

SIGNIFICADO DEL PENSAMIENTO DE MICHELE FEDERICO SCIACCA PARA EL HOMBRE DE HOY

INTRODUCCIÓN *

Este acto, uno de los más significativos de mi vida por el simbolismo y el sentido providencial que tiene para mí, trae a mi memoria la doctrina de Antonio Rosmini sobre la gratitud: "Este sentimiento nace del conocimiento que tiene el hombre de haber recibido los bienes, de haber sido beneficiado. Ahora, el recibir bienes no pone ninguna dignidad moral en quien los recibe; (...) la dignidad moral está entera de parte de quien los da, siendo aquellos bienes objetivos para quien los produce y no para quien los recibe, respecto del cual son subjetivos": En efecto, aunque colmado por el honor y el bien subjetivo con el cual se me honra, la dignidad moral y el mérito pertenecen totalmente a quienes lo dan: los Padres Rosminianos, Michele Federico Sciacca, el gran ausente-presente y Dios mismo como dador de todo bien objetivo. Dos movimientos del ánimo produce la gratitud que llena mi corazón: Primero, "de estima y de amor hacia la dignidad moral de su benefactor, y este debe ser naturalmente un afecto alegre y lleno de gozo"; el segundo no es otro que "el sentido de un cierto pudor" por el bien recibido y que "se manifiesta en una humillación de sí mismo".¹ Pudor y saludable humillación, sentimiento de la propia nada y, a la vez, ánimo lleno de gozo, que me hace pedir a Dios lo mismo que pedía Rosmini: "Nadifícame en mí, tu Hijo sólo sea en mí, no sea más yo, nadifícame en mí".² Desde el abismo de la propia nada, emerge, pues, esta gratitud hacia los Padres rosminianos, hacia el maestro y amigo ausente-presente y hacia Dios como supremo dador de todo bien.

Pero como el motivo central que nos reúne es el décimo aniversario de la muerte de Sciacca a quien considero un importantísimo benefactor de mi labor intelectual y de mi vida espiritual, el efecto (este bien recibido) "tiene un movimiento natural de retorno hacia su causa".³

1. LA DIALECTICA EN EL ESPIRITUALISMO CRITICO

En el momento de poner punto final a la presente obra que, en tantos aspectos es profundamente autobiográfica, este movimiento natural de retorno de que habla Santo Tomás, debe ser, ante todo, de retorno vivo y vivificante del pensamiento de Sciacca. Cómo él mismo lo escribió al entregarme la se-

* Este trabajo ha sido —menos algunas páginas previas y el cuarto párrafo— mi conferencia pronunciada en el XIX Curso de la Cátedra Rosmini, el 26 al 30 de agosto de 1985, en el Centro Internazionale di Studi Rosminiani de Stresa, con motivo del décimo aniversario de la muerte de Sciacca. He preferido dejar intacto el tono evocativo y coloquial de algunos pasajes.

¹ *Principii della scienza morale*, c. VIII, a.5.

² *Invocazioni*, n° 62, en *Spiritualità rosminiana*, p. 74, a cura di Remo Bessero Belti, Edizioni Paoline, Milano, 1964.

³ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II, II, 106, 3.

gunda edición de *Problemi di Filosofia* (Roma, 1944) en 1957: "questo libro di un 'ieri' quasi lontano con l'affetto di un 'oggi' che è 'sempre'". Aunque esta afirmación se refería a un libro juvenil, es aplicable a todo el desarrollo de su pensamiento porque el tiempo pasado (*ieri*) que no califica Sciacca de "lontano" sino de *quasi* lontano, permite pensar, en virtud del término "quasi", que está al alcance de la mano; el presente (*oggi*) supone, con afecto y entrega de sí, el *ieri* que se hace presente y que, por eso, existe continuamente, en el tiempo infinito de la existencia (*sempre*). De ahí que el "retorno" re-constructivo de su pensamiento debe revivir, implicados y copresentes, el *ieri*, el *oggi* y el *sempre*.

El "‘ieri’ quasi lontano", supone el retorno hacia los orígenes, hacia el pensamiento juvenil que, desde 1931, en notas críticas a obras de Gentile, Chiavacci, Caramella, Battaglia y otros, manifiesta que ya en aquel tiempo de sus frescos veinticuatro a veintisiete años, dos exigencias fundamentales constituían el común denominador de su pensamiento: la interioridad y la trascendencia. Podríamos decir que la proto-filosofía sciaquiiana supone la mutua implicación de interioridad y trascendencia desde que, en 1931, sostenía que el ser es *acto* (mostrado en la interioridad) pero que el acto del actualismo gentiliano no podía lograr concreción en el momento moral y ni siquiera existir sin renunciar a la inmanencia (exigencia de trascendencia). Esta suerte de interioridad al acto del idealismo es lo que entonces llamaba el "espiritualismo puro" que es, también, momento religioso como revelación del hombre al hombre por la revelación de Dios en Cristo. La dialéctica gentiliana no podía satisfacer esta exigencia implícita en el Acto puro, siempre inexhausto, aunque, para Sciacca, conservaba su valor el fecundo principio de la autoconciencia identificada con la interioridad; así, la única metafísica posible no era otra que la del Ser-Pensamiento-Acto, en la cual Dios está creando siempre y la interioridad se hace una con todo el Espíritu; en tal caso, o se salva al Espíritu y se pierden los sujetos empíricos y con ellos se pierde nuevamente la interioridad singular, o se salvan los sujetos y se pierde el Espíritu y su unicidad racional; por eso, mientras Sciacca afrontaba, desde el actualismo, fieras polémicas contra los católicos, simultáneamente comprendía que la interioridad se perdía en el seno del actualismo; por eso, manteniendo la idealista tesis de la interioridad como autoconciencia, sostenía que ésta reen- viaba a una Interioridad absoluta, una interioridad infinita puesta *en* mi interioridad singular pero que no era puesta *por* mi interioridad. No se trataba ya del acto puro, ni del yo como mera conciencia (Martinetti), ni de la cosa en sí como idea (Carabellese), sino de la conciencia (interioridad) en cuya inmanencia se muestra el ser.

Desde esta perspectiva, aquella interioridad, todavía inmanentista, afirmaba que tanto el sujeto cuanto el objeto eran puras abstracciones en la medida en la cual se mantuvieran como tales sin afirmar la misma *relación* de uno y otro; por tanto, la afirmación primera de mi interioridad implicaba que lo único real era la síntesis, es decir, la misma relación sujeto-objeto que, bajo la influencia de Aliotta, constituía el "acto concreto de experiencia". Pero esta afirmación le conducía, fatalmente, a sostener que la realidad no es sustancia, sino relación y condenaba a la interioridad a no evadirse jamás de la

relación misma; el acto concreto debe ascender por grados de relación (o actividad) sin agotarse nunca. Podría quizá decirse que, en los años juveniles, la interioridad era, pues, la misma relación en tensión hacia la Interioridad absoluta que será, ella también, relación inagotable.

Esta actividad del espíritu no puede no trascenderse a sí misma porque la realidad no se reduce ni al sujeto (que desemboca en el solipsismo y desvanece el objeto) ni al objeto (que condena a la nada del sujeto): pero uno no es sin el otro porque el acto de negar el sujeto constituye su aparición y el acto de negar el objeto le hace aparecer; por tanto, la dualidad misma sujeto-objeto es la realidad como relación en la cual ambos son constitutivos de lo real; esto significa, para el Sciacca juvenil, la ruptura de la absolutidad del Acto gentiliano porque afirma, desde el actualismo, la realidad del objeto y, también desde el actualismo, reivindica la realidad del sujeto singular, de modo que el Acto del actualismo es transmutado en un acto real-relacional que implica la indisolución del sujeto en los objetos y de los objetos en el sujeto; luego, el espíritu tiene siempre necesidad de un otro diverso de sí y, por eso, rompiendo con el Acto gentiliano, en cuanto actividad espiritual *se trasciende* a sí mismo; pero Sciacca seguía siendo idealista porque los momentos de la actividad espiritual (momentos lógico, estético, moral y religioso) se implican y *son* toda la realidad como experiencia en la cual se distinguen al incluirse y al incluirse se distinguen. Cada momento, cada "punto de vista", es absoluto en su orden y, a la vez, es exigencia de trascendencia hacia Dios como infinita actividad y siempre relación. Esta exigencia de la Trascendencia desde la inmanencia del acto-relación que asume la instancia blondeliana, consideraba al Dios del tomismo como mero Motor Inmóvil, intelectualista y objetivista y al Dios del idealismo como sordo a la voz de la conciencia singular; pero, si Dios es perenne actuación y siempre en acto (actividad absoluta), se actúa creando y creando se actúa y Dios y el mundo resultan coeternos; luego, la interioridad de las *Linee di uno spiritualismo critico*, conduce a la Interioridad absoluta, la cual es Dios pero no como realidad en sí sino como experiencia interior, continua relación creadora, acto de amor infinito. La exigencia de interioridad singular implica, así, la exigencia de trascendencia absoluta; pero, a la vez, si, como en el actualismo, se afirma por un lado la infinitud del pensar (que es pensar en acto) y, al mismo tiempo, se sostiene que debe adecuarse el pensamiento finito de lo pensado al infinito pensar, surge la evidencia de la imposibilidad de semejante adecuación y, para Sciacca, es menester afirmar que el pensamiento trasciende todo contenido y es siempre inadecuación; si todo es inmanente a todo, el acto no puede ser inmanente a sí mismo y la autoconciencia (interioridad absoluta) se pone como autotrascendencia. Y así he llegado a la primera conclusión: El común denominador de todo el pensamiento juvenil de Sciacca es la *mutua implicación de interioridad y exigencia de trascendencia y la consiguiente ruptura con el sacro horror* (como dice el "Programa metafísico" de 1937) *de afirmar el Ser más allá del pensamiento y proclamar la necesidad de volver a la Metafísica*. En verdad, aquel "ieri quasi lontano" del que me habló Sciacca en 1957, sólo necesitaba el encuentro con Rosmini para que se fuera haciendo un "oggi" que anticipaba su pensamiento de "siempre".

2. LA DIALECTICA EN EL ESPIRITUALISMO CRISTIANO

El encuentro con Rosmini —que curiosamente provocó el propio Gentile— desvanecerá la tesis de la realidad como mera relación y la exigencia de la trascendencia como mera exigencia; a la vez, permitirá la aparición de los primeros rasgos de la dialéctica ontológica propiamente sciaquiiana, sin olvidar las influencias siempre presentes de Blondel, Platón y San Agustín. En efecto, el descubrimiento del sistesismo rosmíniano que supone que el sujeto, desde la *interioridad* se mueve hacia la adecuación de la Idea la que, a su vez, reenvía al Existente infinito (trascendencia), pone el fundamento del nervio esencial del pensamiento sciaquiiano: la dialéctica de la implicancia y la copresencia que es, siempre, implicancia de interioridad y tensión al infinito. Este desarrollo, que alcanza su mayor significación en *Filosofía e Metafísica* (1950) concluye definitivamente con la dialéctica del Acto gentiliano e inaugura aquella tensión ontológica, intrínseca al ser, entre finito-infinito; tensión rosmíniana, sí, pero también agustiniana y con sus raíces en Platón. Esta revolución interna del pensamiento sciaquiiano conduce, por un lado, a la intrínseca inherencia entre filosofía, metafísica a interioridad y, por otro, a la concepción de la inteligencia como constitutivamente *teísta*. En cuanto a lo primero, si la filosofía es búsqueda (tensión) y su objeto trasciende la búsqueda, “la metafísica es igual a trascendencia porque tal es también la filosofía”. En tal caso, la inteligencia como *intus legere* es no sólo un leer en el *intus* de las cosas, sino, ante todo, un leer en nuestro *intus* (interioridad); en cuanto a lo segundo, esta “interiorización” del ser pone en evidencia que mi ser consiste en algo que le trasciende; si es así, la metafísica debe poner como esencial para sí misma el principio primero de la existencia individual, que es el acto creador; y, a la vez, si mi ser es *de y para* el Ser, aparece, por un lado, el *límite* de mi ser y, por otro, mi consistencia está allende el límite como aspiración infinita (ser-para-Dios). Contrariamente a la fenomenología heideggeriana del *Dasein*, la finitud no clausura el límite sino que lo abre. Y así, el Sciacca de *Filosofía e Metafísica* no sólo hecha “estallar” el Acto gentiliano, sino que ha superado inconmensurablemente aquella búsqueda de la Interioridad infinita de las *Linee*, ahora transfigurada en la implicación entre interioridad y tensión a la Trascendencia, una en la otra con analogía de distancia infinita. Esto explica por qué en el período del “espiritualismo cristiano”, el acto de pensar es, él mismo, acto de poner el problema de la existencia de Dios *ab interiore homine*; semejante acto no sería racional y fundado si se lograra demostrar la autosuficiencia del mundo y, por eso, Dios trascendente como problema es la única “hipótesis” ineliminable.

Este es el punto exacto de engarce de la metafísica de la experiencia interior como *trans-physisca* y, a la vez, como *metanthópeia*; de modo que la Idea rosmíniana no sólo conduce a Dios sino que *implica* también al sujeto existente; de ahí que la metafísica deba partir de una crítica de la experiencia (lo real dado en *nuestra* experiencia interior) que no es más aquel lejano acto concreto de experiencia (pura relación) ni el Acto puro inmanente a todo, sino *sín-*

tesis concreta de ser y pensar (no "identidad"); de la verdad y el *intellectus* que ilumina la *ratio*. Por tanto, el sujeto intuye la verdad que no es sin la inteligencia que la piensa; el ente inteligente no "pone", no "crea", la verdad que intuye y, por eso, existe la Verdad absoluta que es Dios. Nuevamente, ahora de modo todavía más evidente, los dos momentos esenciales: *interioridad* y *trascendencia*, en cierto modo copresentes, pero distintos (con distancia infinita) pero necesariamente implicados. De modo que ya en el período "espiritualista cristiano", la dialéctica sciaquiiana acogía, por un lado, la exigencia metafísica perenne del pensamiento tradicional y, por otro, confería sentido a la exigencia moderna del punto de partida en la autoconciencia (experiencia interior); y el todo del pensamiento sciaquiiano es, por eso, *integralmente moderno e integralmente tradicional*, como lo ha puesto de relieve Filippo Piemontese.⁴ Como se ve, la dialéctica platónica de ascenso hacia los Modelos absolutos, transfigurada en la tensión a Dios-Persona en San Agustín (*irrequietum est cor meum*), logra su formulación madura en el sistesisismo rosminiano que, en Sciacca, se pone también como "convergencia total"; lo cual viene a coincidir con la conciencia refleja de los límites ontológicos del hombre en Santo Tomás, los que, considerados en el punto de partida de las cinco vías, hace, de cada una de ellas —como muchos años más tarde lo pondrá de relieve el propio Sciacca— "respuestas positivas que el hombre, desde lo interno de su estatuto ontológico... da al máximo problema" de Dios.⁵ Y así llegamos a la segunda conclusión: esta mirada retrospectiva como "retorno" a aquel "ieri quasi lontano", ha puesto en evidencia que el abandono, por insuficiente, del primitivo relacionismo exigencialista del "acto concreto de experiencia", de la ruptura del Acto inmanente a Sí mismo y la asimilación del sistesisismo rosminiano (primer esbozo de la dialéctica propiamente sciaquiiana) ha concluido en la necesaria implicación de interioridad (inteligencia teísta) y tensión hacia la trascendencia del Dios-Creador. Lo cual, desde lo interno del pensamiento moderno y contemporáneo, propone el camino de corrección de sus errores y la solución positiva de sus exigencias. Aquel "ieri quasi lontano" se ha convertido en un "oggi quasi dal tutto presente".

3. LA DIALECTICA EN LA METAFISICA DE LA INTEGRALIDAD

Sin embargo, apenas si ha comenzado el desarrollo de la dialéctica interioridad-trascendencia que tiene su primera expresión en la síntesis primitiva ontológica que es acto de pensar, experiencia integral del ser, acto primero, intuente del acto del ser-presete. Es *síntesis*, es *ontológica* y es *primera* y, por eso, intrínsecamente dialéctica en cuanto presencia-ausencia en la cual la ausencia está condicionada por la presencia y, por tanto, es mutua implicancia (también dialéctica) de subjetividad y objetividad. Sciacca le da, al térmi-

⁴ "La dialettica dell'implicanza nel pensiero di Michele F. Sciacca", en *Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca e la filosofia dell'integralità*, vol. I, p. 38, Edizioni Spes Milazzo, 1968; cfr. las agudas observaciones de Maria A. Raschini, Antimo Negri y Emilio Pignoloni; en el mismo sentido, Pier Paolo Ottonello, "La 'dialettica d'implicanza' nella 'filosofia dell'integralità'", vol. II, pp. 370-379, publicado luego en el volumen *Saggi su Sciacca*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1978.

⁵ *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, p. 116.

no "implicancia", su significación estricta que alude al acto de llevar en sí, de contener, de "plegar" (*im-plicare*) algo sobre sí mismo, de modo que A contiene, "pliega" a B, sin identificarse con ella pero, en lo concreto, siendo unidad (no identidad) con B que sigue siendo distinta. De modo que este movimiento de retorno a la originariedad del pensamiento sciaquiano, pone por fin de manifiesto el núcleo esencial del que todo depende y que es esta dialécticidad del ser como tal en la que los opuestos no se excluyen, ni se "resuelven", ni se anulan sino que, siendo en concreto copresentes, se "pliegan", se im-plican, manteniéndose idénticos a sí mismos; como la dialéctica se mueve en lo concreto (no como el ser y el no-ser de la lógica hegeliana que son tales en cuanto abstracciones), coexisten uno *en* el otro (im-PLICADOS) en una *síntesis* nueva, originaria. Y así, no solamente se ha producido la inversión total del Acto gentiliano, sino que el mismo sistesismo rosminiano y la dialéctica de las tres formas del ser, se desarrolla en la nueva dialéctica de la implicancia y la copresencia, a mi modo de ver, una de las doctrinas más originales y fecundas de todo el pensamiento contemporáneo.

Por consiguiente, el juicio sintético primitivo *es* im-PLICACIÓN y copresencia del ser-acto *interiormente* presente y del ser-acto intuitivo; luego, es interioridad implicante de la objetividad del ser-acto (interioridad objetiva) que, a su vez, conlleva o implica la autoconciencia como captación refleja, o síntesis gnoseológica, de la síntesis primitiva. Este acto primero (Idea del ser) nunca pleno y, por eso, un hacerse siempre inexhausto, no es en absoluto el Acto gentiliano (convertido ahora en acto personal) ni es la "presencia total" laveliana, sino acto singular del sujeto y acto del objeto (implicados y copresentes), sentimiento fundamental del existir personal cuyo dinamismo es el desarrollo en el tiempo infinito de la existencia; no el hecho de lo real sujeto al devenir del temporalismo cósmico. Y así, el acto primero ontológico im-PLICA, "pliega" consigo el autoser, el autopensar y el autoquerer y deja surgir el vínculo entre ser existencial (subjetividad) y ser como Idea (objetividad) que es el ser amoroso y "violento" o forma moral del ser. Luego, una forma se im-PLICA en la otra y, a su vez, como cada acto especifica la síntesis primitiva y la muerte es acto de vida consciente, el acto del morir trasciende la conciencia. Y así aparece, implicado y copresente, el tema esencial de *Morte ed immortalità*; la dialéctica sciaquiana muestra que la plena actualidad del acto de la conciencia no es loggable en el tiempo vital y, por eso, el acto del morir implica la inmortalidad superhistórica. Luego, el problema no es resuelto por tantas fenomenologías contemporáneas de la muerte que, metodológicamente, excluyen el tema esencial de la inmortalidad implicado en aquel; una fidelidad total a la misma exigencia del pensamiento actual muestra su contradicción y su insuficiencia.

En cuanto el hombre es sujeto, tiene la experiencia (acto) del ser: Implica, copresentemente, su propia estructura de ente real subsistente (individuo) el que, a su vez, implica al individuo sensiente (sujeto); éste implica al sujeto sensiente inteligente (sujeto humano), que tiene el autoconocimiento de sí (yo) y, por fin, implica el todo como sujeto espiritual (persona); esto permite pensar que la dialéctica sciaquiana *es sucesiva*, se desarrolla y se pueden

descubrir estratos sucesivos inagotables; prueba de ello es que la persona implica, a su vez, lo transnatural trans-finito (el hombre es naturalmente transnatural); pero esta propiedad va "plegada" en el mismo sentimiento fundamental que, por ser síntesis de finito-infinito (implicados y copresentes) es "des-equilibrio" como "tensión hacia", expresada por la "lógica del infinito" (inteligencia moral) que, en Sciacca, bien podría llamarse la *lógica de la dialéctica de la implicancia*.

En el mismo sentido, la intuición del ser (síntesis primitiva) se vuelve activa por la libertad, en aquella implicada: Iniciativa en el ser especificada como libertad inicial que es, simultáneamente, ser disponible para el Bien infinito (capacidad infinita para el Infinito); de ahí que la libertad de elección (*libertà di scelta*) "agotada" en las "cosas" del tiempo empírico del devenir, sea asumida y suspendida en la libertad de escogimiento (*libertà di elezione*) que libera de las elecciones en el tiempo existencial infinito (escogimiento objetivo del Bien infinito); luego, la libertad inicial lleva consigo (implicada y copresente) la libertad de elección (*scelta*) y la libertad de escogimiento (*elezione*) y, a su vez, cada una de éstas, en su mutua implicación, abren al hombre al escogimiento *absoluto*, término infinito de la dialéctica de la tensión. Bajo la comprensión de esta doctrina fundamental se mueven las "dialécticas" (siempre la misma en el fondo): cosas-valores, desasimiento-compromiso, concupiscencia-apatía, humorismo-ironía y otras semejantes y, a la vez, cada forma de la libertad lleva implicadas las formas del tiempo; de este modo, en la dialéctica sciaquiiana, el tiempo *entra* en el ser sin disolverlo (como en el fenomenólogo de *Sein und Zeit*); este aspecto del pensamiento de Sciacca quizá no ha sido suficientemente destacado: No pone el ser en el tiempo sino *el tiempo en el ser*. Y esto es así porque siendo el acto primero ontológico siempre "personal", podemos decir que la persona es el ser (primer modo de ser presente el acto del ser); pero también podemos decir (porque el acto primero coincide con la libertad inicial) que el *tiempo* es el ser y, por consiguiente, en el ser finito (que es la persona) *ser y tiempo se convierten*; ser y tiempo se implican y son co-presentes; por eso, no se "resuelve" el ser en el tiempo, sino que en el tiempo se recupera el ser. De este modo, a la vez que se asume y soluciona el problema de la temporalidad planteado por la filosofía contemporánea (y en el modo mismo en que ha sido planteado), se elimina la vertiente nihilista (vía de la nada) restaurando el todo en el ser (vía del ser); esto significa también una límpida expresión de la dialéctica en la que la libertad inicial genera el tiempo inicial (como inicial aceptación o rechazo del *ser*) y, a su vez, la libertad de elección (*scelta*) implica el tiempo vital en los átomos de la temporaneidad; la libertad de escogimiento (*elezione*) implica el tiempo existencial, ya en los momentos de la temporalidad existencial, ya en la culminación del escogimiento absoluto en el Instante. Como mi intento no es simplemente exponer sino mostrar el *phylum* esencial de la dialéctica y extraer conclusiones, nuevamente parece advertirse una suerte de *escala sucesiva de implicaciones* en las cuales Sciacca recupera instancias esenciales del pensamiento actual no-metafísico o anti-metafísico (por ejemplo, que el hombre se hace y hace y sólo Dios crea, la recuperación del acto primero de libertad que proyecta ya el devenir del tiempo

vital, ya el futuro del tiempo existencial, etc.); pero ahora *depurados* de su impotencia y solucionados por la dialéctica de la tensión finito-Infinito. Como en San Gregorio de Niza y en San Agustín, el hombre genera su tiempo porque la libertad, con anterioridad, implica el tiempo y sus formas; en su estatuto ontológico trans-natural, la historia apunta hacia el futuro metahistórico de la perfección en el acto supremo final de la libertad de escogimiento (cuyo objeto es Dios en el Instante) generando el tiempo original que lleva implicadas y recuperadas todas las formas del tiempo. Y así, la libertad integral implica y lleva co-presente al tiempo integral. Como el avance dinámico de una serie de círculos concéntricos, la dialéctica sciaquiiana del ser va mostrando la integralidad del hombre y, en él, del todo como tal.

En este afán de excavación hasta la médula misma de la metafísica, el ser como Idea (esencia del ser) es el *límite* ontológico de la inteligencia que implica la tensión hacia el Límite absoluto, Dios, que es el límite del hombre y de la realidad, es decir, de la totalidad. La dialéctica sciaquiiana, apoyándose aquí en la doctrina rosminiana de las tres formas del ser, nos hace recordar que la inteligencia está *constituida* por el ser que es la *medida* de todo lo que es y, por tanto, implica (pre-contiene) los *límites* de todo ente y de sí misma; de modo que la dialéctica de la implicancia se ahonda en sí y, a la vez, pone en evidencia que la *nada* del existente es éste su no poder ser de y por sí y el *ser* del existente es éste su ser *de y por* otro (su abaliedad dirían los doctores medievales); en tal caso y no siendo su ser-por-otro una "alienación" hegeliana, es su límite ontológico y, si es su límite, el *ser* no deviene la *nada* negándose sino que el ser permanece como ser y, en lo concreto, es síntesis dialéctica [ser-nada (límite)] cuyos componentes no pueden no permanecer sino como contrarios e idénticos a sí mismos, aunque sin excluirse, sin negarse: El ser es el ser y no es el no-ser, pero, en cuanto límite, lo implica y, en este momento, la dialéctica (y la misma filosofía como tal) "toca" su cima esencial; los círculos concéntricos de la dialéctica llegan a su *centro*, como a su vórtice donde todo termina y donde *todo* comienza.

Insisto: Donde *todo* comienza, porque la conciencia del límite implica la doble presencia ya del ser contingente, ya de la tensión al Absoluto: Presencia del ser contingente que, como tal, existe por el Ser necesario; de ahí que la dialéctica del ser conlleve en su mismo movimiento *el* problema fundamental de la existencia de Dios y de la *creatio ex nihilo*. Pero la conciencia del límite co-incide con el ser como Idea que es infinito con infinitud extensiva y analógica respecto del Infinito actual de Dios, infinitud analógica (la del ser como Idea) que implica (y pre-supone) la participación metafísica inicial de todo *ente* en el acto del *ser*. Aunque este momento esencial de la dialéctica había sido anticipado por Sciacca en *Filosofía e Metafísica*, es menester esperar a *Ontología triádica e trinitaria* para comprobar el nuevo desarrollo de la doctrina de la participación metafísica como *interna* a la dialéctica de la implicancia; la participación, a su vez, respecto de aquello de lo cual se participa (el *ser*) implica la distinción y diversidad y, respecto del ente diverso en cuanto diverso, implica el acto creador por el cual "tiene" ser; por consiguiente, la participación, en el orden lógico-ideal implica la analogía y, en el orden ontológico, implica la *creatio ex nihilo* manifestada en el "vínculo

creatural" que es tensión finito-Infinito. Y así, al llegar nuestra indagación a la médula misma de la dialéctica, en ella encontramos el Principio de creación, ya implicado en la rosminiana Idea del ser ("lo divino" en el hombre) por Dios abstraída de Sí mismo, analógicamente infinita y, a la vez, puente de unión con el ser real, ontológicamente otro diverso en cuanto creatura. En este punto culminante de la dialéctica, Sciacca muestra que si la creación hace ser a lo que no era de la Nada, lo creado no es *sin* la Nada aunque no sea *por* la Nada sino por el Ser; el acto creador *anula* la Nada; pero cada ente finito es, por eso mismo, "reclamado" tanto por el Ser cuanto por la Nada. La dialéctica de la implicancia pone de manifiesto que toda metafísica no-creacionista, sean antigua o moderna, se ve forzada a sostener, al modo de la gnosis plotiniana, que el ente finito es "caída" del *mismo* ser; es decir, se trata siempre del Mismo y, en el fondo, la alteridad es una mera apariencia; tanto, que si vamos más al fondo todavía, la relación *ser-seres* es equivalente a *Ser-No ser*; lo finito no es nada "nuevo" y las metafísicas no-creacionistas, desde Parménides a Hegel y Nietzsche, son metafísicas de la Nada; trátase de una dialéctica circular que se mueve de lo Mismo a lo mismo y de lo mismo a lo Mismo ("fuera" de Lo cual hay Nada) y que significa que los *entes* son nada y que el *ser* también es Nada; falsa dialéctica que supone que el límite es una deficiencia; por el contrario, el límite "es el constitutivo ontológico de todo ser y, como tal, no es ni una deficiencia ni una imperfección", sino *su* perfección en cuanto finito; por lo tanto, lo finito, desde sí mismo, *consiste* en relación creatural al Principio creador que es Dios y, por eso, "todo lo creado es dialéctico por esencia en cuanto, por esencia, es en relación a Dios. Lo creado es *tensión* al Creador".⁶ Por eso, en el ser creado, la dialéctica de la implicancia (tensión a, en él pre-contenida en cuanto no *es* sino que *tiene* el acto de ser) alcanza como su término disyunto absoluto (en terminología escotista) en el Ser Infinito y, en él, la *integralidad* de las potencias del ser finito; dialéctica, pues, de la implicancia y la copresencia; pero, por eso mismo, dialéctica de la integralidad de lo creado; en esta perspectiva, *lo que* existe, existe porque el Ser quiere o ama que exista (lo crea *ex nihilo*) y carece de sentido preguntarse por qué hay ser y no más bien *nada*;: simplemente *hay* ser y *lo* pienso porque he sido pensado por Aquel por el cual yo soy (vía del Ser); si no hay creación, en realidad una dialéctica de la total inmanencia se devora a sí misma porque no solamente *anula* lo finito sino que convierte al Ser en la Nada: Nulidad total (vía de la Nada). La dialéctica del Límite, es la "luz" de la inteligencia, la raíz de la cultura verdadera, la medida objetiva de todo ente en relación creatural al Ser infinito; la antidialéctica de la e-limnación del límite (y por eso del Ser) es el "oscurecimiento" de la inteligencia, el crisol de la anticultura, la no-medida de la "estupidez" (esencia anti-esencial de la filodoxa), el nihilismo del "occidentalismo" que, como una trágica máscara que simula la vida, cubre la podredumbre y la muerte del alma de Occidente.

Y así llegamos a la tercera conclusión: No sin antes recordar a las tres anteriores: En la *primera*, se destacó la mutua exigencia de interioridad y

⁶ *Atto ed essere*, p. 63.

Trascendencia dentro de la misma realidad como relación, lo cual conllevaba la necesidad de la metafísica; en la *segunda*, etapa del "espiritualismo cristiano", se puso de relieve la primera formulación de la implicación de interioridad (entendida como la inteligencia intuitiva de la verdad objetiva, inteligencia teísta) y la Trascendencia de Dios, lo cual dejó de ser exigencia dentro de la immanencia de la relación; trátase ahora de la tensión hacia Dios personal y Creador (al modo agustiniano y rosminiano) y de la ruptura crítica con el Acto gentiliano. Por fin, en la *tercera*, la dialéctica interioridad-Trascendencia se formula como dialéctica de la integralidad o de la implicancia y la copresencia del todo del ser que, en el ser creado, es implicación y copresencia (síntesis concreta en lo concreto) de todos los modos de presencia del *ser* (integralidad). Como se ve, entre la primera conclusión y la segunda, hay un paso crítico y una ruptura (tanto con la "relación" immanentista como con el Acto puro); en cambio, entre la segunda y la tercera sólo hay desarrollo, una mayor perfección y una final y madura formulación de la dialéctica de la integralidad propiamente sciaquiiana.

4. LA DIALECTICA DE LA INTEGRALIDAD Y EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

La progresiva consolidación de la dialéctica de la implicancia es, a mi modo de ver, perfectamente congruente o, si se quiere, convergente, con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Esta convergencia, hasta cierto punto anunciada por algunos críticos (Jolivet, de Finance, Padovani) en modo alguno debe ser entendida como una adhesión extrínseca o una suerte de "encuentro", desde luego legítimo. No. Como intentaré mostrarlo enseguida, esta convergencia ha surgido desde la médula misma de la dialéctica sciaquiiana, *ab intrinseco* de la reflexión filosófica llevada a cabo con total independencia y capacidad creadora. Esto es, precisamente, lo que le confiere un valor ciertamente inusitado.

No se puede hablar, tampoco, de coincidencias esenciales solamente (que, por supuesto, existen) sino de una interna convergencia integral al mismo tiempo que subyace una crítica, a veces mordaz, a un "tomismo" manualístico. Ante todo, la afirmación de lo que Sciacca llama la *laicidad* del saber humano (por oposición al laicismo) y que implica la afirmación de la "autonomía (no la autosuficiencia) del saber humano" que hace de Santo Tomás "el primer filósofo «moderno»", como lo viene sosteniendo desde 1945.⁷ En realidad, el laicismo moderno niega la "cultura laica" que, en Santo Tomás, sólo significa autonomía de la ciencia respecto de la religión.⁸ Esta laicidad, expresada por la filosofía de la integralidad en *Filosofía e Metafísica* y en *L'interiorità oggettiva*, supone, en Santo Tomás, que "no se puede elaborar el dogma de modo coherente careciendo de una *metafísica del ser*, fundamento de la teología domática"; de modo que, tanto en Sciacca como en Santo Tomás, el principio del *ser* es el punto unificante.⁹ La convergencia es, aquí, punto

⁷ "Schede su S. Tommaso", en *Studi sulla filosofia antica*, p. 417.

⁸ *Gli aristi contro la verticale*, pp. 120, 159, 175-176.

⁹ *Prospettiva sulla metafísica di S. Tommaso*, pp. 41, 42, 44.

de partida originario puesto que en Santo Tomás, la primera captación del ser es una intuición confusa, la cual aunque se efectúe sobre una percepción sensible, ésta “no elimina la inmediatez de la intelección porque se halla en un plano distinto. En el ámbito de lo inteligible lo primero que la mente capta es el ser y en forma inmediata”.¹⁰ Luego, el ser no es propiamente “concepto” porque no prescinde de nada y, en ese sentido, puede llamarse *idea* del ser; en tal caso, implica un *juicio* expresado por el término *ser* y que viene a coincidir con el juicio sintético primitivo como implicación y copresencia de ser y pensamiento. Más allá del tomismo asumido y reinterpretado por Rosmini (tesis que con tanto ardor defendió el P. Giuseppe Muzio) no cabe duda que el ser-acto sciaquiano manifiesta un acuerdo esencial con la tesis central de la metafísica de Santo Tomás de que el ser como acto (*esse ut actus*) o actualidad de toda forma, es acto de la esencia; pero esto es posible solamente porque el *esse*, tanto en la metafísica de Santo Tomás como en la de San Agustín y Rosmini, ha sido concebido de manera nueva en base al principio de *creación*.¹¹ Y todavía puede irse más lejos puesto que el *ens* implica el *esse* (no es pensable el ente sin el ser participado) y el *esse* implica el *ens* (el ser sólo es concebible en cuanto participado en el ente) y, por eso, son co-presentes sin que uno se “convierta” en el otro, indisolublemente unidos a la vez que verdaderamente diversos. En *Atto ed Essere* muestra Sciacca la inadecuación del *esse* y del *ens*: Precisamente “porque el *esse* no es adecuado por el *ens* y es inadecuado, el *esse* es la «inquietud» perenne del *ens*”.¹² Y así venimos a comprobar que la dialéctica de la integralidad (de la implicancia y la copresencia) se hace una con la doctrina de Santo Tomás pero en una formulación nueva, dinámica, original.

La tesis sciaquiana de la inadecuación *esse-ens* conlleva la de la participación trascendental, la analogía y la creación de la Nada que están siempre implícitas o explícitas en toda metafísica del ser, como, eminentemente, en la filosofía de Santo Tomás. Llama la atención que Sciacca cite siempre a Santo Tomás cuando expone los principios ya de la determinación, ya de la participación, ya de la analogía: Y es lógico respecto de lo primero, porque el ente finito no participa del ser “según el modo universal de ser, como es en el primer principio, sino particularmente, según cierto modo *determinado* de ser”, respecto de lo segundo, porque todo ente finito (determinado) es por participación (del *esse*) y esta participación implica que Dios es el creador de todo “otro” ente; respecto de lo tercero, porque en el mundo sólo el ser como *Idea* (que tiene extensión infinita) es análogo.¹³ De ahí que, exponiendo a Santo Tomás, el propio Sciacca saca las conclusiones: “la analogía está fundada sobre la participación de los seres en el Ser el que, a su vez, implica la creación: creación, participación y analogía fundan la absoluta tras-

¹⁰ GUSTAVO E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, p. 171, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

¹¹ *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, pp. 89-90.

¹² *Atto ed Essere*, p. 55.

¹³ Cfr. *L'oscuramento dell'intelligenza*, pp. 24-25; 43-44; en este pasaje, los textos de Santo Tomás citados por Sciacca son los siguientes: *Comm. s. De Causis*, prop. 4; *De Substantiis separatis*, c. 8; *S.Th.*, I, 105, 3c.

endencia de Dios y la autonomía de lo real en su propio ser".¹⁴ En la obra de Sciacca no existe una indicación expresa acerca de la especie de analogía, aunque todo hace ver que se refiere siempre a la analogía de atribución intrínseca fundada en la participación no predicamental sino trascendental. A su vez, el libro más tomista de Sciacca, la *Ontologia triadica e trinitaria*, muestra, en la doctrina sobre la creación de la Nada y en la distinción entre metafísicas no creacionistas y metafísicas creacionistas, un acuerdo total con "su" Tomás de Aquino, bien lejos, ciertamente, de algunas "exposiciones" de manual que Sciacca siempre criticó con razón. Determinada con precisión la médula y el originario punto de partida de la metafísica de la integralidad y, en ella, el acuerdo esencial, no parece necesario desarrollar las doctrinas que, como los rayos que parten de un foco central, se siguen inmediatamente de él. Basta con lo dicho y con la inevitable afirmación de que esta convergencia, *no podía no ser* desde el momento en el cual se ha puesto al ser como acto (el *actus essendi*) como inevitable punto de partida. En ese sentido, concuerdo con la autorizada opinión de Monseñor Giannini: "la teoría tomista y la de Sciacca tienen en común un mismo estilo de esencialidad metafísica, que les lleva a sentir de modo análogo y concorde los grandes problemas del pensamiento y a proponer las soluciones con parecido rigor. Es, en el fondo, el estilo de los clásicos o, al menos, de aquellos que se consideran, ante todo, discípulos de la verdad".¹⁵ No se trata, pues, de un concordismo más o menos extrínseco, inconcebible en un filósofo de la calidad de Sciacca, sino en la inevitable *convergencia esencial* implicada en toda metafísica del ser.

5. SIGNIFICADO DEL PENSAMIENTO DE SCIACCA PARA EL HOMBRE DE HOY

a) *Progresiva constitución de una filosofía cristiana*

Este grande esfuerzo especulativo que se ha identificado con el movimiento de retorno a lo esencial del pensamiento sciaquiiano, toca ya aquel "*oggi che è sempre*" del que me habló un día. La totalidad del pensamiento de Sciacca puede ser considerada como la *progresiva constitución de una filosofía cristiana para el hombre de hoy*: Y esto debe sostenerse tanto desde el punto de vista de su evolución histórica, cuanto desde el punto de vista teórico. En el primer sentido, la prueba está a la vista y no es otra cosa que la evolución interna desde sus primeros escritos (1931) hasta sus obras póstumas (como creo haberlo demostrado en mi libro): En la evolución del pensamiento sciaquiiano, una obra es, en relación con la anterior, más madura y críticamente más cristiana que la anterior, siempre lejos de todo fideísmo. En el segundo sentido, el desarrollo interno de la dialéctica sciaquiiana va *construyendo* una filosofía cristiana original, a la vez que coincide con el Magisterio de la Iglesia: Así, la tensión dialéctica entre inteligencia intuyente de la verdad descubierta (en la interioridad) y Dios-Verdad, pone al sujeto en *disponibilidad* para la recepción de la Palabra revelada y ya es, por eso, filosofía cristiana; como lo es, en lo concreto, el dinamismo que implica el agustiniano

¹⁴ *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, p. 101.

¹⁵ *L'ultimo Sciacca*, p. 71, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1980.

“quaerere veritatem”; pero, sobre todo en la madurez, el sistesismo originario manifestado en la interioridad objetiva, dialéctica de la tensión finito-Infinito, ha puesto de relieve —para el filósofo que es también creyente— que Cristo no ha revelado solamente a Dios en su insondable misterio, sino que “también ha revelado al hombre su humanidad profunda; en consecuencia, en el Evangelio hay también verdades humanas, que llamamos reveladas... y constituyen el fundamento de las verdades dogmáticas, las que, a su vez, esclarecen a las primeras”; por tanto, en la unidad concreta del hombre cristiano, “el valor de una filosofía cristiana reside precisamente en ser una concepción integral del hombre integral, no siendo ninguna doctrina tan integral como el Cristianismo”.¹⁶ En el mismo sentido, el *esse* como acto de ser participado en los *entes*, remite al *Ipsum Esse*, que es Quien ha dicho de Sí mismo que es el Ser que es; la persona humana (síntesis de sentimiento fundamental intelectual y sentimiento fundamental corpóreo) es naturalmente trans-natural y apunta hacia el Dios Encarnado que, al hablar, “ha revelado al hombre”.¹⁷ La libertad de escogimiento (elezione) al superar y suspender todas las elecciones (scelte) en el escogimiento absoluto se abre a la posibilidad de la libertad suprema en la Gracia que es, también, la donación de Dios en el tiempo escatológico; en cuanto el hombre lleva consigo, *es*, la dialéctica de la interna triadicidad de las formas del ser, consiste en una analogía remotísima pero real de la trinitariedad divina; y así, la *integralidad* de las dimensiones del hombre *constituye*, en sí misma, la estructura de la filosofía *integralmente cristiana* que, por serlo, no sólo no es menos filosofía, sino *integralmente filosofía*.

Esta filosofía, por ser integralmente cristiana e integralmente filosofía no puede no ser fundamento de una expresión teológica, como, en el caso de Sciacca, puede fácilmente demostrarse; y tampoco ha eludido lo que, en otra ocasión, he llamado la transposición mística de la metafísica de la integralidad ya que un pensamiento que quiere expresar la integralidad del hombre y de lo real y que, por eso, consiste en “ascenso” hacia el Amor infinito, no puede eludir el camino interior de la Gracia que conduce al *cognitio Dei experimentalis*, frecuentemente expresada con lenguaje poético como el de muchos maestros de la mística española que Sciacca conocía perfectamente bien.

b) Una metafísica cristiana de la integralidad para el hombre de hoy

Todo el dinamismo de la dialéctica sciaquiiana conduce a una instancia siempre necesaria a toda filosofía cristiana: “reconstruir el concepto de *integralidad*”.¹⁸ Si tuviéramos en cuenta las antiguas distinciones de la lógica escolástica, el término “integralidad” mentaría un *todo* complejo, dotado de una *unidad* ontológica aunque sea dissociable en miembros; éstos, si existen realmente, *constituyen* un todo actual; pero el término “integralidad” utilizado por Sciacca, ya no parece coincidir con aquel todo “físico” integral de los escolásticos, porque aquí se refiere, más bien, a lo íntegro (*integer*) como

¹⁶ *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, p. 66, Louvain-Paris, 1956.

¹⁷ *L'uomo, questo "squibrato"*, p. 205.

¹⁸ *Saint Augustin et le néoplatonisme*, p. 66.

aquello a lo que no falta ninguno de sus miembros; sería un todo actual en el cual, cada miembro, en la unidad sintética concreta, se distingue del otro y, manteniendo la distinción, se *implican* siendo co-presentes en la unidad del todo; es decir, de lo íntegro. Como lo expresa agudamente María Adelaide Raschini: si "íntegro" es aquello que tiene ilesas todas sus partes, en Sciacca "la integridad es... un criterio metodológico que extrae del objeto del saber... su razón de ser".¹⁹ Luego, la dialéctica sciaquiiana es dialéctica de la integralidad en cuanto el objeto es asumido y, en él, conservadas todas sus partes (vía del Ser); de ahí el valor de esta dialéctica frente a la des-integración del sujeto y de lo real en el nihilismo contemporáneo (vía de la Nada); el mundo des-integrado debe pues re-integrarse en el Ser que le confiere sentido.

Tal es, nada menos, el significado esencial del pensamiento de Sciacca para el hombre de hoy. Este significado se traduce, ya en la crítica tenaz y profunda de la vía negativa del mundo actual, ya en la indicación de la vía positiva del Ser y de la interioridad cristiana. Aquí debe valorarse en su justa medida la influencia de Sciacca en el mundo. Esta influencia, a mi modo de ver, ha seguido, primero, dos caminos; y, después, ha desembocado en el exilio actual: el primero, que llega hasta la década del 60 al 70, ha sido el de una influencia fuerte, visible, intensa y, a veces, polémica. Son los años, primordialmente, de su presencia italiana y europea; de las traducciones de muchas de sus obras al español, al portugués, al francés, al alemán, al inglés; es el tiempo de sus anuales visitas a la península española cuya cultura conocía y amaba como pocos europeos. En América, su influencia ha sido intensa y penetrante, especialmente en la Argentina y en otros países iberoamericanos como México, Brasil, Chile, Perú, Centro América; también ha estado presente en los Estados Unidos, sobre todo por las traducciones de Robert Caponigri. En la Argentina se tradujeron varios de sus libros, se publicaron otros por él mismo preparados, colaboró en varias revistas filosóficas, por un cierto tiempo en el diario *La Nación*, de Buenos Aires, dirigió alguna colección y en mi país se escribió sobre su pensamiento, se le brindaron homenajes y dictó cursos y conferencias. El otro camino de su influencia ha sido silencioso, subyacente y muchas veces estrictamente personal. Más acá de esta doble vía seguida por su influencia, en la década del 70 al 80, parece desaparecer, como ciertos ríos que se vuelven subterráneos aunque siguen abonando la tierra, temporalmente esterilizada por la contaminación de la *filosoxa*, de la *anticultura* y del *occidentalismo*, bien representados por los neopositivismos, la "filosofía" analítica, las hermenéuticas despersonalizantes, los estructuralismos vacíos, ciertos análisis del lenguaje, los pragmatismos tecnocráticos, los cientificismos reduccionistas, las pseudoteologías y las pseudomísticas que cubren el planeta.

Sin embargo, allí está vivo, como un fermento que siempre puede producir una serie de reacciones químicas sin modificarse en su naturaleza; fermento silencioso que "ánima" la levadura como aquella familiar y evangélica que, literalmente, se oculta en una masa constituida por microorganismos unicelulares capaces de hacer fermentar todo el cuerpo en que se encuentran; simbó-

¹⁹ MARIA ADELAIDE RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, p. 26, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1985.

licamente, levadura espiritual que, desde el cuerpo, aparentemente inerte, es capaz de hacer fermentar la integralidad del cuerpo de la cultura aunque no sepamos con exactitud *cuándo* ni *dónde*; pero sí sabemos que la condición pre-requerida es el *desierto* espiritual. Sin el desierto, no “levantará” la levadura del espíritu; sin dolor, no habrá gozo; primero el desierto como el ámbito abandonado por sus habitantes (lo apóstatas de hoy), despoblado, vacío, solo, inhabitado. De ahí que, hoy, el pensador cristiano como Sciacca, tenga el supremo honor de ser *vox clamantis in deserto*. Y nuestro filósofo ha sido y es voz que clama en el desierto, en los dos sentidos que tiene la expresión: Negativamente, en cuanto el mundo autosuficiente es como una morada “desamparada y abandonada en el desierto” (Is. 27, 10). En semejante desierto de la Nada, no hay *nadie* que le escuche. Positivamente, sólo se puede alcanzar a Dios “a través del desierto” como Cristo que, para ir al Padre, primero debió ir al desierto para ser tentado: místico “desierto” interior donde madura la semilla que puede volver a hacer *habitabile* la tierra devastada. Un verdadero pensador cristiano ha de pasar por este desierto y por el *exilio* que será signo de su grandeza siempre in-actual. El mismo Sciacca lo dice en el prólogo de *Ontología triádica e trinitaria*: “purtroppo oggi la speculazione, ormai impegno desueto, e condannata all’esilio”. Y estoy seguro que el término “exilio” era empleado por el querido maestro en los dos sentidos que tiene en las Escrituras: ante todo, como sinónimo de “deportación” y de “cautividad”, efectos de aquella teofanía invertida en que consistía la infidelidad de Israel; el exiliado, por eso, está desterrado en su propia tierra contemplando la Viña de Yahveh talada, hollada, devastada (Is. 5, 5-6). Sciacca así lo pensaba hace muchos años como cuando me escribía aquella carta que sería el prólogo a la primera edición de mi libro sobre la metafísica de la integralidad: “Oggi, chi si occupa di metafisica o di ontologia (a meno che non ripeta che la prima è defunta e non interessa l’uomo e che l’altra si riduce a fenomenologia) è un superstite dell’attuale (e certamente transitorio) naufragio della filosofia”. Pero, el “exilio” tiene también otro sentido emergente del anterior: La partida hacia el exilio, la deportación, implica el retorno triunfal como experiencia de muerte y resurrección a modo de Quien ha sido y es el Exiliado por esencia. Quien ha escogido la difícil —pero ciertamente genial— constitución de una verdadera filosofía cristiana, sabe que hoy ha escogido la vía del exilio; pero *también*, desde ese árido desierto de muerte, la vía de la resurrección y de la vida verdadera. Pensar, sufrir, crear, en la temporaneidad porvenirista de nuestro mundo es, como dice San Pablo (2ª Cor. 5, 6), “vivir en exilio lejos del Señor”. Pero a la espera, siempre inminente, de su Presencia.

6. EL MENSAJE FINAL DEL GRAN FILOSOFO CRISTIANO

Y así concluyo: Como Sciacca quería, aquel “ieri quasi lontano”, se ha transfigurado en un “oggi che è sempre”; el “Oggi” del Instante donde él actualmente vive; este “Oggi” es el supremo foco de atracción del movimiento de “retorno” de mi ánimo. La última lección del maestro fue recogida en aquel recordatorio que sus íntimos escucharon de sus labios poco antes del tránsito: “E una proba terribile...”. “Sia fatta la Tua Volontà sempre... sempre...”

sempre". Ante todo, la Prueba, la última, como terrible examen y ruptura, acto-final presente del tiempo infinito de la existencia y, a la vez, inicial como entrada definitiva en el Instante; lección final en la que la Voluntad de Dios es acatada por amor y para siempre. De ahí la reiteración del "sempre", "sempre", "sempre", como expresión de la *entrada* que es, también, supremo *retorno*, ahora totalmente *actual*, a la Casa del Padre. Y esta entrada-retorno acontece en el momento preciso; por eso enseña Rosmini: "quello era il miglior momento per Lui, il momento nel quale era maturo pel Cielo e che più non giovava (Dio) di lasciarlo esposto alle tentazioni ed ai pericoli della vita presente"²⁰ Era, pues, el momento preciso, *el momento final que coincide con el Instante*; por eso, si este mundo no es más que "un breve sonido entre dos silencios eternos", como solía decir Michele Federico Sciacca, nuestro maestro y amigo dejó la estridencia de este mundo para unirse al eterno y beatificante Amor infinito.

ALBERTO CATURELLI

²⁰ Lettera al Conte Antonio Fedrigotti (6.2.837), en *Spiritualità rosminiana*, p. 155, a cura di Remo Bessero-Belti, Edizioni Paoline, Milano, 1964.