

## RAZÓN Y TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO DE SCIACCA

POR

PIER PAOLO OTTONELLO (\*)

La amplia y coherente actividad historiográfica que Sciacca despliega fundamentalmente desde los primeros años treinta hasta el final de los cuarenta, o sea hacia el final de sus cuarenta años, pues había nacido en 1908, se concentra sobre todo en el “idealismo” de Platón –es de 1935 el volumen de su *Estudio sobre la filosofía anti-gua*, en el ámbito de su primera enseñanza universitaria en ese mismo año en Nápoles–; después sobre la “idea del ser”, que fundamenta el sistema de Rosmini, en 1938, año en el que se convierte en catedrático en la Universidad de Pavía, tanto en la *Metafísica de Platón* como en *La Filosofía moral de A. Rosmini*, no solo asumiendo así dos etapas fundamentales de un “espiritualismo” entendido de un modo amplio, en cuanto que teóricamente estaba todavía enfocado sobre Pascal y Agustín (1) a quienes dedica respectivamente dos conocidos volúmenes en 1944 y 1949.

En el centro de este período en 1939, en concomitancia con el inicio de la II Guerra Mundial, Sciacca se presenta en el artículo programático *Necesidad de una conciencia metafísica* que publica primeramente en “Logos”, que dirige junto con el maestro Aliotta, y en la “Rivista Rosminiana”, iniciando su colaboración en ella, germen de desarrollos muy importantes. Tal artículo contiene la clave teórica que le abre la continuidad de la atención historiográfica

---

(\*) En el centenario del nacimiento de quien fue nuestro ilustre colaborador Michele Federico Sciacca, publicamos el presente artículo de su discípulo el profesor Pier Paolo Otonello, catedrático de la Universidad de Génova. (N. de la R.).

(1) Véanse mis artículos *Sciacca e Agostino*, “La Ciudad de Dios”, 2005, págs. 793-804 y *Rosmini e Agostino*, “Revista Rosminiana”, 2005, págs. 397-407.

fica, integrándola hasta su omniexclusividad: en cuanto al pensamiento italiano la sintetiza en los dos volúmenes de *Il Secolo XX* (1942), y en *La Filosofia italiana nell'età del Risorgimento* (1948), y, en cuanto al pensamiento mundial, en *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* (1944) así como en sus dos volúmenes de *La filosofia, oggi* (1945) (2).

La travesía crítica de Platón, Agustín y Rosmini madura en Sciacca en aquella actual “crisis del idealismo”, puesta a punto en el artículo del mismo título en 1934 y en 1938 y resuelta con un claro distanciamiento teórico de Gentile, aunque dejando intacta su profunda estima por él (3). Y realiza las premisas de la amplia formulación de su “filosofía de la integridad”, iniciada en su aspecto fundacional por *L' interiorità oggettiva* (1952), obra que sintetiza por entero su anterior recorrido y que de algún modo estaba anunciada en *Filosofia e metafisica* (1950).

*Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* puede considerarse una especie de síntesis previa de todo el panorama de *La Filosofia, oggi*, enfocada sobre ese problema específico y, en el fondo, basada en una apologética substancialmente pascaliana. Efectivamente, Sciacca como todo filósofo auténticamente tal, realiza amplias investigaciones historiográficas como asunción crítica de posiciones mediante las cuales integra la articulación de sus mismas teorías. Esta obra, que se concluye con la determinación fundamental de la conexión necesaria entre apologética y filosofía, más allá de cualquier mezcla impropia, reconociendo como tarea de la primera “hacerse intrínseca a las exigencias de la filosofía deducidas

---

(2) Para las numerosas ediciones y traduciones de las obras de Sciacca, cfr. los dos volúmenes a mi cargo de *Bibliografia degli scritti di e su M.F. Sciacca dal 1931 al 1965*, Florencia, Olschki, 1966, a partir de 1996 puestos al día en el semestral internacional “Studi Sciacchiani”, Génova, dirigido por mi.

Acerca de Sciacca, véase en particular: F. PETRINI, *Filosofia dell' integralità*, Roma, Paoline, 1961; A. CATURELLI, *M. F. Sciacca. La metafisica della integralità*, a cargo de P. P. Ottonello, Milán, Ares, 2008; M. A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, Venecia, Marsili 2000, volumen 4 de sus “Scritti”; *M.F. Sciacca e la filosofia oggi*, Actas del Congreso Internacional dirigido por M. A. Raschini, Roma 5-8 de abril de 1955, a cargo de P.P. Ottonello, Florencia, Olschki, 1966, 2 volúmenes.

(3) Cfr. mi *Sciacca e Gentile*, “Aquinas”, 2005, págs. 621-634, así como el *Carteggio Sciacca-Gentile*, a mi cargo, Florencia, Olschki, 2005.

de su propia calidad de incompleta” (4), es una sistemática criba de las principales posiciones específicas formuladas en el período crucial entre los años inmediatamente siguientes a la primera guerra mundial y los siguientes a la segunda: por tanto desde Bergson al neoidealismo italiano y anglo-americano, de Gilson a Blondel, de Barth a Scheler, de Chestov a Jaspers, de Marcel a Sartre, de la “filosofía del Espíritu” al “espiritualismo” italiano.

La casi totalidad de tales autores articula, en substancia, el método de la inmanencia, confirmando que “hablar de trascendencia (...), para las tres cuartas partes del pensamiento moderno y contemporáneo, es blasfemar contra la verdad e insultar al «libre pensamiento» y a la «autonomía de la filosofía» (5); por tanto, juzgando “superado” en particular el problema de la trascendencia –como Jaspers– en realidad como “inmanencia enmascarada” (6) “superación” que reúne posiciones por otro lado tan alejadas como las idealistas, positivistas, vitalistas y praxistas.

En realidad, se trata de un *koiné* derivada de la radicalización del proceso de descristianización y, consiguientemente, a la vez, de la desorientación general y de la deshumanización globalizada de los avances científicos y tecnológicos, que Sciacca ponía lúcidamente en claro desde la introducción de su obra, fechada en 1943. Al mismo tiempo, la robusta y nunca abandonada constructividad del pensamiento de Sciacca, (7) bien lejano de la superficialidad de todo pesimismo así como de todo optimismo infundado, o sea a-metafísico, se dirige a demostrar que, en fin, la filosofía moderna y contemporánea que “se ha empeñado en conquistar la mas intransigente inmanencia, ha visto brotar de ella la trascendencia”, o sea, una vez constatada la propia imposibilidad de dar al hombre el equivalente de la fe, de modo implícito ha postulado “la necesidad de la religión y de la trascendencia” y esto no ya por cualquier motivación contingente o histórica, sino más bien, concluye Sciacca, por

---

(4) M.F. SCIACCA, *Il problema de Dio e della religiones nella filosofia attuale*, Milán, Marzozati, 1964 volumen 21 de las Obras completas, pág. 376.

(5) *Ibidem*, pág. 354.

(6) *Ibidem*, pág. 84.

(7) Reenvío a mi *Sciacca, la rinascita dell'Occidente*, Venecia, Marsilio, 1995, y *Sciacca, l'anticonformismo costruttivo*, Venecia, Marsilio, 2000.

la razón fundamental de que el “pensamiento mismo plantea la trascendencia” (8). De aquí a la posibilidad –que históricamente es necesidad– de “re Cristianizar incluso a los pueblos que se dicen católicos”, sobre la base de articuladas y argumentadas consideraciones del “hecho” de que ninguna visión de la vida puede envanecerse de la absoluta integridad que tiene la cristiano-católica” (9). Es efectivamente la integridad de la persona –nota que Sciacca asume para designar la clave de su pensamiento– allí donde se asume como tal, la que impone *intrínsecamente* el vuelco total e íntegro de todo “método de la inmanencia”: la “insuficiencia” ontológica del hombre –como razón, inteligencia y voluntad– atestiguada por su “aspiración infinita” que es su raíz, exige como necesaria la trascendencia de Dios; por tanto, se trata, concluye Sciacca, de reconocer la insuficiencia “de la filosofía como tal para resolver en el estado actual y siempre real del hombre los problemas de los que no puede huir”, asumiendo la misma filosofía “como un recurso dialéctico de la fe” y por tanto realizándola como “el mas riguroso proceso de la razón” que, en cuanto tal, “pone rumbo a Dios” (10). Por tanto, ya no desde la inmanencia a la trascendencia, sino más bien “desde la trascendencia a la Trascendencia” (11).

“Ya no desde la inmanencia a la trascendencia”, vuelve a decir en *Filosofía e metafísica*, –obra redactada entre 1946 y 1949– para desplegar inmediatamente la línea de su propio idealismo objetivo como “fundamento racional de la metafísica y de la trascendencia” (12) y, por tanto, de su conexión necesaria, en una página autobiográfica también determinante: donde “de la trascendencia a la Trascendencia” se precisa en términos “de la *presencia* en nosotros de algo que nos orienta y nos adelanta hacia la Trascendencia en sí: desde Dios tal como está presente en nuestra mente, a Dios en sí en su Realidad absoluta y en su Ministerio impenetrable; por ello es necesario “rescatar los problemas, exigencias y principios de la ilu-

---

(8) *Il problema di Dio ...*, citado, págs. 359 y 361.

(9) *Ibidem*, pág. 356 y 358.

(10) *Ibidem*, pág. 366.

(11) *Ibidem*, pág. 378.

(12) *Filosofía e metafísica*, Milán, Marzorati, 1962, volúmenes 13-14 de las Obras completas, vol. I, pág. 15.

soria solución inmanente para hacerlos revivir en la verdad del idealismo trascendente, hecho más rico, maduro y crítico por la experiencia especulativa que va desde el *cogito* de Descartes a las posiciones más recientes de la filosofía contemporánea. Se trata, en resumen, de insertar el idealismo tradicional de inspiración platónico-agustiniana en lo vivo de la problemática de la especulación moderna no para adaptarla a ella (...) sino como elemento resolutivo de su disolución, capaz de satisfacer sus exigencias críticas: “la «metafísica de la verdad», propia del Idealismo objetivo, resuelve en sí las dos metafísicas opuestas «del ser» y «del pensamiento», conservando al pensamiento y al ser toda su validez y positividad”; de modo que “el tratado más teórico y crítico impone en su racionalidad auténtica y concreta, la insuprimible verdad de la metafísica y de la trascendencia”, el “fundamento de una metafísica teísta, única verdadera y, por ello, la única auténticamente racional y crítica” (13).

Su recorrido a través del pensamiento precristiano ha conducido a Sciacca, agustinianamente, hacia una conversión intelectual al cristianismo: después el paso a través de la modernidad le conduce, rosminianamente, a formular una metafísica de la integridad de la persona, que ciertamente no tiene finalidad, aunque tal vez si tenga resultados apologeticos. Las muchas dimensiones y el dinamismo constitutivo de la persona están fundamentados y articulados a la vez por el sumo principio del orden: el orden del ser y, por tanto, de los entes conduce al espíritu encarnado que es la persona a buscar sin descanso el arduo equilibrio entre los excesos pascalianos del “exclure la raison” y del “non admettre que la raison”. Aquí la referencia a Pascal integra la posición agustiniana, cuya interpretación confirma Sciacca en el último escorzo de su actividad, sintetizándola en unos términos según los cuales “la razón no es la realización de sí misma: alcanza su objetivo supremo (...) por encima de ella, gracias a un don de Dios” (14). Efectivamente, el “desequilibrio ontológico” que la constituye consiste, en resumen, en su finitud consciente de sí y, por tanto, consciente de su propia dependencia ontológica del Ser absoluto, a través de la intuición del ser que la ha

(13) *Ibidem*, pág. 14-16.

(14) En la introducción filosófica al *De Trinitate*, Roma, Città Nuova, 1973, pág. XCIV.

constituido inteligente, o sea a través de la idealidad del ser en sí: infinito. La intuición ontológica primera es el fundamento y la condición de las inagotables elaboraciones racionales, que parten de la unitotalidad ontológica, distinguiendo entre la unicidad y tríada del ser como inserción recíproca que integra el ser ideal, el ser real y el ser moral. La elaboración que Rosmini entretiene y realiza en la *Teosofía* (15) constituye así el presupuesto teórico directo de la construcción de la “filosofía de la integridad”.

El fruto teórico más relevante y fecundo de la criba tan amplia como capilar que Sciacca ha realizado, tan acabada y completa, de la filosofía moderna y contemporánea queda por tanto constituido por el convencimiento de la necesidad de perseguir y de conseguir un arduo equilibrio entre una devaluación y una superevaluación de la razón: para ello el único criterio solo puede ser la *relación de diferencia e integración entre razón e inteligencia*. Toda su producción historiográfica antecedente induce a Sciacca a multiplicar en *Filosofía e Metafísica*, su crítica a las dos formas opuestas y equivalentes de devaluación de la razón –raíz de fenomenologismos, psicologismos, existencialismos– y de intelectualismo abstractizante –raíz de metodologismos, problematicismos, logicismos y cientifismos–, presentando la articulación teórica de las relaciones razón-inteligencia, para inmediatamente integrarla en *L' interiorità oggettiva*.

Sciacca había sintetizado sus términos, en forma predominantemente programática, en el artículo con el que en 1946 había iniciado su propio “Giornale di Metafísica” que reproduce en *Filosofía e metafísica*: “Quien filosofa realmente –había dicho en aquel empeño no solo su razón sino a todo sí mismo” (16). Donde queda transparentemente implícita la conexión esencial entre filosofía y metafísica y entre metafísica y trascendencia que constituye la inspiración y la coherencia de toda la obra de Sciacca. Conexión que, por tanto, se figura como su núcleo y es la base de las argumentaciones fundamentales según las cuales la investigación racional que es la Filosofía, es intrínsecamente “la apertura al Ser, vocación a la

---

(15) Véase de edición a cargo de M. A. Raschini y P. P. Ottonello, Roma, Città Nuova, vols. 12-17, de la Edición Nacional Crítica.

(16) *Filosofía e metafísica*, citada, volumen I, pág. 29.

trascendencia”: “es ciencia de mí que busco la Verdad o el Ser absoluto”, es “presencia en mí mismo” que “supone la “presencia” mediata analógica en mi Ser”.

De aquí dos conclusiones fundamentales: la filosofía solo existe como metafísica y “la verdad de la metafísica es la trascendencia”; y el cumplimiento, tanto histórico como teórico, de la metafísica reside en la integración de la cosmología constitutiva de la metafísica clásica con la centralidad de la creación como constitutiva de la “metafísica de la experiencia interior”: estructuración teórica fundamental cuya validez puede ser discutida o negada solo “por un acto no racional y, por tanto, no científico, no crítico y, en definitiva, no filosófico” (17).

El centro de la lucha teórica de Sciacca se concentra así en argumentar la conexión fundamental y fundadora entre razón e inteligencia, que es también principio de la plena asunción de la integridad de la persona. Tal conexión viene sintetizada en términos según los cuales “el juicio con el que la razón reconoce la verdad de los principios, no funda la validez de los mismos principios, sino que es el acto con el que la razón se constituye como capaz de juicios verdaderos acerca del fundamento de su verdad fundadora”, por lo que “*es otro el problema de la verdad; otro el problema del conocimiento racional*”, y, por lo tanto el mismo problema de la trascendencia *antes de ser problema de la razón*” (...) *es problema de la inteligencia*, en cuanto que los principios *son conocidos directamente por la inteligencia y son aplicados por la razón*” (18). De donde evidentemente inteligencia es intuición del ser como idea, es presencia de la verdad objetiva en la mente que, en el acto en que se constituye como inteligencia, comporta la trascendencia con respecto a la mente de la verdad objetiva del ser. Y si la intuición ontológica es el fundamento de la racionalidad y su ejercicio, por ello mismo, la hace necesaria por la propia articulación de los elementos constitutivos de la intuición primaria, así como por el significado de su capacidad fundadora y, por tanto, de la indefinida serie de relaciones entre los elementos de la intuición y los elementos de la razón que constituyen la misma filosofía.

(17) *Ibidem*, págs. 43, 85, 100, 122.

(18) *Ibidem*, volumen II, págs.116-119.

Por lo tanto, capacidad fundadora de la inteligencia e imposibilidad de prescindir de la razón y *límite* de la razón, de la cual solo la inteligencia ontológica determina el *orden*, así como sus recorridos. De ello se sigue que el orden del proceso racional viene señalado por la misma dinámica de la naturaleza íntegra de la persona: “de la existencia de los espíritus finitos y contingentes a la existencia del Espíritu infinito y necesario”. Si la razón no reconoce su mismo límite constitutivo y se convierte en “toda la verdad”, se hace con ello “enemiga de sí misma” y se priva de “la inteligencia de sí misma”. La conclusión mas relevante es, por tanto, que “la dinámica del espíritu es un proceso de transcendencia”: la transcendencia de Dios “no solo es una verdad racional, sino de *todo* el hombre, verdad íntegra del hombre íntegro” por lo que “no basta razonar según la lógica; es necesario existir, pensar, razonar según la verdad” (19).

Tal orden y conexión de problemas y de determinaciones que constelan en particular buena parte del segundo volumen de *Filosofía e metafísica* (20), llegan a su formulación mas sintética y realización sistemática en *L' interiorità oggettiva*, obra que el mismo Sciacca ha pensado y considerado siempre como fundamento de su “filosofía de la integridad” y que, también por ello, la ha situado como primer volumen en las tres fases de la ordenación de su obra completa (21). *L' interiorità oggettiva* marca la madurez teórica de su “idealismo objetivo”, y estructura una metafísica de la experiencia interior que incluye enteramente los diversos movimientos y posiciones formulados en el curso de un veintenio y los integra desplegando precisamente una metafísica de la integridad, articulada en los cuarenta volúmenes que siguieron al primero en poco mas de sus sucesivos veinte años de actividad. De tales obras consideraré, en particular, a modo de breve ejemplo, *L'uomo, questo “squilibrato”* de 1956.

(19) *Ibidem*, págs. 125, 131, 132, 134, 190, 223, 228.

(20) En la citada segunda y definitiva edición.

(21) La primera fase fue iniciada en 1952 en el editor Bocca, con la traducción francesa de la obra *L' interiorità oggettiva*, que fue continuada hasta 1956 con el volumen VI, *Atto e essere*. La segunda, iniciada en 1957 en el editor Marzorati, se concluyó en 1974 con el volumen 39, *L'estetismo Kierkegaard-Pirandello*. El volumen 40 *Prospettiva sulla metafísica de San Tommaso*, inicia la tercera fase interrumpida por la muerte.

La autoconciencia es el problema cardinal de *L'interiorità oggettiva*. El trazado de sus elementos objetivos conducido orgánicamente, a la vez, en el plano teórico y en el plano histórico se sintetiza según una duplicidad de direcciones. La dirección moderna, substancialmente racionalista, sigue una dinámica inmanentista; la verdad, de la que es portadora la autoconciencia, es inmanente a su tejido racional; *veritas filia temporis* desde Descartes a Hegel genera el inmanetismo historicista que desde Hegel a hoy consume dramáticamente su intrínseca autodisolución: reducida la metafísica a lógica, ésta se reduce nominalísticamente a logicismo, así como la ciencia a cientifismo, la filosofía a psicopsicologismo, la teoría a praxismo.

La otra dirección es la de la autoconciencia platónico-agustiniana, integrada principalmente por Tomás, Vico y Rosmini: para Sciacca es la única capaz de fundamentar y articular la filosofía como metafísica y la metafísica como creacionista: fundamentando así en su unitotalidad la riqueza de los componentes de la persona y de la naturaleza, de la solidaridad constitutiva de la persona que existe por sí misma y de la multiplicidad de las sociedades que aquellas componen y, por tanto, de toda la historia, que existe solo en cuanto historia de las personas (22).

Sin embargo, Sciacca no acepta conectar orgánicamente, como hace Rosmini en la *Teosofía*, ontología, antropología y cosmología, limitándose a considerar la naturaleza como lo que es común a la naturaleza humana y, a la vez, como aquello respecto a lo que la persona es trascendencia (23): su filosofía de la integridad es esencialmente filosofía de la integridad de la persona que, por tanto, no plantea en sí, por ejemplo, el problema de la materia, del espacio, de la energía o de las dinámicas físicas y biológicas, en cuanto que los incluye en el de la corporeidad del “espíritu encarnado” que es la persona. El objetivo esencial de la obra es efectivamente la fundamentación metafísica de la persona, o sea el reconocimiento de la Persona absoluta como el principio y el fin absoluto de toda la realidad como creada, constituida por entero rosminianamente, no como algo dis-

(22) Véase *L'interiorità oggettiva*, Milán, Marzorati. 1967, volumen 1 de las Obras Completas, pag. 117.

(23) Véase *Ibidem* pag. 41.

tinto que las personas y las relaciones entre personas. Por tanto, la articulación teórica de *L'interiorità oggettiva* se apoya en la autoconciencia como ontológica y teísta; “diálogo en acto del sujeto con la verdad que lo ilumina”, es “convencimiento de la trascendencia de la verdad”, que es el máximo de su objetividad; como metafísica de su experiencia interior es “investigación sobre la esencia del pensamiento y del ser”, por lo tanto, de la inteligencia y de la razón, de la sensibilidad y de la voluntad que constituyen la íntegra unitotalidad de la persona. Es el dinamismo intrínseco de la integridad de la persona que exige la Trascendencia: como la Persona que la fundamenta creándola, y que constituye el fin de la historia personal y, por lo tanto, el mismo fin de la historia que no existe, salvo ilusoriamente, si no es transhistórico.

Y ya que la libertad es constitutiva del dinamismo ontológico de la persona, la atención antropológica debe dirigirse –como efectivamente ocurre especialmente en *Luomo, questo “squilibrato”* y en *La libertà e il tempo* (1965)– hacia las innumerables posibilidades de llevar a cabo reducciones de la integridad. Todas las formas de inmanentismo y racionalismo surgen efectivamente de reducciones de la persona a cada uno de sus componentes, no exclusivos ni primarios, aunque esenciales, en su mayoría alimentadas por alguna forma de “la malicia de la razón” (24), que tiene su base en el desconocimiento o en el inadecuado reconocimiento de su ser fundado en la intuición ontológica. De aquí la pléyade de racionalismos y cientifismos, así como de praxismos, irracionalismos y nihilismos: “ausencia” de metafísica –o, lo que es peor, considerarla como un pseudoproblema y, en todo caso, suponer que está “superada” o que debe ser “superada”– lo que comporta necesariamente un viaje autodisolvente, tanto de la filosofía como de todas las ciencias, y finalmente de la persona y de la sociedad, que se empantanaban en las supersticiones y en las idolatrías, más o menos fugazmente captadas en lo inmediato. Que la interioridad objetiva, como tal, sea Trascendencia, señala pues de forma radical la pseudotranscendencia de las relaciones de finito a finito –que en no pocos movimientos del existencialismo no traducen otra cosa que la veleidad de “superaciones” del transcendentalis-

---

(24) *Ibidem*, pág. 58.

mo kantiano—; así como, por otro lado, otorga pleno sentido a la dinámica de trascendencia que constituye ontológicamente la persona.

Efectivamente, *L'uomo, questo "squilibrato"* es la obra que desarrolla teóricamente esta vertiente de la metafísica, centrándola sobre la constitución "*naturalmente trans-natural*" de la naturaleza humana en cuanto su finitud es presencia de lo infinito y su vocación y su fin es el Ser infinito (25). Este "desequilibrio ontológico" que compromete la integridad de la persona, unidad de sentimiento, de razón, de inteligencia y voluntad y su esencial dinamismo de trascendencia en el que hay "una doble trascendencia del ser objetivo, con respecto al existente finito (...) y a su tendencia a salir fuera de la subjetividad (...) que es la tendencia de la razón o del conocer; y trascendencia del existente pensante en la luz infinita de verdad o trascendencia de la interioridad objetiva con respecto a todo conocimiento y su tendencia a ir más allá de todo lo finito (...) es la tendencia de la inteligencia hecha para emigrar dentro de sí (...) en busca de aquel Ser espiritual absoluto, del cual advierte que, sin embargo, debe haber recibido la existencia" (26).

Por ello, la razón es *intra-trascendencia*, no es metafísica, en cuanto es esencialmente cosmológica; pues la inteligencia "es trascendencia", es "teística", en cuanto que gracias a ella el ser finito se sujeta, superándose, en el infinito del Ser (27). Por lo tanto, concluye Sciacca, "la presencia del yo en sí mismo es ya trascendencia (...) inmanencia de su ser a la luz del ser presente, pero trascendente en todo acto cognitivo y por ello vuelto hacia el Ser. El Ser del que participa el sujeto, le supera: la participación que es la inmanencia de su ser en sí, es simultáneamente trascendencia del ser con respecto a él (28).

La interioridad como trascendencia constitutiva y dinámica del trascender es la subsistencia de la propia condición de criatura y de la propia vocación eterna. Por ello, en el momento en que, gracias

---

(25) *L'uomo, questo "squilibrato"*, Milán, Marzorati, 1973, volumen 4 de las Obras Completas, págs. 108, 117, 53.

(26) *Ibidem*, pág. 130.

(27) *Ibidem*, pág. 126-127.

(28) *Ibidem*, pág. 124.

a la libertad, se puede poner en marcha tal dinámica, o bien se puede reducirla, ofuscando la condición de criatura, hasta los delirios de autosuficiencia a los que la persona puede trepar, Sciacca extiende la vigilancia hasta “el riesgo de perder nuestra dependencia del Ser, o sea no cierto metafísicamente, sino mas bien vaciando la autoconciencia y haciendo “correr a la razón separada de la inteligencia” (29). Esta es la vía de la “deshonestidad fundamental” y del drama principal de huir de uno mismo que disgrega a cualquier persona y a cualquier forma de sociedad, pequeña o planetaria, lanzándolas en el atrayente recorrido de las búsquedas – hoy todas sedicentemente “científicas” – separadas de la integridad de las personas y, por lo tanto superficialmente a-metafísicas, espejismos necesariamente esterilizantes hasta la autodestrucción global: cada vez más lejanas del Cristianismo que ha revelado al hombre todo el hombre (30).

Los multiples caminos en tales direcciones, que Sciacca no duda en denominar “muerte espiritual” porque privan a la persona de la “caridad fundamental” que es su conciencia de criatura (31), en *Morte e immortalità* (1959) están finalmente situadas en su origen histórico mas pleno y con referencia a sus formas mas típicamente contemporáneas, en Hegel, “teólogo” del inmanetismo, que construye la inmensa y tremenda ilusión de divinizar al hombre y humanizar a Dios perdiendo a ambos; por “liberar” al hombre del Trascendente, lo ha “liberado del Ser”, y, por tanto, ha “liberado” la historia de su intrínseco fin trashistórico, poniendo ya en ejecución un nihilismo postcristiano. Pero –es la tesis principal y concluyente de la obra, aún en clave rosminiana– “no es inmortal el alma racional sino el espíritu que es parte intuita fundamentalmente del ser” (32). Es la inteligencia metafísica que se contempla como trascendencia con respecto al tiempo al que mide sin ser medida: lo mide en el entendimiento de que los valores en cuanto tales trascienden a toda acción y que ningún fin de la persona por muy gran-

---

(29) *Ibidem*, págs. 135-136.

(30) Véase *Ibidem*, págs. 136-137 y 180.

(31) *Ibidem*, pág. 135.

(32) *Morte e immortalità* Milán, Marzorati, 1968, volumen 9 de las Obras Completas, pág. 135.

de y alto que sea es realizable completamente en el orden de la naturaleza y de la historia. Por ello, la muerte es a la vez mortificación de las ilusiones de autosuficiencia y señal de la realización transhistórica de toda existencia personal (33). Tesis cardinal de la sucesiva y fundamental obra *La libertà e il tempo* (1965).

Los racionalismos que niegan o disuelven el propio fundamento de la razón en la inteligencia metafísica y que, por tanto, pierden todo sentido de trascendencia, en el último Sciacca son situados dentro de la “estupidez” como culminación del “oscurecimiento de la inteligencia” raíz de las degeneraciones de los caminos racionales y, por tanto, de la degeneración de Occidente en “occidentalismo”. Su profundo y amplio diagnóstico —extraordinariamente actual y, puede decirse, cada vez mas— se realiza confirmando cómo “después de Hegel y Nietzsche toda forma de inmanentismo o de historicismo (...) es repetir lo “agotado”, pero está agotada la metafísica no creacionista, no *la* metafísica” (34). Donde, a la vez, queda sintetizada la actualidad perenne y de hoy del pensamiento de Rosmini.

---

(33) *Ibidem*, págs. 206, 227, 234.

(34) Véase de Sciacca *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milán, Marzorati, 1970, volumen 32 de las Obras Completas, pág. 59 y sigs. y *Ontologia triadica e trinitaria*, Milán, Marzorati, 1972, volumen 36 de las Obras Completas, pág. 53.