

EL SIGNIFICADO DE LA HISTORIA EN LA FILOSOFIA

José Alberto Soto B.

LA HISTORIA Y LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

La libertad y el tiempo en un sentido totalmente antropológico son los elementos sobre los cuales Sciacca funda el concepto de historia y con ella la destinación personal.

En *Filosofía e Metafísica* (1950) se planteaba ya S. el problema de la historia, pero en los términos de ¿sí es posible hablar de una filosofía de la historia? No hay duda —refería— que para un Hegel no existe este problema, ya que “la razón puede explicar (y explica), sistematizar (y sistema) todo lo real, físico y humano, la historia desde luego, sin residuos”. Pero aquí, “la historia de la Idea, historia del Absoluto: es la autorevelación, de él, que a través, del proceso dialéctico, cierra el círculo sobre sí mismo con la consecuencia que “la historia es historia de la Idea no de los hombres singulares y de las cosas”, y por esto, tal concepción de Hegel es una filosofía de la historia que niega propiamente la historia”, porque “si el objeto de la historia es el particular, el concreto, el contingente no se resuelve como tal, en las leyes que también lo gobiernan; si los hechos humanos son contingentes en sí mismos, esto es, de una contingencia objetiva, absoluta; y si, por otra parte, el objeto de la filosofía es el universal, de la historia no hay filosofía, no hay ciencia. No existe tampoco el problema desde este punto de vista, en cuanto se puede poner el problema de cuáles son las leyes racionales, universales y necesarias de esto que no es explicable con tales leyes, porque a ellas no obedecen” (1), y aquí se pone o nace el problema fundamental para la filosofía: “si el objeto de la razón son las esencias universales desistencializadas y no aquellas encarnadas que son los hombres singulares (aquella esencia singular que es cada individuo —singolo—), el hombre es su alternativa (su origen, su vida, su dolor, el bien y su mal, su muerte) permanecen fuera de la filosofía, son el límite de la razón” (2). De este dilema así planteado, se sigue que, su aceptación significa cancelar la historia y los hombres, como sucede en el pensamiento griego y en aquellas filosofías de la pura razón nocional: el racionalismo de tipo plotiniano o espinosiano o aquel de tipo hegeliano. De este modo, para S. “una filosofía que considera racionales solo las esencias universales, se encuentra, de frente, imponente, ineliminable e inexorable, el problema de la historia, esto es, el problema del hombre” (3). Así pues, la tentativa de resolver el problema con la filosofía de la historia no ha sido posible, más bien, “ha suprimido la historia (Hegel) en el momento mismo que tentaba de reducirla a racionalidad; por tanto, el hombre o la historia en su integralidad no puede ser explicado por la sola filosofía”. De este modo y sin negar, que en “la historia haya una relativa racionalidad que deriva de las leyes eternas de la naturaleza humana y de las conexiones causales derivantes del contacto de éstas con el ambiente que la circunde”, S. sostiene que no es suficiente dicha racionalidad, que bien lejos de hacer enteramente racional la historia, deja todavía escapar aquel singular concreto que exige explicación.

(1) SCIACCA, M. R. *Filosofía e metafísica*, Vol. 1º, Matorati, Milano, 1962; p. 184.

(2) *Ibid.*, p. 185.

(3) *Ibid.*

“La historia —afirmaba ya S.— explica solo cuando explica de manera no contradictoria la razón y las exigencias fundamentales y siempre actuales del espíritu humano, el significado y el destino de cada hombre singular y, con él, aquel de la humanidad global del pasado, del presente y del futuro” (4). Y esto, no lo podía explicar la dialéctica histórica del Yo Absoluto de Hegel, o sea, la autorevelación del Absoluto, ni ninguna filosofía de las puras esencias que identifique la racionalidad con la razón de tipo aristotélico, puramente intelectualista y nocional.

Así de esta forma, el problema no es explicado, más bien, se pone de manifiesto, que la historia misma es instrumento de la Idea y con esto se niega todo significado y realidad; siendo cancelados, por consiguiente, el problema del mal, del dolor, de la muerte y todos aquellos que incumben al hombre concreto. “Para una razón de las esencias, de la *eidética*, el singular, la historia, el hombre en carne y hueso, el existente, son indiferentes. Ella se cierra en las esencias y cierra entre paréntesis el concreto. Pero esta razón no es toda la razón, que a su vez, no es todo el pensamiento viviente, el *hombre pensante*, realidad espiritual, *espíritu* que es conjunto e inseparablemente ser, sentir, conocer y querer”. Todavía más: “para el espíritu concreto la historia es *su* historia; el significado y el destino de la historia son su significado y destino. El problema nace desde su dinamismo interior, le es *interno*: es el problema de su misma interioridad. El problema especulativo de la verdad manifiesta su solidaridad con aquel práctico del destino humano; nace el problema último de su unidad” (5).

Según S. ¿puede la filosofía de la historia resolver este problema? La respuesta es negativa: “la historia solamente puede encaminarse hacia la solución integral, que es aquella de la historia integral, esto es, puede buscar en qué condiciones es posible aquella unidad. Es el problema del *adaptamiento* de nuestro ser concreto a su finalidad interior y trascendente que es el Ser” (6). Y este “adaptamiento es acto racional de la razón viviente y concreta con la cual reconoce (y es también acto voluntario) que la dinámica del pensamiento está orientada al Ser que la trasciende y que la solución del problema de la vida y del destino del hombre o de la historia trasciende el orden racional, humano y natural; por consiguiente, el acto con el cual la razón reconoce que el plano de la historia es divino, es acto racional, y por esto, es el pasaje de la ‘filosofía’ a la ‘teología’ de la historia”, de donde se sigue, que para S., el sentido de la historia y del hombre está en la trascendencia teológica.

Así venía planteado el significado de la historia que ahora, en la Filosofía de la Integralidad S. profundiza y completa en una perspectiva teórica más elaborada. Dicho significado está aquí íntimamente unido al sentido que se le da a la libertad y al tiempo; en otras palabras, es sobre el significado que éstos tienen, que vienen a desarrollarse aquel significado correspondiente a la historia.

LA LIBERTAD Y LA DIALECTICA DE SUS FORMAS

La libertad y el tiempo son estudiados en la Filosofía de la Integralidad como dos momentos fundamentales que tienen sus raíces en la misma estructura ontológica del hombre y vienen a redimensionarlo como persona y a encauzarlo con su propia historia existencial hacia el cumplimiento último. Por esto, el sentido de ambos términos es exclusivamente humano (no abstracta terminología idealista). Con particular relieve, se pone de manifiesto, el significado del tiempo que es preferentemente antropología, pues, el tiempo es la libertad, o sea viene a ser entendido, más exactamente como el generado por la libertad, como la característica fundamental de una libertad, mejor dicho, como la característica fundamental de una libertad que *deviene* generán-

(4) Ibid., p. 185.

(5) Ibid., pp. 186-187.

(6) Ibid., p. 187.

dose. Pero este significado antropológico, que S. confiere al tiempo, no es el resultado de una desvaloración del aspecto cosmológico, al contrario, "se trata de una profundización distintamente metafísica dirigida a coger las más recónditas implicaciones de una realidad que alcanza su significado pleno (y por esto, decisivo) en el hombre, considerado éste en la composición de su ser (que por una parte, se inserta en el devenir cosmológico y, por otra preeminente) se introduce en la dimensión del infinito y del eterno" (7). Evitamos, de este modo, dar a las cosas sensibles un significado de 'definitivo', según una interpretación de carácter puramente materialista, precisamente, cuando se pone en evidencia, el aspecto predominante antropológico de la dimensión temporal, o —como hace S.— el preeminente aspecto temporal de la dimensión antropológica.

El problema del tiempo, de este modo, está relacionado a aquel de la libertad, siendo un problema puramente humano, digamos: antropológico.

Veamos de qué modo, a partir del significado de la libertad, se establece esta relación. La libertad tiene como fundamental premisa, remitirse a la finitud y, su posición de ineliminable aceptación frente al límite ontológico y al 'estatuto' del ente finito: "Aceptar su ser finito es el primer acto de libertad, la prueba de la creatura respecto al Ser; la negación es ponerse como nada, o como idénticos al Ser: en uno y otro caso, la creatura se niega a sí misma y niega la libertad... Así pues, en la opuesta e idéntica negación de nosotros mismos está la negación también de Dios; en la aceptación de nuestro ser y de sus límites, está la primera toma de posición en nuestro nosotros integral, la defensa consciente y libre de nuestro estatuto ontológico, la primera testimonianza de Dios y de nuestra libertad: la fidelidad a nosotros y la fidelidad al Ser" (8). Por ser el hombre un ser finito su libertad no es libertad infinita; no es un ser infinito: no es el Ser, sino un ente, por esto, su libertad está en necesaria relación con el Ser. La libertad del hombre no puede tener como resultado la negación del hombre mismo, en este caso, la libertad viene a ser monstruosa, pues es la pérdida de su libertad fundamental: 'la de ser ante todo sí mismo'.

Estamos en el ámbito inicial de la 'autoconciencia' que es precisamente "conciencia de la finitud sin la cual no hay posibilidad de sujeto, como asimismo, no hay posibilidad por parte del hombre de afirmar la propia autonomía, esto es, la libertad como apertura a la propia constitución ontológica" (9): Ser libre significa, ante todo, para el hombre, adecuarse al propio ser y asegurar así la propia constitución y autonomía. La libertad-autonomía, en la Filosofía de la Integralidad es fundada sobre el teísmo-creacionista, y asimismo, es negada, precisamente, por la tesis opuesta, la del panteísmo (10).

(7) GIANNINI, G., "Filosofía e Vita", N° 1, 1966: Libertá e Tempo al livello dell'Integralità', pp. 19-35. Nota: p. 38.

(8) SCIACCA, M. F., *La libertà e il tempo*, Marzorati, Milano, 1965, pp. 68-69.

(9) L. T., p. 20.

(10) Refiere S. al respecto: "El teísmo-creacionista, dependencia creatural del ente finito y su autonomía del Ser, cuya armadura es el principio de participación-analogía, es el opuesto metafísico-ontológico del panteísmo en las dos formas fundamentales de 'cosmismo' y 'acosmismo'. En efecto, que se resuelva Dios en el mundo o el mundo en Dios, el ente finito no es creatura participante analógicamente del Creador y teniendo su ser autónomo, una 'manifestación', 'aparición', 'teofanía', 'chispa' del Divino inmanente o trascendente, de todos modos, de su misma naturaleza y destinada a desaparecer o en el Mundo-Dios o en Dios del cual el mundo es parte que de él emana y procede" (L.T., p. 69) Giorgio Giannini pone de relieve esta tesis de Sciacca, refiriendo: "El teísmo creacionista (cuya enunciación es hecha por S. con un lenguaje que diremos de estricta observancia tomista), asegura la libertad-autonomía del hombre del mismo modo en el cual, el panteísmo la niega; y de esto, deben tener en cuenta todos aquellos que ven en la afirmación teológica, el presupuesto de la alineación antropológica o la negación de la libertad-autonomía del hombre: ellos confunden (sigue diciendo G.) el teísmo con el panteísmo o lo que es lo mismo, retienen que no sea posible afirmación teológica fuera de los esquemas del panteísmo (lo que significa admitir, por decir kierkegaardianamente, que sobre el plano de la razón Hegel tenía razón)" (G., G., "Filosofía e Vita", cit., pp. 20-21).

Al hombre pertenece, de este modo, el límite ontológico de la libertad, en cuanto ser finito que es; a éste agrega S., los otros límites que le pertenecen en cuanto ser-finito compuesto de espíritu y cuerpo, y que provienen de la vida animal, de los instintos humanos, de las inclinaciones, del mal físico, de la vida asociada y de la educación (11). Son precisamente, todos estos límites los que 'confirman la libertad', de donde se sigue, que "la libertad no puede rehusar esto que es *dado* y de lo cual no hay elección: no puede elegir de no ser un espíritu encarnado, de no ser libre, nacido en este mundo, etc., debo aceptar lo dado. Aceptarlo es el acto con el cual la voluntad se inocula, se hace suya la situación; ejercitando su libertad sus presupuestos los cambia de "contrapuestos" en colaboradores: lo dado no es más el externo determinante, sino el estímulo del sujeto que quiere (volente)" (12). Aquí la finitud de la libertad, que no es agotamiento o inautenticidad de la autonomía, sino exacta determinación de la naturaleza fuera de la cual, no podría darse sino la negación de su ser verdadero; finitud, es decir, que se refiere al límite positivo por el cual un ente es aquel determinado ente que es, y sin el cual dejaría de serlo. La libertad se descubre a sí misma como condicionada por lo dado ineliminable, pero deja de serlo cuando asume ésta su situación, porque "en cuanto lo asume dado, por esto mismo, de él hace su condición y lo supera como aquella que es un "exceso" irreductible también a la totalidad del mundo: no puede prescindir de un contenido, pero sabe que puede 'separarse' de todos, porque todos son inadecuados, también por aquel contenido que es el universo" (13). Una vez más, la libertad es entendida por S., en su ineliminable carácter de apertura de frente a la estructura ontológica del ente, en el cual radica toda condición de posibilidad de su afirmación. Así pues, los límites no niegan la libertad, más bien la confirman porque "la libertad concreta es del hombre 'situado' en su propia particular naturaleza, sujeto entre otros sujetos en un ambiente natural e histórico dado y mudable, que quiere según ciertos motivos; la libertad está inserta en una situación y comienza de ella, la hace *suya*, y consciente modificándola. La situación es suya, mas él no es la situación: está en ella, pero no se identifica; los motivos de querer existen, son suyos y obran en su voluntad, pero no niegan la voluntad, más bien la presuponen y confirman" (14).

Otro paso fundamental a la temática de la libertad es la distinción hecha entre los términos: 'elección' (scelta) y 'escogimiento' (elezione). En el primero S. pone de relieve el elemento subjetivo y, en el segundo, el elemento objetivo: "Elegir (scegliere) no es 'escoger' (eleggere); "de mi elección" no es lo mismo que "de mi escogimiento". A elegir se puede estar forzado: entre dos males se constringe a elegir uno, pero sin escogerlo, porque escoger es ejercicio entero de la libertad no necesitada de elegir entre dos cosas de las cuales libremente no quiere ninguna. No lo es jamás cuando, "servil", sigue una opinión hecha, una moda, aquello que es querido e impuesto anónimamente... Así pues, escoger es saber elegir: entre muchas cosas "a elegir" ('a scelta') se "ve" cual escoger; es dominar y valorar las situaciones sin extrañarse de ellas, distinguir según los principios a los cuales la voluntad sabe adaptar las reglas sin acomodarse a ellas" (15). Este es el momento, en el que la voluntad 'escoge', no siendo seducida, ni actúa como seductora; momento en el cual, ella no "mira a la posesión sino al amor del escogido, a reconocerlo en su ser, su fin y no medio; la voluntad dirigida al fin no hace instrumento suyo a la libertad, sino más bien fin, en cuanto ponerla al 'servicio' de un fin objetivamente reconocido es hacerla libre, que es

(11) L. T., Cfr., pp. 43 ss.

(12) Ibid., p. 75.

(13) L. T., p. 76.

(14) Ibid., p. 76.

(15) L. T., p. 79.

precisamente su fin" (16). De este modo, "conquistó la libertad como mía solo haciéndola libertad de don, en el acto del escoger; rescato también aquella de elección según el orden del ser" (17). Esta forma de elegir según citado orden, reduce al mínimo las elecciones a pesar del número de posibilidades; criterio 'selectivo', así pues, que deja caer las inesenciales, provocando, de tal modo, la reducción del campo de la elección en conformidad con la norma objetiva y su finalidad última y con ella la voluntad viene a ser más libre como libertad de escogimiento, es decir, la voluntad menos se dispersa en el deseo de tantas cosas, y más se concentra en el escogimiento de lo esencial, que hace superfluas las otras elecciones que no son conforme al orden referido. Pero debe aclararse, que la libertad de elección (scelta) es necesaria ciertamente a la vida, y en cuanto al objeto de la elección no es el mal: "Es mal elegir subjetivamente los bienes vitales y mundanos, y subjetivamente producirlos, esto es, solo para nosotros sin reconocer su grado de ser y tener en cuenta las necesidades de los otros, libertad de elección subjetiva también de los valores espirituales, y como tal, contra y fuera el orden del ser y por esto esclava" (18). De frente a ésta, S. sitúa la libertad *de elección objetiva* que es aquella ordenada según el ser (libertad de vida) y coordinada a aquella otra *libertad de escogimiento* (elezione) o de la existencia. Veamos pues en que consisten los grados de la libertad.

Primeramente son señalados tres órdenes de la libertad: *Libertad inicial* (libertà iniziale), *libertad de elección* (libertà di scelta) y *libertad de escogimiento* (libertà di elezione). Todo acto libre implica la libertad en estas tres formas suyas. A sus raíces está la *libertad ontológica* como *iniciativa en el ser*: "El existente, conjunto de 'hecho' (ens) y 'acto' (esse), un hecho que no es puro producto pasivo, sino ser a sí mismo; ya que es principio autónomo; por tanto, por esencia es *iniciativa*. Pero el *ens* no adecúa al *esse*, su inquietud perenne, provocador del 'desequilibrio' ontológico: la Idea, intuída por la inteligencia y luz de la razón, es esencia también de la voluntad libre, que por tanto, ordenada, es *iniciativa en el ser*; y el ser la hace dialéctica, tensión de adecuación a su infinitud, movimiento que produce las formas del tiempo, cada una correspondiente a una forma de libertad" (19). Este es el orden de la voluntad objetiva (20), generadora, a su vez —como veremos oportunamente—, del tiempo, y con él, de la historia misma.

La primera especificación de la iniciativa en el ser o libertad ontológica es la *libertad inicial*, esto es, el acto con el cual cada existente se acepta o se rehusa: 'puedo decidirme por esto o por aquello, pero no puedo no decidirme de aceptarme o rehuserme'; acto que obviamente, no agota la capacidad infinita de la iniciativa en el ser. La necesidad interior que constituye la libertad inicial es la inexorabilidad de aceptar el sujeto al cual pertenece, bajo pena de renegarse y renegar su fin. "Si me rehuso cual soy no me libro de un 'dado', me pongo contra mí mismo, caigo en la nada: *inexorable* la libertad inicial de querer mi ser en el orden del ser, primera especificación de la iniciativa ontológica; que no es aceptarme como dado, sino quererme como soy para hacerme aquel que soy" (21). "La libertad inicial o autovolición no es un acto psicológico sino ontológico, como la autoconciencia de la que va acompañada, y sin la cual no sería; en efecto, no podría quererme o rehuserme si no tuviera conciencia de mí; pero rehusándome o queriéndome diferente no me "reconozco" por aquel que me "conozco", acto deforme, un falso de la libertad que se falsifica" (22). Rehuserme es impedirme a mí mismo de aceptarme, de consentir a hacerme todo el ser que soy.

(16) Ibid., p. 81.

(17) Ibid.

(18) Ibid., p. 82.

(19) Ibid., p. 84.

(20) Ibid., p. 87.

(21) L. T., p. 97.

"Por consiguiente, —escribe S.—, debo aceptar mi necesidad ontológica, que es mi misma libertad; libertad inexorable, . . . , que se identifica con mi destino y mi destinación" (23). La libertad inicial se distingue de las otras formas de libertad solo porque "es un acto interno a la voluntad objetiva no dirigida a nada de exterior al sujeto que quiere" (24), y por tanto, "trasciende los actos ulteriores aunque el hombre pudiese querer indefinidamente" (25). La libertad inicial, así pues, es el acto con el que cada existente se acepta o se rehusa a sí mismo en su relación con el ser del cual intuye la Idea, y por tanto, a sí mismo, con su perfección en el orden del Ser. Donde la aceptación es, al mismo tiempo, revelarse del 'desequilibrio' entre el ser finito que el hombre es y el Ser infinito del cual intuye la Idea; la negación o rehusación es "la ilusión de la voluntad autosuficiente, que, autoponiéndose, cree de garantizar su libertad, mientras inmanentizado el ser en el movimiento del espíritu o de la naturaleza, cesa de ser libre y autónoma" (26).

La *libertad de elección* es aquella, en la cual, como se ha indicado, domina el elemento subjetivo, entendido en su necesaria referencia a los bienes vitales y mundanos perseguidos según sus grados de ser, es decir, ordenadamente. Es propiamente "la libertad de elegir y producir bienes finitos para la conservación, el desarrollo y el goce de nuestra vida, que es un gran bien pero no el máximo, y por esto, tiene el límite intrínseco de la libertad mundana, de uso, limitada a nuestra vida en el mundo" (27); así pues, la libertad de elegir y producir bienes finitos como especificación de la iniciativa del ser o al nivel de la norma, a la cual, a su vez, tiene la posibilidad de traer en menos, evitando el orden objetivo y determinándose solo subjetivamente. "Por tanto, el problema de su uso se pone no en los términos de dominio y ávida posesión de las cosas (elección subjetiva, carnal y animal) o de condena y rehusación de la vida y del mundo (maldad y maledicencia si son 'cultas' y 'excelentes') más bien en los otros de su buen uso, de querer objetivamente, no solamente para nosotros, los bienes subjetivos por necesidades subjetivas y a su vez, de amar todo ente en cuanto ente y no solamente por la necesidad que satisface y la ventaja que da, de modo que, deseo o interés sean inscritos en el orden de la voluntad, satisfechos como determinaciones de la forma objetiva, por ella 'circunscritos'" (28). Se sigue que, la libertad de elección es, resumiendo, elección objetiva de los bienes subjetivos. Esta, en efecto, ordenándose al ser en su objetividad, aún estando orientada a la posesión, al 'tener', busca la posesión no *contra* sino en los límites consentidos por el ser: y en este caso, ella no es más meramente negativa, como la elección subjetiva, en la cual "el proceso volitivo niega afirmando y afirma negando, movimiento indefinido de liberación de lo finito" (29), pero revela "una positividad suya esencial que va recuperada y rescatada" (30). La libertad de elección objetiva es, en efecto, "útil", "económica", "sacra": es *útil*, porque "la empleamos en nuestra jornada caso toda llena de elecciones inesenciales, de actos repetidos sin quererlos deliberadamente"; es *económica*, porque "nos consciente de comprometer nuestra energías mentales y volitivas en aquello que vale la pena"; en fin, ella es *sacra*, como aquella que tenemos el derecho de usar para conservarnos en vida y darnos la justa paz corporal, libres de la libertad de hacer y de vivir en toda su amplitud" (31).

(22) Ibid., nota (15).

(23) Ibid., p. 97.

(24) L. T., p. 85, nota (8).

(25) Ibid.

(26) Ibid., p. 94.

(27) Ibid., p. 147.

(28) Ibid., p. 180.

(29) Ibid., p. 92.

(30) Ibid., p. 169.

(31) Ibid., p. 169-170.

Mas la positividad de la libertad de elección es dialéctica, y por tanto, se actúa solo en la unidad de las formas de la libertad integral, esto es, en cuanto está coordinada "al empeño de afirmarnos más allá de su nivel, aún continuando a existir en el mundo para la prueba de la vida, no ya solamente 'hacer' sino también 'ser'" (32). Y es esta asunción consciente del ser, que rescata la libertad de elección en la *libertad de escogimiento*, la más alta especificación de la libertad, la libertad verdadera, en la cual domina el elemento objetivo, entendido en su necesaria referencia a los valores espirituales que cualifican la existencia y le confieren un carácter eminentemente empeñado que deviene el criterio de la elección ordinaria. Libertad verdadera que contrariamente a la libertad de elección, "no mira a la posesión sino al amor del escogido (elett), a reconocerlo en su ser, su fin y no medio; dirigida al fin, en cuanto ponerla al 'servicio' de un bien objetivamente reconocido es hacerla libre, que es precisamente su fin. Conquistó la libertad como mía solo haciéndola libertad de don, en el acto del escogimiento; rescato también aquella de elección según el orden del ser: el *eligere* implica el *diligere*" (33). La libertad de escogimiento es, por su naturaleza, dirigida al Infinito, en cuanto el nivel más alto de la libertad es la *iniciativa en el ser para el ser*, "la disponibilidad al *escogimiento absoluto*, apagamento de la vocación fundamental y la sola necesaria, por la cual la voluntad no puede querer más que el bien y en todo bien el Bien verdadero" (34). Esta dirección suya, necesariamente acensional, es la garantía de la libertad misma: "Esperar que el infinito de la iniciativa pueda ser actuado en la elección del finito indefinidamente procedente es la ilusión de la voluntad autosuficiente, que, autoponiéndose, cree de garantizar su libertad, entre tanto, inmanentizado el ser en el movimiento del espíritu o de la naturaleza, cesa de ser libre y autónomo: si el mundo lo adecúa, lo derrocha; la liberación del finito (paso de un finito a otro finito), hace inesencial todas las elecciones y escogimientos, es escuálido y desconsolado 'viaje' de calabozo en calabozo" (35).

La libertad se revela en su dialéctica, pues, "la libertad es dialéctica por esencia" (36); ella no subsiste en ninguna de sus especificaciones o formas por sí consideradas, mas surge de su nexo dinámico concreto, y por esto, es dialéctica de implicación y copresencia. Cada forma considerada en sí, está constituida por su propia necesidad interior: la libertad inicial tiene como condición necesaria "la inexorabilidad de aceptar el sujeto al cual se une, pena de renegarse y de renegar a su fin". Ella es un acto de elección y de escogimiento, es más, no sería sin éstas: por esto, precisamente es "*elección de mi cuerpo y escogimiento de mi espíritu*, de tal modo, que en ella "elección y escogimiento, sin identificarse (el cuerpo y el espíritu substancialmente no se identifican) se unen en un solo acto, aquel en el que cada existente se acepta a sí mismo" (37) en el orden del ser: elige su vida y escoge la existencia. "Elegir la vida y los valores vitales rehusando la existencia y los valores espirituales o subordinándolos a los otros, como escoger la existencia y los valores espirituales despreciando la vida y sus valores, éstas son las blasfemias de dos monismos antitéticos, pero ambos erróneos y contradictorios, uno materialista, que ultraja el espíritu, otro espiritualista que ofende la vida, dos actos deformes del orden objetivo de la voluntad, contrarios a la libertad de iniciativa en el ser" (38). La libertad resulta, así pues, de la dialéctica de sus especifici-

(32) Ibid., p. 170.

(33) Ibid., p. 81.

(34) Ibid., p. 81.

(35) Ibid., p. 85.

(36) Ibid., p. 94.

(37) L. T., p. 82.

(38) Ibid., p. 109; Cfr.: "Escoger mi espíritu es elegir mi cuerpo y con él los valores así llamados materiales...; elegir mi cuerpo es también escoger mi espíritu y los valores espirituales".

(39) Ibid., p. 110.

caciones o formas suyas de manifestarse, y se afirma en la plenitud, cuando todas ellas y las necesidades a que responden, convergen en el orden del ser. Cuando las especificaciones de la libertad ontológica "se actúan solidarias y convergentes según el orden de la voluntad (lo mismo de cada humana actividad y de cada uno singularmente en su integralidad), se hacen explícitas, unificadas como libertad de iniciativa para el Ser, que no es una nueva forma ni la resultante de las otras, más bien es libertad operante (...) en todo acto de la voluntad objetiva, o de iniciativa en el ser, cuya exigencia interna, que tiende al cumplimiento, está ontológicamente orientada al Ser" (39). Todo acto libre, pues, implica todas las formas de la libertad: inicial, de elección y de escogimiento; y esto, porque la libertad es toda en cada acto suyo como el hombre es entero en toda forma suya de actividad. No hay elección que no sea, implícitamente, escogimiento, como no hay escogimiento que no se actúe a través de una elección; en la libertad inicial, como hemos ya indicado, también elección y escogimiento convergen, en cuanto en ella están copresentes los dos órdenes universales de los valores, materiales-corpóreos y espirituales-existenciales (el orden vital de la libertad de elección y el orden espiritual de la libertad de escogimiento), de los cuales el hombre en ningún modo puede prescindir. Y también, en el estado de escogimiento absoluto, en el que el existente apaga su vocación fundamental y necesaria para el Ser, están implicadas y copresentes todas las formas de la libertad, porque el hombre no cesa jamás de ser un ente finito corporal y espiritual; en efecto, "la libertad en el ser procede sin dejar nada a las espaldas, incluyendo todas las perfecciones corporales y espirituales, sin despreciar nada reconociendo y amando todo en su grado de ser" (40). Y, es sobre esta dialéctica de las formas de la libertad, que es estudiado otro tema fundamental: el tiempo (constitutivo ontológico de la persona integral), que es precisamente aquel que da paso y pone el problema de la historia.

FORMAS Y MOMENTOS DEL TIEMPO SEGUN LOS NIVELES DE LA LIBERTAD

A partir de la dialéctica de las formas de la libertad se genera el *tiempo*: ("*distentio spiritus*") que es definido por S., como el "espacio interior generado por la voluntad libre en los tres momentos del presente, del porvenir, del pasado, medidos en el espíritu mismo: *in te anime meus, tempora metior* (s. Agustín)" (41). Ahora bien, revisemos el significado del tiempo tomando como base tal concepción. Desde el momento en que me quiero por aquel que soy, me 'reconozco', de aquí, surge el empeño (según la esencia del ser que me constituye), de recorrer la infinita distancia hacia el fin que me es propio en cuanto creatura. "Si este es el empeño —escribe S.—, cada existente recibe con la libertad todo su tiempo, aquel que "itinerante a" ella genera a través de las elecciones y de los escogimientos (la vida y la existencia en el mundo) que implican la vocación absoluta, a la cual, en efecto, porque es libre, puede consentir o rehusar" (42). Es, por consiguiente, "la voluntad libre, iniciativa en el ser, la que da inicio al tiempo en sus formas, y en los modos internos a cada una, diente a la libertad inicial; *tiempo de la vida*, generado por la voluntad como libertad de elección ('scelta'); *tiempo de la existencia* generado por la voluntad como libertad de escogimiento ('elezione'). Así pues, "no hay, un tiempo en sí, esto es, independiente de la libertad y donde ella es colocada, sino que solamente hay todo su tiempo, o sea, solo aquel generado por la iniciativa libre del hombre" (43); se sigue pues,

(39) Ibid., p. 85.

(40) L. T., p. 112.

(41) L. T., p. 115.

(42) Ibid., p. 113.

(43) L. T., p. 113.

que no es el tiempo el que genera al hombre, sino más bien, es el hombre el que genera al tiempo con su voluntad libre. Esta generación del tiempo por parte del hombre se hace posible, pero por la creación del tiempo mismo por parte de Dios, pues, Dios correspondientes a las formas, y a los modos de la libertad": *tiempo inicial*, corresponden con su acto de voluntad crea el tiempo con el hombre; de este modo, 'cada hombre recibe todo su tiempo de las manos de Dios en el momento en que es creado': "No existe un tiempo para todos (lugar común de los mortales), sino que existe el tiempo de cada uno, de la *interioridad objetiva* y, como tal, personalmente inmortal; no estoy yo en el tiempo ni dependo de él, sino que, mi tiempo está en mí, y de mí depende porque es pertenencia de mi voluntad libre el generarlo y el emplearlo bien o mal; y existe porque existe la libertad" (44): ("No hay tiempo sin la libertad, pero hay libertad sin tiempo: la libertad de Dios, absoluta, crea el tiempo y está más allá de él"). El hombre, así pues, no pertenece a un tiempo, más bien, éste comienza con cada hombre, el cual personalmente genera su propio tiempo. Se pone de manifiesto, una vez más, el preeminente significado temporal de la dimensión antropológica sciacquiana.

Cada hombre recibe todo su tiempo desde el momento en que es creado; y el hombre se genera haciéndose a sí mismo (después de haber sido hecho por Dios), consintiendo libremente al propio ser, recorriendo "el *iter* de su voluntad que, según su existencia ontológica, tiende al Ser a través del movimiento de la libertad" (45).

Esta 'generación' se extiende por todo el arco que va desde la vida a la existencia, y pone así en ser el tiempo de la vida y el tiempo de la existencia, sobre el fundamento del 'nexo originario' *ser-libertad-tiempo* al cual el existente se adhiere. Así también, como el tiempo se genera con el movimiento de la voluntad, se sigue que, "no existe el pasado de la naturaleza detrás de mí, ni su porvenir delante de mí; todo su devenir es en el presente de mi libertad, el acto con el cual elijo el mundo como aquel en el cual mi vida se radica...; este acto de elección genera todo el tiempo del mundo, la medida de su devenir pero esta medida es la *distentio* (distención) del espíritu, que en sí mismo mide los momentos del tiempo" (46). Estos vienen a ser: *El tiempo inicial* que es aquel lleno del ser del ente queriente, generado por la libertad inicial, o sea, por el acto con el que cada existente reconoce o desconoce, rehusa o acepta su ser y se quiere con todo su tiempo porque se quiere con toda su libertad, proponiendo de nuevo esta situación fundamental en todo acto libre. Ahora bien, como la autovolución es determinación interior de la voluntad (el existente quiere su ser en el orden del ser o lo rehusa con un acto deforme), asimismo, interior también es la libertad inicial, medida con la cual el espíritu mide su movimiento midiendo simultáneamente en sí mismo los movimientos del tiempo, esto es, la *distentio* de sí misma; se sigue que, en el tiempo inicial, la identidad de medida que mide, y de movimiento medido, es correspondiente, en la libertad inicial, a la identidad de ente queriente y ente querido. Por consiguiente, es "la voluntad libre, iniciativa en el ser, en la forma de libertad inicial en los dos actos de aceptación o de rehusamiento, que genera el tiempo inicial en los dos movimientos correspondientes" (47).

El tiempo de la vida es generado por la voluntad como libertad de elección, en los dos modos de *tiempo empírico* (o *exterior* o del *devenir*) y de *tiempo histórico* (o de *sucesión dinámica*). El primero es propio de la voluntad como libertad de elección y producción subjetiva también de los bienes objetivos al nivel de la carnalidad

(44) Ibid., pp. 113-114; cfr. N° 1.

(45) L. T., p. 114.

(46) Ibid., p. 116.

(47) L. T., p. 116 (cfr.).

y de la animalidad; el segundo es propio de la elección y producción objetiva de los bienes subjetivos, y se realiza como *temporalidad* (espacio de la vida y la muerte) "de un presente que pasa solicitado por un 'porvenir' solo para nosotros y por esto, muerto en cada uno de sus momentos (el espíritu se extiende en la carne o en el animal y el tiempo es espacio o lugar donde acaece que yo vivo y muero)" y como *temporalidad vital* —tiempo de la *libertad de la vida en el mundo*— que se determina 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 a las exigencias de la existencia" (48).

El *tiempo de la existencia* es generado por la voluntad como libertad de escogimiento inclusive de las otras formas (iniciales y de elección); es tiempo *existencial* en armonía con el fin de la existencia que implica aquel de la vida; tiempo *interior*, correspondiente a la libertad interior o del mal; es *duración* (no sucesión), de la libertad que dura en el bien escogido proponiendo de nuevo, la iniciativa sin el pasaje a las otras elecciones, es pues, "*temporalidad existencial*, tiempo de la *libertad de la existencia en el mundo* unido al tiempo de la libertad de la vida; *tiempo de la historia*" (y no histórico o al nivel de la vida misma). "El escogimiento engloba las formas y los momentos del tiempo en el presente continuo vuelto hacia el "futuro" (la infinita espera del espíritu, la posibilidad siempre actual y para él siempre imposible), el *instante* del escogimiento absoluto, reconquista para don de Dios, del *tiempo original* de la creación en espera del instante de la muerte, que, aboliendo toda elección y sucesión, cumple la historia de cada existente y hace cada acto suyo significativo e inmodificable" (49).

El tiempo inicial, el tiempo de la vida y el tiempo de la existencia son, por consiguiente, los tres momentos temporales correspondientes respectivamente a la elección y al escogimiento de sí, a la libertad de elección objetiva al nivel de la vida, a la libertad de escogimiento al nivel de la existencia hacia el instante del escogimiento absoluto, que es reconquista del tiempo original: "la libertad y el tiempo en su orden, todo el movimiento vertical a través del cual la voluntad se especifica en sus niveles, sin cerrarse en uno de ellos, los recupera y rescata a todos según el orden del ser que le es intrínseco" (50). Vienen así, a ser moduladas por C., las dimensiones que constituyen la estructura orgánica del tiempo antropológico, siendo posible ya determinar en qué sentido "el hombre es tiempo", y a la vez, es puesto de manifiesto, cómo el tiempo en su constitutivo ontológico, y cómo forma parte de la misma estructura ontológica de la persona. Ante todo, el hombre ha tenido un principio, porque ha sido creado, pero siendo, por su espíritu, inmortal, él es, de algún modo, tiempo infinito por su deber infinito, y por consiguiente, no tiene un fin: "su tiempo es constitutivo ontológico, jamás inagotable, ni anulable, más bien, que se eleva a la perfección; desde el momento en que el hombre es creado es *éste siempre*, en cada ayer, hoy y mañana suyos: ésta es la *historicidad radical* de cada hombre (singolo)" (51), es decir, su propia existencia. De esto se sigue, que el hombre no es histórico, ni mundano, ni *de la historia* (éstas son determinaciones que pertenecen a la libertad de mundano, *ni de la historia* (éstas son determinaciones que pertenecen a la libertad de existencia tiene una historia en la cual está presente y es esencial la historia mundana que se cumple con la muerte, pero esta historia no la agota, ya que ella continúa más allá en el presente eterno de salvación o de perdición. "La *historicidad* de cada hombre (singolo) engloba intrínsecamente su historia en el mundo (según la elección y el escogimiento) y la trasciende como aquella que, además de su ser en el mundo, incluye su futuro *trans-histórico* (más allá de la historia y no sólo del tiempo histórico),

(48) Cfr., L. T., p. 117.

(49) L. T., p. 118; cfr., pp. 117-118.

(50) Ibid., p. 128.

(51) L. T., p. 118.

cumplimiento de su libertad y de su tiempo y no su anulamiento, esto es, todo el *iter* a partir del acto creativo que lo hace ser *este* individuo (singolo). Así pues, la historicidad radical de la persona no histórica; historia personal que se cumple en el futuro trans-histórico: la salvación o la perdición de cada hombre (singolo) es la salvación y la perdición de su historicidad y de la historia mundana en general" (52).

A la dialéctica de la libertad corresponde, por consiguiente, la dialéctica del tiempo o dialéctica de la *distentio* del espíritu, que, más allá de 'la ilusión empírica y pseudorealista del tiempo como espacio exterior', muestra además, como "la voluntad queriente, a través de la acción, actualiza sus posibilidades y, actuándolas, genera el pasado; ya que, no el porvenir sucede al pasado sino viceversa, porque las posibilidades están antes y el pasado está después que ellas han sido actuadas por la voluntad" (53). De este modo, se disuelve la ilusión del gnosceologismo, "que fija los acontecimientos según la necesidad causal o la sucesión", mostrando un "tiempo del solo porvenir sin futuro, acontecimiento no libre; 'racionalidad' privada de la 'inteligencia' del hombre y de la historia, cinta que se 'extiende' espacialmente y no 'distención' espiritual" (54).

El tiempo, recogido en su concreto generarse por la voluntad, en sentido agustiniano, es "conjunto y siempre presente del porvenir-futuro y del pasado, intuición que es en uno ('contuitus') expectación y memoria... En efecto, está presente mi vida pasada por aquello que recuerdo y viene a mi memoria, y el porvenir por lo que estoy esperando. Por otra parte, la aceptación o el rehusamiento de mí mismo, criatura 'vinculada' al acto creativo, comporta... la presencia de un 'ya', mi 'pasado', trans-histórico y, por la intuición del ser como Idea que hace infinita la iniciativa, la presencia de un 'después', mi 'futuro', y el actual inactuable en cada acto de mi porvenir, también él super-histórico" (55). El tiempo es pues unidad, en el presente, de la "memoria de mi 'memoria' de Dios" indisolublemente unidas e imborrables aún cuando quiero hacerlas retroceder, en cuanto, con la memoria que hago regresar, soy yo que regreso, y de la "espera de mi porvenir en el mundo indisolublemente unida a aquella del futuro trans-histórico (no obstante siempre un tiempo, mi tiempo infinito), que retrocede, a pesar

(52) L. T., p. 118, nota (4). La posición de S. al respecto, como lo hace notar claramente G. Giannini, "representa la recuperación, en el clima de la trascendencia de los principales temas de la 'filosofía de la existencia' y, en modo particular de algunas de las más notables instancias heideggerianas. Precisamente, el elemento que permite a S. de rescatar al hombre de la precisa adecuación al mundo, es la concepción de la trascendencia entendida en sentido vertical, de modo tal, de realizar la superación de la immanencia, por lo cual la existencia logra verdaderamente surgir de la *Innen-Um-Mirwelt*. De diferente modo, sucede en Heidegger, en quien el mundo, en cuanto estructura relacional que caracteriza la existencia humana como trascendencia, está continuamente ahí, para recordarle al hombre la efectiva extensión de sus posibilidades constitutivas y para reconducir, después, sobre el terreno de una realidad sorda y plana, las exhuberancias optimistas de los intentos iniciales. La recíproca coextensividad hombre-mundo, es, en profundidad, la razón por la cual la horizontalidad se cierra a la inteligencia de la verticalidad; pero con esto, la trascendencia es considerada como 'poca cosa' en cuanto a su vocación esencial, reduciéndose a un desvío insignificante de la immanencia" (G. G., cit., pp. 27-28).

La nota relevante en S., así pues, está en la recuperación de la trascendencia que es profundizada aún más, en *La Libertà e il Tempo*, con la diferencia hecha entre el tiempo de la vida y el tiempo de la existencia, honda motivación especulativa en la cual, se nos pone en claro, que el tiempo no se identifica con la historia del mundo (sea ésta la historia de cada hombre, de la humanidad o de lo creado). El tiempo histórico (y el de la historia) es solo una forma del tiempo, esto es, aquella que está ligada a la vida del mundo y a la vida del hombre en el mundo (aun siendo el hombre un ente temporal como todo otro ente que tiene un principio). "Las criaturas no tiene un fin y, por tanto, son indestructibles, su tiempo es trans-histórico; y con la resurrección de la carne, también el tiempo de la vida es rescatado, coincidiendo así la inmortalidad con la integralidad del individuo (singolo) reconstituida. "¿Muerte, donde está tu victoria? (L. T. p. 119). "El *ser-para-la-muerte* de Heidegger es superado —escribe Giannini— sobre la base de una motivación racional que es *eo ipso*, abertura de la dimensión de la fe". (G. Giannini, cit., p. 28; cfr.).

(53) Ibid., pp. 121-122.

(54) L. T., p. 122.

(55) Ibid., p. 124.

de mi esfuerzo de aferrarlo en cada volición y, sin embargo, avanza con el pasar de la vida" (56). El tiempo determina así, una distancia siempre infinita, que comporta aún mi avanzar con mi futuro, es decir, con el "tiempo infinito generado por mi voluntad y, por esto, correspondiente a su fin supremo, inactuable sin el intervento gratuito de Quien la ha creado iniciativa en el ser dotándola simultáneamente del tiempo infinito que la genera" (57). Por esto, mientras "la libertad es acto que principia siempre", "el tiempo de un solo hombre es inagotable": *porvenir*, que el presente (acto siempre renovante de la voluntad), produce y actuándolo, "lo hace pasar para proponerlo nuevamente como memoria", y a su vez, *futuro* trans-histórico, preparado por el porvenir, pero distinto del porvenir en el mundo e inutilizable en el mundo, es decir, tiempo que "avanza hacia el final de la jornada mundana, infinito intacto como la capacidad de la voluntad constituida por la esencia del ser cuyo cumplimiento es su fin" (58). Por consiguiente, es "finito el porvenir de cada hombre, el más grande, pero infinito el futuro de la más humilde criatura". El hombre no opera *en* el tiempo, sino que, operando genera *su* tiempo y por tanto, *su* historia; de modo que, "la libertad del individuo (singolo) no ocupa puesto alguno en el tiempo, pero consume en sí todos los tiempos, porque es creada con un tiempo cuyo fin es el eterno" (59). Por esto mismo, el tiempo de cada hombre, precisamente, porque es infinito, no mide solamente el devenir físico y el proceso histórico, ya que no hay conmensurabilidad entre el mundo (toda la historia), y el tiempo del hombre, el cual avanza uno, intacto en su infinitud aún después de haber medido todo el devenir. Su significativa importancia, en relación al proceso histórico es dada precisamente, por ser él duración infinita, el tiempo de mi inmortalidad, "aquel que mide el movimiento interior del escogimiento (elezione) que lo genera y es elevado a tiempo original en el escogimiento absoluto, donde es medida mensurada por Dios" (60). La finitud del tiempo y su reducción al tiempo histórico y mundano, viene a ser una concepción propiamente panteísta que no le reconoce al finito un estatuto ontológico propio. El tiempo histórico (aquel de la elección o producción objetiva de los bienes vitales y mundanos, generado por la libertad de la vida en el mundo) está, en cuanto tal, coordinado al tiempo existencial del escogimiento para la existencia en el mundo; los dos, en un segundo momento, están empeñados en la realización del fin último del tiempo de cada uno (singolo) y de su historia personal, la cual es totalidad de los dos tiempos, histórico y existencial. "La sucesión horizontal de los hechos —escribe S.—, tiene su significación en el orden de la eternidad, de la cual el individuo (singolo) participa con el tiempo existencial infinito para un futuro eterno: historia e historicidad más allá de la historia, toda la historia personal" (61). La historicidad de cada uno engloba su historia en el mundo (de la elección y del escogimiento) y la trasciende, como aquella que incluye su ser en el mundo y su tiempo trans-histórico, que está más allá, no solo del tiempo histórico, sino también de la historia; se trata de la historicidad 'radical' de la persona, pero no en el sentido que ésta sea toda 'histórica' o 'de la historia' (aún si la historia mundana de ella es parte intrínseca y necesaria, en cuanto el hombre es creado para su prueba en el mundo). "La historia tiene su escatología suprema en la historicidad de los individuos (singoli), cuyo futuro no es de la historia; pero el futuro del individuo (singolo), su inmortalidad, no es de sus obras que, grandes o pequeñas, perennes o temporáneas, permanecen solo cierto tiempo, fatalmente" (62).

Radican aquí pues, los elementos de la crítica sciacquiana al historicismo, y asimismo, el concepto de historia entendida como historia personal que se proyecta hacia un 'futuro' (historicidad) siempre trans-histórico.

(56) *Ibid.*, pp. 124-125.

(57) *L. T.*, 125.

(58) *Ibid.*

(59) *Ibid.*, p. 128.

(60) *L. T.*, p. 119.

(61) *Ibid.*, p. 317.

(62) *L. T.*, p. 231.

EL HISTORICISMO COMO CONCEPCION NATURALISTA DE LA HISTORIA

La crítica sciacquiana al historicismo surge inevitablemente, como consecuencia intrínseca a su concepción antropológica de la libertad y el tiempo, y por tanto, del sentido de la historia derivado de aquella.

El historicismo en sus diversas formas, a veces opuestas, pero siempre idénticas como plano de existencia, afirma de una u otra manera, que "el destino del hombre y su fin se cumplen en el proceso histórico" (63). Con esta concepción del hombre se tiene una visión puramente naturalista de la historia, en la cual el hombre adquiere un significado solamente histórico y social, al nivel de la naturaleza, de la ciencia y de la técnica, de la política y de la economía. Su error fundamental es aquel de ignorar que la historia es siempre historia de un hombre, en cuanto la historia de cada uno es la historia misma. Devenir, proceso, progreso, tomados como términos referidos a la amplitud exhaustiva de la dimensión histórica, no son más que imágenes espaciales ligadas a la concepción naturalista del tiempo, sobre cuya base viese establecido, por el historicismo, el significado y el fin supremo de la historia, por el cual, la historia de los hombres decae a momento de la historia universal.

En Hegel tenemos precisamente, las raíces del historicismo, su concepción se funda en la historia universal, en la cual cada hombre encuentra su propia salvación y culminación. La unidad de dicha historia le es conferida por el Espíritu absoluto, inmanente al mismo proceso en las varias épocas y obediente a la necesidad lógico-dialéctica; en él entran, gracias a la 'astucia de la razón', las libres acciones humanas producidas por las pasiones; por consiguiente, la historia no es solamente mutamento, sino más bien, 'cumplimiento' del Espíritu que produce toda forma suya (que es siempre histórica), en la cual se autodestruye y surge nuevamente 'creado y transfigurado'. Esta es, en resumen, la visión del mundo contemplado con 'los ojos de la razón', la gran obra de la astuta razón: 'soberana del mundo'.

Así como "el Espíritu 'deviene' libre a través de la historia de los pueblos, instrumentos desconocidos de los individuos, se sigue que la libertad es generada por el tiempo y por la historia y no viceversa; sucumbe sin poderse jamás librar del devenir temporal regulado por la necesidad racional, de aquí que el proceso de liberación venga a ser ficticio" (64). Por tanto, lo único que hay es la 'razón histórica' unificadora de los eventos en la extensión del tiempo, privada de toda 'inteligencia'; ésta es 'la alternativa del hombre solamente histórico, instrumento de hechos que no comprende, a quien queda el peso de la existencia, con los problemas de la vida de cada día en la sociedad de todos los días: la historia del hombre a la merced de la historia que se acrecienta' (65). La 'astucia de la razón' viene a determinar a la voluntad, de modo que, el alcance de los intereses individuales coinciden con el fin universal sin que los individuos y los pueblos se den cuenta, cada hombre cree de seguir libremente, 'espontáneamente', sus pasiones, 'manobrando' él, en efecto, por una cierta razón que sigue los fines de una anónima historia, y donde, los hombres vienen a ser ciegos instrumentos de este proceso. Esta es la conclusión de una 'filosofía de la historia', que penetrando en la teología demuestra que Dios, es la misma Razón y sus designios se actúan en la historia universal. Por esto, la historia se autojustifica por el hecho que ha acaecido; la 'historia del mundo', toda 'sacra', es el 'tribunal del mundo'; el juicio, todo completo en el proceso histórico" (66). De este modo pues, "a Hegel escapó el pequeño 'particular' que la humanidad es los individuos-hombres (i singoli-

(63) L. T., p. 225.

(64) L. T., pp. 226.

(65) L. T., pp. 226-227.

(66) Ibid., p. 227.

uomini): ellos, uno por uno (la más humilde creatura insignificante para la historia universal, pero que tiene una destinación a cuya confrontación es nada, la alternativa de pueblos y Estados), los sujetos de la libertad y los protagonistas de la historia cuyo sentido es aquel de la historia personal de cada uno (singolo) en su integral 'historicidad' (salvación o perdición), o no tiene ningún equivalente de la libertad" (67).

Para Marx, asimismo, "la historia no hace nada; no posee ningún enorme poder; no interviene en ninguna lucha; es, en vez, el hombre efectivo y viviente aquel que tiene todo, que posee, el combate. La historia no es una realidad cualquiera que se sirva del hombre como un medio, para alcanzar los propios fines, como si fuese una persona existente por sí misma, mas, ella no es otra cosa que la actividad del hombre que persigue sus fines" (68), a los cuales actúa históricamente, a través de las oposiciones de clases económicas, cuyo éxito será la sociedad homogénea o sin clases, humana y sin Dios: estado económico ideal, fin del progreso, reino de la libertad identificado con la resolución del 'complejo de las necesidades vitales'; esto es, estamos todavía en la libertad vital del hacer y del elegir, y es en este nivel de la libertad, con el que se pretende alcanzar la 'felicidad real' del hombre, estableciendo un feliz estado económico, con el solo juego de las fuerzas 'materiales'. "En efecto —escribe S.—, si la lucha es entre quien tiene y quien no tiene porque es explotado, tal lucha es sin esperanza y luz, cadena de revoluciones, cada una de las cuales producirá siempre opresores y oprimidos, conflicto de egoísmos insatisfechos contra los otros también ellos imposibles de satisfacer: jamás al nivel de lo 'material' serán satisfechas las necesidades y los deseos de un solo hombre" (69). Pero "si la realización de la 'felicidad real' se confía a la justicia, se sobrepasa la economía, se introduce un principio moral que impone a cada uno (oprimido y opresor), de ser justo, esto es, de reconocer los derechos de los otros" (70); de este modo, no se presenta más la lucha económica, porque cada uno ha vencido personalmente (en la interioridad de la conciencia) y no colectivamente, aunque sea en comunión con los otros, el obstáculo interno: el mal. Así también moral y religión ya no serán entendidos como simples superestructuras de las estructuras económicas, del mundanismo de la economía política, en la cual ciertamente, no está toda la verdad del hombre, como se pretende hacer creer. Por consiguiente, "la justicia no es la igualdad y no es solo la distribución del bienestar, ni la libertad se identifica con la solución del problema de las necesidades vitales y de las 'espléndidas' obras, bien pobre cosa si es fin en sí misma, la libertad animal y mundana, aunque sea científicamente confeccionada" (71).

Hegel y Marx vienen a darnos dos formas de historicismo o de humanismo absoluto, que lanzan al hombre en la esterilidad de sí mismo, ya sea que, el proceso de la Naturaleza se resuelva en el Espíritu o el Espíritu de la Naturaleza, en un caso y en el otro, la libertad y la historia es el desanudamiento dialéctico de pueblos o clases, de acontecimientos, cual monstruosa serpiente que se alarga al infinito entre deslizamientos, gibosidades, retorcimientos hasta cuando el Espíritu, que por miles de años machaca y recompone hombres y cosas, llega a la posesión plena de sí mismo y por sí mismo, en las bagatelas de un Felmariscal o en el 'culto de la personalidad' y de los tecnólogos: "Libertad y tiempo 'burocratizados' del hombre funcionario del Estado o del Partido, donde se actúa su libertad feliz de los 'reconocimientos' oficiales, consecuencia inevitable de aquellas concepciones, que faltan del sentido auténtico del ser" (72). La historia viene pues, a ser entendida toda 'racional', lógica que absorbe y disgrega la metafísica: "resolución del ser en el concepto y del concepto en la

(67) L. T., p. 228.

(68) Ibid.

(69) L. T., p. 229.

(70) Ibid.

(71) Ibid., p. 230.

(72) L. T., p. 230.

praxis", por consiguiente, "despotenciamiento naturalista de la Idea y radical asimilación del espíritu a la naturaleza, de la moral personal a la ética social, del individuo (singolo) a la especie, que se hace conciencia en el Estado o en la Sociedad: el hombre medido por la 'realidad'" (73). A este punto, se comprende como la dialéctica se puede mover indiferente en sentido inverso, horizontal aquí, en cuanto la Idea es adecuada por el gran hecho del universo; por esto, precisamente, "Marx no es la 'inversión', sino la coherencia de Hegel. El momento del conocer o especulativo, en el cual este último resuelve la historia y el momento del hacer o de la praxis, y en el cual el otro resuelve la Idea, arriban al mismo resultado: la historia como devenir continuo, transformación para construir el 'porvenir' mundano del hombre, donde él realiza la salvación, ésta: 'poder hacer en el mundo a fin que los días venideros sean más libres de hacer y tener'" (74). De este modo, el hombre vale aquello que produce y la libertad es la ausencia de impedimentos externos; los acontecimientos, aunque sean acciones abominables, se 'justifican' por el hecho que han acaecido. En el historicismo de Hegel está implícito también, la "transcripción de la teología en antropología, pero su discurso antropológico (como aquel de Feuerbach y sucesores) es discurso sobre el hombre-naturaleza; 'humanización' pues, de lo 'sacro', pero es consumada su disolución en la naturalización del hombre y de la historia privada de su principio onto-teológico de inteligibilidad: el tiempo una forma vacía insaculada de hechos; la salvación, la producción de tantas nuevas técnicas, cada vez más perfeccionadas" (75).

El historicismo pues, ha surgido "como interpretaciones sistemáticas de la historia universal, a la luz de un principio por el cual los eventos históricos y sus consecuencias son puestos en conexiones y referidos a un significado último", coincidiendo, por tanto, con la llamada 'filosofía de la historia' que desde su nacimiento se contrapone a la concepción teológica de la historia misma y se une al progreso científico como mito, pero utilizando, sin embargo, el esquema escatológico de algunas teologías de la historia, una vez sustituidos los términos 'Dios-Providencia-Cielo', por estos otros: 'Hombre-Razón-Tierra' (76). Esta es la "concepción 'teologal' y no teológica producto de la 'razón sistemática', historia de 'pastajes' ('passaggi'): como proceso lógico progresivo, cuyo fin, salvación de la humanidad, es el paraíso 'racional' de la libertad de hacer que es el estado económico perfecto" (77).

La historia universal viene a ser explicada a la luz de una causa racional, en referencia a un fin último o al significado de éste, ambos inmanentes a su proceso; pero este porvenir escatológico, objeto de atención y no conocimiento demostrable, 'sobrepasa' nuestras posibilidades cognoscitivas; por consiguiente, se sigue una contradicción, pues no hay conocimiento del fin último o significado de la historia, como se afirmaba primeramente, sino solo esperanza, que resulta arbitraria, solo emotiva y vaga, ya que "son indefinidos los fines que se pueden 'imaginar', y todos sin sentidos, dado que la totalidad del finito contingente es siempre un finito contingente, que, como tal, no puede tener en sí mismo su principio primero y su fin último. De otra parte —prosigue S.—, si *el* fin de la historia misma, pero, de este modo, viene a ser entendido por hombres fuera del proceso, en un estado que ya no es histórico; y ¿cuál es el sentido de un estado no histórico, del hombre todo histórico y en los límites de la naturaleza? Las filosofías de la historia, quiebra del historicismo, no alcanzan a sustituir las concepciones teológicas, se rodean de contradicciones y no son sentidas porque es contradicción y no discurso filosófico todo tentativo de transcripción antropológica del contenido de la teología cristiana" (78).

(73) Ibid., p. 231.

(74) Ibid., p. 231.

(75) Ibid.

(76) Ibid., pp. 232-233.

(77) Ibid., p. 233.

En la Filosofía de la Integralidad, la persona aparece como el principio de la metafísica, y la misma metafísica es antropología filosófica: de la persona integral que es armonía de inteligencia moral y razón ética. Se puede por tanto, afirmar que el verdadero problema metafísico de cada hombre singular es el destino personal y del sentido de ese mismo hombre singular; es éste también y no otro, el problema de la filosofía de la historia, ya que la historia es 'historia personal', pero como el destino de cada persona no se realiza en el orden histórico (pues no hay algo intramundano que agote su infinita capacidad de actuación), se sigue que "la realización de la persona se prepara históricamente pero se cumple superhistóricamente" (79). Por consiguiente, los problemas del destino y del sentido personal del hombre singular, vienen a ser recogidos por la teología de la historia, la cual con puntos firmes no contradictorios, sostiene que "el proceso histórico tiene un significado o un fin 'último' en el tiempo, su cumplimiento, el cual está al fin, pero es actual en todo momento de la historia, se realiza en cada hombre singular como fin de su existencia dirigida (finalizada) al 'futuro' escatológico de ésta, fin 'supremo' también de la historia universal, situada más allá del tiempo histórico y del tiempo de la historia (de la escatología vital y escatología existencial de la historia, de la temporalidad pero no de cada hombre singular), fundado sobre razones que cada hombre, en cuanto tal, puede comprender. Por esto, él encuentra racionalmente conveniente completar su saber limitado, con el libre acto de fe en la Verdad revelada, confiándose a los diseños de la Providencia y disponiéndose a la Gracia salvadora: el futuro escatológico no se puede acantonar casi como un deteriorado mito o fábula descolorida, espera arbitraria afidada al puro irracional" (80). No tener en cuenta esta dimensión super-histórica con la cual se relaciona el hombre, "es privarse en un sentido del hombre que hace aceptable su presencia en el mundo, su obrar y su continuar a hacer" (81). La renuncia a la solución teológica en nombre de la llamada 'emancipación' de la filosofía, y la renuncia, en su segundo momento, de la solución filosófica por la constatada insuficiencia de la razón, para explicar sistemáticamente la historia universal en base a un principio unitario, han reducido "el historicismo, ya privado de todo fundamento metafísico, a la pobre constatación de los hechos sociológicos, del empírico verificable" (82), muy acá de la reflexión filosófica, o sea, en el ámbito de las soluciones empíricas o 'empirísticas', las cuales no son admitidas como auténticas soluciones a los problemas filosóficos y teológicos, susceptibles de hondas e infinitas indagaciones, por lo que no consciente una única respuesta que satisfaga todas las respuestas posibles. Así pues, "el sentido de la historia que es también aquel del fin supremo del hombre, más allá de los eventos históricos, es filosófico o teológico, por consiguiente, no es resoluble por el progreso de esta o de aquella ciencia, o de la ciencia en general" (83).

De este modo, filosofía de la historia y teología no son dos momentos extraños el uno al otro, o, ni el primero incluye y resuelve en sí al segundo, como pretendía el historicismo, sino que, "el momento filosófico del problema de la libertad y de la historia (profundización de la estructura ontológica del hombre) es el fundamento racional del momento teológico de la esperanza" (84), por tanto, son dos instancias que se completan. Pero, la respuesta al problema de la historia del bien y del mal, del drama y sufrimientos del hombre, se debe buscar "en la historia, porque no hay una historia en la que se pueda descubrir, sino en cada hombre singularmente, en cuanto

(78) Ibid., pp. 233-234.

(79) U. Q. S., p. 135, cfr. CATURELLI, A., *Metafísica de la Integralidad*, "La historia, historia personal", pp. 314-317, Univ. de Córdoba, 1959. (UQS.: SCIACCA, *L'uomo questo, "squilibrato"*, Marzorati, 1963).

(80) L. T., p. 234.

(81) Ibid.

(82) Ibid., p. 235.

(83) Ibid., p. 233.

(84) Ibid., p. 233.

la historia de cada uno es la historia misma; por esto, también su significado y fin supremo no son buscados en el devenir, proceso, progreso, que son imágenes espaciales ligadas a la concepción naturalista del tiempo, sino que se buscan en cada hombre singular, pues, la historia de los hombres no tienen un significado y fin en la historia universal de cualquier modo entendida (de pueblos, estados, clases, continentes) sino viceversa; solamente si la historia de cada hombre tiene un significado y un fin, lo tiene también (el mismo), la historia universal entendida como comunidad de personas. Por consiguiente, si la reflexión sobre la estructura ontológica del hombre (filosofía) aduce fundantes razones por las cuales, cada hombre singular (singolo), en cuanto tal tiene un fin trans-histórico y sobrenatural, el fin de la historia de la humanidad es el mismo fin de la historia personal, que coincide con el fin de la libertad y del tiempo personal, no más 'cosmologías' como el pensamiento griego, ni 'naturalismo' como en el moderno historicismo y en las filosofías de la historia que éste ha construido" (85). Se sigue pues, que "la persona (y el ser es persona) *es* la historia, su sentido, su fin último y su fin supremo, el *éschaton* de la 'historicidad' integral del individuo (singolo)" (86). Y, de este modo, estamos de frente al problema del destino personal (escatología), o más bien, de aquel de la inmortalidad de la persona, que es la culminación de su historicidad, pues, como refiere S., "la historia personal integral de cada hombre singular ('su historicidad'), ordenada, es la unidad del 'porvenir' para la libertad de su vida y su existencia (del tiempo histórico y del tiempo de la historia), y del 'futuro' trans-histórico para su libertad total y completa" (87). Así pues, la *historia* es "síntesis del tiempo histórico y del tiempo existencial por aquello que de él es empleado en el curso de la vida; su *fin último* (el *éschaton* vital, libertad de la vida, unida al *éschaton* existencial, libertad de la existencia) es aquel del hombre en el mundo, inscrito en la historicidad de los individuos (singoli), que trasciende la historia como todo 'término', siendo la historicidad singular tiempo infinito, cuyo futuro es la salvación, *fin supremo* de cada existente en la integralidad de su ser: toda la historia, finita, ordenada a la duración infinita es disponible para el 'instante', cumplimiento de la historia personal" (88).

LA HISTORIA COMO HISTORIA PERSONAL

La historia es siempre historia personal, historia de cada persona (el ser es personal), por esto mismo, "la historia y el tiempo de cada hombre comienzan por él mismo, que con sus voliciones genera el propio tiempo y coloca toda la historia en el acto que inicia su historia personal" (89); pero su tiempo no es solamente el tiempo histórico para la vida en el mundo, o sea, la voluntad al nivel de la temporalidad vital; más bien, en cuanto el tiempo histórico es generado por la elección objetiva y por la producción de los bienes vitales y mundanos, por esto, está coordinado al tiempo existencial de la elección: unidad del tiempo de la vida y del tiempo de la existencia. "Los valores vitales y mundanos —refiere S.— se manifiestan históricamente y perma-

(85) L. T., p. 236.

(86) *Ibid.*, "La historia es nuestra *autobiografía* —escribe S.—, tantas como los hombres que vienen al mundo; no monólogo, sino diálogo continuo (con las cosas, los otros, los valores, Dios) en el cual cuentan las respuestas que cada uno da; ininterrumpida "confesión", declaración libre de reconocimientos y desconocimientos. Las *Confesiones* de s. Agustín, el gran libro en el cual por primera vez, el problema de la historia es puesto en los términos de historia personal, de la cual cada uno es responsable de frente a los otros y a Dios, porque es obra de su libre decidirse por el bien y el mal, vida escrita por sí mismo; no por nada encuentra consideración profunda el problema del tiempo, inseparable del problema de la libertad y de la historia. La historia y el tiempo de cada hombre comienzan por él mismo que con sus voliciones genera el propio tiempo y coloca toda la historia en el acto que inicia su historia personal" (L. T., o.c., p. 308).

(87) *Ibid.*, p. 237.

(88) *Ibid.*, p. 240.

(89) L. T., p. 308; cfr., U.Q.S., p. 116.

necen como elemento 'histórico' de la 'historia' de cada hombre y de la humanidad hasta cuando haya vida (de aquí su necesidad), mas 'termina' la vida de la cual el progreso es el fin último; por consiguiente, ella y el tiempo histórico, son solo 'términos' y no fin del tiempo existencial que no es, en el mundo, sin el tiempo de la vida, pero de él se diferencia como la elección del escogimiento, aun constituyendo el uno y el otro en su unidad la historia ordenada del individuo (singolo) y de la humanidad y de la historia el fin último. Como el escogimiento es la 'libertad integral', asimismo, el tiempo existencial, por ella generado, es el 'tiempo integral', convergencia pues, de las otras formas en relación al 'futuro' y por esto, por esencia dialéctico" (90). Así pues, el escogimiento es la culminación de la libertad, del tiempo y, por consiguiente, de la historia; "en el escogimiento, el presente, el porvenir y el pasado, no son solamente momentos del tiempo de la vida para la vida en el mundo, sino más bien, conjunto del tiempo de la existencia, para la existencia en el mundo, tiempo infinito y por esto, ya orientado a su futuro 'trans-histórico', sin porvenir; de donde, el 'desequilibrio' no solo es entre el tiempo histórico y el existencial, sino también, entre todo el tiempo de la historia y el tiempo existencial mismo, que tiene además de un 'porvenir' (el existente lo genera unido a aquel de la vida en la elección), un 'futuro' no 'porvenirista' (avveniribile), pero que abre el futuro al existente en su integridad" (91). A este nivel se pone de manifiesto, el empeño del escogimiento, que es la voluntad de 'durar' en lo escogido sin pasar a otras elecciones, de aquí que el tiempo que ella genera es *duración*, o sea, no el "continuo sucesivo en la unidad del yo", pues sería todavía tiempo de la elección, sino el durar del mismo escogimiento propuesto nuevamente; no un sucederse de actos, sino el permanecer de la misma experiencia, o sea, continuidad en la cual los momentos no solo coexisten en el presente (hoy elijo el mismo ente, que he elegido ayer y elegiré mañana) sino donde el hoy es el 'entonces' que continúa y continuará en el mañana que será, y sin embargo, es perenne proceso de innovación. De este modo, "porque la duración es el tiempo infinito de la voluntad queriente, al nivel más alto de libertad a la cual el hombre pueda impulsarse, aquel del tiempo de la iniciativa por el Ser, toda la historia del individuo (singolo) está empeñada en el futuro de cumplimiento de su historicidad, fin supremo de la vida y de la existencia" (92). Así entendido, el tiempo interior de la voluntad de escogimiento (la duración: 'durata') viene a ser, el tiempo de la 'fidelidad' a una persona, a un valor, a Dios; es ese nivel del comprometerse objetivamente "en una promesa que trasciende el presente y abraza el porvenir, el tiempo de la historia y se dirige al futuro y por esto, incluye nuestra historicidad total: "durar con y en el escogido es sentimiento en el sentido ontológico, esto es, existir en el mismo compromiso, pensar y querer en el ser por el Ser, consentir y dilatarse por toda extensión infinita" (93). De aquí resulta, el escogimiento absoluto, el cual eleva todas las elecciones y escogimientos de la vida y la existencia, fin último de la historia, 'religando' este último y 'consagrándolo' (personas, valores, obras) al fin supremo de cada singular y de la humanidad. "Esta es la historicidad integral del hombre y, por él de todo lo creado" (94). Por tanto, el hombre no se reduce a la historia (ni al mundo), pues la "historia no puede determinar el futuro de un solo hombre, ni juzgarlo"; pero, es precisamente al nivel del tiempo del mundo donde se da la escatología mundana, es decir, "a este nivel, la libertad y la historia en su proceso vertical se definen de frente al Ser y a una escatología más allá de la historia misma, que sin embargo es parte esencial de la historicidad del individuo (singolo)" (95).

(90) L. T., p. 296.

(91) *Ibid.*, p. 297.

(92) *Ibid.*, p. 198.

(93) *Ibid.*, p. 301.

(94) *Ibid.*, p. 303.

(95) *Ibid.*, p. 307.

El hombre tiene, así pues, una *historicidad* que no se cumple en el tiempo de la vida, pues ella terminaría con su historia temporal y con la historia. El tiempo y la historia no forman parte de eternos procesos cíclicos análogos a aquel de la naturaleza según la concepción griega (característica también del panteísmo cósmico y acósmico), sino más bien, según venimos refiriendo, "el tiempo y la historia forman parte de un proceso personal, generado por la voluntad de querer, según lo que decida el hombre mismo, oponiéndose también a la voluntad de Dios, por el bien o por el mal: cada hombre tiene su propia historia" (96). De modo que, colocado en un punto, el hombre actúa sobre él y lo coloca en sí, elige o escoge su punto de partida, genera su tiempo y ahí coloca toda la historia, la adopta consciente de su radical finitud e inicia el camino de su historia personal. No hay un sentido de la historia diferente de aquel de la historia personal, y, siendo ésta incumplible en el mundo, —conforme afirma S.— no hay sentido de la historia sin la eternidad: "el sentido de la historia es el mismo de aquel de la historia personal, cuya historicidad es inconceptible en el mundo, no hay sentido de la historia sin eternidad" (97), y aquí, "la historia personal unida a su cumplimiento transmundano donde los valores son inmortales" (98). El único problema entonces, cuya solución no depende de particulares situaciones históricas no es aquel de "satisfacer el tiempo" (según palabras de Kierkegaard), sino más bien, "satisfacer la eternidad" según la exigencia de la voluntad objetiva y de su tiempo (tiempo existencial) cuyo futuro solo puede ser cumplido por la eternidad. La historia personal, es pues, esencialmente vertical; "la sucesión horizontal de los hechos tiene su significación en el orden de la eternidad, de la cual cada hombre singularmente participa con el tiempo existencial infinito para su futuro eterno: historia e historicidad personal más allá de la historia es toda la historia personal. La historia del mundo no es el juicio del mundo, sino el juicio de Dios sobre cada creatura singularmente" (99). La historia personal, de salvación o de la perdición de cada hombre, es la salvación o perdición del individuo (singolo) en su historia y de la historia mundana en general. De lo anterior se sigue, que la historia tiene necesariamente, su escatología suprema en la historicidad de todos los hombres singularmente entendidos, su futuro no es el de la historia, sino "el futuro trans-histórico, de Dios y del hombre. No hay destino de los pueblos o de las razas o de las clases, abstracciones funestas de un naturalismo persistente —escribe S.—, que repropone la nobleza del hombre, degradándola, en elementos geográficos, biológicos, económicos, lo que hay es la destinación de los individuos (singoli)" (100), que es destinación precisamente personal y trans-histórica.

Este concepto de la historia (desde el punto de vista antropológico) está encaminado a coger al hombre en todo su significado e integridad dejando, por tanto, abiertas las puertas para su recuperación total al nivel del Ser. Este ha sido el empeño de la Filosofía de la Integralidad, revalidando la historia, dándole su verdadero sentido personal. Por esto mismo, la historia en el pensamiento sciacquiano significa 'historia integral', en cuanto, deja paso a aquellas otras dimensiones extra-históricas que incumben al hombre concreto y de las cuales éste no puede prescindir, siendo condicionado, en cierto modo, por la problemática derivante de ellas.

A la historia, en su sentido estrictamente de historia personal, también está supeditada la historia en sentido universal, la que no es sino ahí, donde adquiere todo su significado, es decir, aquel de ser historia de personas, y por tanto, historia del hombre integral. Así pues, no pérdida del hombre en interpretaciones cósmicas de la historia; al contrario, recuperación del significado de la historia a partir del hombre, que es quien se proyecta con todo su ser concreto (historia personal) hacia el 'futuro' (trans-histórico) al nivel del Ser, su destinación.

(96) Ibid., p. 308.

(97) Ibid., p. 315.

(98) Ibid., p. 310.

(99) L. T., p. 317.

(100) Ibid.