universo. El tiempo entonces, es el espacio interior generado por la voluntad en los momentos (pasado-presente-futuro) medidos por el espíritu. Pero así como la libertad de elección es asumida, unificada, potenciada, por la libertad de escogimiento, así desde el primer átomo de vida (que es un dato) hago de ella un acto de la conciencia, "distintio" de la conciencia que contiene el tiempo infinito y sobrepasa todo el devenir natural.

El tiempo generado por la libertad inicial es el tiempo inicial puesto por el acto con el cual cada existente acepta o rechaza su ser; es libertad inicial supuesta a toda volición. Este tiempo inicial es interior y, en él, la identidad de medida mensurante y movimiento medido corresponde a la identi-

<sup>2</sup> *Morte e immortalità*, p. 211, Opere Complete, vol. 9, Marzorati, Milano, 1959.

<sup>3</sup> *La libertà e il tempo*, p. 114.

<sup>4</sup> *L'interiorità oggettiva*, p. 117, Opere Complete, vol. 1, ibidem, 1967.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 118.

<sup>6</sup> *La libertà e il tempo*, p. 114.

<sup>7</sup> *Morte ed immortalità*, p. 199.

<sup>8</sup> *Atto ed Essere*, p. 51; Opere, vol. 5, ibidem, 1963,<sup>4</sup> también *Filosofia e Metafisica*, II, pp. 227-228; Opere, vols. 13-14, 1962,<sup>2</sup> *L'uomo*, pp. 163 y ss, opere, vol. 4, ib., 1963.<sup>5</sup>

<sup>9</sup> *La libertà e il tempo*, p. 115; *Morte ed immortalità*, pp. 212, 216, 219, 220.

dad, en la libertad inicial, entre volente y querido. En otras palabras, la voluntad, iniciativa en el ser, en la forma primera de libertad inicial (aceptación o rechazo de sí mismo) genera el tiempo inicial ya como tiempo vital, ya como tiempo existencial.<sup>10</sup>

Veamos pues las formas del tiempo generadas por las formas de la libertad: "Tiempo de la vida, generado por la voluntad como libertad de elección, en los dos modos de tiempo empírico o exterior o del devenir, propio de la voluntad como libertad de elección o producción subjetiva aun de los bienes objetivos a nivel de la carnalidad (*tiempo carnal*) o de la animalidad (*tiempo animal*); y de tiempo histórico o sucesión dinámica, propio de la elección y producción objetiva de bienes subjetivos: o *temporaneidad* de un presente que pasa solicitado por un "advenir" sólo para nosotros y por eso muerto en cada momento suyo —el espíritu se distiende en la carne o en el animal y el tiempo es espacio o lugar donde acaece mi vivir y mi morir—; o *temporalidad vital* —tiempo de la libertad de la vida en el mundo— que mide el movimiento "cadencioso" de la voluntad que la genera determinándose como elección y producción objetiva de los valores vitales y mundanos, rescate de la carne en el cuerpo como vitalidad y de éste en la coordinación de las necesidades de la vida con las exigencias de la existencia.

"Tiempo de la existencia, generado por la libertad de escogimiento inclusive de las otras formas, o existencial —en armonía con el fin de la existencia implicante del de la vida—; o interior, correspondiente a la libertad interior o del mal; o duración, de la libertad que dura en el bien escogido reproponiendo la iniciativa sin el pasaje a las otras elecciones: *temporalidad existencial*, tiempo de la libertad de la existencia en el mundo unido al de la libertad de la vida; tiempo de la historia. El escogimiento engloba las formas y los momentos del tiempo en el presente, continuo vuelo hacia el "futuro" —la infinita expectación del espíritu, la posibilidad siempre actual y para él siempre imposible—, el instante del escogimiento absoluto, reconquista, por don de Dios, del tiempo original de la creación en expectación del instante de la muerte que, aboliendo toda elección y sucesión, cumple la historia de cada existente y hace a todo acto suyo significante e inmodificable".<sup>11</sup>

Supuesta la síntesis primitiva, la iniciativa en el ser pone su primera especificación que es la libertad inicial; la libertad inicial genera el tiempo inicial que implica sus dos formas fundamentales como tiempo vital (generado por la elección) y tiempo existencia (generado por el escogimiento); a su vez, como veremos después, el instante es el tiempo del escogimiento absoluto, como el "tiempo nuevo" o de la Gracia. En consecuencia, los éxtasis del tiem-

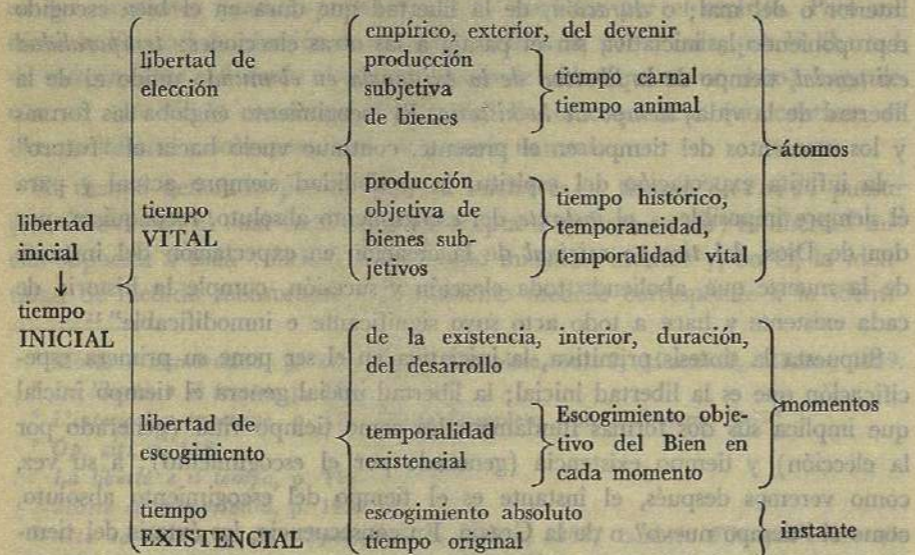
<sup>10</sup> *La libertà e il tempo*, p. 116.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pp. 117-118.

po corresponden a sus formas así como las formas del tiempo a las formas de la libertad: los *átomos* correspondientes al tiempo vital (empírico, exterior, del devenir), agotables, "físicos", que pasan sin volver; los *momentos* correspondientes al tiempo existencial (interior, duración, desarrollo), reversibles, inagotables, metafísicos, personales, inscriptos en el tiempo infinito de la existencia inmortal; el *Instante* que es la duración existencial elevada a su perfección, presente de la contemporaneidad, tiempo de la Gracia que ya no corre ni pasa, presencia de todo el tiempo personal y, por fin, reconquista del tiempo original.<sup>12</sup>

El hombre es tiempo, pero el tiempo del hombre no tiene un fin porque, como ya vimos, el existente inmortal es duración que no termina.<sup>13</sup> Así nos percatamos que el hombre es tiempo infinito y, por eso, no es histórico en el sentido de la temporaneidad vital; la infinitud del tiempo existencial constituye la *historicidad* del singular, pero solamente es histórico el tiempo de la vida y, por consiguiente, es histórica sólo la libertad de elección. Luego, no es histórico el tiempo de la existencia, aunque su historicidad incluye la historia mundana cumplida con la muerte: esencialmente, el tiempo existencial es *trans-histórico*<sup>14</sup> en cuanto es el tiempo de su inmortalidad (constitutiva

<sup>12</sup> He intentado confrontar comparativa y críticamente los siguientes textos: *La libertà e il tempo*, pp. 193-194, 293, 323-324, 330, 331; *Atto ed Essere*, p. 97; *Morte ed immortalità*, pp. 141, 211, 324; puede ser útil el siguiente cuadro sinóptico:



<sup>13</sup> *La libertà e il tempo*, p. 118.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp. 119, 121, 124, 125, 128, 131, 219.

de la persona) que puede ser elevado al tiempo original por el escogimiento absoluto.

b) *Dialéctica de las formas del tiempo.*

La duración existencial es acto sintético de los momentos del tiempo e implica (y exige) atención constante que es, agustinianamente, la *attentio animi*. Sciacca asimila aquí y, en verdad, sobrepasa potenciándola, la doctrina de San Agustín<sup>15</sup> pues los momentos de la *attentio* son el *contuitus* del presente, la *expectatio* del futuro y la *memoria* del pasado, pero la "attentio" es duración, acto, es el peso de la historia personal en la historia de la humanidad porque cada volición genera el tiempo histórico rescatando la temporaneidad de manera que todos los momentos de la persona sean solidarios y convergentes en cada volición.<sup>16</sup> Cuando el hombre abandona esta dignidad del tiempo del escogimiento (duración) en favor de la producción subjetiva de bienes a nivel de la carnalidad o de la animalidad, la "attentio" se transforma en "dis-tentio" del mero cuerpo satisfecho. La recuperación de la verdadera duración implica, por el contrario, la libertad "dis-tensa" en el tiempo que ella genera con sus elecciones, pero unificada en la tensión hacia el escogimiento. Es allí donde recupera todas las formas del tiempo. El hombre, por consiguiente, *se hace* y hace; solamente Dios crea. El hombre es el presente de un acto creativo, pero su tiempo histórico, tanto al comienzo como al fin, "existe abierto hacia un pasado y un futuro trans-histórico".<sup>17</sup>

En este sentido, yo *comienzo desde mí*; es decir, desde mi libertad inicial, que es el comienzo del tiempo de mi historia personal. La voluntad volente actualiza sus posibilidades generando así el pasado; por consiguiente, "el advenir no sucede al pasado sino a la inversa, porque las posibilidades son primero y el pasado es después que han sido actuadas por la voluntad". El *advenir* pertenece al tiempo vital (empírico, exterior) y el *futuro* al tiempo existencial (metafísico, interior). Cuando la historia es pensada como proceso lógico-gnoseológico se sostiene explícita o implícitamente que es el resultado de causa (en el pasado) y de efecto (en el futuro); pero aquí se trata solamente del tiempo del "advenir" que implica nada más que "hechos" y la "cadena" de acontecimientos, sin futuro. Entonces el pasado no sucede al

<sup>15</sup> *Confessiones*, XI, 20, 26: "tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio".

<sup>16</sup> *La libertà e il tempo*, p. 120.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 121; cf. también nota 12.

advenir como si éste fuera su causa: Tal es la ilusión determinista y fenomenista. En efecto, el advenir "no es un dato, sino un conjunto de posibilidades entre las cuales la libertad hace libremente sus elecciones y escogimientos motivados pero no determinados":<sup>18</sup> el pasado nace del advenir y, por ese motivo, de la voluntad que también genera el advenir llevándolo hacia el presente de la volición que, nuevamente actuada, lo pone en un nuevo presente. En consecuencia, *la voluntad libre es la madre del tiempo* y su tiempo es la "distentio" que la estimula, por su orden objetivo, a *elegir* las necesidades vitales y a *escoger* las exigencias del espíritu. De esto se sigue la insuficiencia del advenir y la apertura absoluta, inexhausta del futuro. Tanto el pasado, que miro en el presente, como el advenir, que es expectación en el presente, son *presentes* en nosotros. Como decía San Agustín, *In te, anime meus, tempora metior*;<sup>19</sup> en Sciacca esto significa que mido el tiempo en el acto que pasa, no en cuanto pasado; significa que es presencia de un "ya" (mi pasado) trans-histórico. Por la intuición del ser como Idea que hace infinita la iniciativa, es también presencia de un "después" (mi futuro) siempre actual e inactuante en todo acto de mi advenir que es también superhistórico. En ese sentido, el presente de mi tiempo es memoria de Dios, expectación de mi advenir en el mundo. Por eso, la libertad es *acto que recomienza siempre* y el tiempo generado es *inagotable*, en cada existente: Este acto inagotable, renace siempre de la voluntad volente: Es *advenir temporal* (histórico) producido por el presente; es *futuro trans-histórico* preparado por el mismo advenir<sup>20</sup> de mi jornada mundana. Existencialmente, hay pues el *tiempo infinito* de la infinita libertad originaria, todo recogido en el instante del escogimiento absoluto. Del mismo modo, el advenir es *finito*, el futuro *infinito*.<sup>21</sup> Para Sciacca, no obra el hombre en el tiempo sino que el hombre genera su tiempo; o sea que la libertad existe antes de todo tiempo y ella es quien genera el tiempo y sus diversas formas. La libertad genera su tiempo histórico; pero, en ese caso, como veremos más adelante, en la historia personal se implica la historicidad de la libertad vertical que tiene un fin trans-histórico. Pero cada nivel de la libertad que es nivel del tiempo, son recuperados en el orden del ser.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 123.

<sup>19</sup> *Confesiones*, XI, 27, 36; cf. *In spiritu e verita*, p. 69.

<sup>20</sup> *La libertà e il tempo*, pp. 125, 131.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pp. 125-126.

c) *Ser y tiempo, mundanidad y transmundanidad del tiempo.*

Para comprender a Sciacca respecto de la relación ser-libertad-tiempo, debo suponer como suficientemente asimilada la relación ontológica entre el ser y la existencia y entre existencia y realidad. El ser no plantea, por su inmediata presencia, la necesidad de una pregunta por su sentido. Y desde que es presencia que debe ser afirmada (aun cuando se la niega y precisamente porque se la niega) no parece posible considerar ni siquiera la posibilidad de un "olvido" del ser aunque se pueda especular finamente sobre ello. Supuesta esta primera afirmación del ser, en Sciacca el ser es personal; por eso puede decirse a la inversa: la *persona* es el ser. El modo primario de ser presente el ser es el ser como Idea (esencia del ser) en el cual el ser-acto pone el sentir-acto, el entender-acto, el querer-acto; en consecuencia, el querer-acto que es el querer-puro (iniciativa en el ser) pone el tiempo como tiempo inicial; que es lo mismo que decir que la libertad inicial (voluntad inicial) crea el tiempo. No quiere decir esto que libertad y tiempo sean realidades contrapuestas, realmente distintas; por el contrario, el tiempo es *acto* de la libertad. Por eso la libertad crea el tiempo. Pero como he dicho antes que el ser es la persona, constituyen momentos intrínsecos del ser mismo, libertad y tiempo. El tiempo *es* el ser. En consecuencia, *ser y tiempo se convierten en el ser finito* porque el ser finito es la persona; en cambio, no es el tiempo todo el ser porque Dios es el Ser absoluto fuera del tiempo. Entonces, en la finitud de la existencia humana, ser y tiempo se implican y son copresentes, pero el ser no es disuelto por el tiempo ni es el tiempo solidificado en un ser estático; el ser es dinámicamente tiempo y el tiempo es el ser mismo. En consecuencia, en el pensar de Sciacca, el tiempo "entra" en el ser, por así decir, sin peligro alguno de reducir el ser a temporaneidad o a historicismo antimetafísico. Por otra parte, en cuanto la persona "existencia" la realidad (que no existe por sí sino por la persona) coordina y eleva la realidad al nivel del tiempo existencial; por eso, todo ente finito es tiempo (existencia-realidad) por la libertad que, precisamente, es creadora del tiempo. Ni inmovilismo esencialista que se ve forzado a reducir el tiempo a mero devenir cósmico o a la medición del movimiento cósmico, ni "existencialismo" temporalista. Tampoco es una precedencia como lugar originario (de ser y tiempo) que debe entenderse saliéndose de la metafísica, sino la originaria y metafísica unidad *integral* de ser, libertad y tiempo.

La libertad pues, como acto que es, es el mismo *hacer-se* del hombre. En esto consiste la dinamicidad del ser y de la voluntad. Todo *acto* suyo es com-

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 129. Para el sentido originario del acto como hacerse (*farsi*) cf. *Atto ed Essere*, pp. 20 y ss.

pleto y perfecto aunque no es perfecta la voluntad porque si bien es madre de sus acciones no es sus acciones: Sobrepasa a todas y a ninguna pues cada acción es finita (en cuanto cumplida); y, nuevamente, la voluntad reemprende su camino constituido por actos que son especificaciones de un solo acto: la iniciativa en el ser. Inadecuado por sus acciones, no es adecuado por la historia que ella produce. Por eso no existe ni puede existir una adecuación entre hombre y mundo: La historia del hombre existe y se desarrolla (no deviene) en su propio estado trans-natural con un destino incumplible en el mundo; precisamente porque la mundanidad del tiempo del hombre es medida por el espíritu, el tiempo del hombre es *trans-mundano*, trasciende el tiempo histórico, trasciende el tiempo de la historia mundana, trasciende el tiempo empírico, tiempos subordinados a su tiempo infinito. Es finito el tiempo de la *razón*, es infinito el tiempo de la *inteligencia* y, sobre todo, si la inteligencia está orientada a lo eterno, el *Instante* es el tiempo de la inteligencia.<sup>23</sup> El mero tiempo mundano (temporaneidad) se mueve hacia el advenir de la *perfectibilidad* también mundana; pero este tiempo es insuficiente para el futuro de la *perfección* de un solo hombre concreto, a cuyo secreto ontológico apenas si se tiene acceso por el *amor* a la infinitud abierta e incaptable del otro y de mí mismo.

Por supuesto que es difícilísima tarea de la voluntad mantener la unidad dialéctica de los momentos y de las formas del tiempo. Su actitud más propia no es ni nostalgia del pasado ni anticipación del advenir. No es nostalgia del pasado en cuanto retorno a un tiempo que ya no-es más; aparente compromiso del regreso que es, en realidad, des-compromiso y re-vocación de la acción: <sup>24</sup> En el fondo, es sólo pasado del pasado ya que todos los tiempos irían al pasado y, más aún, es nostalgia que niega el mismo pasado y dice *no* al ser y *sí* al no-ser. No es anticipación del advenir que pone en lo advenidero todo lo positivo huyendo del presente,<sup>25</sup> porque sigue siendo negación de la libertad y el tiempo en cuanto evasión que, a su vez, niega el mismo advenir pues *no podrá* jamás ser. Llegado a ser, hoy, ya será entonces el mal. Ambas actitudes tienen en común la *fuga del presente* que aparece de hecho como mal. En un caso, mito del pasado; en el otro, mito del advenir. Quien existe a la altura del ser, existe, en cambio, colmado de presente donde son presentes todos los momentos del tiempo; no existe en el subjetivo *recuerdo* que es fuga del presente; existe en la *memoria* objetiva que coincide con el movimiento de la voluntad que hace entrar el pasado en el presente.<sup>26</sup> Desde

<sup>23</sup> *La libertà e il tempo*, p. 131.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 134.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 136.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 138.

este punto de vista, no existe tiempo largo ni corto, pues se trata del tiempo existencial o metafísico: Es el tiempo del singular en el ser cuyas elecciones y escogimientos "se concentran en la *disponibilidad* al escogimiento absoluto, hacia el *futuro* en el cual son 'contemporáneos' presente, pasado y advenir".<sup>27</sup> de este modo, el tiempo (y la libertad) es separación de todo lo inesencial y, por eso, el presente se muestra como el tiempo de la esperanza.

## 2. EL TIEMPO DE LA LIBERTAD DE ELECCIÓN

### LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

#### a) *Temporaneidad empírica y sentido del progreso.*

##### *Primer planteo del problema del sentido de la historia.*

Resuelta, en una primera instancia, la dialéctica de las formas del tiempo, corresponde ahora poner la atención en el tiempo creado por la libertad de elección: Tiempo vital, empírico, exterior, del devenir, carnal, animal, histórico. Lo primero de lo cual nos percatamos, si el tiempo es creado por la voluntad, es que no puede ser pensado como un "continente", ilusión pseudo-realista que lo piensa como medida extrínseca y convencional del mero permanecer temporáneo de una sustancia supuesta al devenir sucesivo y continuo. Es lo que Sciacca denomina tiempo anagráfico, cronológico, cuantitativo, abstracto, tiempo de los *hechos* acaecidos y por acaecer. Tal es el tiempo griego (cosmológico y naturalista) como *medida del movimiento*.<sup>28</sup> En ese sentido, el concepto aristotélico de tiempo como "medida del movimiento según lo anterior y lo posterior",<sup>29</sup> pone en evidencia que, si bien tiempo y movimiento se distinguen realmente, no hay tiempo sin movimiento; es verdad que la "medida" la pone la inteligencia, pero el movimiento cósmico es su fundamento: de él *depende* en su misma realidad de tiempo y habría tantos tiempos cósmicos según el número de inteligencias capaces de enumerar el antes y el después del movimiento del cielo, de las esferas, del mundo. Pero Aristóteles (y los griegos en general) no ha ido más allá del tiempo empírico. Y del tiempo que Sciacca llama "de uso", para las cosas útiles, que se alarga en *átomos* sucesivos: Ayer, hoy, mañana. Pasado, presente, advenir: El *pasado*, la serie de átomos vividos; el *presente*, apenas el átomo que está pasando; el *advenir*, la multiplicidad de fragmentos alineados y solidificados,

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 139: el subrayado es mío.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 192.

<sup>29</sup> *Phys.*, IV, 11, 219b1.

generados por el movimiento de mi voluntad, inscripta en el mecanismo de los instintos, necesidades, pasiones; en fin, no historia del singular sino *crónica individual*<sup>30</sup> de mis días, uno después del otro, todos en fila, en el orden de las elecciones, continuidad mecánica o, en realidad, discontinuidad de impulsos y caprichos. En tal caso, mi tiempo aparece como mera *extensión* que me empequeñece y me pierde como persona; vivo así en el "espacio", siendo espacio aun el mismo tiempo. Y yo, cosa entre las cosas. El ser del tiempo es, al cabo, el no-ser del tiempo. Sciacca es particularmente ácido cuando hace alusión a este tiempo movido por las pasiones y la envidia, al cual califica como tiempo de la *cupiditas* de niños adultos e inmaduros, armados de lógica elemental y estulta, de lugares comunes elegidos según lo exige "la sociedad". Tal es el tiempo *idiota* de la pura *mundanidad* del hombre. Es el *tiempo del devenir* "según el cual la ciencia 'organiza' los así llamados fenómenos naturales".<sup>31</sup> El devenir se contrapone al "desarrollo" del *acto*, puesto que corresponde al *hecho*, a la mera *cosa*, dotada de "actividad", no de actualidad.<sup>32</sup>

Precisamente en este sentido, el *tiempo de la ciencia* es el tiempo natural o del devenir; tiempo de las cosas: "las cosas nacen; y caen, insensiblemente, en la 'temporaneidad': nada dura o permanece; el tiempo mismo se desvanece en la nada de la nada".<sup>33</sup> Tal es el devenir de los entes entre los cuales la especie humana es uno de tantos. Tiempo medido por el reloj que no significa, desde sí mismo, el paso a un plano superior, precisamente porque es el tiempo exterior del devenir.<sup>34</sup> De ese modo, la unidad espacio-tiempo, válido para el hombre sólo en el nivel vital, tiene su advenir en el "hombre" de la ciencia; respecto de los "acontecimientos", tiene su historia sólo a nivel del tiempo empírico. Pero ese nivel científico e "histórico" del tiempo es infinitamente trascendido por la historicidad del hombre, por el tiempo existencial infinito, por su futuro no natural, que es el fin de la misma libertad.<sup>35</sup> Todo el tiempo de la historia (eventos calculados, organizados, previstos) no es commensurable con un solo momento del tiempo infinito de un solo hombre! Por eso, si pusiéramos nuestro tiempo existencial en el nivel científico, la libertad quedaría al nivel de la libertad de elección subjetiva, del tiempo exterior de la ciencia, que es tiempo *anulado*. El tiempo exterior volvería al hombre al "infantilismo" de sí mismo, esclavo de un solo nivel de la exis-

<sup>30</sup> *La libertà e il tempo* p. 194.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 197.

<sup>32</sup> *Atto ed Essere*, pp. 58, 59.

<sup>33</sup> *In spirito e verità*, p. 69, Opere Complete, vol. 11, ib., 1960.<sup>2</sup>

<sup>34</sup> *La libertà e il tempo*, p. 198.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 199.

tencia.<sup>36</sup> Con agudeza, aprovecha Sciacca para señalar que si la ciencia *crece* y crece siempre, debe hacerlo porque es intrínsecamente *inmadura*; si este plano de la inmadurez de la ciencia fuera el del hombre, entonces no habría lugar para los otros niveles y ni siquiera sería posible la misma ciencia. La ciencia no tiene por objeto el infinito espiritual y, por eso, está *fuera* del plano de la "inteligencia" del ser en el cual se inscriben la libertad y el tiempo: Queda a nivel de la "razón" cuyo objeto es el ente "real", determinado y finito.

En este plano, en efecto, la elección subjetiva de bienes a nivel de la carnalidad (tiempo carnal) y a nivel de la animalidad (tiempo animal) genera los átomos del tiempo empírico como sucesión mecánica según los deseos subjetivos, en un continuo de elección (*temporaneidad*).<sup>37</sup> El hombre temporaneizado en los acontecimientos, no tiene historia sino apenas crónica de hechos en mecánica sucesión: Hacia adelante tiene el *advenir*, lo de mañana; una vez acaecido, advenido, otro hecho se agregará a los anteriores aumentando el bagaje del "pasado". La historia es así toda "material", de la pura libertad exterior y de su tiempo sin esperanzas de *futuro*; será historia de individuos, no de personas; será historia de lo que ha sido "realmente", exteriormente producido, no "existencialmente" vivido; será, en fin, el conjunto de hechos acaecidos (advenidos) en la distensión del tiempo exterior, narrados según el orden cronológico (*rerum gestarum*) y que es la "historia" en cuyo nombre se procesó a Sócrates y a Cristo.<sup>38</sup> Tal es, pues, la historia de los "hechos gruesos" (no grandes con grandeza espiritual) entre los cuales el grado más alto es idéntico al ínfimo (Napoleón y el anónimo burgués); para Sciacca se trata apenas del "infantilismo" de los supuestos "grandes" y de los nacionalismos que quieren solamente hacer para *poder* y poder para *hacer* más, todo lo contrario de Dios que no es un "poderoso" ni "comanda" nada de nada.<sup>39</sup> En este sentido, la actividad del hombre "sárquico" se sitúa aún por debajo de la naturaleza animal, constituido como un amasijo de infantilismo y de aidez que hacen de él un "grande de la carne",<sup>40</sup> un poderoso, uno de aquellos que "pasan" a la historia, *dos veces esclavos*: de la esclavitud de los demás a quienes no ayudan a liberarse y de la propia: Gigantes infantiles tanto en el pensamiento como en la acción, cuyos instintos ejercitan sus derechos, pero cuya voluntad, en la línea de la mera elección animal, es subjetiva porque siempre elige y hace subjetivamente.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 201.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 204.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, pp. 205-206.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 207.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 208.

Ya puede apreciarse el carácter de la crítica sciacquiana a la idea de progreso que permite un primer acercamiento a su filosofía de la historia. Claro que la idea vulgar de progreso tal como, dogmáticamente, es aceptada por la ciencia y el immanentismo, proviene de una concepción mundana del tiempo y tiene su origen doctrinario en Bacon y el Iluminismo; para esta concepción del tiempo, la historia del hombre se transforma en sociología y en economía como inversión del Cristianismo;<sup>41</sup> por eso el progreso se demuestra como sustitución y como lo contrario de la Providencia: es la razón contra la fe. Nace así el *mito* del progreso que cree que los "malos tiempos" (o sea todos los tiempos si bien se mira) deben ser sustituidos por los del reino del Hombre que adviene por el progreso; por eso el mito del progreso va de desesperación en desesperación, de entusiasmo en entusiasmo, absurdo que se consume en contradicciones infantiles. En esta línea, Hegel piensa la historia como fin de sí misma, como totalmente mundana, lo cual es contradictorio: Porque es contradictorio atribuir a la historia un cumplimiento en la historia, que es lo mismo que sostener que lo que deviene y lo relativo tienen su cumplimiento en lo deveniente y en lo relativo;<sup>42</sup> por eso el dialectismo hegeliano aniquila no solamente la sustancialidad, la persona y la religión, sino también la historia misma.<sup>43</sup> Esta aniquilación universal depende del mito del progreso que jamás podrá responder por la historia de *cada hombre singular*, que sólo vale para él. Y la contradicción es evidente: "o el mal será definitivamente vencido y entonces (...) cesará el progreso mismo y toda forma creativa de actividad humana, la historia no tendrá más desarrollo y todo estará al nivel de la flora y de la fauna (...) o el progreso nos libertará de algunos males pero no del mal y, en tal caso, este último cambiará sólo en los modos; por lo tanto, es una vez más contradictorio que (el progreso) sea por sí solo el fin último de la historia y el sentido definitivo y satisfactorio del hombre".<sup>44</sup> Sciacca no quiere significar con esta crítica la desvalorización plena del progreso, sino valorarlo en el nivel que le corresponde: En efecto, si por progreso se entiende "producir objetivamente bienes vitales y mundanos y elegirlos objetivamente por la libertad de la vida en el mundo, fin último del 'tiempo histórico' y no más empírico", entonces el progreso constituye la legítima solución del problema de la vida. Pero cuando este fin es puesto como fin supremo de la historia y, por lo tanto, del hom-

<sup>41</sup> *Op. cit.*, pp. 211-212.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 215; en el mismo sentido cuando se refiere al marxismo, *La filosofía, oggi*, I, p. 31, Opere Complete, vols. 6-7, ibidem, 1963.<sup>4</sup>

<sup>43</sup> *Historia de la filosofía*, p. 470, trad. española de A. Muñoz Alonso, Ed. L. Miracle, Barcelona, 1954.<sup>2</sup>

<sup>44</sup> *La libertà e il tempo*, pp. 216-217.

bre, el progreso pierde su positividad pues debe estar coordinado a la temporalidad existencial. El progreso, extrapolado, se convierte en una ficción animal. Y, en el fondo, no es ya una cuestión de optimismo o pesimismo: Simplemente, el advenir de la perfectibilidad en el mundo es siempre *insuficiente* y el futuro de la perfección existencial del singular (de la persona) es siempre *transmundano*; como se ve, son dos planos *diversos pero unidos*, cuya copresencia significa que toda la libertad del singular y todo el tiempo del hombre son *infinitos*; por eso la historia se salva y se inscribe en la "historicidad" integral del singular en su propio fin trans-histórico.<sup>45</sup> En cambio, la historia a nivel de la *práxis* es historia del hombre animal, permanece como mero negocio, como *cosa*. Y *pragma* es cosa, hecho (no acto), praxismo. La historia de la persona, por el contrario, para que sea tal, debe estar a nivel del *poiein* al cual pertenece el problema metafísico de la libertad como principio que opera desde lo interno. Luego, el progreso, el verdadero progreso, debe ser puesto como problema *personal* y, en ese sentido, no es progreso exterior sino *progreso interior*. Por eso, para Sciacca, solamente las acciones plenamente personales, objetivas, constituyen el progreso interior que hace que sea progreso el mismo progreso exterior; en ese sentido, *simultáneamente* las acciones objetivas se ordenan a la actuación del fin último de la *vida* y del fin supremo de la *existencia*.<sup>46</sup> Se ve así que la libertad de elección (y de hacer) puede (y debe) ordenarse al bien objetivo en cada persona y que no consiste en mera remoción de obstáculos, sino en iniciativa personal de querer objetivamente según el orden del ser. Por consiguiente, se entrevé el sentido de la historia personal en esta coordinación de libertad de elección al fin supremo de la existencia y, por eso, la misma *voluntad* constituye la única ley de la historia: "cada hombre es todo el sentido de la historia, prueba para su destino trans-histórico"; es lo mismo que decir que "el advenir de la vida y de la existencia en el mundo *converge* y significa en el futuro de la existencia misma".<sup>47</sup> Como decía al comienzo, el modo como Sciacca pone el problema del mito del progreso y la solución del mismo como progreso interior, equivale al primer paso, inmediato, para la reflexión sobre la misma filosofía de la historia.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 219.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 221.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 223.



b) *La filosofía de la historia en su dogmatismo.*

*Historicismo naturalista y escatología mundana.*

Pese a la reducción de todo a proceso histórico, el progresismo racionalista e iluminista considera, en el fondo, que la historia es el ámbito de lo oscuro en el cual y de lo cual no hay ningún concepto racional. A esto se debe la valoración del pensamiento de Vico realizada por Sciacca porque es precisamente Vico quien vuelve el interés filosófico sobre el mundo histórico concreto.<sup>48</sup> Mientras para el Iluminismo la humanidad infantil no tenía ningún interés, para Vico, por el contrario, el origen tiene el máximo interés anteponiendo el valor de la idea de *tradición*. Pero esta idea hace crisis, al menos en el sentido cristiano, al cabo de un proceso de immanentización del pensamiento<sup>49</sup> que es, en el fondo, crisis religiosa. El primer elemento de la crisis es el Iluminismo que constituye un "proceso contra el Cristianismo" considerado como el "desecho del desarrollo de la cultura Occidental". La culminación del proceso es alcanzada en Hegel en quien el concepto cristiano de Providencia es sustituido por el de "razón" que pone la mediación. Aplicado al Cristianismo, el concepto de mediación significa que el Dios cristiano aparece como mito; en el fondo, no es más que una manifestación de Dios-Razón que deviene y se manifiesta en el mundo. Mientras para el Cristianismo Dios está al principio, para Hegel está al final del proceso y es el hombre quien *crea* a Dios, no Dios al hombre. Naturalmente, desaparece el misterio puesto que todo es razón que sustituye el principio teológico por el principio racional de la historia; pero Hegel confiere a la filosofía un sentido religioso que no tiene más carácter propiamente "teológico" sino "teologal" puesto que se trata de la mentalidad del teólogo aplicada a la pura dialéctica mundana.<sup>50</sup> A la categoría del universal hegeliano, Kierkegaard opuso la del *singular* y, con ella, la exigencia (contra el sistema que cree explicarlo todo) de saber qué soy yo como persona singular. Y como Kierkegaard quiebra la dialéctica de la mediación no queda más que la exigencia religiosa (a través del "salto") del destino singular: Dios y yo.

<sup>48</sup> Para esta exposición utilizó la pequeña obra aun inédita de Sciacca, *Lecciones de filosofía de la historia*, versión taquigráfica y traducción de Celia Galídez de Caturelli, Introducción de A. Caturelli; estas conferencias, actualmente en poder de la Editorial Troquel de Buenos Aires, fueron dictadas en la Universidad de Córdoba (Argentina) en el año 1957. Me veo obligado a citar solamente el título y número de la conferencia sin referencia al número de página.

<sup>49</sup> Véase mi libro *Metafísica de la integralidad*, pp. 161 y ss., Córdoba, 1959, donde he considerado la autodisolución del idealismo subjetivo.

<sup>50</sup> *Lecciones de filosofía de la historia*, I; también *La libertà e il tempo*, pp. 227-228, 233.

Pero la coherencia total del hegelismo en el tema de la historia debe buscarse en Feuerbach y Marx; para ellos, Hegel aun hace teología y, para lograr un humanismo total no es necesaria la realización de lo sacro en lo real (como hace Hegel) sino la transformación de lo sagrado haciendo de la teología aquello que ella efectivamente es: antropología. Claro que todavía Feuerbach acepta una "transformación" de lo sacro y lo que verdaderamente importa, para Marx, es su negación radical. Mientras para Hegel la historia es proceso del pensamiento, para Marx el fenómeno histórico no es sino fenómeno y el pensamiento es un fenómeno de la realidad externa; no es la Idea quien produce la historia, sino la historia quien produce la idea.<sup>51</sup> Mientras Hegel racionaliza la religión, Marx teologiza la filosofía: En efecto, precisamente porque la vida cristiana ha muerto, el hombre tiene conciencia de vivir aquí para fabricarse la casa en la tierra; es suficiente que el hombre se salve a sí mismo y, en esto, el trabajo cumple el papel esencial. Es el fin del trabajo mismo. Mientras para Hegel el trabajo representa el momento negativo de la alineación, Marx lo considera el momento positivo puesto que el trabajo es el mediador entre la naturaleza y el hombre, precisamente porque el trabajo opera la síntesis entre el momento teórico y el práctico, transforma lo real y funda la fraternidad entre los hombres. De ese modo, "Marx confiere al trabajo la función que el Cristianismo reconoce en Cristo". Pero es precisamente aquí donde la crítica de Sciacca pone al descubierto el momento dogmático de la razón que quiere explicar la historia en su propia immanencia: Si Marx no hubiera negado lo sacro, aun admitiría la posibilidad de la idea de Dios porque aceptaría la posibilidad de la existencia de Dios. En cambio, Marx sostiene que en el momento en el cual la humanidad se haya convencida a través del proceso dialéctico de que la casa de queremos construir en el cielo se construye en la tierra y que en lugar de construirla Dios la construye el hombre, la única posibilidad será el ateísmo. No será el ateísmo una demostración innecesaria sino una mera comprobación. Pero entonces el ateísmo no tiene más sentido precisamente porque es la negación de Dios: si es la negación de Dios, supone también implícitamente la hipótesis de la existencia de Dios. En cambio, para Marx la sociedad que haya realizado la transformación por el trabajo no tendrá necesidad de religión alguna. Esto significa no el ateísmo sino la negación de la negación; y como es la negación de la negación es negación del ateísmo. En otras palabras, en cuanto planteo la cuestión, también la acepto; para que ésta desaparezca completamente es necesaria la negación del ateísmo, es decir,

<sup>51</sup> *Lecciones de filosofía de la historia*, I; *El humanismo antihegeliano en el hegelismo de Marx*, pp. 4-6, versión taquigráfica y traducción de Celia Galídez de Caturelli, Córdoba, 1954 (Separata de *Rev. de la Univ. N. de Cba*, XLI, 3-4, 1954).

la negación de la negación. Tal es el camino sin salida de una razón dogmática, carente de un concepto crítico de sí misma y, por lo tanto, de un concepto crítico de la filosofía de la historia. El inmanentismo ha puesto la historia a nivel de la libertad de elección subjetiva creadora del tiempo empírico, de la temporaneidad mundana que, por sí, carece de un principio explicativo que disuelva la contradicción.

c) *La filosofía de la historia en su concepto crítico:*  
*El singular concreto.*

Es menester plantearse el problema de la filosofía de la historia como crítica, no más de modo dogmático. Y esto es lo mismo que preguntarse si es posible tener ciencia filosófica de lo particular ya que no hay historia sino de lo particular, es decir, conocimiento racional de lo concreto y contingente. Para el pensamiento griego, no existe *problema* de la historia porque la filosofía es conocimiento del "ser universal", como acontece en Santo Tomás mismo. En Aristóteles no hay ciencia de la historia porque la historia es la inteligibilidad de lo particular y de lo particular no hay ciencia; en verdad, Aristóteles tiene un concepto muy pobre de la historia porque no distingue entre un fenómeno físico y un fenómeno histórico; no se percató que un *hecho* físico es radicalmente diverso de un *acto* humano espiritual; un evento físico es pues diverso de un acto histórico, que es siempre una experiencia humana. Un terremoto, por sí mismo, no es una experiencia, salvo que sea la experiencia de un hombre. Y la experiencia es un acto espiritual. Luego, mientras la naturaleza es *objeto* de experiencia sin ser *sujeto* de la misma, la historia *unifica en sí misma objeto y sujeto*: El hombre es, simultáneamente, sujeto y objeto de experiencia y, por eso, sólo existe historia del hombre, no de la naturaleza.

Precisamente por no haber entendido el problema, los griegos acudieron a categorías irracionales para explicar la historia (*fatum*, eterno retorno, *ananké*), actitud que continúa en la escolástica, en el Renacimiento, en Francis Bacon, quien sostiene que la historia es historia de individuos, de cosas particulares y que la filosofía trasciende las cosas particulares; entonces la historia apenas si es memoria de los hechos superpuestos en el espacio, en el lugar y en el tiempo, en el tiempo puramente vital, exterior y empírico, para Sciacca tiempo de la libertad de elección subjetiva, pero sumida en la irracionalidad oscura de lo particular. Sólo Vico vio el *problema* de una filosofía de la historia porque intentó encontrar inteligibilidad en el singular mismo; esta es la razón por la cual Vico ha ejercido influencia sobre Sciacca, pero se trata, naturalmente, no del Vico "idealista" según la interpretación

de Gentile y Croce, sino el Vico agustiniano y cristiano. En efecto, es necesario buscar una ciencia racional de la historia; pero, en tal caso, el objeto de la filosofía de la historia no es lo universal sino el *singular histórico*. Cuando alguien se planteó esto por primera vez, nació la filosofía de la historia.

Si es posible un conocimiento inteligible del acto histórico concreto, simultáneamente nace (con Vico) el problema de la posibilidad del *juicio histórico* que hubiese sido una contradicción en los términos para Aristóteles. En efecto, los *actos* de las personas constituyen lo *contingente* porque su contenido es contingente; la *forma inteligible* es lo que debe ser determinado. Y esta labor constituye la *filosofía* de la historia. Podría precisamente aquí investigarse la situación del mundo moderno que permitió este interés por lo concreto; pero evidentemente la filosofía crítica de la historia nace de esta exigencia de lo concreto pues si se descubren leyes del singular, de lo histórico, éste se vuelve inteligible. Pero como las leyes que se buscan son universales, de hecho queda planteado el problema del *universal concreto*, que es el verdadero problema de la filosofía de la historia. Lo cual, a su vez, plantea una nueva concepción del universal que se alcanzaría ya no por la abstracción de los particulares sino como inmanente al singular mismo. Si se reduce el universal concreto a una categoría del pensamiento (Kant-Hegel) es necesario encontrar las categorías que explican lo particular; pero como tales categorías son las del pensamiento, el ser mismo es pura categoría lógica y así, con el idealismo, ha muerto la misma filosofía, al menos como la concibe el pensamiento clásico. La filosofía se reduce, en cuanto a su objeto, a construir las ciencias del espíritu (idealismo) o solamente las ciencias de la naturaleza (positivismo). Esta es la causa por la cual, desde los escritos juveniles, Sciacca sostiene que idealismo y positivismo se oponen solamente porque uno sostiene que filosofar es construir las ciencias del espíritu y el otro que filosofar es construir las ciencias de la naturaleza; pero, en el fondo, hay un acuerdo fundamental consistente en reducir la filosofía a la categoría que construye las ciencias del espíritu o de la naturaleza. De una posición se puede llegar a la opuesta; también, si el objeto de la filosofía es lo particular, el único objeto de la filosofía es la historia, con lo cual ha nacido el historicismo. Por consiguiente, la filosofía tiende a presentarse como una metodología de la historia en el idealismo, aparentemente opuesta a una metodología de las ciencias naturales en el positivismo. Pero, en ambos casos, deja de ser filosofía de la naturaleza y filosofía de la historia. Así se ha llegado a la negación de la filosofía de la historia, ya porque la historia es lo irracional, ya porque el momento filosófico se reduce enteramente al momento histórico pulverizando la filosofía misma en el proceso histórico.

El problema está críticamente mal planteado. Porque cuando se mienta

lo "particular" debe distinguirse entre los meros "hechos" y los hombres concretos. Más aún: Cuando Sciacca hace esta distinción, creo que debe interpretarse así: Lo "particular" es término algo ambiguo; es necesario precisarlo porque parece convenir tanto a los hechos cuanto a los hombres; entonces, aun cabe distinguir entre los *hechos* y los *actos* del hombre concreto, es decir, no el individuo sino el *singular* que es la *persona*. Luego, la historia no es historia de un hecho particular como la batalla de Cannas, sino de Aníbal, no de Waterloo sino de Napoleón: La historia pues no es historia de hechos particulares sino de *hombres singulares*. Más aún, de los hombres que hacen los hechos. Entonces, interesa más, infinitamente más, conocer el destino de un solo hombre singular que el de todos los hechos. Cuando Sciacca dice esto no quiere decir, naturalmente, historia del "hombre universal" que es una abstracción y, como tal, no existe, sino conocimiento del *destino y significado del singular*. Por consiguiente no hay una filosofía de la historia de la humanidad, en el sentido de Comte, pues semejante humanidad abstracta no existe; salvo que se entienda "humanidad" no respecto del hombre en general sino de *todos y cada uno de los hombres*, permaneciendo singulares; todos ellos constituyen la *comunidad* que denominamos "humanidad", no como mera abstracción de los singulares sino como *el conjunto de los hombres en su singularidad concreta*. La filosofía de la historia tiene la obligación de explicar el *destino* de cada singular, es decir, de la *persona*: Tal es el problema verdaderamente *crítico* de la filosofía de la historia: el *universal concreto*.

El universal concreto no es categoría cultural, sino el singular; Sciacca evidentemente lo distingue del individuo constituido por los principios vitales, sensitivos, instintivos<sup>52</sup> que hacen de él un mero *ente real*, inescindible, uno, incomunicable.<sup>53</sup> Y la *persona* es el sujeto espiritual como tal, incluyente del individuo, del sujeto, del yo mismo; luego, la persona es el *singular concreto*. Por consiguiente, la elección subjetiva como raíz del tiempo vital tiene su origen en el individuo, mientras el escogimiento objetivo como matriz del tiempo existencial, tiene su origen en la persona (o en el singular) que asume y potencia el individuo. Por eso, cuando Sciacca habla del singular como del verdadero objeto de la historia, designa el *ser* que es *persona*; no se trata, es claro, del ser "universal" aristotélico sino del ser en su singularidad, como persona y en primera persona: *yo*. Yo soy el ser, yo soy la persona. Dicho a la inversa, el ser es personal.<sup>54</sup> Y si el ser es personal, entonces la *persona*

<sup>52</sup> *L'umo*, p. 44.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 38.

<sup>54</sup> Además de las *Lecciones* que tengo aquí presentes, cf. *L'umo*, pp. 13-14; *Atto ed Essere*, p. 23; *Filosofía e Metafísica*, I, p. 193.

es la historia.<sup>55</sup> La historia de cada singular es la historia misma y es historia universal solamente como comunidad de las personas. Precisamente porque el ser es personal, renace aquí la filosofía del *ser*, pero como el mismo singular; en ese sentido, la primera y verdadera filosofía de la historia no ha sido tanto *De Civitate Dei* sino las *Confesiones* de San Agustín. Problema metafísico que es problema personal, tal es la historia; en cuanto es la misma persona la historia es la historia del singular concreto, que se comporta no ya como su principio lógico o gnoseológico, sino como su mismo *principio ontológico*.

d) *La filosofía de la historia en su concepto cristiano. Revaloración de Vico. Existencialidad, esencialidad de la historia y el juicio histórico.*

Decir que la historia es personal significa que todo el problema de la filosofía de la historia consiste en la explicación de las exigencias, leyes, principio, sentido y destino de la persona. Luego, la filosofía de la historia se identifica con la persona; pero la persona es el principio (en cuanto ser) de la metafísica y, a su vez, la metafísica, para Sciacca, se identifica con la antropología. Recuérdese que, para él, la metafísica era *meta ta anthrópeia*<sup>56</sup> que es, por eso mismo, "ciencia de los principios de la persona humana". Tal es el concepto cristiano de la metafísica<sup>57</sup> para la cual (en contraposición al concepto griego) el objeto de la filosofía es el *hombre* y el de la ciencia la *naturaleza*. Por eso para Sciacca la metafísica es antropología; pero no significa tampoco que la filosofía de la historia sea mera biografía que está constituida sólo por los "hechos" del devenir del individuo; pero se vuelve historia cuando se trata del desarrollo de los actos de la persona en cuanto persona. Luego, la historia no es historia de los datos biográficos sino "historia de las personas a través de los datos biográficos"; es decir, la persona es el *principio* metafísico de la historia, los actos personales son el *contenido* de la misma: Lo primero es la forma, los segundos la materia; la unión *a priori* (para decirlo kantianamente) del principio (la persona) con el contenido constituye el *juicio histórico* que es "juicio de la persona sobre la persona". Entonces, parece tener razón Hegel cuando sostiene que el único conocimiento verdadero es el conocimiento histórico, pero solamente es verdad en cuanto es conocimiento del hombre como sujeto de su "hecho". En ese sentido, cono-

<sup>55</sup> *La libertà e il tempo*, p. 236.

<sup>56</sup> Iglesia y mundo moderno, p. 181; trad. de J. Farrán y J. Ruiz Cuevas, Miracle, Barcelona, 1957. *Atto ed Essere*, p. 17.

<sup>57</sup> *Lecciones de filosofía de la historia*, III; cf. más adelante, Parte Quinta, cap. I, sobre el concepto de la filosofía cristiana.

ce mos mejor el yo que la naturaleza (que "existe" solamente por el acto de la persona) porque lo conocemos en la intuición inmediata: El hombre tiene inteligibilidad de sí mismo porque él mismo es el principio de su propia inteligibilidad; por eso *forma y contenido se identifican* y el hombre, el singular histórico, es el *universal concreto inteligible*. El idealismo descubrió el problema pero su error consiste en haber puesto el universal concreto sólo como principio gnoseológico y no *metafísico*.

Yo soy el principio de mí mismo. Sciacca puede afirmar esto porque *identifica* el principio del conocimiento y el contenido de aquello que conozco. Por consiguiente, decir que soy el principio de mí mismo significa identidad entre *lo que hago* (el *factum*) y el *principio* según el cual lo conozco (el *verum*). Es lo mismo que decir que hay identidad entre el contenido (lo hecho) y su principio de inteligibilidad. De esa manera surge internamente al pensamiento de Sciacca una revaloración profunda de Juan Bautista Vico:<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Esta revaloración de Juan Bautista Vico en su verdadera dimensión y originalidad, completamente extraña a una interpretación positivista o idealista, ha tenido también en Sciacca a uno de sus principales propulsores. Quizá pueda sospecharse ya esta actitud en los escritos juveniles, como, por ejemplo, cuando al referirse al libro de Gaetano RIGHI, *Il passeggero del Vico nella sua continuità*, vol. I, Bologna, 1931, sostiene la insatisfacción respecto de la immanencia idealista y hace notar (a propósito del libro de R. Dusi sobre la *Estética* de Vico, S.E.I., Torino, 1931) que el verdadero problema actual no es otro que el de la trascendencia, aunque fuera de la solución tradicional (*Studi vichiani*, en *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, pp. 32-33). Diecisiete años después, contamos con cuatro escritos sobre Vico en uno de los cuales anticipa sus propias ideas sobre la filosofía de la historia: En efecto, ha considerado las correspondencias internas entre Galileo y Vico (*Alcune pagine di Galilei confrontate con altre di G. B. Vico*, en *Studi sulla filosofia moderna*, pp. 348-357) y las diferencias esenciales entre el "verum ipsum factum" con el pensamiento de Kant y Fichte (*op. cit.*, pp. 358-372); pero, principalmente, es necesario tener presente *Il criterio de la verità e lo storicismo del Vico*, en *Studi sulla filosofia moderna*, pp. 373-385; en este estudio, supuesto el concepto de ciencia como conocimiento por las causas, se muestra que el conocimiento sería total, absoluto, sólo cuando el sujeto que conoce es el mismo que produce o crea la realidad conocida: Si es immanente el proceso histórico, Vico sería historicista; si no lo es, está entonces dentro de la tradición cristiana. Pero, al mismo tiempo, el hombre es capaz de verdad sólo en cuanto Dios lo hace partícipe de ella; el criterio humano es reflejo, en la mente creada, de la Verdad en sí. Sciacca se pregunta entonces en qué sentido es ciencia la historia: El juicio histórico, para Vico, es síntesis de filología y filosofía, es decir, de un contenido (hechos) ordenado (conocido) según principios universales a través de los cuales se desenvuelve el devenir histórico (*op. cit.*, p. 381). Esto es lo que, en las *Lecciones de filosofía de la historia*, llama "hechos" (*factum*) al contenido y "forma" o principio del conocimiento (*verum*) al mismo hombre como principio de inteligibilidad. Asimilándose esta doctrina de Vico, el *factum* es la "existencialidad" de la historia y el *verum* es su "esencialidad", de cuya síntesis surge el juicio histórico; como es evidente (y Sciacca lo dice ya expresamente en aquellos escritos sobre Vico) la metafísica viquiana es su antropología (no

En efecto, en la historia, que es la ciencia verdaderamente "nueva", el principio cognoscente y el contenido son idénticos porque son el hombre; el hombre es el mismo principio que piensa y que "hace": *Verum et factum convertuntur*; o bien, *Verum ipsum factum*. En la historia conozco (*verum*) lo que hago (*factum*). En términos sciaquianos es lo mismo que decir que la historia es la persona en cuanto persona; en cambio, tanto en la matemática como en la física, forma y contenido están separados: La primera es ciencia abstracta pues, aunque la matemática está hecha por el hombre, su contenido es abstracto; la física es ciencia empírica que conoce sólo fenómenos. Mientras la matemática es formal, la física es "material" y sólo la historia es "ciencia concreta del universal". Naturalmente, la historia no está constituida solamente por los "hechos" pues son el contenido; para que lleguen a ser historia deben alcanzar el nivel del *verum* que, para Sciacca, es la *persona*. Recuérdese que esto es lo mismo que "existenciar" el hecho por la persona, que poner el "dato" en el "acto" de la existencia, ya que solamente *existe* la persona;<sup>59</sup> ella misma es valor y personaliza todos los valores haciéndolos personales.<sup>60</sup> Los hechos mismos, aceptados como tales en Vico por la filosofía, son expresión de personas y, por lo tanto, de valores: "El hecho es lo cierto de la historia y el valor que expresa es la verdad de la historia" que, a su vez, supera la filosofía en la filosofía de la historia. Este paso del *verum* y del *factum* como principios de la persona, es expresado por Sciacca como *esencialidad y existencialidad* de la historia. La existencialidad es el contenido concreto, la esencialidad es su verdad; en consecuencia, el *juicio histórico* es la síntesis gnoseológica y ontológica del principio de la esencialidad y del principio de la existencialidad: Las batallas de Napoleón, en cuanto actos de la existencia, pertenecen al principio de la existencialidad, son el contenido, el *factum*; pero tales actos expresan valores humanos y representan, en la existencialidad misma, su esencialidad. El momento existencial es absolu-

su "historicismo") que, agustinianamente puede llamarse "metafísica de la experiencia interior". En ese mismo sentido, Sciacca reivindica el verdadero sentido de la "interioridad" y del "idealismo" viquiano (*op. cit.*, pp. 386-389). Igualmente, expone el pensamiento de Vico "agustiniano", en *Historia de la filosofía*, cap. XXIV, pp. 369-375 y en *El problema de la educación*, p. 358-363, donde considera a Vico el fundador de "una metafísica espiritualista y cristiana". En este sentido han sido decisivas las obras de Emilio CHIOCCHETTI, *La filosofía di G. B. Vico*, Vita e Pensiero, Milano, 1935 y, muy principalmente, la monumental monografía de Franco AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, 558 pp. S.E.I., Torino, 1947, sin olvidar la obra de Jules CHAIX-RUY, *La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico*, P.U.F., Paris 1942 y, sin contar sus otros trabajos sobre Vico, su reciente y preciosa obra *J. B. Vico et les ages de l'humanité*, Editions Seghers, Paris, 1967.

<sup>59</sup> *Atto ed Essere*, pp. 77-82.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 89.

tamente necesario pues los valores se manifiestan en el tiempo histórico, pero el momento del valor es necesario para que la existencialidad exprese su esencialidad: Esta es la síntesis ontológica que es el hombre mismo, el universal concreto, en quien la unidad existencialidad y esencialidad constituye, como dije antes, el juicio histórico. En el proceso histórico los valores se vuelven existenciales, y lo existencial, por el hecho que expresa valores, se vuelve esencial.

La existencialidad significa contingencia y la contingencia implica una infinita serie de posibilidades; pero esto es *libertad* que se actualiza por la *iniciativa* personal que es la libertad en la contingencia. Por consiguiente, *la historia es la historia de la libertad humana*, que es, precisamente, lo contrario del "progreso en la conciencia de la libertad" del hegelismo; en cuanto sucesión de actos interiores, es *tiempo*. Se trata del tiempo histórico coordinado al tiempo existencial metahistórico. Pero en este punto descubrimos que hay tres categorías fundamentales en el momento de la existencialidad: *contingencia, libertad y tiempo*. Lo contingente no es principio de sí mismo (ontológicamente) y, por eso, su principio es necesario, no temporal; porque si yo soy principio de la historia ¿quién me pone a mí mismo como principio? Así entra en el tema de la historia el *principio teológico*, Dios, que pone a la persona en su autonomía (no autosuficiencia); este principio que es Dios no aparece entonces como extrínseco sino como intrínseco a la persona. Y como la persona es el principio de la historia, la historia misma se encuentra entre dos eternidades, entre dos silencios. El proceso histórico aparece así como la *condición*, la prueba, para la salvación del hombre, aunque la salvación no está en la historia porque en la historia no está tampoco el fin supremo del hombre. En el fondo, esta es la verdad fundamental del humanismo cristiano.<sup>61</sup> La historia, en cuanto es historia de la persona, implica el problema de mi origen y de mi fin, lo cual no es ya problema de la ciencia sino de la sabiduría; el principio absoluto de la historia es la *creación* que introduce en la historia una categoría teológica que puede designarse como el *principio de creatureidad* que, a la vez que pone el origen de la historia, pone el *fin* de la misma. No ya el advenir sino mi *futuro* no está fuera sino *dentro* de mí en cuanto creatura, pero sí está allende de la historia. Así, las categorías históricas son internas a la persona, pero la persona tiene el sentimiento de creatureidad porque mi ser histórico es obra de Dios; luego, el principio teológico en la historia es la traducción metafísica del concepto teológico de *Providencia*. Así como el fin no puede ser distinto del principio, si somos *de* Dios, somos *hacia* Dios, expresión que es la traducción del con-

<sup>61</sup> Véase *Qué es el humanismo*, pp. 49-58, trad. de A. Vaccaro, Ed. Columba, Buenos Aires, 1960.

cepto religioso-teológico de la *Gracia*. De este modo se produce el paso del tiempo histórico al Instante como tiempo de la Gracia, de las elecciones objetivas, suspendidas por el escogimiento absoluto en el nivel del tiempo infinito de la existencia, al momento trans-histórico de la Sabiduría.<sup>62</sup> Desde este punto de vista, es verdad que la historia es la *historia de la libertad*, pero entonces es también verdadero que *la historia la escribe Dios con la libertad del hombre*.<sup>62 bis</sup>

#### e) Implicación de tiempo histórico y tiempo existencial.

Si contemplamos retrospectivamente el camino recorrido, es claro que el tiempo de la libertad de elección es histórico cuando la elección es *objetiva*, aunque sea de bienes subjetivos.<sup>63</sup> Es decir, si el tiempo de la elección existe coordinado al tiempo existencial del escogimiento: La historia personal, *integral*, debe entonces ser pensada como la *unidad del advenir y del futuro transhistórico*, que es unidad del tiempo histórico y del tiempo existencial, de la libertad de elección objetiva y de la libertad de escogimiento, total, cumplida; entonces, cuando la libertad elige objetivamente los bienes vitales y mundanos (tiempo histórico) sus actos electivos no se fragmentan ya en la "temporaneidad" ni carnal ni animal, sino que se continúan en la temporaneidad vital. El tiempo vital no será ya más pura sucesión de eventos (de meros hechos) sino *sucesión dinámica*, "distentio", coordinada a la duración. Entonces el tiempo vital se convierte en tiempo histórico: así se ve que la historia vital concluye aunque ninguna existencia tiene fin.<sup>64</sup> La historia es asumida y constituida por la persona: "en cada hombre, en todo átomo vital, el sentido de la historia universal a nivel de la vitalidad coordinada a la existencia en todo momento de la duración hacia el instante".<sup>65</sup> Esta es la mejor indicación de cómo la persona "*re-siste* a la temporaneidad y por eso su destino no se cumple en el tiempo; *per-siste*, y *por amor* de Alguien, que existe más allá del tiempo; algo que, durando, *con-siste* en tender a lo intemporal".<sup>66</sup> Pero la consistencia del singular implica, en él, la lucha del bien y del mal, tensión en la cual el éxito depende de *cada* decisión personal (que es genera-

<sup>62</sup> *Lecciones de filosofía de la historia*, III in fine; *La libertà e il tempo*, pp. 314-317; *Morte ed immortalità*, p. 236.

<sup>62 bis</sup> *Lecciones de filosofía de la historia*, III in fine; *Il criterio de la verita e lo storicismo di Vico*, en *Studi sulla filosofia moderna*, p. 385.

<sup>63</sup> *La libertà e il tempo*, pp. 237, 239; también p. 117.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, pp. 238, 323 y ss.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 239.

<sup>66</sup> *In spirito e verita*, p. 70.

dora del tiempo): del tiempo histórico, generado por la libertad de elección objetiva, pero también del tiempo *existencial*, infinito y de cumplimiento trans-histórico. No se trata, por supuesto, de la anulación del tiempo histórico sino de su elevación a la *duración*: Es la co-presencia y convergencia del tiempo vital y del tiempo existencial, interior. Luego, *la historia integral es la síntesis de tiempo histórico y tiempo existencial*; el tiempo de la vida, *finito*; el tiempo de la existencia, *infinito*. Por eso, el tiempo vital se ordena a un fin *último* que, coordinado al tiempo infinito de la existencia, es "suspendido" de su futuro trans-histórico que es la salvación: fin *supremo* del existente en la integralidad de su ser entero. Así, para Sciacca, toda la historia finita, coordinada a la duración infinita, se hace disponible para el *Instante* donde se cumple la historia personal.<sup>67</sup> Desde esta perspectiva, es evidente que la única *ley* de la historia (si puede hablarse de "ley") es la misma estructura de la voluntad (ley de la libertad).<sup>68</sup> Y también se percibe que hacen más historia que "grandes" personajes del mundo dueños del poder y la notoriedad, tantos y tantos desconocidos entregados al bien común y personal. Dueños de la verdadera historia integral que, casi siempre, no pasa por el poder y la notoriedad, sino por la "debilidad" y el anonimato, como el grano de mostaza, escondido, ínfimo, invisible, interior.

### 3. EL TIEMPO DE LA LIBERTAD DE ESCOGIMIENTO

#### a) *La duración como tiempo infinito y la historicidad metahistórica del singular.*

Ya se dijo que cada hombre genera su tiempo, inicia su historia personal: Su tiempo no es solamente el tiempo histórico-vital, sino el tiempo existencial del escogimiento. El hombre consiste, en su integralidad, en la misma *unidad del tiempo de la vida y del tiempo de la existencia*. Como ya vimos, los valores vitales y mundanos constituyen el contenido histórico de la historia de cada persona singular, pero *solamente hasta el fin de su vida*; es decir, hasta que "termine su vida". Por eso, el progreso, el mayor de los bienes vitales, la historia misma, pueden ser (y lo son de hecho) términos del tiempo histórico, pero *no* constituyen el fin del tiempo existencial. El tiempo existencial no existe sin el tiempo de la vida y de él se diferencia como la elección del escogimiento, pero la conclusión del tiempo vital no implica el

<sup>67</sup> *La libertà e il tempo*, p. 240.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 223; *Lecciones de filosofía de la historia*, II, III.

fin del tiempo existencial: Ambos constituyen, en su unidad, la historia ordenada del singular y de la humanidad (como comunidad de personas) y el fin último de la historia. Así como el escogimiento es la *libertad integral*, así el tiempo existencial generado por ella es el *tiempo integral*, convergencia de las otras formas del tiempo en relación al *futuro*.<sup>69</sup> La dialecticidad del tiempo implica que en la unidad del presente se actúa el advenir y es re-propuesto como memoria; pero en el escogimiento presente, advenir y pasado dejan de ser meros átomos del tiempo de la vida, para ser momentos del tiempo de la existencia, que es *tiempo infinito* y, por eso, orientado a su *futuro* trans-histórico, sin advenir).<sup>70</sup> Se trata ya de un futuro no advenible pero que hace futurible al existente en su integralidad. De ahí el arduo compromiso en el escogimiento como voluntad de *durar*. Este tiempo genera la *duración* como medida de su movimiento metafísico y la duración mide el movimiento de perfección de los entes, pero no ya según el tiempo histórico, sino según el tiempo interior, ontológico, de la existencia. La duración (cargada de todos los presentes) suspende todas las elecciones y el tiempo existencial (o del escogimiento) se dirige a su plenitud. En otras palabras, la duración es el durar del mismo escogimiento en el cual los momentos coexisten en el presente en un perenne movimiento de innovación; porque *la duración es el tiempo infinito de la voluntad volente*.<sup>71</sup> Esta duración constitutiva de la persona que escoge el bien infinito, es el *tiempo interior* que genera la voluntad en su esfuerzo por liberarse del mal, como disponibilidad absoluta a Dios; es también el tiempo de la *voluntad de amor* que, existenciando los valores, porque los existencializa los personaliza; es el mismo proceso de la historia personal y comunitaria.<sup>72</sup> Es también el tiempo de la *fidelidad* a un valor, a una persona, en el fondo a Dios. La duración pues, tiempo infinito, interior, tiempo de la voluntad de amor y de la fidelidad, trasciende el presente y potencia en sí el advenir, mueve el tiempo de la historia hacia el futuro trans-histórico incluyendo así nuestra *historicidad total*.

La fidelidad significa "anticipación de todo el tiempo", tanto del escogido como de quien escoge; es "testimonio" de yo mismo todo entero por el otro, en lo cual uno edifica al otro con referencia a Dios; nace allí una sociedad en la que cada uno de sus miembros existe en la presencia de los otros y de Dios. Tal es el hábito de amor, el tiempo del amor en el cual existimos *yo, tú y nosotros* porque Dios existe. Para Sciacca se trata (como vimos antes) de la comunicación como comunión de personas; pero porque la persona

<sup>69</sup> *La libertà e il tempo*, p. 296.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 297.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 298.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, pp. 300-301.

existencia lo real en cuanto "sentido";<sup>73</sup> los valores son *personalizados* y los entes "reales" son *significantes*: Nuestras historias singulares son "disponibles" respecto de su futuro puesto que todo es testimonio de Dios, el cual es *fin supremo* de todo existente y, en cada uno, de la historia misma. Por todo ello, mientras de nosotros depende el compromiso *total* (escogimiento en el ser por el Ser) no depende de nosotros el compromiso *absoluto*, propio del escogimiento absoluto cuyo tiempo es la reconquista del tiempo original: El escogimiento absoluto eleva todas las elecciones y escogimientos, fin último de la historia, religándolo al *fin supremo* de cada singular y de la humanidad: Es la *historia integral* tanto del hombre como de lo creado.<sup>75</sup>

Como en la *libertas maior* de San Agustín correspondiente no ya a la ciencia sino a la sabiduría, lo esencial es *durar en el escogimiento* sin "anticipar" las situaciones porque tal cosa sería saltar allende el tiempo para procurarse una eternidad usurpada.<sup>76</sup> En verdad tal ha sido el pecado de Adán, rebelde y "previsor". El escogimiento y su tiempo hace superflua toda previsión porque existe sin estar pre-ocupado por conocer anticipadamente. Simplemente está disponible porque su tiempo está cargado de todas las posibilidades en la siempre abierta inteligencia de amor. Por eso, la duración (que es su tiempo) es el tiempo de la *libertad de ser*; es decir, de ser cada uno todo su ser y también de tener según los modos que contribuyen a ese fin.<sup>77</sup> Ser y tener se unen en la unidad de la libertad de ser.

Cada persona tiene su historicidad que no se cumple en el tiempo de la vida. El tiempo de la vida concluye cuando concluye la vida, y con ella, la historia temporal; luego, la muerte no es una interrupción de la vida sino su cumplimiento porque es el "acto que lo pone (al hombre) en la condición de realizar sus fines supertemporales".<sup>78</sup> La vida, por eso, se vive con desasimiento y con amor, superflua en cada átomo de tiempo empírico, preciosa en cada momento de la duración; en consecuencia, el tiempo de la historia es proceso personal en el cual se ve que la historia no son los meros hechos sino los actos de nuestra autobiografía, sin que por esto se reduzca la historia a biografía en el sentido de la serie de datos empíricos;<sup>79</sup> se trata, en cambio, de *diálogo* continuo, "confesión" ininterrumpida. La historia comienza en cada hombre, desde él mismo: Es bidimensional el tiempo del nacimiento y de la muerte (nada de pasado, nada de porvenir) pero el tiempo propia-

<sup>73</sup> *Atto ed Essere*, p. 79.

<sup>74</sup> *La libertà e il tempo*, pp. 302-303.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 303.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 305.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p. 307.

<sup>78</sup> *Morte ed immortalità*, p. 150.

<sup>79</sup> *La libertà e il tempo*, p. 308; *Lecciones de filosofía de la historia*, II.

mente histórico es tridimensional (pasado, presente, advenir)<sup>80</sup> en el cual dura en la temporaneidad;<sup>81</sup> con sus voliciones, el hombre genera este tiempo poniendo la historia en el acto que inicia su historia personal; en cada momento comienza nuevamente siempre tensionada por el conflicto entre el bien y el mal,<sup>82</sup> conflicto que no se puede leer en los "anales", pero que se libra en el secreto de la libertad interior. Como se ve, el tiempo histórico es *mortal* porque dura lo que nuestra vida en el mundo; el tiempo existencial es *inmortal* en nuestro espíritu (que quiere la muerte del cuerpo porque desea la inmortalidad) y es *eterno* en Dios. Si, como dije antes, la historia es la síntesis del tiempo de la vida y del tiempo de la existencia, el tiempo de la existencia no se agota en esta unidad; como tampoco el juicio histórico (síntesis de existencialidad y esencialidad históricas) es solamente un juicio histórico. En consecuencia, si bien el juicio histórico es juicio sobre la persona que la muerte definitivamente personaliza,<sup>83</sup> es también verdad que algo queda en el mundo de la historia de los singulares y que es historia común: Tal es la *tradicción*, siempre personal en la medida en que se inserta en la historia de cada uno;<sup>84</sup> la tradición comienza en cada hombre y, por eso, debe ser asumida en la voluntad de *iniciativa* que renueva la tradición en el presente. Pero todo esto, tiempo histórico y tiempo existencial, implican la *elección* del fin último de la vida y de todas las vidas objetivamente, y el *escogimiento* del fin supremo de la existencia y de todas las existencias, escogiendo todo bien y cada bien en el escogimiento del *ser*.<sup>85</sup> Lo contrario constituye el mal, como iniciativa contra el ser;<sup>86</sup> y como esto se realiza en la interioridad de la persona, Sciacca reasume críticamente el tema de las dos ciudades de San Agustín siempre en lucha dentro del singular; por eso, no hay "razón" de la historia, sino "inteligencia" del problema de cada hombre allende y aquende todos los particulares problemas "históricos". Una vez más es necesario recordar que es incumplible en el mundo la historicidad del singular; por ello tampoco tiene *sentido* la historia en la temporaneidad sino en la eternidad; es decir, en *Dios* creador del singular en el *instante* primero de su historia personal. Luego, "Dios (es) el sentido de la historia universal en la historia de cada criatura";<sup>87</sup> y la historia misma se presenta, al cabo, como el juicio de Dios sobre cada criatura y no como la "historia universal", abs-

<sup>80</sup> *Morte ed immortalità*, p. 199.

<sup>81</sup> *In spirito e verità*, p. 69.

<sup>82</sup> *La libertà e il tempo*, p. 308.

<sup>83</sup> *Morte ed immortalità*, p. 277.

<sup>84</sup> *La libertà e il tempo*, p. 311.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 314.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, pp. 100; 101, 147-149, 190.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 316.

tracta, de pueblos y de razas. En otras palabras, como ya se dijo, es la historia del *universal concreto*,<sup>88</sup> como desarrollo de la libertad humana<sup>89</sup> que es destinación transhistórica del singular. Pero esto, unido a la idea de la historia como juicio de Dios, es la *salvación* como fin supremo al cual todos los existentes son disponibles.<sup>90</sup> Por lo tanto, la historia (tiempo de la elección objetiva) está destinada a ser cancelada, pero son inmortales las existencias personales. Y así la historia encuentra su escatología suprema en la misma historicidad del singular porque su futuro no está en la historia aunque la historia fuese perpetua.<sup>91</sup>

b) *El Instante como tiempo del escogimiento absoluto.*

Sciacca, a partir de la síntesis primitiva como intuición del ser en el cual se inserta el tiempo, no solamente ha desarrollado toda la filosofía como filosofía de la persona, sino que ha justificado así desde las mismas estructuras profundas del singular, la escatología cristiana. Desde el punto de vista teológico, el tiempo bíblico es tiempo crístico y Jesús cumple la larga expectación judía; por eso, con Cristo se cumple "la plenitud de los tiempos".<sup>92</sup> En cuanto persona singular, Jesús, durante su vida (tiempo de la vida) asume toda nuestra experiencia del tiempo, cotidianamente; pero a la vez, en virtud de su amor infinito, llevó al tiempo a su cumplimiento expresado en aquel último "todo se ha consumado".<sup>93</sup> El tiempo entero es pues escatológico; pero después de la Resurrección, en los miembros de su Cuerpo Místico, se prolonga la escatología cuyo fin supremo está cerca: "El tiempo es corto",<sup>94</sup> que es lo que le hace decir a San Agustín que somos ciudadanos de los últimos tiempos. Pero, teológicamente, hablo aquí del tiempo de la Gracia y no es de otro tiempo del que habla Sciacca cuando se propone la consideración del tiempo del escogimiento *absoluto*; en efecto, la unidad de tiempo vital y tiempo existencial (historicidad integral del singular), la presencia del pasado en el presente más la del futuro a través del advenir, tiende a sobrepasar la presencia en la *contemporaneidad* y la duración en la *duración pura*.<sup>95</sup> Pero precisamente esto es el tiempo de la Gracia, dispuesto al *Instante* aun-

<sup>88</sup> *Lecciones de filosofía de la historia*, II in fine; *Filosofía e Metafísica*, I, pp. 186-187.

<sup>89</sup> *Lecciones de filosofía de la historia*, III.

<sup>90</sup> *La libertà e il tempo*, p. 318.

<sup>91</sup> *Op. cit.*, pp. 320-321.

<sup>92</sup> *Gal.*, 4, 4; *Ef.*, 1, 10; cf. también *Mac.*, 1, 15; *Lc.*, 4, 21.

<sup>93</sup> *Jn.*, 19, 30.

<sup>94</sup> *I Cor.*, 7, 9.

<sup>95</sup> *La libertà e il tempo*, p. 323 y nota 12.

que no fuese todavía la Gracia, "pero sí la disponibilidad a ella". Por otro lado, el mismo presente existencial, en cuanto copresencia y convergencia de todos los momentos del tiempo, aunque no es aún el instante, es la contemporaneidad de todo el tiempo personal y sus momentos, de la historia y de la historicidad, de la creación y de la caída, de Cristo y de cada persona; por consiguiente, "el instante, *presente de la contemporaneidad*, es la duración elevada por la Gracia, la inserción de lo sobrenatural, la irrupción de la eternidad en el tiempo del singular, la medida regenerada en el *es* que no tiene un antes y un después fuera de sí mismo; no un pasaje sino un nuevo comienzo: la voluntad *instat*, su *in-stantia*, aquel que es presente, es Dios hasta cuando dura en el escogimiento absoluto".<sup>96</sup> Este tiempo original reconquistado es el *tiempo nuevo*, en cuanto duración elevada a su perfección, es decir, al instante, donde no es posible la sucesión de los átomos del tiempo exterior. En el instante, no es posible para Sciacca, hablar de "presente" de los momentos del tiempo porque se trata del presente de la contemporaneidad que "quema" los momentos y "arde" en el futuro. Memoria-intuición-expectación, todo uno en el instante que no pasa, que simplemente *es*. Es el tiempo del Santo todo entero en el escogimiento como instante de la Gracia<sup>97</sup> que anticipa el escogimiento absoluto como entrada en el presente eterno. El Santo dura en la Gracia, como si cada instante fuese definitivo, que es el tiempo de la adoración y la plegaria. Es, pues, el *tiempo de Cristo* y, por eso, porque El es persona escatológica, cada momento puede ser *instante escatológico* que encierra el futuro del cumplimiento del escogimiento absoluto.<sup>98</sup> Y así, en virtud de Cristo, coinciden el momento escatológico con el momento soteriológico, que es el retorno a Dios por Cristo. Su presencia salvífica es irreparable, absoluta: "Sólo el silencio salvífico de Dios es *irreparable*, no nuestros pecados, cualquiera que sea su misérrima grandeza".<sup>99</sup> Y este oculto misterio personal implica, cada día, cada momento, el instante como presencia del futuro escatológico de la historia del singular. Es decir, de mí mismo, aquí y ahora.

Dios creó el tiempo infinito del hombre y es el tiempo de Adán antes del pecado. Pero Adán y Eva (el hombre) salieron del escogimiento cayendo en la *elección subjetiva*;<sup>100</sup> eligieron la rebelión. Y así como Dios ha creado el tiempo del bien, Adán generó el *tiempo del mal* dando comienzo a la historia del hombre hecha con el tiempo creado por Dios y malgastado por el

<sup>96</sup> *Op. cit.*, p. 323; cf. también 329, 331.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, p. 325.

<sup>98</sup> *Op. cit.*, p. 327.

<sup>99</sup> *Come si vince a Waterloo*, p. 221.

<sup>100</sup> *La libertà e il tempo*, p. 330.



hombre. Adán abandona el instante de la gracia santificante y penetra en el átomo que sucede a la caída como el primer átomo de la serie del tiempo exterior.<sup>101</sup> La historia mundana comienza, pues, con el pecado. No es de extrañar, entonces, que Sciacca, como los Padres, sostenga en innumerables lugares la negatividad tanto de la historia mundana como de la "política" de los "grandes" del poder terreno. Después de la caída, el tiempo se distiende hacia el Prometido. Pero la historia debía prepararse para El. En este contexto teológico, Sciacca cree que *Grecia* ha sido la madurez de la mente, *Roma* la madurez de la vida, para que, maduro el espíritu y el cuerpo, se produjese el advenimiento de Cristo.<sup>102</sup> Como dicen los místicos, por Cristo es posible volver a existir en el tiempo original en el cual toda la historia es *sacra*: "Y el que tenga sed, venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida".<sup>103</sup>

Homenaje a Michele Federico Sciacca  
en sus sesenta años (1908-1968)

<sup>101</sup> *Op. cit.*, p. 331.

<sup>102</sup> *Op. cit.*, p. 335.

<sup>103</sup> *Apoc.*, 22, 17.

SIGNIFICADO Y PRESENCIA:  
PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE METAFÍSICO

PROF. SERGIO SARTI  
Universidad de Trieste

— 1 —

SI ES CIERTO —según la célebre proposición wittgensteiniana— que "de lo que no se puede hablar se debe callar", es también cierto que de la metafísica se debe callar, porque no existe, hoy, un lenguaje con el cual ella pueda ser expresada. Pero es también igualmente cierto que de la metafísica *no se puede callar*, porque el hombre —animal metaphysicum— no puede pasarse sin hacer metafísica, si no quiere negar su misma esencia. Por esto el problema es, hoy, el de fundar y elaborar el lenguaje metafísico.

Problema complejo, que implica varias cuestiones, ciertamente no resolubles en el ámbito de este breve. Queremos tentar, de cualquier modo, de indicar algunos aspectos o algunas soluciones posibles.

Se podría objetar que, antes de preocuparnos de fundar el lenguaje de la metafísica nos deberíamos preocupar de justificar la metafísica misma, que padece tantos ataques y que parece atravesar una grave crisis, tal vez la más grave desde que existe la especulación filosófica. A esta objeción respondemos que la metafísica, si hubiera jamás necesidad de justificar su legitimidad, lo podría hacer sólo exhibiéndose a sí misma: lo que no podría hacer, obviamente, si no hubiese encontrado el propio lenguaje. El problema de la legitimación de la metafísica presupone el de su lenguaje, y no viceversa.

— 2 —

Sin duda, la metafísica había encontrado, en el pasado, su lenguaje; y no ocurre referirnos a un pasado tan lejano. En la época que va, grosso-modo,