

## LIBERACION E HISTORIA

POR

MARÍA ADELAIDA RASCHINI

Los dos términos que componen este título («liberación e historia») plantean una problemática que no puede ser abordada si no se confrontan estos términos con otros dos que, sustituyéndolos, permitirán resolver verdaderamente el problema sugerido. Así, pues, en lugar de «liberación e historia» preferimos hablar de «libertad y tiempo». La liberación —de hecho, cada liberación— no es otra cosa que el resultado de la libertad, así como también el tiempo es resultado de la libertad; no el tiempo en sentido físico, sino el tiempo interior, el tiempo «a secas», en el cual la libertad escribe su historia.

Hace bastante ya que la concepción historicista ha impreso su sello en nuestras mentes, inculcando la creencia de que la historia representa un poder majestuoso y sustancialmente esclavizante, del cual todos nosotros, —de modo genéticamente irreversible— debemos ser el resultado. Se trata del historicismo idealmente rescatado en el plano del espíritu o de su aspecto más crudamente materialista; en cualquier caso, la libertad es puesta en tela de juicio en cuanto a su inherencia a la persona humana, y sostenida exclusivamente como poder dictatorial que el trascendental asume bajo diversos nombres (razón pura, naturaleza, sociedad, etc.). La «liberación», en este sentido, es siempre liberación respecto a una entidad impersonal, y respecto a una entidad impersonal no hay espacio para la verdadera libertad.

Nos referimos a un libro que se cuenta entre los muy escasos que, en este siglo, han dedicado profunda atención al problema de la libertad: *La libertà e il tempo* de Michele Federico

Sciacca. Se trata de una obra que se nos explica de por sí misma en cuanto presupone los fundamentos del sistema especulativo, en el cual se inserta orgánicamente. Pero es justamente gracias a esto que el libro constituye uno de los más singulares análisis del problema de la libertad, intentados en nuestro siglo, al confrontarlo con la filosofía, y la ideología que se llena la boca de libertad, luego de haber minado todas las posibles bases de esa misma libertad. En realidad, merced a esta filosofía e ideología, ha devenido un valor exclusivamente político y social, y dentro de ese campo ha marcado gran parte de la cultura en los últimos siglos. Fundamental desde este punto de vista, la reflexión de Antonio Rosmini, cuyo *Frammento di una storia dell'empietà* puede ser valioso recordar a propósito de este tema. Ahora bien, el aspecto político y social de la libertad es derivado y «secundario», mientras que el aspecto ontológico-personal es originario, primario. Ninguna libertad podría, en efecto, existir en el mundo, sino sobre la base de ser la característica fundamental del hombre como persona humana. Para Santo Tomás, la libertad es un atributo tan fundamental que, sin ella, el hombre perdería su espiritualidad; la gracia, dice San Agustín, como instigadora de la «libertas maior» —que consiste en la libertad «expuesta, manifestada al bien»— deja intacta la libertad como posibilidad del bien y del mal; esto es esa libertad que sostiene Sciacca, «nos acompaña hasta el último respiro». (M. F. Sciacca, *op. cit.*, Milano, 1965, pág. 287).

Esto significa que la libertad es constitutiva del ente inteligente finito, e inherente al elevado carácter de su finitud; significa afirmar, al mismo tiempo, que la libertad es inherente al carácter finito de la más elevada de las criaturas. Sin libertad, en efecto, el hombre no podría ser considerado un ente capaz de fuerza espiritual. Pero si este ente fuera espiritualmente perfecto no conocería la libertad de escoger (di «scelta») entre el bien y el mal, más disfrutaría exclusivamente de la libertad de opción (di «elezione»). Y la libertad de opción («di elezione»), por su estructura, es el reconocimiento por todo ente, de la «indiferencia» por cualquier interés subjetivo. Escribe Sciacca:

«Su trayectoria no es impulsada por otro sentimiento que el amor ("eligere" es "diligere"), y, por eso mismo, no se conmueve por la búsqueda o el deseo de posesión o de uso». (M. F. Sciacca, *op cit.*, pág 260). De ahí deriva que la libertad que consiente en el disfrute que implica el uso —esto es, que permite el disfrutar de todos los entes sin «instrumentalizarlos»— esta libertad, podría decirse, en su estructura «di elezione», es por sí misma *liberadora*: no ya porque se libere de esta o aquella situación política o social, sino porque perfeccionando su capacidad de escoger (di «scelta»), «nos libera del mal», perfeccionando nuestra «scelta» en relación a los entes, es decir, perfeccionando nuestra «scelta» del bien.

Ninguna «revolución» podría ser tan radical, aun en sus efectos políticos y sociales, como aquella que consistiese en nuestra liberación del mal. Tanto es así que bien podría suponerse que la gran «querelle» levantada, en el último siglo, en torno a la distinción entre lo bueno y lo malo, entre lo verdadero y lo falso, escondiendo y revelando en sí la intención de eliminar esta radical distinción, esconde y revela, al mismo tiempo y en la misma medida, la intención de *no cambiar auténticamente* la situación política y social. Ninguna revolución haría tanta «historia» como aquella que tuviera por objeto de su «cambio» nuestra voluntad de bien.

Con esto se viene a afirmar que la verdadera historia, aquella que queda, que permanece, y permanece aún, por cuanto ha implicado y comprometido de vital, de existencial, de «cotidiano» —la verdadera historia es aquella que es personal, de donde la historiografía destinada a quedar el tiempo es sólo aquella «autobiográfica», en la cual la persona expone al juicio, no ya de la «historia», sino de Dios— su voluntad y su intención de adecuarse al diseño grandioso del Bien total querido por Dios para el hombre, o sea al diseño de la Creación.

\* \* \*

Se preguntará: ¿Pero esta libertad no aísla forzosamente a

la persona en el estrecho ámbito de su destino subjetivo, al cual todos los demás resultan extraños? ¿Qué peso puede tener, sobre el mundo, el hecho de que un hombre devenga espiritualmente perfecto y, como tal, ame a todos los entes, pero sin interesarse por las situaciones concretas? Es una objeción antigua, basada fundamentalmente en un sofisma, para no hablar de los casos en que viene sugerida por la mala fe. El sofisma sobre el cual se basa esta objeción —repetida con banalidad— podría sintetizarse así: el creer que la elección del todo excluye a la parte, o —si se prefiere— el creer que la elección de aquello que es universal excluye, impide o directamente se opone, a la elección de lo particular. De aquí nace aquella técnica del «aut-aut» que Sciacca ha puesto críticamente en claro, como uno de los equívocos más peligrosos del uso moderno de la dialéctica. Como si: si se opta por lo universal, no se ve lo particular; si se elige lo espiritual, no se ve lo vital; si se opta por la eternidad, no se ve el tiempo; en síntesis, como si: si se elige a Dios no se tienen ojos, ni tiempo, para las cosas del mundo. Resulta muy claro que se trata de un uso *adialéctico* de la dialéctica: un abuso a causa del cual la dialéctica de la oposición conduce hasta el extremo su limitada posibilidad, agotándola con la exclusión recíproca de los opuestos, que resultan contrarios y directamente contradictorios (cfr., con relación a la dialéctica de los opuestos, M. F. Sciacca, *Atto e essere*). Es claro, por otro lado, que un mero retorno a la lógica de la identidad y de la no-contradicción (la cual no goza ya, en el pensamiento moderno, de su prestigio anterior) en el sentido de un mero llamamiento a la tradición sin comprender su carácter dinámico y paradójicamente revolucionario, no sería, en absoluto, suficiente ni siquiera para superar el obstáculo no substancial representado por el sofisma antes mencionado. Es necesario, diremos con Rosmini, que el «sistema de la verdad» llegue a la elevación formal de la forma dialéctica conseguida por el mismo error, pero corrigiéndola e integrándola. Esto es el verdadero sentido del progreso del saber, y del «ente inteligente finito». Propiamente así han hecho San Agustín

con los platónicos, Santo Tomás con Aristóteles, y Rosmini con Hegel y con las ideologías del socialismo y del liberalismo.

La lógica que Sciacca elige es, en efecto, aquella que implica la afirmación de una dialéctica de la copresencia, así como de la implicación de los opuestos; de hecho, en el ser, los opuestos no contradicen, antes bien, se implican y, por tanto, pueden ser inteligidos y comprendidos. La posesión de un diseño más vasto admite la comprensión de los detalles mucho más de lo que consiente el conocimiento de lo particular. Pero el dominio de un diseño muy grande reclama un método dialécticamente más comprensivo. Una tal dialéctica debe ser, por lo tanto, el presupuesto lógicamente necesario de todo conocimiento y de toda moral que no se contenten con estrechos primados racionalistas o moralistas: el «nolite iudicare» no vale sólo para nuestro juicio ético, sino también para la limitación intrínseca de nuestro juicio gnoseológico.

Todo lo dicho está estrechamente vinculado al tema de la tradición y al del progreso, siendo la dialéctica precisamente el instrumento, la herramienta que permite no sólo dar razón de ambos, sino también acceder a su auténtica relación.

\* \* \*

Por ello es adecuado y necesario referirse a Michele Federico Sciacca como al pensador que ha logrado la captación, la inteligencia histórica de lo que es «tradición» y de lo que es «progreso». Para él, los dos términos no están en oposición; entre tradición y progreso existe un nexo estrechísimo que los hace, por así decir, consustanciales. Para quien no se sienta extraño a la cultura cristiana, la relación entre tradición y progreso es un concepto plausible, pues es inherente a la modalidad según la cual la tradición se desarrolla como un acrecentamiento (un «crescendo») de verdad, logrado dentro de una visión orgánica y unitaria de la realidad. No hay ni puede haber oposición entre el pensamiento de San Agustín y el de Pascal; no hay oposición entre la concepción mística de Bernardo de Claraval y el pen-

samiento de Buenaventura; entre las intuiciones de Vico y la enciclopedia de Rosmini.

No obstante, en la diversidad histórica y la complejidad problemática que encontramos, por ejemplo, en Vico —considerado en relación con las nascentes categorías cartesianas— o en Rosmini —considerado en su permanente referencia crítica a la temática y a las soluciones iluminista, kantiana y hegeliana— ciertamente descubrimos aportaciones especulativas o históricas nuevas respecto a aquellos de los exponentes más antiguos de nuestra tradición. Se trata, en realidad, de auténticos progresos en el saber, de profundizaciones de aquella verdad que constituye patrimonio permanente de la razón humana, siempre que ésta no quiera mutilar su capacidad de valores permanentes, sean cognoscitivos, morales, estéticos, teológicos.

No basta, sin embargo, poner de relieve que, en Sciacca, tradición y progreso constituyen una síntesis, como en todo pensador auténticamente cristiano. Es menester formular una segunda puntualización, más específica, determinante respecto del tema que estamos analizando.

Se trata, en efecto, de tomar conciencia de cómo el mundo de la cultura contemporánea ha abordado la idea del progreso, no tanto en relación a la idea de tradición, sino en conexión con la idea de *decadencia*. La oposición entre tradición y progreso ha tenido mucho espacio en la historia europea —al menos a partir del siglo XVII— determinando, entre otras, la famosa «querelle» entre «antiguos» y «modernos». Con esto, quede dicho de paso, ha alimentado gran parte de los impulsos ciegos y abstractamente progresistas, terminando en la destrucción de cuanto había de más válido en el saber recolectado orgánicamente en el espíritu de la humanidad. El contraste entre el «pasado» y el «porvenir» se ha consumado a causa de su propia insensatez radical. Y los éxitos, históricamente verificables, de esta lucha que el hombre ha llevado en el interior de «su tiempo», el tiempo de la propia existencia como tiempo lacerado, dividido, inorgánico —tiempo de su negación, antes bien que surgido de su libertad—, si en un primer momento han hecho inclinarse la ba-

lanza de la costumbre mental hacia el «progreso», han terminado por volvar los platillos no ya hacia la tradición, sino hacia la «decadencia».

No hay duda de que quien mayormente ha contribuido a este cambio ha sido Federico Nietzsche. Los epígonos de Nietzsche —aun aquellos que de manera más digna y relevante se rebelaron contra él, como Heidegger y no sólo los tantos repetidores y admiradores de su potencia crítica— se mueven dentro de las categorías nietzschanas, merced a las cuales el progreso ha dejado de ser el «mito moderno» por excelencia. Pero tampoco hay duda de que tal alteración ha provocado el nacimiento de una especie de nuevo mito que podríamos llamar «mito de la decadencia».

Con esto no se pretende reducir la idea del progreso y la idea de la decadencia a dos simples «mitologías»; antes bien se busca subrayar cómo la cultura moderna y contemporánea no han podido concebir ni el progreso ni la decadencia de otra forma que «como mitos».

Tal resultado debe considerarse como la necesaria e inevitable consecuencia del hecho de que el mundo moderno no ha sabido poner en la más elevada y sabia relación, su pasado con su presente y, por tanto, con su futuro. Es decir: no ha sabido verdaderamente poner en relación la libertad del hombre con su historia. Michele Federico Sciacca, que con insistencia ha elaborado y profundizado la idea de la estrecha relación existente entre tradición y progreso, ha tenido el mérito de leer con profundidad en nuestra contemporaneidad y de ver ya presente y vigente la nueva laceración, derivada de la precedente: justamente la laceración entre progreso y decadencia.

He ahí el porqué, tratando el tema de la libertad y de la historia, no podamos evitar poner de relieve como en Sciacca —a través de su pensamiento— podemos encontrar ayuda y claridad para comprender la profundidad de esta laceración y de qué modo podría ser subsanada; esto es, también en relación a la problemática que en ella se agita, íntimamente conectada al problema de la libertad del hombre, o sea del ente inteligente finito.

\* \* \*

La laceración entre progreso y decadencia toca de un modo directo el problema del tiempo; tiene en consideración dos concepciones antitéticas del tiempo, que en la cultura contemporánea se han enfrentado y opuesto, que derivan de dos visiones opuestas de la realidad. Con esto quiero aludir a la concepción lineal del tiempo, determinísticamente progresiva (tiempo como espacio del proceso ascendente y triunfalista del saber, de génesis iluminista) y la concepción del tiempo llamada «arcaica» o «circular» (tiempo como retorno cíclico sobre sí mismo, según un movimiento circular, cuya característica fundamental es la «repetición» y cuyo sostenedor contemporáneo más célebre es Federico Nietzsche).

La oposición de las dos concepciones del tiempo no ha representado aún una verdadera adquisición en el contexto de la cultura contemporánea, al menos en el sentido de que, naciendo tal oposición de la contraposición de dos concepciones de la realidad fundamentalmente adialecticas, ha sufrido de dicha «adialektividad». Se dice «adialektividad» en este sentido: el planteamiento iluminístico-positivista del tiempo toma cada movimiento real del espíritu humano remitiéndolo a los movimientos meramente «naturales» con los cuales el saber se acumula sobre sí mismo en una dirección obligatoria, como obedeciendo a una ley física necesaria de la cual la humanidad no se podría sustraer una vez que en sí misma hubiera madurado la «mayor edad», la «de las luces». El planteamiento nietzscheano del tiempo toma cada movimiento real del espíritu por el motivo opuesto: el hombre viene a ser hasta tal punto esclavo del fatal retorno de lo idéntico, que debe auspiciarse la captación del hombre mismo, así como lo ha conocido la cultura europea: la afirmación del «super-hombre», que no es otra cosa que el modo menos espiritual, más brutal y obsesivo de desentenderse del problema de la libertad del ente inteligente finito.

\* \* \*

Resulta que el problema de la libertad y el problema del



tiempo constituyen un solo nudo problemático; un nudo que puede desatarse positivamente —o sea respecto a la constitución ontológica del hombre— sólo dentro de una visión de la realidad que consienta tal acción como *resolución* del problema y no como *negación de sus términos*.

Se puede afirmar, con suficiente legitimidad, que Michele Sciacca ha sido uno de los poquísimos pensadores contemporáneos dotados de la «intelligenza dell'attualità», o sea de la capacidad para penetrar en la urgencia y en las necesidades de nuestro tiempo, de ver las carencias más colosales, no para dejarse llevar por el énfasis —de un lado— o por el lamento —de otro—; no fue un pensador «a la moda», pero sí «actual», tal como, podemos decir, que «actual» ha sido, y es, «su Rosmini».

Precisamente por esto, Sciacca debe ser evocado aquí por haber puesto especulativamente en su punto las condiciones de la metafísica, con aquella claridad que le era propia y que la metafísica requiere. En el valiosísimo librito *Ontologia triadica e trinitaria* encontramos la declaración más enfática pronunciada en la segunda mitad de nuestro siglo, en materia antológico-metafísica: la declaración concierne al «salto» entre la metafísica creacionista y la metafísica no creacionista. Esta última destinada —como ha mostrado— a la «mundanización», «sistemizada especulativamente» por Hegel y denunciada en su fundamental nihilismo por Nietzsche. La metafísica no creacionista carece, en efecto, de la verdadera capacidad dialéctica —que es aquella inherente a la constitución de lo finito como dialéctica existencial de todo ente que deriva *de Deo ex nihilo*—, en cuanto la metafísica no creacionista concibe radicalmente lo finito como no-ser. Y una vez en posición de desacreditar la positividad de lo finito, se pone también en condición de ampliar *retóricamente* la finitud como totalidad de la realidad para salvarla. Pero, salvarla «retóricamente», como ha denunciado un pensador italiano —de poco nota, pero de gran agudeza crítica—, no tanto sobre el esquema de Nietzsche, cuanto viviendo en sí mismo la desesperada escisión de las dos metafísicas: aquella que «pierde el peso» del «bajo mundo» para salir siempre más

elevada y permanecer en la levedad («leggerezza») del absoluto (una forma inadecuada de salvar lo finito, perdiéndolo en el principio); la otra que, haciendo immanente lo absoluto, es decir, introduciendo la levedad («leggerezza») del aire en todas las cosas finitas, cree salvar lo absoluto mismo, y, en cambio, lo pierde radicalmente. Este pensador es Carlo Michelstaedter y Sciacca lo recuerda, precisamente en este punto, en las páginas de su *Ontologia triadica e trinitaria*.

\* \* \*

En rigor, el problema de la libertad es concebible, y especulativamente legítimo, sólo dentro de una metafísica creacionista, la única que permite tratar argumentativamente, o sea filosóficamente, los fundamentos para una dialéctica del ser finito como requiere la libertad misma.

La libertad, en efecto, según la eminente enseñanza de Sciacca, implica el reconocimiento de la positividad de lo finito, y, dentro de la positividad de lo finito, requiere que se abrace inteligencia, voluntad, razón, sensibilidad, consideradas no según una jerarquía de tinte psicológico, sino en la unidad dialéctica viviente y dinámica que es el hombre, constitutivamente, y en cuanto tal (cfr. *La libertà e il tempo*, op. cit., pág. 36).

Si esto es así, la libertad es el centro mismo de la actividad personal, actividad siempre «condicionada», siempre «limitada», pero al mismo tiempo y radicalmente «inalcanzable» por cualquier ente externo al hombre, sea por el otro hombre, sea por Dios mismo (op. cit., pág. 39). Mas si es así, se debe decir también que la libertad estructura el tiempo, según su nivel de manifestación y según la intensidad de su movimiento. La libertad es una especie de «instauratio ad imis» que construye demoliendo lo antes edificado, pero utilizándolo personalmente; es una creación personal *ex novo* con el material pre-existente, de forma tal que resultemos «autores responsables» de nuestros actos. Autores de nuestros actos, y, por tanto, «autores» (*autor* de *augeo*) de la historia.

La libertad conoce diversos «niveles», desde aquel de «scelta» que se ejercita en todo momento, en tanto en cada acción, incluso la más simple, refleja la elección que he hecho de mi personalidad y de su autonomía frente a los múltiples condicionamientos, hasta aquella opción absoluta, o «libertad inicial inexorable», con la cual me objetivizo, elijo «transformarme» en aquel que opto y elijo: mi «destino» («destinazione») que, si cumplo y elijo fuera de mi vocación en el Ser, me destruye inexorablemente (cfr. *op. cit.*, págs. 96 y sigs.).

Ninguna metafísica no creacionista admite tal significado de la libertad, antes bien, nos entrega esclavos del tiempo y de la historia. Nuestra tarea es, precisamente, aquella de ser, nosotros, cada uno, «autores» en el sentido de «augere»— de *nuestra historia*, con nuestra generosa contribución al «sistema humano de la verdad», como testimonio de la Verdad «perenne».

\* \* \*