

**Convivio Filosófico ET-Et**

**Génova – Italia**

**Universidad del Centro Educativo Latinoamericano**

**Rosario**

***La interioridad como vía de acceso al descubrimiento  
del Ser: perspectiva antrópica***

Lic. Sebastián LLansa

Rosario

2009

## Índice

	pg.
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	4
<b>Cap.1: Interioridad en San Agustín</b> .....	7
1.1-Verdad e Interioridad	
1.1.1-La vía veritatis.....	7
1.1.2-Verdad e Interioridad.....	8
1.1.3-El ser y la verdad.....	19
1.2-Persona e Interioridad	
1.2.1-Antropología creacionista: el <i>homo viator</i> .....	20
1.2.2-Persona e Interioridad.....	20
1.2.3-Inmanencia y trascendencia: el <i>itinerarium mentis</i> .....	28
1.3-Iluminación e Interioridad	
1.3.1-El hombre: luz creada.....	29
1.3.2-Iluminación e Interioridad.....	29
1.3.3-Dios: Luz Increada.....	36
1.4-Interiorismo objetivo.....	37
<b>Cap. 2: Interioridad en M. F. Sciacca</b> .....	40
2.1-Consideraciones preliminares	
2.1.1-Sciacca: Teología trinitaria en San Agustín.....	40
2.1.2-Sciacca: Teología Natural y Ontología de Antonio Rosmini.....	49
2.1.3-Interpretación de Annalisa Noziglia sobre el aspecto religioso del pensamiento de M. F. Sciacca.....	57
2.2-Ser e Interioridad Objetiva	
2.2.1-Ontología eidética.....	62
2.2.2-Ser e Interioridad Objetiva.....	63
2.2.3-Antropología teísta e interioridad.....	74
2.3-Interioridad Objetiva e Interioridad Metafísica	
2.3.1-Ontología y antropología.....	75

2.3.2-Interioridad Objetiva e Interioridad Metafísica.....	76
2.3.3-Metafísica de la experiencia interior.....	84
2.4-Autoconciencia como Diálogo Interior	
2.4.1- Metodología científica e interioridad.....	85
2.4.2-Autoconciencia como Diálogo Interior.....	86
2.4.3-Antropología: inteligencia y voluntad.....	96
2.5-Idealismo Objetivo.....	97
<b>Cap. 3: Interioridad en Tomaso Bugossi.....</b>	<b>99</b>
3.1- Cuestiones preliminares.....	99
3.2-Metafísica Antrópica	
3.2.1-Esencia y existencia.....	101
3.2.2-Metafísica Antrópica.....	106
3.2.3-Antropología: biología y lógica.....	109
3.3-Interioridad y Hermenéutica	
3.3.1-Persona y sentido de la vida.....	116
3.3.2-Interioridad y Hermenéutica.....	118
3.3.3-Hermenéutica y pensamiento.....	123
3.4-El Evidente Velado	
3.4.1-Hombre y misterio.....	124
3.4.2-El Evidente Velado.....	125
3.4.3-Revelación y salvación.....	143
<b>4. Conclusiones desde una perspectiva antrópica.....</b>	<b>146</b>
4.1-La luminosidad de la interioridad.....	146
4.2-Interioridad, ofuscación o el problema del error.....	148
4.3-La interioridad, la decisión humana y los devaneos de la libertad.....	149
<b>5-Apéndices</b>	
5.1-Apéndice 1.....	152
5.2-Apéndice 2.....	158
<b>6-Bibliografía.....</b>	<b>161</b>

## **INTRODUCCIÓN**

El primer capítulo de esta investigación, está dedicado al filósofo y teólogo San Agustín, y atraviesa tres aspectos de su pensamiento teniendo como eje vertebrador el problema de la interioridad: verdad, persona e iluminación.

Consideramos que en el recorrido que hemos realizado, se permiten vislumbrar aspectos ontológicos, gnoseológicos, lógicos y teológicos así como epistemológicos, que otorgan una base firme para esclarecer algunos de los puntos más controversiales de esta filosofía que se abre paso a la trascendencia desde la introspección inmanente.

Abordaremos tanto la noción de verdad, de persona como de iluminación, intentando establecer los puntos medulares que hacen que Agustín sea un punto de inflexión dentro de la tradición neoplatónica, y que le de al platonismo de la segunda academia un giro revolucionario, transformándola en el sistema filosófica que más influencia tendrá en los siglos venideros, y actualizando el platonismo al nuevo contexto histórico patrístico, en un programa intelectual enorme, en el que el “Doctor de la Gracia” da una solución posible a la relación entre razón y fe.

Así como el genio de Platón sintetiza e integra el pensamiento de los filósofos anteriores a él, tanto a la importancia de la dialéctica y los entes móviles de Heráclito como a la inmutabilidad del ser en Parménides, los números eternos, la geometría y la armonía de Pitágoras, como así también la estructura dialógica y la ontología conceptual de Sócrates en la búsqueda de valores o virtudes universales; dando un golpe mortal al relativismo sofístico con la culminación en un agnosticismo teológico de Protágoras y al propio nihilismo y escepticismo de Gorgias, así como a las concepciones de zoología política de Critias, Trasímaco y Calicles, en lo referente al problema de la justicia y el ordenamiento de la *polis*.

Agustín sintetiza el pensar neoplatónico en la nueva base cultural e histórica del horizonte cristiano, apoyándose tanto en Platón como en el Evangelio y la interpretación de los primeros padres de la iglesia, realiza una tarea intelectual

leonina, refutando al escepticismo de la segunda academia, a los maniqueos, a los traducianistas, a los retóricos, a los fenomenistas y sensistas, dando así coherencia a un sistema conceptual en el toma un papel protagónico el tema de la verdad interior, como vía de acceso al conocimiento de Dios, fuente ser y del conocer humano, así como de toda certeza, así como de sus consecuencias prácticas en el obrar humano, vinculando en el plano teórico dialécticamente fe y razón, así como teoría y praxis, vinculando la verdad interior al problema del bien y la libertad del hombre.

En el capítulo dos, y continuando la tradición platónica cristianizada por San Agustín, y depurada de sus elementos paganos en el aspecto religioso, mediaticada por la obra de Antonio Rosmini, florece en Italia la filosofía teorética de la mano de Michele Federico Sciacca.

Aquí los temas capitales aparecen vinculados al idealismo objetivo, a la dialéctica de la co-presencia, y a la metafísica de la integralidad, entre otros puntos de interés.

Nuevamente, Teología y antropología aparecen íntimamente vinculadas, indisolublemente vinculadas, en el pensar de Sciacca, donde la verdad y la luz natural del hombre reciben anclaje en la trascendencia divina, que sin negarla, la sitúa en un plano superior de inteligibilidad, siendo esta luz inteligible también parámetro de comportamiento humano, donde el amor evidencia el ser, y se presenta como un camino de acceso a la salvación y a la contemplación eterna del rostro de Dios, en la bienaventuranza, fin último del hombre entendido como persona humana, como criatura que se re-encuentra con el Creador, fuente de toda Verdad, Bien y Justicia.

En el tercer capítulo, abordamos el pensar de Tomaso Bugossi, heredero de la cátedra de Filosofía Teorética que detentase Sciacca, donde el punto de máximo interés aparece vinculado a la metafísica antrópica, antropología de corte ontológico que recupera la espiritualidad del hombre entendido como una totalidad, cuya interioridad ontológica y metafísica, en la cual se revela el Evidente Velado, manifiesta una espiritualidad profunda, constitutiva del hombre, que peregrina por este mundo, seducido por toda una serie de apariencias engañosas vinculadas a la cultura postmoderna, y toda una serie de corrientes filosóficas que reflorecen para darle sustento ideológico a la cultura de la imagen, a la cultura Light, donde el valor de la persona humana queda resuelto en la escala del tener, propia del capitalismo global, donde la felicidad humana se identifica con el placer corpó-

reo dentro de una concepción materialista del hombre y del universo, materialismo que es defendido desde la filosofía crítica neo-marxista, el cientificismo físico matemático, llegando hasta el liberalismo en el ámbito de las ciencias sociales. Es contra esta concepción nihilista, escéptica, agnóstica, relativista, empirista, o racionalista entendiendo la razón como razón instrumental, que reacciona Tomaso Bugossi, para reestructurar una filosofía idealista objetiva, que no quede en una pura negatividad, sino que afiance la cultura en los verdaderos valores de la tradición cristiana.

Agradecemos a la UCEL (Universidad del centro educativo latinoamericano) y a la fundación Et-Et Convivio Filosófico, la disposición de espacios institucionales para realizar la presente investigación y el correspondiente financiamiento de la misma, ya que sin el respaldo de las mencionadas instituciones la misma no hubiera sido posible.

## **CAPÍTULO 1**

### **Interioridad en San Agustín**

#### **1.1-Verdad e Interioridad.**

##### **1.1.1-La vía veritatis.**

El conocimiento del ser ha sido el principal objeto dentro de la filosofía clásica de occidente, y encuentra una dura contraposición intelectual en la tradición sofística en la antigüedad, en el nominalismo medieval, en el idealismo subjetivista moderno y en las filosofías críticas, deconstructivistas, fenomenistas, pragmáticas, consensualistas, contingencialistas, indeterministas y relativistas en la actualidad, que ponen atención al problema del poder, del lenguaje, del acontecer, del accionar humano basado en la conveniencia de las consecuencias concretas carentes de una fundamentación axiológica permanente, de la singularidad pura y móvil, del azar, y los subjetivismos de la más variada índole.

En contraposición a estos planteos, el interiorismo objetivo de San Agustín, con base en el idealismo objetivo de Platón, nos brinda una vía de conocimiento con base antropológica, pero que tiene fundamento en la teología a partir de un proceso de ascensión dialéctica que realiza el espíritu creado, y culmina en Dios, verdad en sí, y fuente de toda verdad. Este interiorismo objetivo presenta una base metafísica de corte realista, en contraposición doble al realismo intelectualista aristotélico por una parte, que ubica la verdad-falsedad en el terreno de la lógica humana y no en el ser, y al idealismo que si bien tiene alguna resonancia agusti-

niana, se le opone en su base metafísica de la subjetividad, y gnoseológica por la teoría de la representación.

### **1.1.2-Verdad e Interioridad.**

El interiorismo agustiniano se funda en una larga tradición, que remonta en sus orígenes a Platón, e incluso a Sócrates, de quien sabemos que no ha dejado escrito alguno, pero según lo sugerido por los doxógrafos, siguió el aforismo expuesto en el templo de Apolo, en el acrópolis de Delfos: “Conócete a ti mismo”.

De este modo, ya en el origen de la tradición mencionada, ontología, gnoseología, y ética aparecen íntimamente vinculadas.

Así Sócrates, incansable luchador en la polémica contra los sofistas, maestros de la *areté politiké*, inaugura según Aristóteles, un nuevo campo epistémico, esto es, la ética, en la búsqueda de la *areté* o excelencia. La contraposición conlleva a la disputa entre dos concepciones antagónicas, tanto en el terreno del método como del objeto, retórica y poder por un lado, dialéctica y verdad por otro.

Sócrates había sido discípulo de Arquelaos, quien a su vez lo fue de Anaxágoras, siendo el eslabón que conecta la filosofía de la naturaleza con Platón, otorgándole una base antropológica para reconstruir la dimensión política del pensamiento sofístico, en relación a la tesis de la homo-mensura de Protágoras.

Para Platón, el hombre es su *psykhé*, la cual está atada a un cuerpo de modo accidental y violento, que se presenta como tumba para el alma, siendo la labor propia de la filosofía el “ejercitarse en morir”, separar al máximo el cuerpo del alma, donde la misma recorrerá una serie de encarnaciones hasta lograr la purificación y separación final del alma y el cuerpo.

En este sentido, Platón continúa la tradición que inaugura Sócrates, sostenida en el siguiente pasaje del *Menón*:

*“Si la verdad de las cosas está siempre en el alma, ella es inmortal”<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> PLATÓN, *Menón*, 86 A; en Introd. AGUSTÍN; *Soliloquios*, Edición Bilingüe, t. I, preparada por el Padre Capanaga, V.; 2ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Católica S.A., MCML. pág. 494. En adelante S.



Las referencias a la concepción platónica, se ven reflejadas en diversos pasajes de *Soliloquios*, tales como: “sólo son verdaderas las cosas inmortales”<sup>2</sup>, “Luego la verdad subsistirá, aunque se aniquile el mundo”<sup>3</sup>, y también: “Si, pues, una cosa es falsa porque es diversa de lo que parece, la verdad de una cosa consistirá en ser lo que parece. Y suprimido el sujeto que la percibe, no hay verdad ni falsedad. Pero si no hay falsedad en la naturaleza de las cosas, todas serán verdaderas.”<sup>4</sup>

Para las tradiciones filosóficas, quizás no exista un tema más discutido dentro y entre las diversas escuelas, que el problema de la verdad, y sus distintas connotaciones, sea que esta se revele en tanto eterna, universal y necesaria y por lo tanto equivalente a la divinidad, ser perfecto por naturaleza, con sus respectivas consecuencias en la identificación de gnoseología y lógica en Dios, ya que en el Ser perfecto no pueden existir diferencias, heterogeneidades ni imperfecciones, contingencias ni precariedades, precisamente a causa de su propia perfección.

Distinta es la cuestión cuando ingresamos en el problema de la verdad y su relación con el tiempo, y el conocimiento que el hombre tiene de la misma, ya que por ser imperfecto, accede a la verdad en el marco de sus propias facultades cognitivas y con las limitaciones derivadas de su finitud y contingencia propia, ni hablemos de los debastadores planteos que genera la duda sobre el misterio del ser, y su correlativo traslado al ser conocido, y al ser pensado, por lo que resulta la Verdad y parcialidad de la verdad en la mente humana: *Veritas diversificatus ut in speculis*.

He aquí que para no caer en el relativismo, Agustín, quien ha atravesado una serie de circunstancias existencialmente muy complejas y habiendo aprendido la lección, pone el ojo de la inteligencia en el absoluto, que nos guía con su luz por este oscuro tránsito existencia que nos remita a la caverna de Platón.

Si bien Agustín es un filósofo y teólogo que reflexiona sobre la base de esta tradición, es oportuno recordad, que es un cristiano neoplatónico y no un neoplatónico cristiano. El trabajo intelectual de Agustín consistirá en depurar del platonismo sus elementos paganos, relacionados a la tradición órfico-pitagórica.

---

<sup>2</sup> AGUSTÍN; S, L 1, cap. XV, 29, pág. 541

<sup>3</sup> *Op. cit.*, L 2, cap. 2, 2, pág. 549.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, L 2, cap. IV, 5, pág. 555.

Sin embargo, sigue al fundador de la academia, en un punto capital que será de suma trascendencia para toda su filosofía, o aún más, para todo su sistema de pensamiento: la dialéctica.

Recordemos aquí, la célebre definición de dialéctica que nos legara Platón, abordando quizás uno de los mayores puntos del pensamiento griego, expresado en la elaboración de una posible solución sobre la dificultosa relación entre lo uno y lo múltiple:

*“Y de esto es de lo que soy yo amante Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo... Por cierto que a aquellos que son capaces de hacer esto... los llamo, por lo pronto, dialécticos”<sup>5</sup>.*

No debe pensarse que, para el platonismo, la filosofía ha de entenderse como una especulación abstracta pura en el marco de una antropología filosófica que entienda al hombre como animal racional, posición que luego adoptará su discípulo Aristóteles; sino que por el contrario, al respecto, el mismo Platón escribe:

*“El hombre es el más religioso de los vivientes”<sup>6</sup>.*

Estamos aquí en presencia de otro punto capital del pensamiento de Platón que marcará de modo definitivo la ontología de Agustín, y es la relación de dependencia del hombre con respecto a la idea del bien, si bien Agustín reformula ambos extremos de esta indisoluble y constitutiva relación ontológica. Por un lado, la divinidad dejará de ser una entidad impersonal, Dios será de ahora en adelante Dios-Amor, un Dios personal que ama a cada una de sus criaturas, por lo que el hombre dejará de ser un alma que deambula a lo largo de sus diversas reencarnaciones por diversos cuerpos, sino que el hombre será la síntesis viviente de cuerpo y alma, incorporando la idea de resurrección de la carne y desplazándola

---

<sup>5</sup> PLATON, *Fedro*, 266 b.

<sup>6</sup> PLATON, *Leyes*, 902 b, citado en FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, tomo I, Grecia y Roma, 2ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La editorial católica, 1965. pág. 388.

de la teología al campo especulativo para salvar el problema de la unidad de la criatura humana.

Bajo el influjo del platonismo, pero en el marco histórico de los padres de la Iglesia, Agustín formula la célebre máxima: “*Intellige ut credas. Crede ut intelligas*”, que si bien comparte el fondo religioso del pensar académico, desplaza la fundamentación órfico-pitagórica por un pensar guiado por la creencia cristiana. Es en este marco, que debe interpretarse la definición de la dialéctica que brinda el Doctor de la Gracia: “*dialectica ipsa scientia veritatis est*”<sup>7</sup>, y define la verdad como: “*Verum... esse, id quod est*”<sup>8</sup>.

Difícil ha sido el camino que ha recorrido el Doctor de la Gracia para llegar a este punto, atravesando desde el paganismo en su enseñanza de retórica en Cártago hasta el maniqueísmo, para luego de la conversión abrazar firme y definitivamente aquella convicción que le transmitiera su cristiana madre, Mónica<sup>9</sup>.

Llegados a este punto, Agustín considera el ateísmo “locura de pocos”, así como el cristianismo “Sacrosancta Filosofía”<sup>10</sup>, considerando por su parte a la filosofía como “amor a la Sabiduría”<sup>11</sup>.

Es dentro de este marco cristiano que debe interpretarse el esquema ontológico de San Agustín, que se muestra interesado por el conocimiento de Dios y del alma. Así expresa:

*“A.- Quiero conocer a Dios y al alma.*

*R.- ¿Nada más?*

*A.- Absolutamente nada”*<sup>12</sup>.

El correlato gnoseológico de esta ontología es expuesto en el siguiente pasaje:

*“¡Oh Dios, que eres siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria”*<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup>AGUSTÍN, *Contra Académicos*, Edición Bilingüe, t. III, Obras Filosóficas, Biblioteca de Autores Cristianos, Versión, introducciones y notas de los Padres Capanaga, V.; Seijas, E.; Cuevas, E.; Martínez, M.; Laneros, M.; Madrid, La Editorial Católica S.A., MCMXLVII; L III, c. XIII, 29. En adelante *CA*.

<sup>8</sup> AGUSTÍN, *S*, L II, c. V, 8.

<sup>9</sup> Para conocer en detalle el duro tránsito de Agustín a lo largo de su existencia, incluido el dolor de la muerte de su hijo Adeodato a temprana edad, es recomendable la lectura de la obra *Confesiones*.

<sup>10</sup> FRAILE, G.; *Historia de la Filosofía*, tomo II, El Judaísmo y la Filosofía. El Cristianismo y la Filosofía. El Islam y la Filosofía, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pág. 203. En adelante *HF*.

<sup>11</sup> “*Philosophia est amor sapientiae*”, *op. cit.*, pág. 206.

<sup>12</sup> AGUSTÍN, *S*, L 1, Cap. II, 7, pág. 507.

Con su característica capacidad analítica, E. Gilson, resume el pensamiento de Agustín en el siguiente lema: “De lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior”<sup>14</sup>.

En la misma dirección se expresa G. Fraile, para quien: “El mundo y las cosas exteriores solamente le interesan en cuanto que le conducen al conocimiento de sí mismo y por medio de éste le ayudan a elevarse al de Dios. El mundo exterior le lleva a recluirse en su interior, y de la propia consideración se eleva a la trascendencia de Dios”<sup>15</sup>.

La concepción filosófica de San Agustín, “aporta a las almas el sentido de interioridad, el apetito de la bienaventuranza, la convicción del valor religioso de la inteligencia, la fe en la soberanía absoluta de la gracia, la primacía de una antropología sobrenatural sobre toda física, la percepción realista de la economía de la salvación a través de la historia y más allá de los ciclos del cosmos”<sup>16</sup>.

Religión y filosofía, creencia y especulación, se sintetizan dentro del interiorismo agustiniano, que no es mera interioridad subjetiva del hombre-individuo, sino que coronará en la interioridad concebida de manera objetiva, ya que a la verdad ontológica se accede no vía la vía de la sensibilidad asociada a la exterioridad de los fenómenos empíricos como se da en el caso de Aristóteles y los peripatéticos, sino sobre la base de un conocimiento religioso-místico de corte intuicionista y dialéctico racional por vía de introspección, que culmina el proceso de ascensión ontológica en Dios, que se expresa en lo más profundo del espíritu humano.

Cabe destacar que la raigambre neoplatónica de este argumento, lo aleja a Agustín de todo planteo cartesiano, en el sentido de que la interioridad humana, es un punto de tránsito y no el fundamento absoluto de toda una filosofía, al modo que realiza Renato Descartes, a partir del “*cogito ergo sum*”, dando pie a una metafísica de la subjetividad de corte idealista subjetivista, desfondando el carácter teológico-metafísico que tenía lugar en el esquema teocéntrico del esquema filosófico antiguo y medioeval, por lo tanto pre-moderno, de corte metafísico realista o también llamado, en contraposición al planteo moderno, idealista-objetivo.

---

<sup>13</sup> *Op.cit.*, L 2, cap. I, 1, pág. 545.

<sup>14</sup> E. GILSON; *La Philosophie au moyen âge*, pg. 129; citado en FRAILE, G.; *HF*, pág. 208.

<sup>15</sup> FRAILE, G.; *HF*, pág. 207.

<sup>16</sup> CHENU, M.D.; *La théologie comme science au XIII siècle* (Paris 1943), pág. 117; cit. en FRAILE, G.; *HF*, t II, pág. 210.

En la Grecia clásica, el planteo subjetivista, fue sostenido por el sofista Protagoras, a partir de su tesis del hombre-medida, también llamada posteriormente homo-mensura<sup>17</sup>, ante lo que responde de forma contundente Platón en *Leyes*, con su tesis del Dios-medida<sup>18</sup>.

Es en este marco intelectual teocéntrico que refleja el pasaje: “*Omnis pulchritudinis forma unitas est*”<sup>19</sup>, debe interpretarse la frase de Agustín: “*Si enim fallor, sum*”<sup>20</sup>, que resonará posteriormente en el argumento cartesiano citado anteriormente.

Como señala oportunamente el Dr. H. J. Padrón, del interiorismo de Agustín no se deriva ninguna clase de subjetivismo, ya que según expresa: “Queda claro que el ‘interiorismo’ agustiniano no es mero subjetivismo sino, por el contrario, ‘ontología espiritual’; en efecto, el hombre es ante todo un ser interior, es decir un ser en quien se despliega un ámbito de interioridad absoluto y misterioso, en el cual inhabita secreta y absolutamente Dios mismo. La conversión o *metánoia* no es otra cosa que el regreso del hombre hacia sí mismo, hacia su propio ser, el cual –en definitiva- no es suyo sino porque allí reina El Señor”<sup>21</sup>.

Resulta oportuno señalar que, según Fraile: “Este llamamiento a la propia interioridad está perfectamente bien en San Agustín y en el objeto que con él se propone. No es un interiorismo egoísta, para permanecer contemplando el propio yo, sino una vía para trascenderse a sí mismo y a todas las cosas del mundo, a fin de llegar a Dios, cuya imagen se halla en el fondo del alma...San Agustín centra su interés en Dios y el hombre, actitud correcta y legítima en la finalidad ante todo religiosa de su propia especulación”<sup>22</sup>.

Para el medievalista E. Gilson: “Entre las sensaciones, unas nos informan simplemente sobre el estado y las necesidades de nuestro cuerpo, otras sobre los objetos que le rodean. El carácter que distingue a estos objetos es su inestabilidad. Como duran en el tiempo, aparecen y desaparecen, se borran y se reemplazan unos a otros sin que sea posible captarlos. Cuando estamos a punto de decir de ellos que son, ya han desaparecido. Esta falta de estabilidad, que refleja una verdadera falta de ser, los excluye de todo conocimiento propiamente dicho. Conocer es aprehender por el pensamiento un objeto que no cambia y cuya misma

<sup>17</sup> El argumento en cuestión: “μέτρον ἄνθρωπος”.

<sup>18</sup> “πάντων χρημάτων μέτρον”

<sup>19</sup> AGUSTÍN, *De vera Relig.*, XI, 21, en Padrón, H. J.; HFM, pág. 71.

<sup>20</sup> AGUSTÍN, *De Trin.*, XV, 12, 21, en Padrón, H. J.; HFM, pág. 76.

<sup>21</sup> Padrón, H. J.; “San Agustín”, VIII, HFM, pág. 68.

<sup>22</sup> FRAILE, G.; *HF*, t II, pie de pág. 76, pág. 211.

estabilidad permite retenerlo bajo la mirada del espíritu. De hecho, el alma encuentra en sí misma conocimientos que versan sobre objetos de este tipo. Así ocurre siempre que aprehendemos una verdad. Porque una verdad es algo completamente distinto de la constatación empírica de un hecho; es el descubrimiento de una regla por el pensamiento, que se somete a ella. Si veo que dos más dos son cuatro, o que hay que hacer el bien y evitar el mal, aprehendo unas realidades no sensibles, es decir, puramente inteligibles, cuyo carácter fundamental es su necesidad. No pueden ser de otra manera. Puesto que son necesarias, son inmutables. Puesto que son inmutables, son eternas. Necesarias, inmutables, eternas: estos tres atributos se resumen diciendo que son verdaderas. Así, pues, su verdad depende, en fin de cuentas, de que tienen ser, porque sólo es verdadero lo que verdaderamente existe”<sup>23</sup>.

Luego continúa: “Encontrado por este método, el Dios de San Agustín se ofrece como una realidad a la vez íntima al pensamiento y trascendente al pensamiento. Su presencia es atestiguada por cada juicio verdadero, ya sea científico, estético o moral; pero su naturaleza se nos escapa. Mientras entendemos, aún no se trata de Dios, porque Él es inefable, y nosotros decimos más fácilmente lo que no es que lo que es. Entre todos los nombres que se le pueden dar, hay uno que lo designa mejor que los demás, aquel bajo el cual Él mismo quiso darse a conocer a los hombres, cuando dijo a Moisés: *Ego sum qui sum* (Éxod., III, 14). Es el ser mismo (*ipsum esse*), la realidad plena y total (*essentia*), hasta el punto de que, estrictamente hablando, esa denominación de *essentia* sólo le conviene a Él”<sup>24</sup>. Por lo tanto: “Lo que cambia no existe verdaderamente, puesto que cambiar es dejar de ser lo que se era para llegar a ser otra cosa que, a su vez, se dejará de ser. Todo cambio implica, pues, una mezcla de ser y de no-ser. Eliminar el no-ser es eliminar el principio mismo de su mutabilidad y no conservar, con la sola inmutabilidad, más que el ser. En consecuencia, decir que Dios es la *essentia* por excelencia, o que es supremamente ser, o que es la inmutabilidad, es decir lo mismo. Ser verdaderamente es ser siempre de la misma manera: *vere esse est enim semper eodem modo esse*; ahora bien, Dios es el único que siempre es el mismo: es, pues, el Ser, porque es la inmutabilidad”<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> GILSON, E.; *La Filosofía en la Edad Media*, versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, 2ª ed., Madrid, Ed. Gredos, 1976, pág. 121. En adelante *FEM*.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, pág. 122.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

Para M. F. Sciacca: “Sólo el agustinianismo verdadero... puede volver a dar un sentido constructivo –fecundo en la verdad- y un alcance metafísico, en el sentido clásico de este término, a aquellos conceptos de interioridad, de autoconciencia y de humanidad del filosofar... Porque no hay auténtica interioridad sin trascendencia”<sup>26</sup>.

Agustín expone con vigor esta convicción referida a que el proceso de conocimiento no es algo meramente especulativo, sino que presupone la actitud de nuestro espíritu a tal finalidad, por eso expresa que “la verdad se manifiesta a aquel que ‘*qui bene vivit, bene orat, bene studet*’”<sup>27</sup>.

M. F. Sciacca, comentando el pasaje expresa: “La verdad no puede venir del exterior, de los razonamientos ajenos, sino del interior, de la transformación que seamos capaces de realizar en nosotros, de tal modo que modifique nuestra interior disposición. Por lo tanto, la búsqueda de la verdad implica un solo acto de razón, pero también, esencialmente, una determinación de la voluntad, el asentimiento pleno a la plena búsqueda, que es al mismo tiempo acto racional y voluntario: acto de amor, total”<sup>28</sup>.

Este carácter sintético del pensar de Agustín, se ve reflejado en la integración que realiza del conocer con el obrar, de la inteligencia con la voluntad, según interpreta el propio Sciacca: “En efecto: encontrarse es encontrar la Verdad o Dios; encontrar la Verdad es alcanzar la completa posesión de sí mismo, la plenitud, la felicidad. Es la instancia moral (y de una moralidad que tiene sentido religioso) del *unum optimum* que suscita la búsqueda teórica y no viceversa, sin que esto implique reducir el problema del conocimiento a un corolario del moral, o la subordinación del entendimiento a la voluntad”<sup>29</sup>.

Cabe destacar que resulta ineludible asumir el carácter teológico que impregna el pensar metafísico del Doctor de la Gracia, ya que: “La filosofía de San Agustín es profundamente religiosa: el ideal moral, además de la virtud, aboca en la felicidad eterna”<sup>30</sup>.

Aquí se observa una clara contraposición con el carácter especulativo de la filosofía griega, incorporando al aspecto netamente especulativo, la necesidad de amar, dando de este modo una impronta integral a la existencia humana concreta

---

<sup>26</sup> SCIACCA, M. F.; *San Agustín*, Biblioteca Filosófica-9, Versión Española del R. P. Ulpiano Álvarez Díez, O.S.A., t. I, Barcelona, Luis Miracle Editor, 1955, Prefacio, pág. 10. En adelante *SA*.

<sup>27</sup> AGUSTIN, *De Ord.*, 1, II, c. 19, núm. 51, citado en: SCIACCA, M.F.; *SA*, pág. 150.

<sup>28</sup> SCIACCA, M.F.; *SA*, pág. 150.

<sup>29</sup> *Op.cit.*, pág. 151.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

del hombre, que no pierde de vista el norte de la eternidad, donde se halla en definitiva la felicidad plena.

Continúa la interpretación Sciacca del interiorismo agustiniano al sostener: “La indagación de la verdad resulta ser empeño de todo el espíritu, de todo el hombre. Para Agustín el proceso de la sabiduría se identifica con el proceso mismo de nuestro espíritu; los grados del saber son los grados de nuestra espiritual elevación, que es conquista de una interioridad siempre más profunda: interiorizarse para trascenderse”<sup>31</sup>.

De este modo, la ontología espiritual y teológica resultan dialécticamente vinculadas por el proceso de búsqueda de verdad interior, ya que: “Buscar, filosofar, es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir conocimiento del alma y de Dios”<sup>32</sup>.

Por lo tanto, desde la perspectiva antropológica, Dios se presenta como *ar-khé* o fundamento y como *telos* o finalidad última, a la cual el hombre debe volcar íntegramente los esfuerzos de esta vida: “Dios crea el alma, y creándola, la constituye tal como es. Y ella es desarrollo, proceso, dinamismo interior; ente que pide, que aspira; ente que, aspirando, posee. No es devenir, como las cosas. El espíritu creado está constituido por mil y mil exigencias particulares, todas suscitadas por una exigencia absoluta: la aspiración a Dios, fin de todos los fines. Dios, creador del alma, es el único que absolutamente la llena. El alma se encuentra a sí misma en la posesión de la Verdad o del Bien, que es Dios”<sup>33</sup>.

No existe, en San Agustín, una radical distinción de teoría y praxis, sino por el contrario inteligencia y voluntad se funden en la búsqueda de la verdad y el bien, puesto que: “Los problemas de la filosofía agustiniana no tienen un planteamiento abstracto y una formulación puramente racional, sino, uno y otra, concretos. Buscar la verdad y poseerla es obra de todo el hombre, es síntesis espiritual, convergencia de todas las energías hacia el único objeto que atrae, orienta, vivifica y unifica”<sup>34</sup>.

Por lo que resulta, que el proceso de búsqueda de Dios, que es la verdad, no presenta para el hombre un proceso de exteriorización, sino de recogimiento íntimo, donde el hombre se recupera y encuentra su propia identidad: “Bien es verdad que para Agustín filosofar es progresar en la interioridad y conquistarla; es

---

<sup>31</sup> *Op. cit*, pág. 150.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Op. cit*, págs. 150-151.

<sup>34</sup> *Op. cit*, pág. 151.



*restitutio* del espíritu a sí mismo, deber de ser espíritu. El alma procede por grados, cada uno de los cuales es un resorte que la empuja al superior. La filosofía es ascensión, trascenderse del alma desde el grado vegetativo al contemplativo”<sup>35</sup>.

Este proceso de interiorización que el hombre realiza para restituirse a sí mismo, reconociendo en Dios el máximo grado de perfección, ya no implica un itinerario del espíritu, sino el punto de llegada, por este motivo no es un lugar contingente de paso, sino un lugar de permanencia: “El alma, superior a todo, es inferior a Dios, y por esto su último esfuerzo es trascenderse a sí misma. Esto no es ya un grado, sino una *mansio*, un permanecer”<sup>36</sup>.

Para Agustín, este proceso de recogimiento interior que realiza el espíritu, implica una práctica virtuosa, ya que implica un sacrificio basado en la persistencia y esfuerzo, retomando un viejo problema griego, la relación entre hábito y esfuerzo: “El recogerse del espíritu a sí mismo (*seipsum in semetipsum colligit*) hasta el supremo recogimiento, que es justamente el trascenderse de sí a Dios, es esfuerzo interior”<sup>37</sup>.

Dios se presenta como punto de culminación del itinerario del alma, pero no como algo ajena, sino como parte intrínseca que integra su propia existencia, completándola y haciéndola plena: “El acto de alcanzar a Dios no es aquel con el que el alma sale fuera de sí, con el que se hace casi extraña a sí mismo, antes bien es el más interior de todos sus actos, aquel con el cual alcanza la razón última de todo su interiorizarse, el por qué de su esfuerzo de restituirse. En efecto, encuentra el Principio que la ha hecho tal, el ser de su existir, y, en consecuencia, su complemento”<sup>38</sup>.

Retomando el antiguo planteo de Platón, expuesto en *República* mediante la alegoría de la caverna, y expresando el arduo trabajo por liberar al prisionero de las sombras y las apariencias, que implica un ascenso dialéctico desde la primera hasta la segunda navegación, que implica el ascenso gradual por los distintos niveles del ser sensible y los objetos temporales hasta llegar a Dios, luz inteligible, que en el filósofo ateniense se vincula con el proceso gnoseológico de anaménesis expuesto al comenzar este tópico, señala Sciacca que: “No se pase por alto la importancia de este concepto agustiniano. El proceso de interiorización del

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pág. 152.

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

alma, con el que coincide su gradual ascender y conquistarse como alma, y, por esto, su gradual perfección es, al mismo tiempo, proceso de trascendencia”<sup>39</sup>.

Este proceso de ascensión dialéctica que realiza el hombre por los diversos grados del ser, del mal llamado dualismo platónico<sup>40</sup>, nos conduce a través del itinerario del alma a Dios: “Conforme el alma sube dentro de sí, por varios grados, se alcanza cada vez más a sí misma, hasta que, en lo profundo de sí, en el punto de su máximo recogimiento y de la absoluta concentración, coge el principio de su existencia, Dios, o sea el principio que la hace ser y la trasciende y que, obscuramente, está presente allí desde el principio”<sup>41</sup>.

La ascensión dialéctica, que conduce a la trascendencia, no implica ni puro subjetivismo interior, o sea, no es sólo autoconocimiento en sentido subjetivo, sino que el hombre se encuentra a sí mismo y logra el reconocimiento pleno de su entidad metafísica en Dios, que lo complementa y perfecciona, ni resulta tampoco pérdida de sí en una interioridad que culmina objetiva en una ajenidad donde el sujeto en lugar de encontrarse se pierde a sí en una objetivación externa al propio hombre, por lo tanto, según expresa Sciacca: “Se ha trascendido, pero no se ha hecho extraña a sí misma; la trascendencia absoluta se alcanza en el punto máximo de interioridad”<sup>42</sup>.

Es en este punto de máxima concentración y recogimiento interior, donde se integran metafísica, teología, y gnoseología agustiniana, desde la perspectiva interiorista “En el trascenderse debe el alma mirar ‘allá donde se enciende toda la luz de la razón’ ”<sup>43</sup>.

Esta metafísica, como oportunamente señala Sciacca, no es a pesar de tener un fundamento aparentemente subjetivo en la dimensión de la antropología, la cual termina siendo un puente por vía de interioridad desplazándose del sujeto hacia el objeto, en el terreno de la dialéctica de la co-presencia, definida como interiorismo objetivo o idealismo objetivo, pero para no confundir al lector moderno, debe recordarse o aclararse que para Platón, así como para Agustín y Sciacca, el ser, el ente, la esencia, la cosa, es en su sentido más perfecto idea, y esta idea a pesar de ser conocida intuitivamente por el hombre en Platón, donde en

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Sostenemos en este punto la tesis de Paul Friëdlander para quien Platón es un pensador dialéctico, donde unidad-multiplidad se resuelven en un planteo monista del ser, siendo las ideas trascendentes e inmanentes simultáneamente, según se desprende de la propia crítica que se formula Platón en el *Parménides*, por lo que anticipa el cuestionamiento que formulará posteriormente Aristóteles a la teoría de las ideas.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*. Cfr. cita (26) corresponde a *De Vera Relig.*, c. 39, núm. 72.

Agustín requiere la luz divina para conocer en el máximo grado de perfección que le es posible al hombre, sin que este conocimiento implique caer en el imperio del sujeto ni de la subjetividad, por lo cual cabe destacar que esta ontología eidética e interiorista objetiva en términos modernos se apoya en el sentido ya mencionado anteriormente en firmes bases metafísicas realistas, con primacía del ser sobre el pensar y conocer, según expresa el autor citado: “Juzgo casi superfluo observar que la interioridad agustiniana se apoya sobre bases realísticas. Aunque desaparecieran todos cuantos piensan y fueren a languidecer en el infierno de los hombres carnales, la verdad nunca perdería nada”<sup>44</sup>, según considera Agustín “porque no crea la verdad el razonar, sino que solamente la descubre; la verdad existe en sí, antes de ser descubierta. Descubierta, se renueva”<sup>45</sup>.

Es por este, que la culminación del proceso metafísico y gnoseológico que ha tenido un punto de tránsito en el hombre, en su culminación se vuelve a reencontrar con el punto de origen, que es Dios, hecho admisible en el marco de la sacrosanta filosofía, entendida como amor a la sapiencia: “Filosofar, para Agustín, es recuperarse a sí mismo en el amor total por la verdad, que es Dios. Por esto Dios es el fin último del hombre, el término del itinerario del alma, la satisfacción que es felicidad interior, porque es posesión interior, meta última de la indagación, y, por lo mismo, de la filosofía. En Agustín, los problemas nacen, se plantean y desarrollan, no como problemas de una filosofía cualquiera, sino como problemas de una filosofía cristiana”<sup>46</sup>.

### **1.1.3-El ser y la verdad.**

Hemos desarrollado a lo largo del capítulo, los aspectos medulares de la relación expuesta por el “Doctor de la Gracia”, en función de considerar que la interioridad es el punto por el cual el hombre accede a la verdad, a partir del auto-recogimiento, Verdad que no resulta exterior ni ajena, sino íntima y fundante de su propia esencia humana. Este planteo denominado interiorismo objetivo, según señaláramos oportunamente, ha presentado fundamentación en la tradición platónica, que resulta a su vez idealista-objetiva, con bases ontológico-metafísicas y

---

<sup>44</sup> *Op. cit.*, págs. 152-153.

<sup>45</sup> AGUSTÍN, *De Vera relig.*, c. 39, núm. 73; cit. en SCIACCA, M.F.; *SA*, págs. 152-153

<sup>46</sup> SCIACCA, M.F.; *SA*, pág. 153.

teológicas realistas, y con una perspectiva gnoseológica de corte objetivista, dando primacía al ser sobre el conocer, sitio en el que se funda la verdad.

## **1.2.- Persona e interioridad.**

### **1.2.1-Antropología creacionista: el *homo viator*.**

El presente tópico tiene como finalidad analizar la antropología filosófica y teológica cristiana en la que se funda San Agustín, y la relación con la perspectiva griega, en el marco del dilema que enfrenta el número, ya que parte de una tradición neoplatónica a la que también se enfrenta.

En este sentido, no es estéril incluir el problema de la creación del hombre a imagen de Dios, la redención por Cristo, etc.; y el impacto que estas nociones tienen en el terreno exclusivamente metafísico y gnoseológico.

La noción de espíritu creado, nos guiará en este proceso gnoseológico que partiendo de las cosas exteriores, atraviesa la interioridad de la persona humana, y concluye en el proceso de búsqueda de la trascendencia divina a partir de la inmanencia del alma.

### **1.2.2-Persona e Interioridad.**

La diversidad de concepciones que se presentan en antropología filosófica, nos conduce a analizar brevemente la confrontación o polémica planteada ya en el interior de la escuela platónica académica, por el propio discípulo, Aristóteles. Es muy fina la interpretación de Fraile en este punto, con un riguroso análisis filológico: “San Agustín subraya fuertemente su composición, y la distinción radical entre sus componentes, aunque afirmando la unidad del compuesto humano. Conoce la definición aristotélica: «Homo est animal rationale, mortale»<sup>47</sup>, y continúa: “Pero se inclina al concepto platónico, que le permite hacer resaltar la distinción entre cuerpo y alma y la superioridad de la segunda sobre el primero. «*Homo anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore*»<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> AGUSTÍN, *De ordine* II 11,31; *De civ. Dei* IX 13,3; cit. en FRAILE, *HF*, pág. 220.

<sup>48</sup> AGUSTÍN, *De moribus Eccl. cath.* I 27,52; cit. en FRAILE, *HF*, pág. 220.

Por lo cual, para Fraile, Agustín considera que es: “el hombre, compuesto de dos substancias distintas, cuerpo y alma, que es su parte principal”<sup>49</sup>, por lo que concibe que: “Así el alma es una «*substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata*»”<sup>50</sup>, y “Rechaza el pluralismo platónico de almas. Solamente tenemos una, que penetra y vivifica todo el cuerpo, y está toda entera en toda y cada una de sus partes: «*Tota singuéis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singuéis. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusiones, sed quadam vitali intentione porrigitur*»”<sup>51</sup>. Este alma, además: “Es simple y no tiene cantidad. Lo cual se prueba por el conocimiento que tiene de sí misma”<sup>52</sup>, ya que “«*cum se mens novit, substantiam summa novit*»”<sup>53</sup>. Rechaza así también la tesis aristotélica y: “No la concibe como forma del cuerpo, y considera un misterio la unión de dos substancias tan distintas constituyendo una sola naturaleza”<sup>54</sup>. Sin embargo: “Al alma le corresponde animar y vivificar el cuerpo, moverlo, regirlo y conservarlo, produciendo la vida vegetativa y sensitiva, y sirviéndose de él para las funciones de la intelectual”<sup>55</sup>, puesto que para el santo: “«*Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur... Corpus per illam subsistit, dantem speciem... (si non tradit speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus)... tradit speciem anima corpori*»”<sup>56</sup>.

Platón, quien nos expone su concepción de hombre, la que justifica dialécticamente en el *Alcibíades*: “el alma es el hombre mismo”<sup>57</sup>, donde el cuerpo resultaba la tumba o sepulcro para el alma. Para Agustín en cambio: “El cuerpo del hombre no es la prisión de su alma, sino que lo ha llegado a ser a consecuencia del pecado original, y el primer objeto de la vida moral consiste en liberarnos de él”<sup>58</sup>.

En el mismo sentido se manifiesta Fraile, para quien: “Pero no admite que esa unión sea debida a un castigo, por el cual el alma haya sido condenada a encerrarse en un cuerpo. No es una unión violenta sino natural. Aunque después del pecado el cuerpo se haya convertido en prisión del alma”<sup>59</sup>.

<sup>49</sup> FRAILE, *HF*, pág. 219.

<sup>50</sup> AGUSTÍN, *De quant. animae* XIII 22; cit. en FRAILE, *HF*, pág. 220.

<sup>51</sup> FRAILE, *HF*, pág. 220.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> AGUSTÍN, *De Trin.* X 10,15; cit. en FRAILE, *HF*, pág. 220.

<sup>54</sup> FRAILE, *HF*, pág. 220.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> AGUSTÍN, *De immort. animae* XV 24; FRAILE, *HF*, pág. 220.

<sup>57</sup> PLATÓN, *Alcibiades*, 130 b-c.

<sup>58</sup> GILSON, *FEM*, pág. 126.

<sup>59</sup> FRAILE, *HF*, pág. 220.

El pecado produce una especie de inversión ontológica en la relación jerárquica que se establece entre el alma y el cuerpo, ya que: “Como transgresión de la ley divina, el pecado original ha tenido por consecuencia la rebelión del cuerpo contra el alma, de donde provienen la concupiscencia y la ignorancia. El alma fue creada por Dios para regir su cuerpo; pero he aquí que, al contrario, es regida por él. Orientada desde ese momento hacia la materia, se contenta con lo sensible; y, puesto que saca de sí misma las sensaciones y las imágenes, se agota al producir las”<sup>60</sup>.

Con relación al problema que representa el tema del cuerpo para la tradición cristiana que se asiente en una ontología eidético-platónica, expresa Gilson con base en un esquema creacionista mediado por las razones seminales que posibilitan el desarrollo del proyecto de creación en el tiempo: “El hombre no constituye una excepción a esa regla, a no ser en lo concerniente al alma. Adán y Eva y los cuerpos de todos los hombres venideros estaban desde el origen, en potencia, en la materia; invisiblemente, causalmente, de igual modo que se encuentran en ella todos los seres futuros que aún no han sido hechos. Así, pues, Agustín ha concebido la historia del mundo como un despliegue perpetuo o, si se quiere, como una evolución, pero que sería todo lo contrario de una evolución creadora. Lo mismo que los individuos, sus especies estaban allí desde el principio. El mundo de Agustín se despliega más bien en el tiempo, y el tiempo se despliega con él, a semejanza de un inmenso y magnífico poema, en el que cada parte, cada frase, cada palabra, se va situando en su lugar propio, y pasa y se esfuma ante la siguiente, en el momento preciso que le asigna el genio del poeta, con miras al efecto de conjunto que quiere obtener”<sup>61</sup>.

Por este motivo, expresa Gilson: “Toda la parte filosófica de la obra de San Agustín expresa el esfuerzo de una fe cristiana que intenta llevar lo más lejos posible la inteligencia de su propio contenido, con ayuda de una técnica filosófica cuyos elementos principales están tomados del neoplatonismo, sobre todo de Plotino. Entre esos elementos, la definición del hombre —dialécticamente justificada por Platón, en el Alcibíades, y reasumida después por Plotino— ha ejercido una influencia decisiva en el pensamiento de Agustín: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. Cuando habla como simple cristiano, Agustín tiene buen cuidado de recordar que el hombre es la unidad de alma y cuerpo; cuando filosofa,

---

<sup>60</sup> GILSON, *FEM*, pág. 126.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, pág. 125.

vuelve a caer en la definición de Platón. Es más, retiene esta definición con las consecuencias lógicas que lleva consigo, la principal de las cuales es la trascendencia jerárquica del alma sobre el cuerpo. Presente toda entera al cuerpo todo entero, el alma, sin embargo, sólo le está unida por la acción que sobre él ejerce continuamente para vivificarlo. Atenta a cuanto en él acontece, nada le pasa por alto. Si algún objeto exterior hiere nuestros sentidos, nuestros órganos sensoriales sufren su acción; pero como el alma es superior al cuerpo, y puesto que lo inferior no puede obrar sobre lo superior, ella misma no sufre acción alguna. Lo que acontece es lo siguiente: gracias a la vigilancia que ejerce, al alma no le pasa inadvertida esta modificación de su cuerpo. Sin sufrir nada de parte del cuerpo, sino al contrario, por su propia actividad, con maravillosa rapidez saca de su propia sustancia una imagen semejante al objeto. Esto es lo que se llama una sensación. Las sensaciones son, pues, acciones que el alma ejerce y no pasiones que sufre<sup>62</sup>.

La resonancia que tiene la tradición neoplatónica se refleja en el siguiente pasaje del propio Agustín: “Y discurre él así (Cornelio Celso): de dos partes estamos compuestos: de alma y cuerpo, y la mejor es el alma, y la más vil el cuerpo; y el sumo Bien es lo mejor de la porción excelente, y el sumo mal lo peor de la porción inferior; y es lo mejor en el ánimo la sabiduría y lo pésimo en el cuerpo el dolor<sup>63</sup>; y retomando el viejo argumento del *Fedón*, afirma que: “el alma es inmortal<sup>64</sup>”.

Ahora bien, este alma inmortal no se basta a sí misma, requiere ir en busca del primer principio, del absoluto incondicionado. Es en relación al itinerario que realiza el hombre, que se expresa el medievalista francés Gilson: “Por tanto, en el hombre hay algo que lo trasciende. Puesto que ello es la verdad, ese algo es una realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna. Precisamente lo que llamamos Dios. Las más variadas metáforas pueden servir para designarlo, pero todas tienen, en definitiva, el mismo sentido. Es el sol inteligible, a cuya luz la razón ve la verdad; el Maestro interior, que responde desde dentro a la razón que le interroga; de cualquier manera que se le llame, siempre se entiende que designa a esa realidad divina que es la vida de nuestra vida, más interior a nosotros mismos que nuestro propio interior. Por eso, todas las vías agustinianas hacia Dios

---

<sup>62</sup> *Op. cit.*, págs. 120-121.

<sup>63</sup> AGUSTÍN, *Soliloquios*, L 1, cap. XII, 21, pág. 531. En adelante *S*.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, L 2, cap. III, 4, pág. 553.

siguen análogos itinerarios, de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior”<sup>65</sup>.

La relación analógica que vincula la antropología con la teología, lo lleva a Gilson, a expresar que: “Es en ella, en su estructura misma, donde se encuentran los indicios más seguros de lo que puede ser la Santísima Trinidad. Porque el alma es, como el Padre; y de su ser engendra la inteligencia de sí misma, como el Hijo, o como el Verbo; y la relación de este ser a su inteligencia es una vida, como el Espíritu Santo. O también: el alma es, ante todo, un pensamiento (*mens*) de donde brota un conocimiento en que dicho pensamiento se expresa (*notitia*), y de su relación a este conocimiento surge el amor que se tiene (*amor*)”<sup>66</sup>.

Esta estructura trinitaria se corresponde con las funciones del alma en el esquema espiritualista de Agustín: “Señala especialmente tres funciones del alma, que son: memoria, entendimiento y voluntad, buscando en ellas una imagen trinitaria”<sup>67</sup>, y según señala Agustín: “«*Haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia... Quocirca tria haec, eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia*»”<sup>68</sup>.

La opinión de Sciacca, con respecto a la estructura ontológica del hombre, resulta relevante en muchos aspectos, por lo que recortamos algunos de interés para el trabajo en cuestión, tales como que: “Dios ha creado hombres, esto es, espíritus dotados de razón...”<sup>69</sup>, por lo cual la relación teología-antropología resulta constitutiva y esencial para el hombre: “*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec non requiescat in te*”<sup>70</sup>, esto es: “«Nos hiciste para Ti»: el ser hecho por Dios para Él es la esencialidad del hombre”<sup>71</sup>.

A diferencia de la opinión de Gilson, que parece interpretar la noción de dialéctica como justificación discursiva, o estructura lógico-formal en sentido aristotélico, sostiene Sciacca una lectura de corte ontológico, acorde al criterio propio de cualquier neoplatónico, conciliada con la noción cristiana: “La naturaleza del hombre es «dialéctica», discurso infinito, siempre abierto, porque el darle fin trasciende las posibilidades del propio hombre. En efecto, él aspira (y aquí está su

---

<sup>65</sup> GILSON, *FEM*, pág. 122.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, pág. 124.

<sup>67</sup> FRAILE, *HF*, pág. 220.

<sup>68</sup> AGUSTÍN, *De Trin.* IX 4; cit. en FRAILE, *HF*, pág. 220.

<sup>69</sup> SCIACCA, *SA*, pág. 257

<sup>70</sup> AGUSTÍN, *Conf.*, 1. I, c. 1, cit. en SCIACCA, *SA*, pág. 393.

<sup>71</sup> SCIACCA, *SA*, pág. 393.



verdadera paz) nada menos que a la beatitud”<sup>72</sup>, ya que para Agustín: “*nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit*”<sup>73</sup>.

Es importante mencionar, que así como en el capítulo de verdad e interioridad, el pensamiento agustiniano culmina en una fuga al ser absoluto por vía de autoconciencia, aquí el análisis antropológico creacionista garantiza la “ontología espiritual” que le da soporte a dicha búsqueda, que tiene como finalidad última el retorno al creador, ser infinito e increado. En esta dirección expresa Sciacca: “Movimiento del hombre a Dios, pero también de Dios al hombre, porque el hombre débil pecador, no puede pretender la felicidad a la que tiende necesariamente. La filosofía, como búsqueda del Bien beatífico, es empeño y apuesta a toda la vida: todo hombre está interesado en esta búsqueda total en cada momento de su vida, que es etapa de un itinerario cuyo cumplimiento es don de Dios y no simple fruto de la ciencia y de la virtud del sabio”<sup>74</sup>.

Y reafirmando la calidad particular del hombre, expresa: “...el *fecisti nos ad te*, esta cualificación ontológica del hombre, encuadra toda la antropología agustiniana, mejor, la problemática filosófica como tal, una vez que la «causa» de toda búsqueda es la beatitud”<sup>75</sup>.

Por lo cual, Agustín escapa nuevamente al escepticismo tanto como al subjetivismo desde el punto de vista antropológico, que se resuelve no sólo por vía de interioridad en búsqueda de verdad absoluta a través de la iluminación, tesis gnoseológica y epistemológica que trabajaremos en el capítulo siguiente; y además escapa al subjetivismo tanto gnoseológico como político, ya que en *La Ciudad de Dios*, establece Agustín que los cristianos forman un cuerpo único, por lo que expresa Gilson: “Solamente lo posee el cristiano, pero lo poseen todos los cristianos juntos. Los hombres que aman a Dios están unidos a Él por el amor que le tienen, y están también unidos entre sí por su común amor a Dios. Un pueblo, una sociedad, es el conjunto de hombres unidos en la persecución y en el amor de un mismo bien. Existen, pues, pueblos temporales, unidos en el tiempo a fin de conseguir los bienes temporales necesarios para la vida, el más alto de los cuales — puesto que implica todos los demás— es la paz, tranquilidad que nace del orden. Por ser hombres como los paganos, los cristianos viven también en ciudades temporales, colaboran a su orden y se aprovechan de él; pero, cualesquiera que

---

<sup>72</sup> *Op. cit.*, pág. 394.

<sup>73</sup> AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, 1. XIX, c. 1, núm 3; cit. en SCIACCA, *SA*, pág. 394.

<sup>74</sup> SCIACCA, *SA*, pág. 394.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, pág. 396.

sean sus ciudades temporales, todos los cristianos de todos los países, de todas las lenguas y de todos los tiempos, se hallan unidos por su amor común al mismo Dios y por la común prosecución de la misma felicidad. Así, pues, también ellos forman un pueblo, cuyos ciudadanos se recluían en todas las ciudades terrenas, y cuyo territorio místico puede llamarse la «Ciudad de Dios». Son miembros suyos todos los elegidos: los que fueron, los que son y los que serán. Ahora, las dos ciudades se encuentran mezcladas entre sí; pero al final, en el día del último juicio, serán separadas y constituidas distintamente”<sup>76</sup>.

El esquema ontológico-creacionista, ofrece una continuidad también en este punto con el *República* de Platón, logrando una equilibrada síntesis entre persona, esto, espíritu creado, por un lado y conjunto de los cristianos que se salvarán por otro, sin caer por esto en un planteo colectivista que disuelva la dignidad del hombre en el conjunto. Así escribe Gilson: “La construcción progresiva de la «Ciudad de Dios» es, por tanto, la gran obra, empezada con la creación, incesantemente continuada después, y que da sentido a la historia universal. La inmensa obra histórica de San Agustín, su *De civitate Dei*, tiene precisamente por objeto trazar a grandes rasgos esta teología de la historia, para la que todos los acontecimientos culminantes de la historia universal son otros tantos momentos en la realización del plan querido y previsto por Dios. Y toda esa historia está penetrada de un gran misterio, que no es otro que el de la caridad divina actuando siempre para restaurar una creación desordenada por el pecado. La predestinación del pueblo elegido y de los justos a la bienaventuranza es la expresión de esta caridad. Nuestra razón ignora por qué unos se salvarán y otros no, ya que esto es un secreto de Dios; pero podemos estar seguros de una cosa: de que Dios no condena a ningún hombre sin una equidad plenamente justificada, y esto aunque la equidad de la sentencia se nos oculte tan profundamente que nuestra razón no pueda sospechar siquiera lo que es”<sup>77</sup>.

Ahora bien, que la existencia del cuerpo es un hecho innegable, no permite afirmar, como lo han hecho históricamente Diógenes de Sínope y su escuela, un vulgar materialismo, reproducido con mayor o menor lucidez por los socialistas modernos desde Feuerbach, ligado generalmente a un esquema ateo, sino que Agustín se sostiene firme en el planteo eidético-cualitativo. Así se confirma en el siguiente pasaje: “Pero la claridad completa del enigma del alma (de «yo alma»:

---

<sup>76</sup> GILSON, *FEM*, págs. 128-129.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, pág. 129.

*ego animus*) no está en el presente temporal, sino que, por la oscuridad de todo presente, es reenviada a la eternidad, que es claridad de toda nuestra oscuridad en torno a la conciencia. El proceso de profundización de nosotros mismos y de la conquista de la conciencia de toda nuestra conciencia (o, si se quiere, de la actuación plena de la autoconciencia) es infinito, inagotable, precisamente porque encuentra su complemento más allá del curso del tiempo, en la eternidad, en Dios y por don de Dios”<sup>78</sup>. Por lo que: “La autoconciencia como conciencia de la verdad interior, luz de la mente y guía de la voluntad, tiene un movimiento vertical que si dirige a Dios: el alma del alma es la atracción «teística», que en el curso temporal de la vida, hace que el alma misma sea oscura a sí misma, mantenga un límite insuperable, una zona de conciencia todavía no actuada y cuya actuación es estímulo, resorte y aguijón de toda parcial actuación”<sup>79</sup>.

Vemos por último, como el esquema antropológico agustiniano resuelve en íntima interioridad, realización de la propia esencia del alma, en conexión con Dios: “La relación moral-religiosa entre mi alma (*ego animus*) y Dios es el solo problema esencial de la vida: la historia interior de una sola alma es más importante que todos los acontecimientos exteriores...de la historia... El hombre interior, la persona como conquista del ser pleno de su conciencia, adquieren todo su valor y dignidad de comunicación con Dios, que es interior al acto y lo trasciende, más próximo al hombre de cuanto lo sea él a sí mismo, y con todo, lejano, inalcanzable. La interioridad, en su alcance metafísico, revela toda su autonomía respecto al mundo, precisamente en el momento en que hace conciencia cada vez más la vocación del hombre al Ser y su dependencia, como criatura del Ser mismo”<sup>80</sup>. Por lo que, en opinión de Sciacca: “El «naturalismo» griego... es definitivamente superado: Agustín descubre en el alma, a través de la profundización de su esencia y de sus movimientos más íntimos y difusos, la presencia de Dios, que es el fin no naturalmente realizable del hombre. Nunca antes de él había sido tan poderosamente «interiorizada» la metafísica, y nunca la interioridad, o la experiencia psicológica, había revelado tanta profundidad metafísica”<sup>81</sup>.

Es por vía de interioridad en antropología, que Agustín descubre la presencia íntima de Dios en el alma humana, siendo Dios término último de toda búsqueda y perfeccionamiento de su propia esencia.

---

<sup>78</sup> SCIACCA, *SA*, pág. 397.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, pág. 398.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

### **1.2.3-Inmanencia y trascendencia: el *itinerarium mentis*.**

San Agustín, partiendo de una concepción antropológica neoplatónica, quien define al hombre como animal religioso, e identificando el hombre con su alma, inmortal, que está unida a un cuerpo como tumba o sepulcro, alma que a su vez debe realizar una serie de transmigraciones para purificarse; y conociendo la perspectiva brindada por Aristóteles, que considera que el hombre es animal racional, compuesto hylemórfico, donde al alma racional le incorpora un elemento divino, el intelecto, siendo el compuesto humano mortal, debido a que el cuerpo está sometido a la generación y corrupción, el “Doctor de la Gracia” adecua el esquema neo-platónico a partir de la noción de espíritu creado, recuperando de este modo la unidad e integralidad del hombre, aunque conservando la primacía ontológica del alma, a la que concibe como *ego animus*, sobre el cuerpo, el que se transforma en prisión del alma a causa del pecado original.

La vida humana será motivada y guiada por el afán del espíritu finito y contingente, de religarse con el creador, norte del esquema agustiniano, espíritu infinito e increado, que habita íntimamente en el alma, posibilitando que la misma realice el *itinerarium mentis*, el pasaje de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior, reafirmando la concepción de hombre como *viator*, como caminante, cuyo término última es la contemplación del rostro de Dios.

## **1. 3.-Iluminación e interioridad.**

### **1.3.1-El hombre: luz creada.**

Las teorías gnoseológicas griegas que más influencia han tenido en la gnoseología posterior han sido, posiblemente, el subjetivismo relativista del sofista Protagoras de Abdera, el interiorismo eidético inteligible de Platón con base en la teo-mensura, y el abstraccionismo aristotélico que basa el conocimiento humano en la iluminación que produce el intelecto agente.

Dentro de este marco, el objetivo que se propone el siguiente capítulo es el de establecer un análisis comparativo entre el planteo platónico de la teo-mensura, entendiendo a Dios como luz Inteligible y condición de posibilidad de todo conoci-

miento humano; y su correlato agustiniano en la teoría de la iluminación divina, como síntesis intelectual entre neo-platonismo y cristianismo.

En este contexto realizaremos algunas referencias a la disputa que presentan tanto Protágoras contra Sócrates-Platón, por un lado y Aristóteles enfrentando a Platón en base a la teoría de la iluminación humana que produce el intelecto agente.

### **1.3.2-Illuminación e Interioridad.**

La filosofía de Agustín es una filosofía de lo absoluto. Ahora bien, uno podría admitir que este absoluto existe *per se* pero resulta inaccesible para el conocimiento humano.

He aquí la importancia del vínculo existente entre ontología y gnoseología o epistemología, siendo este último aspecto que resulta ineludible afrontar a la hora de que el hombre no quede frustrado y aislado en su propia interioridad, derivando de este fundamento interiorista un subjetivismo, relativismo, etc.

Es por este motivo que la noción de *iluminatio* resulta clave en el pensamiento del Doctor de la Gracia.

La iluminación puede ser tanto divina como humana, ya que el hombre es una luz creada, que posee dependencia tanto ontológicamente como gnoseológicamente de Dios, luz increada, fuente del ser y del conocer humano.

Nuevamente aquí, al igual que en el capítulo precedente, resulta oportuno resaltar la influencia socrática en el pensamiento de Agustín, para quién según expresa Gilson: “Conocerse a sí mismo —según nos aconseja Sócrates— es conocerse como la imagen de Dios, es conocer a Dios. En tal sentido, nuestro pensamiento es memoria de Dios, el conocimiento que en él se encuentra es inteligencia de Dios, y el amor que procede de uno y otro es amor de Dios. Hay, pues, en el hombre algo más profundo que el hombre. Lo más íntimo de su pensamiento (*abditum mentis*) no es sino el secreto inagotable de Dios mismo; como la suya, nuestra más profunda vida interior no es otra cosa que el despliegue, dentro de sí mismo, del conocimiento que un pensamiento divino tiene de sí propio y del amor con que se ama. Guillermo de San Thierry, Thierry de Vriberg y el Maestro Eckhart recordarán esta lección”<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> GILSON, E.; *FEM*, pág. 124.

Veamos cuál es la tesis teológica de Agustín, que fusiona la concepción eidética platónica con la lectura del Evangelio, a los fines de poder esclarecer su concordancia con los postulados gnoseológicos, siguiendo la opinión de E. Gilson: “Por un notable texto de la *Ciudad de Dios* (VIII, 11) puede verse hasta qué punto tenía conciencia el propio San Agustín de su profunda coincidencia con Platón en esta cuestión. El «El que es» del Éxodo le parece significar tan claramente «El que es inmutable» y, por consiguiente, lo que llama Platón el ser, que Agustín, por su parte, se siente tentado a admitir que Platón debía haber tenido algún conocimiento del Antiguo Testamento. Esta noción agustiniana de un Dios *essentia* ejercerá perdurable influjo sobre el pensamiento de San Anselmo, de Alejandro de Hales y de San Buenaventura; en cuanto a la doctrina que fundaba el conocimiento verdadero en la iluminación del entendimiento por el Verbo, llegará a ser una de las señales distintivas del agustinismo medieval. Observemos, no obstante, que esta supervivencia irá acompañada de cambios de perspectiva. Por una parte, la Edad Media buscará en la noción de la esencialidad de Dios la base para probar que su existencia es inmediatamente evidente (San Anselmo y San Buenaventura, por ejemplo), cosa que no hizo el mismo San Agustín; por otra parte, mientras que San Agustín se apoyaba en la iluminación divina con la mira principal de llegar a Dios, los agustinianos de la Edad Media se verán naturalmente conducidos —por la necesidad de justificarla ante la doctrina contraria de los aristotélicos— a desarrollar esa iluminación como una tesis de epistemología propiamente dicha. Dicho esto, podemos ver en las posiciones aludidas un bloque agustiniano de duración garantizada”<sup>83</sup>.

Es en este sentido, como vía de acceso al conocimiento de Dios, que debe interpretarse tanto la interioridad agustiniana como el planteo relacionado al proceso de ascensión dialéctico, que refleja la noción de *itinerarim mentis*, sostenido desde el respaldo gnoseológico que ofrece Dios para posibilitar su conocimiento, por medio de una intuición.

Sin embargo, es oportuno aclarar que no resulta admisible la interpretación de Gilson, en función de la cual no existiría una filosofía agustiniana propiamente dicha, sino que la razón dialéctica del hombre, esto es, la filosofía, se limitaría a ser una indagación racional del contenido de la fe. Así se expresa Victorino Capánaga, para quien: “Con todo, Mr. Gilson, tan benemérito de los estudios agustinia-

---

<sup>83</sup> *Op. cit.*, págs. 122-123.

nos, ha puesto en otro orden las ideas agustinianas, acogiendo la opinión del historiador de la filosofía Weber, y colocando la fe en el punto inicial del gran itinerario del Santo.

Esta interpretación nulifica la rica experiencia de San Agustín, quien se acercó al cristianismo con la luz de la razón, despertada de su letargo académico por el método de la introspección platónica, es decir, por la evidencia de las verdades eternas. Un doble movimiento racional le impulsó hacia la fe. Invertir este orden es falsar el hecho histórico de la evolución religiosa del gran pensador”; además afirma que: “Ciertamente que Gilson admite también la parte que corresponde a la razón con prioridad a la fe; mas considera toda esta propedéutica racional como algo postizo y extraño al espíritu del agustinismo, porque la filosofía agustiniana ‘no ha querido ni puede ser más que una indagación racional del contenido de la fe’ ”<sup>84</sup>.

Consideramos asimismo que una situación existencial, es en cierto modo en la vida del santo, crucial para la conclusión de su duda acerca de la existencia de la verdad absoluta. Nos referimos puntualmente a la conversión, que retiró la confianza que Agustín mantenía en la línea del escepticismo académico, así como de algunas nociones de orden maniqueo, referida al problema de la entidad del mal, y le permitió sintetizar intelectualmente, verdad y bien, en el camino de la certeza y la verdad.

Es así que Agustín supera el angustiante efecto de la duda, que si no aniquila la verdad la pone al menos en cuestión e impide afirmarla radicalmente, funcionando como una limitación al pensamiento que ansía su coronación en la verdad del ser. En este sentido se expresa E. Gilson: “Expresada en términos de conocimiento, esta conversión a Dios consiste en el esfuerzo de una razón que pugna por volverse de lo sensible a lo inteligible, es decir, de la ciencia hacia la sabiduría. Se llama «razón inferior» a la razón que se entrega al estudio de las cosas sensibles, reflejos cambiantes de las Ideas; se denomina «razón superior» a esa misma razón en su afán de despegarse de lo individual y sensible y elevarse progresivamente a la contemplación intelectual de las Ideas. Platón y Plotino sabían que ése es el objetivo que hay que alcanzar; incluso parecen haberlo alcanzado alguna vez, en una

---

<sup>84</sup> CAPÁNAGA, V.; en AGUSTÍN; *Contra los Académicos*, Edición Bilingüe, t. III, Obras Filosóficas, Biblioteca de Autores Cristianos, Versión, introducciones y notas de los Padres Capanaga, V.; Madrid, La Editorial Católica S.A., MCMXLVII, págs. 52-53; citado de pp. 7, en *Introduction a l'étude de S. Augustin*, pág. 39. En adelante AGUSTÍN, CA.

especie de éxtasis que dura un abrir y cerrar de ojos. Con mayor motivo puede el cristiano elevarse hasta allí con ayuda de la gracia, pero pronto cae de nuevo sobre sí mismo, cegado por el brillo deslumbrador de la luz divina. El Sol de los espíritus no se puede mirar fijamente. Mas la voluntad puede ya lo que todavía no puede el entendimiento. Mientras la concupiscencia arrastra a la voluntad hacia los cuerpos como hacia su centro de gravedad, la caridad la fuerza a gravitar hacia Dios para adherirse a Él, gozarse en Él y encontrar en Él su felicidad. Aquí es donde el cristiano se muestra auténticamente filósofo, pues hace lo que los paganos han dicho que era preciso hacer, siendo, empero, incapaces de hacerlo. La única razón de filosofar es ser feliz; sólo aquel que es verdaderamente feliz es verdaderamente filósofo, y sólo el cristiano es feliz, porque es el único que posee —y poseerá para siempre— el verdadero Bien, fuente de toda felicidad”<sup>85</sup>.

En este sentido se expresa V. Capánaga, para quien: “El descubrimiento de las realidades espirituales mediante el método de la introversión platónica fortaleció su entusiasmo en orden a la posibilidad del hallazgo de la verdad. Se abrió su mente a una nueva zona de lo real, y este nuevo ejercicio de visión dio alas a su esperanza.

Por otra parte, la *via veritatis* significaba el reconocimiento de dos luces que entonces fueron alumbrándose en los rodeos de su pensamiento: una divina y otra humana, la de la filosofía platónica y la del Evangelio, la razón y la autoridad le dieron la mano para sacarlo del precipicio académico.

En los libros *Contra los Académicos* se clarean estas dos actitudes fundamentales, o digamos estas dos adhesiones a Cristo y a Platón, a la fe y la filosofía”<sup>86</sup>.

Es así que el acercamiento a la verdad, por vía de iluminación interior, ofrece a Agustín la presencia de dos candiles, uno trascendente y perfecto, otro finito y limitado, razón superior de Dios, razón inferior del hombre, ambas válidas en sus respectivos terrenos; el ámbito de lo inteligible y eterno para aquella, el ámbito de lo temporal y sensible para ésta.

Esta distinción gnoseológica, que tiene a su vez presupuestos ontológicos, trae como consecuencia también una delimitación en el ámbito de la epistemología, ya que se diferencian sapiencia y ciencia. Si bien Agustín parte de la discusión con la duda de la segunda academia, la solución a este problema lo remonta

---

<sup>85</sup> GILSON, E.; *FEM*, pág. 128.

<sup>86</sup> CAPÁNAGA, V.; Int. a AGUSTÍN, *CA*, págs. 15-16.



a la antigua academia, donde el criterio de Platón que separa *episteme* de *doxa*, será reconvertido para ilustrar la recuperación de estos dos niveles del orden real, reivindicando ahora el ámbito del cosmos, que ha sido creado como una totalidad ordenada y bella, acorde a proporciones matemáticas.

Este punto de partida del conocimiento humano en la sensación que proporcionan los objetos de la experiencia, es recuperado por Agustín en la noción de ciencia, sin embargo, su gnoseología no pierde el norte de la teología que la sustenta por vía de interioridad, hecho que se refleja en el conocimiento de la verdad a través de la iluminación fecunda que produce el maestro interior. Así expresa Fraile al respecto: “San Agustín plantea el problema del conocimiento en función de la aspiración del alma hacia Dios. Su anhelo es llegar a la *sabiduría*, o sea al conocimiento de las realidades invisibles y eternas del mundo superior. Esto explica que no acuda a buscar la fuente primaria del conocimiento intelectual en los datos de la experiencia sensible, sino en un principio más alto. Así, el tema del *De magistro* consiste en presentar a Dios como el verdadero maestro interior. Todo conocimiento es una *iluminación*, que se deriva de las *razones eternas*, y, en último término, de Dios”<sup>87</sup>. Donde Dios es: “Es el maestro interior, que responde a las preguntas del alma”<sup>88</sup>, puesto que para Agustín “*De universis quae intelligimus... intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem*”<sup>89</sup>. Y además: “Es la luz que ilumina todas las inteligencias”<sup>90</sup>, ya que para él: “*Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia*”<sup>91</sup>.

Ahora bien, un sólido análisis sobre el problema del conocimiento humano verdadero basado en Dios, con fundamento en la noción de Iluminación y sus clases, realiza M. Sciacca, para quien: “Solamente Dios nos instruye; no hay más que un Maestro, el Verbo. Ésta es la conclusión del *De Magistro*: somos iluminados por Dios, distinto de nosotros, que resplandece por encima de nosotros. Hay en nosotros *inteligencia*, cuando se da la *iluminación* que viene de Dios. El alma que sabe conducirse según la verdad, se encuentra en presencia de la Verdad, en presencia de Dios que se da. Según ha sido observado por muchos investigadores, la teoría agustiniana del conocimiento en todos sus grados es una prueba de

---

<sup>87</sup> FRAILE, G., *HF*, pág. 225, cfr. pp. 136.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> AGUSTÍN, *De magistro*, XI, 38; cit. en FRAILE, G., *HF*, pág. 225.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> AGUSTÍN, *Solil.*, I, I, 3; cit. en FRAILE, G., *HF*, pág. 225.

la existencia de Dios, que, en cada grado se va haciendo más clara y completa conforme al alma, purificándose, se va haciendo cada vez más presente a sí misma, que es presencia de Dios en ella, como luz que ilumina. El alma *nulli cohaeret nisi ipsi veritati* ; Dios *humanis mentibus, nulla natura interposita, praesidet* „<sup>92</sup> .

Por su parte, citando la expresión de Boyer, manifiesta: “«San Agustín no ha podido advertir nada con tanta fuerza como la dependencia del espíritu humano con respecto a la suprema luz. En ello está el centro de su filosofía»”.<sup>93</sup>

Luego de señalar la centralidad del problema gnoseológico y la solución que brinda San Agustín como medular a su sistema de pensamiento, se refiere luego a las influencias que han dado lugar al desarrollo del pensamiento agustiano sobre este punto, y así escribe:

“El concepto de iluminación le viene a Agustín, ya de la filosofía platónica y neoplatónica, ya de las *Escrituras*. Platón en el libro VII de *La República* considera la Idea del Bien como la última y suprema en el orden de lo cognoscible, «que a duras penas se ve, pero que, apenas vista, hay que concluir que ella es la causa de cuanto bueno y bello existe; que en el mundo visible ha creado la luz y el dispensador de la luz [el sol]; y en el inteligible, es quien da la verdad y la inteligencia, y que es necesario percibirla a ella para poder conducirse con sabiduría, tanto en la vida privada, como en la pública»”<sup>94</sup> .

En un hermoso pasaje, Sciacca refleja el vínculo gnoseológico existente entre la criatura y el creador:

“Así como, dice Agustín, la luna no tiene luz propia, sino que es iluminada por el sol, así el alma racional, que no tiene sobre sí otra naturaleza sino la de Dios, al igual que todo lo que ha sido hecho, recibe de Dios su luz; también recibe de Dios la vida feliz y el *lumen intelligentiae veritatis*”<sup>95</sup> , y en un momento de brillantez intelectual define a Dios como:

“Así, Dios es, para Agustín, *Pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris, quo admonemur redire ad te*”<sup>96</sup> .

---

<sup>92</sup> SCIACCA, SA, pág. 253.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, pág. 254, cfr. pp. 96, citado de BOYER, *L'idée, ecc.*, cit., pág. 168.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, pág. 255, citado de PLATON, *Rep.*, 1, VII, 517 bc.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

Además: “Dios es *intelligibilis lux* y padre de la misma, y también padre *illuminationis nostrae*, es decir, del lumen *intelligentiae veritatis*, según se lee en el *De civitate Dei*”<sup>97</sup>. Por lo que: “Dios, como Padre de la luz inteligible, es la transposición cristiana de la Idea del Bien de Platón, que hace precisamente que sean inteligibles las demás Ideas; Dios, como Padre de nuestra iluminación, es la transposición de la imagen plotiniana del sol y la luna, en los términos de la Escritura”<sup>98</sup>.

El santo africano no abandona su convicción teológica de que: “Dios, en consecuencia es Padre de la Luz inteligible, que es la Sabiduría o el Hijo, y es luz de nuestra mente. Por lo tanto, el Verbo es luz, verdad que ilumina las almas: Cristo que ilumina. Lo verdadero lo es por la verdad (*verax e veritate verax est*): sólo Cristo es verdad y sólo en Cristo alcanza la verdad”<sup>99</sup>.

Ingresando al tópico final de la interpretación de Sciacca sobre el “Doctor de la Gracia”, distinguiendo tres formas de iluminación, resaltamos el trabajo y la síntesis intelectual realizada, según la cual:

“En resumen: a) el hombre posee la *luz natural de la razón* que le ha sido dada por Dios, y con la cual juzga acerca de las cosas; b) la *luz de la inteligencia* o la intuición de las primeras verdades inteligibles (fundamento de la veracidad de los juicios de la razón), también ella natural y creada, pero que, con el fin de que pueda el hombre conducirse y permanecer en el orden de la verdad, está sostenida por Dios mismo; y esta intervención es la *luz especial*; c) *luz de la gracia* para las verdades sobrenaturales, que es absolutamente gratuita y no ya de orden humano o racional. Las dos últimas formas de iluminación no anulan la razón, antes bien la elevan”<sup>100</sup>. Por lo cual: “Si interviene para potenciar la razón, es evidente que la iluminación no la sustituye: la *iluminación supone la razón*. Quedan, por lo tanto, la luz divina y la razón humana como dos cosas distintas, entre las cuales permanece siempre la relación del sol y de la luna, de los ojos iluminados y del sol que les ilumina. También el *intellectus* o *intelligentia* queda como distinto de Dios, como lo creado es distinto del Creador”<sup>101</sup>. Es así que: “En consecuencia, el hombre ha recibido de Dios la luz natural inteligente-racional para conocer las verdades; de aquí la obligación natural de la razón para tender a ellas. Pero Dios la ha

---

<sup>97</sup> *Op. cit.*, pág. 256.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, págs. 256-257.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, pág. 258.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

hecho también del modo que (dado que ella no es la verdad, y que la fuente de toda verdad es Dios mismo) está unida a las cosas inteligibles *in quadam lucen sui generis incorporea*, que le es dada por Dios mismo. Dentro de la luz de la inteligencia, la razón ve las ideas, las normas o reglas, que son una imagen de las Ideas en Dios, y según las cuales juzga ella rectamente”<sup>102</sup>.

Y por último, siguiendo quizás simultáneamente en este dulce equilibrio, las huellas de Platón y del Evangelio: “Dios, por consiguiente, asiste a la razón, para que alcance, «vea» la verdad. Siempre que la razón está fuera de esta luz, está fuera de la verdad: el alma está fuera de sí misma, porque la luz nunca cesa de brillar dentro de ella. Por encima de ella, inconmensurablemente, está la iluminación superior, de orden sobrenatural y gratuita: la visión de Dios en Dios. Es la gracia de la mente”<sup>103</sup>.

### **1.3.3-Dios: luz increada.**

Agustín realiza un radical giro intelectual derivado de una situación existencial, la conversión. Paralelamente a su búsqueda espiritual, encuentra en uno de los dos pilares de su sistema filosófico-teológico la solución a uno de los principales problemas que atraviesa la filosofía de Occidente, los efectos demolidores de la duda escéptica de la segunda academia, encontrando en la antigua academia de Platón, la refutación a la tesis crítica de Carnéades.

Es en este marco intelectual que ha de interpretarse la síntesis que realiza desde la perspectiva gnoseológica Agustín, donde la tesis de la iluminación divina, opera como garantía de un conocimiento verdadero en el ámbito de lo inteligible, resolviendo a partir de la razón eterna el proceso cognitivo del hombre que se origina en las cosas temporales, objetos de ciencia, propios de la iluminación humana, que si bien tiene un ámbito propio, no opera de modo completamente autónomo, sino que así como en el terreno de la Verdad y del hombre, su gnoseología al igual que su epistemología, requiere una fundamentación teológica, siendo Dios garantía del conocimiento humano verdadero por vía de interioridad, como Maestro Interior, en el proceso de *itinerarium mentis*, ya que el cristiano, verdadero filósofo, es un *viator*, un caminante, que encuentra en Dios la culminación de su viaje y la perfección y realización plena de su existencia.

---

<sup>102</sup> *Op. cit.*, págs. 258-259.

<sup>103</sup> *Op. cit.*, pág. 259.

Es así, que, los tres modos de Iluminación, de la razón, de la inteligencia y de la gracia, escalonan el ascenso hacia Dios, luz increada y garantía de conocimiento verdadero para el hombre por vía de interioridad.

#### **1.4-Interiorismo objetivo.**

Agustín realiza un proceso de maduración intelectual que va desde sus orígenes paganos, o de cristianismo implícito por la formación brindada por su madre Mónica en la niñez, atravesando diversas etapas que lo conducen desde el maniqueísmo, atravesando la duda académica y arribando inevitablemente al escepticismo, así como el fenomenismo y sensualismo propios del materialismo, pasando por la profesión de docente de retórica al servicio del Imperio Romano, el traducianismo antropológico y la teoría de los santos predestinados; para girar luego de la conversión otorgando al pensamiento cristiano el carácter de un verdadero sistema, que tiene sus fundamentos en el terreno teológico con la noción de Dios entendido como Ser o como Suma Esencia, Omnipotente y por lo tanto creador desde el punto de vista ontológico, así como la negación del mal en sí, al que desde ahora se entenderá como privación, ausencia de bien; dando curso en el terreno cosmológico a la doctrina estoica de las razones seminales, para explicar la creación simultánea y a la vez sucesiva y la acción que Dios ejerce en el universo a través del tiempo; superando la duda de la segunda academia de Carnéades con asiento en la antigua academia de Platón, dando paso a la certeza, con base en la noción de *iluminatio*, a través de la incorporación de dos tipos de razones, natural *-lumen naturalis-* propia del hombre, interpretado como una luz creada, y la luz increada que es Dios *-lumen Dei-*, abriéndose camino hacia la certeza de modo indubitable, sorteando el materialismo, sensualismo y fenomenismo y reafirmando una ontología eidética que será ubicada en el intelecto divino y recibirá ahora el nombre de ejemplarismo divino, modelo para la creación de las substancias en particular, y superando la precariedad ontológica y gnoseológica que brindan los fenómenos de la experiencia sensible sujetos a permanente cambio como sostuviera en la antigüedad Cratilo, discípulo de Heráclito, en la famosa frase “todo fluye”, por un criterio de verdad fundado en la Interioridad que permite el conocimiento por vía de ascenso dialéctico de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior, dialéctica que ahora no contrapone sólo el orden temporal y supra-temporal con los dos tipos de objeto y conocimiento propio, ciencia y sa-

piencia, sino que ahora se encarga de conciliar armónicamente razón y fe, para posibilitar una filosofía cristiana, y que permite el desarrollo de la filosofía en su terreno propio, esto es, gnoseológico y metafísico; reubicando además la cuestión temporal del estado en función de un esquema que afirma una teología de la historia, donde la política y el tiempo quedarán subordinados a la eternidad, fundada en una concepción que separa la ciudad de Dios –Jerusalén- donde los hombres se vinculan por lazos de amor y solidaridad, de la ciudad del diablo -Babilonia- donde prima el egoísmo y el interés privado; donde este esquema teológico de la historia, que cristianiza la utopía del *República* Platón, es un punto de paso obligado entre antropología y cosmología, siendo el hombre creado acorde a su propia idea ejemplar, y no admitiendo ya un traslado del alma de una generación a otra; así como superando la negación de la responsabilidad humana en el aspecto de recuperar el valor de la libertad de la persona humana, que puede resultar mayor si obra santamente, o menor si utiliza el libre albedrío y peca, desembocando escatológicamente en el cielo o el infierno por decisión propia, asumiendo plenamente la responsabilidad ontológica, gnoseológica, lógica, ética y estética que implica la existencia del viajero, del *viator*, que tiene como punto de llegada de su viaje la contemplación de Dios, fuente del ser, la verdad y el bien.

Recordemos esta preciosa enseñanza de Agustín, que se ve coronada y resuelta en esta argumentación:

*“Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, trascende te ipsum”<sup>104</sup>.*

---

<sup>104</sup> AGUSTÍN; *De Vera Relig.*; 39,72; en FRAILE, G.; *HF*, pág. 211.



## **CAPÍTULO 2**

### **Interioridad en M. F. Sciacca.**

#### **2.1-Consideraciones Preliminares.**

##### **2.1.1- Sciacca: Teología trinitaria en San Agustín.**

En el marco del análisis del Interiorismo Objetivo, tópico con el que cerráramos el pasaje inmediato anterior de la investigación (1.4), Sciacca realiza una interesante observación en cuanto a la interpretación del *De Trinitate* de Agustín, exponiendo que si bien la base del argumento trinitario, tanto de la trinidad perfecta de la Divinidad como la trinidad imperfecta de los seres creados tiene punto de partida en el misterio, sin embargo, el argumento racional puede prescindir de ese punto de partida religioso, y se mantiene válido autónomamente.

Estas arduas polémicas, que remiten en última instancia al problema de la relación de la razón y la fe, del libre pensamiento especulativo y el dogma, de la filosofía y la teología, se ve atravesado transversalmente por el cuestionamiento de la relación existente entre la criatura y el creador, siguiendo el pasaje bíblico donde se relata que el hombre fue hecho “a imagen y semejanza de Dios”.

Es en este punto que el creacionismo, que ha batallado duramente contra las tesis generacionistas (Platón) y emanacionistas (Plotino), para conducir por vía de Filón de Alejandría –el “Platón judío”- a la *creatio ex nihilo*, se halla vinculado con el interrogante acerca, no sólo de la naturaleza de Dios en su doble perspectiva: teológica como amor y metafísica como ser o suprema esencia, sino por



el aspecto relacionado con la Unidad-Trinidad, tres Personas, un solo Dios, sino también de la naturaleza humana como reflejo creado de la naturaleza divina trinitaria. Aquí el medioevo ha encontrado extravíos como el tri-teísmo de Roscelino, el autor nominalista que concebía a los universales como *flatus vocis* o ruidos molestos, que terminó en base a su tri-teísmo, tres personas, tres dioses, derivando hacia una concepción politeísta, incompatible con el misterio de la Trinidad cristiana.

San Agustín, como mencionáramos en el origen del texto, inicia su argumentación por vía interiorista, por el camino metodológico de la autoconciencia: “La autoconciencia en su espiritualidad pura es la *conversio incorpórea*, hecho primordial de la vida humana, fuente de toda otra verdad. Pero...en ella convergen tres aspectos fundamentales: la *verdad ontológica*, porque aprehende el ser mismo que nos constituye; la *verdad lógica*, por ser el fundamento de toda verdad ulterior; la *verdad teológica*, porque su último fundamento es el Principio creador”<sup>105</sup>.

Siguiendo en este punto la vía de interioridad objetiva de Platón, la referencia al esquema antropológico, se plantea Agustín la relación existente entre el alma y el cuerpo, problema que también aquejó a Platón, el cual no dudó en dar una solución de carácter netamente espiritualista, y excluyente del cuerpo a mitad de su vida en *Alcibíades*, *Fedón*; tesis que atenuara en su vejez, como se puede leer en *Leyes*. En la interpretación de Sciacca sobre el pensamiento antropológico agustiniano, considera que: “A diferencia del cuerpo, el alma está toda en cada una de las partes y en todo el organismo: cualquier impresión en un punto de su cuerpo es sentida por toda el alma. Varía ciertamente la intensidad de su actividad, pero en todo caso está siempre toda en cada una de las partes del cuerpo. No ‘difusión local’, sino ‘tensión vital’. El alma humana es, por lo tanto, una sustancia pensante, simple, indivisible, inextensa. No es *pars Dei*, pero su espiritualidad hace que sea análoga a la espiritualidad divina”<sup>106</sup>.

Recordemos que en este punto en particular, sostenía Platón que el hombre-alma, participaba de la naturaleza de lo inteligible de las ideas, siendo por este motivo, tendiente a lo divino, perfecto, inmutable, imperecedero, eterno, perfecto, único, universal, incorruptible; mientras que el cuerpo, tumba o cárcel del alma, se orienta hacia lo material, corruptible, mutable, imperfecto, temporal, singular,

---

<sup>105</sup> SCIACCA, *SA*, pág. 425.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, pág. 426.

múltiple. La actividad del alma humana, es en este sentido, análoga a la divina, reproduce, en el límite o marco de sus posibilidades, la perfección de lo divino, aspirando a la Verdad, el Bien, la Justicia y Belleza, en el aspecto de semejanza de la analogía, y presenta como diferencia, el hecho de estar inmerso en el mundo material, donde el cuerpo aparece ligando al hombre al deseo y las pasiones, siendo éste último la fuente de todos los males de la humanidad.

Ahora bien, en el esquema antropológico de Platón, no agota la estructura del hombre en Platón, sino que en un sentido epocal, tiene la influencia del Evangelio y de los Padres de la Iglesia, y son estas las fuentes teológicas y filosóficas las que dan el sustento para que Agustín produzca un giro revolucionario en el ámbito de la antropología teológica medieval.

Es por este motivo, que incorpora el aspecto trinitario como constitutivo del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios: “Por otra parte, la mente no es analizada exclusivamente por sí misma, sino en cuanto imagen de Dios Uno-Trino. Cuanto dice Agustín a este propósito acerca de ella, de sus actos y de sus facultades, le es inspirado por la Escritura, en la cual se lee que el hombre está hecho a imagen de Dios. De aquí el problema: si el hombre está hecho a imagen de Dios, puesto que la Revelación enseña que Dios es Uno-Trino, a fin de que esta imagen no sea falsa y la semejanza verdadera, deberá darse en él, aunque imperfecta, una cierta analogía con la divina Trinidad”<sup>107</sup>.

Reaparece aquí nuevamente el tema de la analogía, que no debemos interpretar en un sentido aristotélico vinculado a la polisemia de los diversos sentidos del ente, tema que servirá para que Santo Tomás establezca una relación entre ser Creado e increado, sino en el sentido propio que se deriva de la lectura del pasaje bíblico:

“Dice la *Escritura* (*Gen.*, I, 26; 27): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Y luego: *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei*”<sup>108</sup>.

Notemos además, que Sciacca resalta que existe *cierta* analogía, con lo cual relativiza aún más un término que variará de sentido según la tradición en la que se analice. Continúa la interpretación de la antropología en relación a la fun-

---

<sup>107</sup> SCIACCA, *SA.*, pág. 427.

<sup>108</sup> *Ibidem*. Cfr. pp. 75.

damentación fideísta, sin por esto abandonar los planteos y argumentaciones racionales, produciendo una síntesis entre razón y fe, ya que de la fe toma el aspecto trinitario, un Dios y tres Personas, y de la filosofía, las nociones de substancia, distinción y unidad: “No es suficiente encontrar en el hombre una Trinidad, sino que es necesario que el segundo de los tres términos esté engendrado por el primero y el tercero proceda de los otros dos; y, además –en cuanto sea posible a una trinidad creada, y, en consecuencia, imperfectísima y *no* de la misma substancia divina-, que los términos mismos sean distintos, consubstanciales e iguales, de tal modo que su trinidad no excluya la unidad”<sup>109</sup>.

Prosigue Sciacca en su análisis sobre la relación intrínseca de la divinidad y su reflejo en el hombre, en función de la *procesio* amorosa existente entre las tres Personas, y la relación de generación de Padre a Hijo y de amor entre el Hijo y el Espíritu Santo: “Tres personas y un solo Dios: el Padre engendra al Hijo, que es el Verbo; del Padre y del Hijo procede el Espíritu, que, según San Pablo, es la difusión de la caridad, y, por ello, Amor. Por lo tanto, el Hijo, que es Verdad, se refiere al acto intelectual; el Espíritu, que es Amor, a la voluntad. Ésta es la palabra revelada, en la que creemos por fe”<sup>110</sup>.

Sciacca es plenamente consciente, como lo expone en el pasaje anterior, que esta argumentación trinitaria tiene sostén en el ámbito de la fe, en la teología revelada, pero no por esto la argumentación racional debe limitarse, sino que se mantiene firme en la convicción de Agustín, en lo referente a la relación dialéctica, complementaria y de mutua colaboración, existente entre ambos órdenes, razón y fe.

Sin embargo, el misterio y el dogma tienen en este punto una influencia decisiva: “¿Hay algo semejante en el hombre? Si se logra descubrirlo, se confirma, por un lado, racionalmente la palabra divina de que el hombre es creado a imagen de Dios y se tiene cierta ayuda para reducir la distancia entre nuestra débil mente y el misterio trinitario, que, con todo, siempre subsiste como misterio; por otro, el dogma se manifiesta como encarnado en nosotros, vida de nuestra vida; en consecuencia, más grande y vitalmente participado será nuestro amor hacia Dios Uno-Trino”<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> *Op. cit.*, págs. 427-428.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, pág. 428.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

San Agustín, se mueve de modo pendular entre ambos órdenes, filosófico y teológico, hecho que permite afirmar que se equivocan quienes lo reducen despectivamente a ser un mero teólogo. San Agustín se mantiene orgulloso en el ámbito de la fe, la teología, la revelación, el misterio y el dogma, pero esto no evita que sea uno de los más grandes pensadores que haya dado Occidente. Recordemos en este punto, que también formularon planteos teológicos Platón y Aristóteles, y han sido filósofos de un esplendor intelectual inigualable, salvo *rara avis*, hasta nuestros días.

Veamos como retoma Agustín la senda ontológica o metafísica, en este movimiento oscilante que tan bien describe Sciacca: “No sólo adquiere el alma humana un conocimiento más profundo de sí (aspecto filosófico del problema), y la verdad revelada viene a ser como confirmada por una experiencia viviente, y robustecida por fe (aspecto teológico), sino que, en el momento en que el alma se conoce mejor en sus profundidades metafísicas, conoce mejor hacia Quien debe converger todo su amor (aspecto místico-ascético)”<sup>112</sup>.

Refiriéndose al pasaje anterior, expresa Sciacca: “Los tres aspectos de la doctrina, que son inmanentes el uno en el otro, de tal modo que cada uno de ellos no puede prescindir de los otros dos (sintetismo, que es la esencia del interiorismo agustiniano filosófico-teológico), deben ser, con todo, considerados distintos. En el fondo, el problema que nos ocupa, tal como es planteado por Agustín, entra en el más general de las relaciones entre fe y razón, cuya intimidad confirma su distinción y excluye la separación”<sup>113</sup>.

Sciacca destaca el equilibrio de la formulación agustiniana, que no admite, como expusieramos anteriormente, un reduccionismo teológico, sino que posibilita la apertura hacia una fundamentación racional de carácter lógico abstracto: “Por lo tanto, interpreta erróneamente el pensamiento del santo Doctor, quien considera su doctrina de la trinidad en el hombre fundada sobre la fe y la verdad revelada, para concluir que no interesa a la filosofía, sino a la teología y a la mística. La verdad de fe hace solamente nacer el problema de la mente una-trina, pero no condiciona su argumentación racional y las profundizaciones especulativas”<sup>114</sup>.

Este planteamiento le permite concluir a Sciacca que en Agustín si bien el punto de partida de la argumentación sobre la estructura trinitaria e íntima del

---

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Op. cit.*, pág. 429.

hombre parte de la fe, sin embargo puede sostenerse de un modo racional autónomamente: “La indagación acerca de la naturaleza del alma está hecha únicamente sobre la base de la experiencia interior y de la razón. El resultado no se funda sobre la verdad de fe, que es solamente una invitación –y si se quiere una advertencia- a la indagación; por esto, es válido por sí mismo, incluso para quien no cree en esta verdad. Para quien cree, este resultado es una confirmación indirecta de su fe, como una luz (aunque sea débil) proyectada sobre la impenetrabilidad del misterio, sin que la fe pueda ser substituída por la verdad de la razón, que vale solamente para conocer la naturaleza del alma (imagen en nosotros de la Trinidad)”<sup>115</sup>.

A *contrario sensu*, y por contraposición lógica con lo expuesto anteriormente, resulta que: “No vale, en cambio, para penetrar racionalmente el misterio trinitario, que subsiste siempre como verdad de fe, del mismo modo que cuanto conocemos por la razón con respecto a nuestra naturaleza espiritual subsiste como verdad racional”<sup>116</sup>.

El hombre, es por lo tanto, un reflejo imperfecto de la Trinidad divina, sin que por ello pierda la unidad, sosteniendo la creación en base a la noción de imagen y semejanza con respecto al Creador: “La relación entre la imagen en nosotros de la Trinidad y la Divina Trinidad es íntima, como es íntima la que existe entre la razón y la fe (las dos luces, incommensurables, entrambas necesarias a fin de que el hombre conozca su destino y posea la plena inteligibilidad de sí mismo). Pero tal intimidad confirma la distinción y la irreductibilidad de los dos órdenes. Las profundidades que ha tocado Agustín en la indagación del espíritu humano todavía hoy no han sido superadas”<sup>117</sup>.

Luego, ingresa Sciacca quizás en el terreno más fértil a la indagación propiamente especulativo, de interés filosófico debido a la profundidad metafísica del razonamiento, retomando dos viejos problemas: unidad y diversidad, y a su vez, identidad y diferencia: “...trinidad de los términos, entre ellos distintos y, con todo, formando una unidad; en consecuencia, trinidad en la unidad y unidad en la trinidad, donde la relación es tal como para descubrir una imagen verdadera de la Trinidad, eterna y perfectísima, en la mente, trinidad creada e imperfecta”<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

El planteo de armonía entre razón y fe, entre especulación y revelación, entre los dos órdenes natural y sobrenatural, no es mera cuestión ajena a la finalidad de la existencia humana, por lo que podríamos sugerir que en la resolución de este tema se juega la felicidad del hombre, cuya vida se ordena a Dios como principio y fin último, creador y *telos*, en el cual se combinan la gracia como camino a la contemplación eterna del Rostro de Dios, donde el hombre encontrará, tanto desde la perspectiva ética como estética, en la conjunción de lo bueno y lo bello, la felicidad eterna: “El sintetismo de razón y fe, ya señalado, es también, aun en la distinción más neta, sintetismo entre natural y sobrenatural. La trinidad del alma se indaga, profundiza y define en relación con la Trinidad divina, cuya visión (de Dios Uno y Trino) es beatitud del alma y su última sabiduría, la que la completa, llena toda y la satura por elevación de gracia gratuita”<sup>119</sup>.

Continuando con su análisis de la relación existente entre teología y antropología, donde se proyecta de modo reflejo la imagen de la Divinidad: “La Trinidad se formula así: tres Personas y un solo Dios, que es Persona. La trinidad humana, si el hombre es creado a imagen de Dios y a fin de que la semejanza sea verdadera, será: tres términos (no tres personas) y una sola alma, que es persona, *ego*. Son tres los términos y distintos: la *mens* o *mens animus* y por esto *ego spiritus*; la autoconciencia o conocimiento que el *ego* tiene de sí; en consecuencia, tres términos *personales* constitutivos de *una* persona”<sup>120</sup>.

Un Dios, tres personas: Padre, Hijo y Espíritu; un alma, tres términos: mente, conocimiento de sí, y autovolición; sin que en ninguno de ambos casos la diversidad rompa la unidad, planteo que encuentra respaldo en la tradición dialéctica: “Por lo tanto, a fin de que se dé una imagen de la Trinidad en el hombre, es preciso que se refleje en él (cierto, imperfectamente) el personalismo trinitario divino. Por otra parte, siendo tal imagen de la naturaleza misma del alma (no una accidentalidad suya), al propio tiempo, por su misma naturaleza, el alma personal está ordenada en Dios Uno-Trino”<sup>121</sup>.

Retomando la vía racional y especulativa, resulta ser que no basta que existan tres elementos, sino que estos tres elementos resulten constitutivos coesenciales del alma humana, manteniendo antológicamente la diversidad en la unidad: “Pero no basta haber encontrado tres elementos distintos y correlativos

---

<sup>119</sup> *Op. cit.*, pág. 432.

<sup>120</sup> SCIACCA, *SA.*, pág. 433.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

para concluir que hay en el alma humana una imagen verdadera de la Trinidad. Es preciso que se dé también unidad entre los tres términos, sin identidad. Agustín, en efecto, pone simultáneamente los dos aspectos del trinitarismo: la mente, el autoconocimiento y la autovolición, si son perfectos, son iguales; desiguales, si imperfectos (por lo tanto se distinguen realmente). Pero *haec tria unum sunt*, forman uno<sup>122</sup>.

Para tomar frases usadas por el propio Agustín, veremos la remisión que realiza hacia un par de ejemplos, que utiliza de modo metafórico. En primer lugar: “¿Debemos, acaso, razonar acerca de estas tres cosas –la mente, el autoconocimiento y la autovolición- como razonamos acerca de una bebida compuesta de vino, agua y miel, en la que cada uno de los tres componentes está por toda la masa líquida y, sin embargo, son tres, tanto que no hay parte alguna de la bebida que no los contenga, y no superpuestos, como si fuesen agua y aceite, sino completamente mezclados, y los tres son sustancias y todo el líquido es una sustancia, compuesto de estos tres elementos?”<sup>123</sup>. En segundo término expresa: “es como si de un mismo pedazo de oro si hiciesen tres anillos semejantes, unidos juntos y refiriéndose mutuamente, como semejantes (en efecto, todo semejante es semejante a algo). Una trinidad de anillos, y un solo oro. Pero si se mezclan juntos, de tal modo que cada anillo se confundiese con toda la masa, se perdería la trinidad; y entonces, no solamente no se diría un solo oro, como en los tres anillos, sino que no habría ni siquiera trinidad alguna áurea”<sup>124</sup>.

Por lo tanto, estos no son tres términos unidos de modo lógico, ni tres elementos ontológicos diversos mezclados confusa y accidentalmente, sino que por el contrario, co-existen, unidos de modo esencial y necesario: “Existir, conocerse y amarse, tres términos en una esencia. La mente, el conocimiento y el amor de sí tienen una existencia propia relativa y constituyen un conjunto inseparable. Hay una unidad substancial entre los tres términos: su substancialidad es consubstancialidad y por esto los tres términos forman una unidad”<sup>125</sup>.

La estructura trinitario de Dios y del hombre, no resulta producto del azar, sino que presenta una ordenación ontológica, gnoseológica, lógica, y volitiva: “Por lo tanto: el término primero es la *mens* (el Padre en la Divina Trinidad) en el que se halla inmanente, como acto suyo coesencial, el deseo (y la voluntad) de cono-

---

<sup>122</sup> *Op. cit.*, pág. 434.

<sup>123</sup> AGUSTÍN, *De Trinit.*, 1. IX, c. 4, núm. 4, cit. en SCIACCA, *SA.*, pág. 435. En adelante *DT.*

<sup>124</sup> AGUSTÍN, *DT.*, 1. IX, c. 5, núm. 7, cit. en SCIACCA, *SA.*, pág. 436

<sup>125</sup> *Op. cit.*, pág. 438.

cerse, es decir, de engendrar su prole o el conocimiento de sí (el Hijo o Verbo), engendrada la cual, procede necesariamente el amor de sí conociéndose (Espíritu Santo), último de los tres términos, unificador de los otros dos en una unidad trina”<sup>126</sup>.

Continúa exponiendo Sciacca sus argumentos exegéticos, que se mueven en esta delicada y dulce frontera entre el creer y el razonar, entre filosofía y teología, entre criticidad y dogma, entre la indagación humana derivada de la iluminación natural y el ocultamiento propio del misterio, de suyo inagotable e incomprendible: “La imagen, aun imperfecta, es evidente; la naturaleza de la mente tiene en sí la impronta no accidental del Creador o del Dios Uno-Trino. Sus profundidades son reveladas cuanto es suficiente para que todo el movimiento del espíritu esté intrínsecamente orientado a Dios, su Bien sumo, su felicidad. La fe se ha robustecido. Algo de luz ha descubierto, en su interioridad, su esencia metafísica como persona (unidad-trinidad) y, con ella, conoce su destino, no por argumentos extrínsecos, sino a través de la voz misma de su mente, de su autoconocimiento y de la voluntad; es decir, de toda su vida espiritual, integralmente copresente en cada acto suyo”<sup>127</sup>.

En este punto, Agustín y también Sciacca, no son sólo libre pensadores, son cristianos militantes, convencidos del doble acceso a la Verdad, búsqueda en la cual afloran dos procedimientos, la indagación racional y la creencia en la verdad revelada, conviviendo armónicamente: “Difícilmente pueden leerse páginas especulativamente más profundas acerca de la naturaleza del hombre y que tengan al mismo tiempo tanta fuerza apologética de las verdades reveladas. Así entendía Agustín la filosofía cristiana: ‘filosofía’, porque el método y el proceso son racionales y no se fundan sobre la fe; cristiana, porque, aun distinguiéndose de la fe, demuestra la conveniencia y la convergencia entre indagación y revelación”<sup>128</sup>.

Debe tenerse en cuenta, en la opinión de Sciacca, que no sólo tenemos una primera imagen trinitaria en el hombre, a partir de mente-conocimiento-volición, sino además se presenta lo que se denomina segunda trinidad en el hombre, constituida por la memoria-inteligencia-voluntad: “Con todo, Agustín encuentra una *evidentior trinitas* en otra trinidad: *memoria, intelligentia, voluntas*. No se identifican las dos trinidades, pero la segunda es una profundización de la pri-

---

<sup>126</sup> *Op. cit.*, pág. 442.

<sup>127</sup> *Op. cit.*, pág. 443.

<sup>128</sup> *Ibidem*.



mera, que, según dice el mismo filósofo, resulta de ella precisada en los detalles y como limitada”<sup>129</sup>.

Hemos atravesado en este punto de la investigación, un tema áspero, no sólo por el arduo trabajo intelectual que significa penetrar lo profundo de la ontología tanto teológica como antropológica y sus relaciones íntimas y fecundas, en su doble aspecto, religioso y filosófico, sino que en este punto la filosofía ronda por vía especulativa el cuestionamiento del dogma, lo que puede resultar sensible a la Iglesia Católica Apostólica Romana.

### **2.1.2- Sciacca: Teología Natural y Ontología de Antonio Rosmini.**

No pretendemos aquí, abarcar la totalidad de la obra de Rosmini<sup>130</sup> desde la filosófica de la teología, pasando por la moral y la política, lo que constituiría un objeto digno de una investigación autónoma debido a su extensión y calidad, recordaremos a título enunciativo algunas de sus obras que han tenido relevancia filosófica desde el punto de vista especulativo: *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas, Sistema Filosófico, Vicente Gioberti y el panteísmo, Psicología, Introducción a la Filosofía, Lógica, Ensayo histórico crítico sobre las categorías y la dialéctica, Aristóteles expuesto y examinado, Antropología sobrenatural, Teodicea* y, particularmente, y su gran obra *Teosofía*<sup>131</sup>, incompleta y de edición póstuma. Sin embargo, nos parece oportuno, debido a la importancia que ha tenido Rosmini en la orientación intelectual de Sciacca, dedicarle un espacio en el desarrollo de la presente investigación, a quien según señala Caturelli: “Con fama de santidad murió en Stresa quien ha sido quizá, a juicio de Sciacca y los rosminianos italianos, el más grande filósofo católico del siglo pasado”<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> Siendo el pensamiento de A. Rosmini oceánico, se recomienda a aquel lector que pretenda ahondar en la estructura del sistema filosófico-teológico del autor, además de los textos fuente, a nivel introductorio, la lectura del texto de SCIACCA, M. F. *El pensamiento filosófico de A. Rosmini*. Traducción y prólogo de Adolfo Muñoz Alonso. Barcelona, Miracle, 1954. En adelante: *PFAR*; y Darós, W. *La epistemología de la Filosofía Teológica en el pensamiento de A. Rosmini*, Rosario, Ed. UCEL, 2004 y del artículo de CATURELLI, A. *El punto de partida de la metafísica rosminiana desde la perspectiva del realismo interiorista* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2.

<sup>131</sup> Sobre la obra completa de Rosmini puede consultarse: SCIACCA, M. F.; *PFAR*.

<sup>132</sup> CATURELLI, A.; *LF*, pág. 459. Por siglo pasado debe interpretarse siglo XIX, ya que Rosmini vivió entre 1797 y 1855.

Desde una perspectiva general, mencionemos que la Ontología de Rosmini presenta el ser en sus diversas manifestaciones: ideal, real y moral<sup>133</sup>. El ser tiene tres formas esenciales (ideal, real y moral), aunque sea uno en su esencia inicial<sup>134</sup>.

El punto de partida de Rosmini, al igual que lo ha sido para Agustín, es la interioridad, que asume aquí el nombre de ideología, entendida como aquella Ciencia de la Intuición que tiene por objeto “tratar de la *naturaleza* y del origen de las ideas”<sup>135</sup>, cuyo estudio conduce directamente al pilar de la ontología rosminiana: la idea universal del ser, o Idea Objetiva de ser, Idea a la que se accede por intuición, no por visión directa de Dios como han sostenido los ontologistas como Malebranche y su contemporáneo Gioberti.

Siendo que el ser uno en esencia, se manifiesta de tres formas: la idea es ser, la realidad es ser, así como la moralidad es también una forma de ser.

En este punto, Rosmini remita al *De Trinitate* de Agustín, el Ser Uno es a la vez trino, ligado al misterio de la Trinidad: Dios Padre-Jesucristo- Espíritu Santo, que son consubstanciales, co-esenciales, según lo abordado en el tópico anterior de la presente investigación (2.1).

La influencia de Rosmini es determinante en el pensamiento sciacciano, en varios aspectos, pero nos interesa destacar, vinculado al objeto de la investigación que llevamos a cabo, el Idealismo Objetivo, que es un punto nodal de la tradición cristiana católica italiana. En este sentido expresa Darós: “La filosofía de A. Rosmini podría llamarse idealismo objetivo, en cuanto su punto de partida es la innata idea del ser indeterminado, luz objetiva de la inteligencia. La idea del ser indeterminado es objetiva (no es una creación del hombre, ni una sensación, ni una imagen sensible, ni un concepto elaborado abstractivamente por el hombre); y es inteligible por sí misma, pues si el ser no es inteligible, nada -la nada que no es- lo puede hacer inteligible”<sup>136</sup>.

Ahora bien, para Rosmini, como para todo filósofo serio, el fin de la filosofía es la afanosa búsqueda de la Verdad: “Porque si la verdad trajese servidumbre al

---

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> Por formas esenciales se considera lo opuesto a formas accidentales, siendo ejemplos de estas últimas: cantidad, cantidad, etc.

<sup>135</sup> SCIACCA, *PFAR*, pág. 79, pp. 3. Son pocas las nociones que han sido tan discutidas entre las diversas escuelas como la noción de ideología, que en un sentido amplísimo equivaldría a visión del mundo (Hegel), si bien algunos autores deslindan la cosmovisión de la ideología, teniendo esta última una connotación netamente política, y en el caso de escuela marxista, el término es asociado a “falsa conciencia”, vinculado con el problema de la alienación humana, donde el hombre se pierde a sí mismo.

<sup>136</sup> DARÓS, *EFTPR*, pág. 90.

pensamiento, ¿qué otra cosa sería el mismo filosofar, sino el andar en búsqueda de servidumbre y de una servidumbre siempre mayor? Cuánta y cuál es entonces la contradicción de aquellos que, haciendo encomio de la libertad del pensar, temen luego que la verdad, o la verdadera religión lo hagan perder, y consideran menos libres a aquellos que poseen más verdades, y que están más próximos a obtener el fin de la Filosofía”<sup>137</sup>.

Hemos mencionado ya, que Rosmini reivindica la importancia de la Ciencia de la Divinidad, ahora bien, entiende por dicha ciencia, a la teología como ciencia del ser perfecto y absoluto, según expresa: “La teología es aquella ciencia que trata del ente como es en sí, en cuanto la mente nuestra advierte que el ente, se extiende más allá de aquella parte que a nosotros se manifiesta: trata, en suma, del ser absoluto, de Dios”<sup>138</sup>.

Es así, que como en San Agustín, en el entrecruzamiento de Filosofía y Teología, aparece el punto gnoseológico de la Iluminación, que es garantía de verdad, fundada en la Revelación, y aún más, Revelación interior, que conduce al principio de Autoridad: “El Cristianismo hizo conocer que, más allá de la revelación externa que enuncia explícitamente las cosas que deben creerse sobre la autoridad infalible de Dios revelante, se da una luz interior comunicada a los hombres gratuita y sobrenaturalmente, la cual es una especie de revelación interna de Dios. En virtud de esta luz, los hombres creen a las verdades que le son propuestas externamente para creer, y esa luz puede decirse -también ella- una autoridad” aunque en un sentido traslaticio por ser interna”.<sup>139</sup>

Esta reivindicación ontológica, gnoseológica, lógica y epistemológica de la Revelación, nos permite fundar la vida intelectual en las certezas sobrenaturales que brinda el cristianismo, por lo que la razón tendrá una relación complementaria con la fe en la vida del cristiano, retomando el viejo planteo de la armonía dialéctica entre razón y fe: “La fe tiene una sola razón, pero poderosísima, en la cual se funda, aquella de la autoridad de Dios revelante”<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., pág. 49, n° 28. Cfr. STAGLIANÒ, A. *Teologia, fede e ragione: l'apporto di Rosmini all'epistemologia teologica in Scuola Cattolica*, 1996, n° 12, págs. 69-110. CRISTALDI, G. *La teologia secondo Rosmini in Vita e Pensiero*, 1988, n° 12, pág. 863, citado por DARÓS, *EFTPR*, pág. 67, pp. 165.

<sup>138</sup> ROSMINI, A. *Sistema filosófico en Introduzione alla filosofia*. O. C., n° 176, citado por DARÓS, W. *La epistemologia de la Filosofia Teológica en el pensamiento de A. Rosmini*, Rosario, Ed. UCEL, 2004, pág. 61, pp. 143. En adelante *EFTPR*.

<sup>139</sup> ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 214, citado por DARÓS, *EFTPR*, pág. 87, pp. 226.

<sup>140</sup> ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1979, n° 43, p. 73, pág. 88, pp. 227.

En este punto, es importante señalar la distinción que realiza Darós sobre las nociones de fe y creencia, donde escribe: “Rosmini utiliza tanto el término fe como creencia, en el ámbito tanto natural como el sobrenatural. La “creencia” menciona el acto de dar crédito, de apreciar, valorar y asentir a una autoridad; la “fe” implica lo anterior, pero significa más bien *el término de ese acto* de creer: el acto de creer, en su término, hace surgir el hábito de la fe”<sup>141</sup>.

La fe nos conduce a tener confianza en la Luz interior, que remite a la Luz Increada, y Darós establece aquí una analogía con respecto al planteo escolástico de raigambre aristotélico, que tanta polémicas ha suscitado entre los árabes seguidores de Averroes (intelecto agente universal) y los cristianos seguidores de Tomás (intelecto agente individual): “Como la luz del intelecto agente era, para los escolásticos, inteligible por sí misma -por sí misma luz en acto- así para Rosmini, la idea del ser es el ser-idea, o sea, inteligible en sí mismo; y es el medio inteligible o idea para los demás conocimientos de los entes”<sup>142</sup>.

La relación asimétrica existente entre Dios y sus criaturas, queda expuesta por Rosmini en el siguiente pasaje, que establece la limitación del hombre que, en cuanto tiende a la perfección, no por esto puede agotarla ya que es ajena a su esencia: “El ser pensado en acto completo es Dios. Esta fórmula es verdadera; pero al hombre le resulta ser ininteligible, en cuanto él no puede pensar el ser mismo en su acto perfecto y completo”.<sup>143</sup>

Ahora bien, a que nos referimos cuando hablamos de esencia, no siendo equiparables la esencia humana contingente e imperfecta, a la esencia Divina, absoluta y perfecta, ya que la esencia de Dios brilla por su resplandor eterno: “La esencia pues del ser es, a un tiempo, sujeto por sí agente, por sí afirmado, por sí amado, y con otras palabras, realidad, verdad, bien”<sup>144</sup>.

Ahora bien, la importancia que la atribuye Rosmini a la fe, no implica que sea este su punto de partida metodológico. Veremos como se articula, su esquema ontológico, con el camino o proceso que recorre.

Resulta ilustrativo observar que la clasificación de la ciencia que realiza Rosmini, nos presenta una Teosofía, con tres de sus respectivos campos episté-

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, citado en pp. 227 .

<sup>142</sup> DARÓS, *EFTPR*, pág. 90, pp. 234

<sup>143</sup> ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 1240. Cfr. BUCARO, G. *Filosofia della religione. Forme e figure*. Roma, Città Nuova, 1992. BUGOSSI, T. *El Evidente velado. Metafísica antrópica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996, citado por DARÓS, *EFTPR*, pág. 100, pp. 259.

<sup>144</sup> ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. IV, Libro III, n. 1049, cit. por DARÓS, *EFTPR*, pág. 104, pp. 271.

micos internos: a) Ontología, que tiene por objeto el ser universal abstracto, b) Teología Natural, que tiene por objeto al Ser absoluto del cual no se tiene sino una idea negativa, y c) Cosmología, donde nos encontramos con el producto del ser absoluto.<sup>145</sup>

El punto de partida de la *Teosofía* de Rosmini no será la fe, sino la ideología<sup>146</sup> que tendrá como objeto: “el ser es lo único que no tiene necesidad de otro más que de sí mismo para ser pensado y admitido como evidente y necesario”<sup>147</sup>.

Se observa, además, a lo largo de la narrativa de Rosmini, una batalla incansable contra el ontologismo de Malebranche y especialmente de su contemporáneo Gioberti, que admite la visión directa de las ideas en Dios, por lo cual expresa: “El hombre no puede, por una vía directa y positiva, arribar al conocimiento de Dios, en el cual solo se contiene todo el ser y en el conocimiento del cual se da el entero conocimiento del ser. De aquí se sigue que, queriendo el hombre especular en torno al ser infinito, en su verdad, no lo puede hacer directamente; sino que se ve obligado a inferirlo, subiendo por una escalera de conceptos lógicos y vacíos”<sup>148</sup>.

Sciacca, en su extensa y sistemática producción intelectual, realiza una trilogía interpretativa en lo que respecta a encontrar las bases de su propio Idealismo Objetivo, que comienza con su obra sobre el pensamiento de *Platón*, continúa con el desarrollo del cristianismo neoplatónico en *San Agustín* y culmina con el texto en el que aborda *El pensamiento filosófico de Antonio Rosmini*.

En adelante desarrollaremos algunos de los puntos de interés que aborda Sciacca en la obra, que resultan atinentes con respecto a la investigación en curso.

Según señala Sciacca: “Para Rosmini, la filosofía es «la ciencia de las últimas razones»; es decir, es esencialmente metafísica. Es ciencia del ser ideal (Ideología y Lógica), del ser real (Ontología propiamente dicha, y Teología natural), y del ser moral. La idea del ser (o ser ideal) es siempre *objeto*, «objeto por esencia»; el ser real, en cambio, «mientras» no es conocido, no es objeto»<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> DARÓS, *EFTPR*, pág.105.

<sup>146</sup> *Op. cit.*, págs. 105-106

<sup>147</sup> ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, Prefazione, n. 27, pp. 278, cit. por DARÓS, *EFTPR*, pág. 107.

<sup>148</sup> *Op. cit.*, Vol. I, *Libro Unico Preliminare*, n. 36 (Lo escrito entre[ ] es nuestro). Cfr. Vol. IV, libro III, n. 1180-1181. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910. ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970. AA.VV. *Atti dei corsi della “Cattedra Rosmini”*: *Rosmini: Il divino nell'uomo*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1992. pp.279

<sup>149</sup> SCIACCA, *PFAR*, págs. 20-21. Cfr. *Psicología*, núm. 4

La ya mencionada tríada ontológica en Rosmini, a saber ser ideal, real y moral, presenta consecuencias gnoseológicas, ya que Rosmini en su época discutía vivamente con las corrientes racionalistas, empiristas y sensistas, así como con el idealismo kantiano. Por lo cual, Sciacca, con respecto al planteo gnoseológico de Rosmini, nos plantea que: “El ser real es conocido por el ser ideal. Por lo tanto no conocemos más que *ideas* y, por consiguiente, la «razón primera» de nuestros conocimientos es la del *ser puro*. En esto se fija la filosofía, que es ante todo pensamiento del ser puro y, sólo por medio de éste, de sus determinaciones. No hay, pues, pensamiento sin el ser, que es idéntico para todos los entes conocidos y cognoscibles. Éstos se distinguen entre sí por sus determinaciones; por esto la unidad del ser no está reñida con la pluralidad de los entes. El conocimiento es unidad de una pluralidad”<sup>150</sup>.

Vemos aquí, por lo tanto, la estrecha relación existente entre el ser y el conocer, y que en ambos terrenos, al igual que en el ámbito de la teología, se produce una síntesis dialéctica entre diversidad que se resuelve en unidad, unidad que conserva y mantiene la diversidad.

Uno de los puntos más álgidos del pensamiento de Rosmini, refiere al punto de partida del Interiorismo Objetivo, tema que preocupara en la antigüedad tanto a Platón como a Agustín, así como en una perspectiva diversa a Aristóteles y Santo Tomás. En este sentido expresa Sciacca: “Demostrar que la verdad es *objeto* de la mente, único absoluto incondicionada para todos los sujetos, es el problema que Rosmini se propone resolver para vencer el error del subjetivismo gnoseológico sensista-criticista-idealista...”<sup>151</sup>.

Rosmini produce una inversión con respecto al orden de fundamentación filosófica, ubicando en primer lugar la gnoseología al partir del ser ideal, derivando de ella una metafísica, y en esta dirección se expresa Sciacca: “En efecto, la intrasigencia gnoseológica no cierra el camino a la fundación, sobre bases solidísimas, de la metafísica del ser, que los modernos quisieron hacer pasar por difunta y enterrada. Así, pues, gnoseología y después metafísica. Y una gnoseología que esté verdaderamente de acuerdo con las leyes del pensamiento no puede dejar de dar razón del realismo teísta”<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> *Op. cit.*, pág. 21.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Op. cit.*, pág. 22.

Creemos que en el pensamiento rosminiano, existe una indisoluble relación entre gnoseología y metafísica, ya que: “Si el ser es intuitivo, es objeto de la mente; por consiguiente, el ser ideal es objetivo”<sup>153</sup>. De aquí se concluye que: “La Idea del ser es, pues, la *Verdad* de todas las cosas...”<sup>154</sup>. Resulta oportuno aclarar aquí, que a diferencia de Platón, el ser ideal no es Dios, ya que su existencia es lógica, mental, y en efecto escribe Sciacca: “Pero el ser ideal, que tiene una existencia sólo mental, no es Dios, que es el Ser real”<sup>155</sup>.

Si nos desplazamos de la gnoseología a la ontología, nos encontramos epistemológicamente con dos ciencias: la Ontología, que aborda el ser ideal, real y moral; y la Teología natural, que se ocupa del ente en sí. En este sentido escribe Sciacca: “Dos son las ciencias ontológicas: la *Ontología* propiamente dicha y la *Teología natural*”<sup>156</sup>.

En consonancia con la concepción trinitarista en su aspecto ontológico, como señaláramos al comienzo de este tópico, no debemos dejar de remarcar que “El ser es uno y trino: las tres formas son distintas, pero no separadas”<sup>157</sup>.

Ahora bien, a diferencia de San Agustín, que consideraba que no era necesario probar la existencia de Dios sino que bastaba con la simple postración y puesto que el ateísmo era “locura de pocos”, en el ámbito de la Teología natural, Rosmini, quien vivió en una época en la cual la existencia de Dios había sido puesta en jaque, y tomando sólo a modo de ejemplo el sensismo así como el agnosticismo y la consecuencia escéptica del idealismo alemán kantiano, considera que hay que demostrar racionalmente la existencia de Dios, y desarrolla cuatro pruebas: a) de la esencia del ente intuitivo, b) De la forma ideal, c) del ser real y d) de la forma moral<sup>158</sup>.

El esquema rosminiano culmina en una teología negativa, ya que no podemos conocer ni intuir directamente a Dios. Aclara Sciacca: “Este es el límite del conocimiento que podemos tener de Dios, en el orden natural; y por esto nuestro conocimiento de la naturaleza divina se podría también llamar negativa-ideal”<sup>159</sup>.

---

<sup>153</sup> *Op. cit.*, pág. 23.

<sup>154</sup> *Op. cit.*, pág. 24.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Op. cit.*, pág. 29.

<sup>157</sup> *Op. cit.*, pág. 30.

<sup>158</sup> *Op. cit.*, págs. 30-31, pp 32.

<sup>159</sup> *Op. cit.*, pág. 31.

El complejo sistema gnoseológico y ontológico de Rosmini, culmina en lo que el filósofo y teólogo denomina *abstracción teosófica*, operada por Dios mismo.<sup>160</sup>

Uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Rosmini, es el referido al intento de solución al problema de la relación existente entre el ser ideal y el ser real, problema que desde hace miles de años viene preocupando a los filósofos, y que ha dado lugar a diferentes modelos de solución posibles: El primero de estos modelos es el ensayado por Parménides, que niega el devenir, afirmando la unidad estática del ser y en este sentido la identidad del ser y el pensar. Esta tesis de la identidad ser-pensar, llega incluso hasta Hegel, quien incorpora el devenir como un aspecto esencial, por lo que incluye la multiplicidad en la unidad de la dialéctica, rescatando a Heráclito, y más posteriormente a Platón. Es este último quien incorpora la noción de un término de difícil traducción al castellano, que habitualmente se vuelva a los textos como *participación, imitación, copia*. De Platón es también heredero, en algún sentido Husserl, en tanto refiere a la diferencia entre hechos y esencias. En la vereda opuesta al platonismo se encuentra Aristóteles, quien desarrolla la teoría de lo que hoy llamamos gnoseología de la *adecuación* entre el intelecto y la forma substancial inteligible de la sustancia, y bajo este poderoso influjo aparecerá Santo Tomás. Ahora bien, Rosmini, fiel a la tradición platónica en algunos de sus aspectos principales, y en las antípodas de Hegel, nos habla de “relación esencial”<sup>161</sup> entre las ideas y las cosas.

Es en el pensamiento de Antonio Rosmini, donde se inspirará Sciacca, siguiendo el eco y la huella de su pensamiento, a los fines de fundamentar su Idealismo Objetivo e interiorista, al cual le dará continuidad en la tradición de la filosofía teórica católica italiana.

### **2.1.3-Interpretación de Annalisa Noziglia sobre el aspecto religioso del pensamiento de M. F. Sciacca.**

En concordancia con el objeto de la investigación, la línea platónico-agustiniana que funda la tradición rosminiana-sciacciana, y que desemboca en Bugossi, nos remitiremos brevemente en un excelente trabajo con una sólida recopilación bibliográfica y precisos aportes hermenéuticos del aspecto religioso del pensamiento sciacciano, que parece ser una constante a lo largo del desenvolvi-

---

<sup>160</sup> *Ibidem.*

<sup>161</sup> *op. cit.*, pág. 66, pp. 26.



miento de la filosofía teórica, que realiza la discípula de Tomaso, Analiza Nozi-  
glia, quien actualmente cursa estudios de doctorado en la Universidad de Barcelo-  
na.

En su Introducción expresa: “Como todos los grandes maestros del pasa-  
do, desde platón a Agustín, a Rosmini, Sciacca continúa su misión de ‘profeta’ al  
servicio de la Verdad, Belleza y Bien a través de sus escritos; aquí, el que tiene el  
corazón abierto al encuentro, puede dialogar con él sobre aquella filosofía de la  
integralidad en la cual todo está presente”<sup>162</sup>.

La filosofía de la integralidad constituye uno de los aspectos fundamentales  
de la filosofía teórica, sin los cuales ésta última no sería prácticamente concebi-  
ble. El hombre es una totalidad creada a imagen y semejanza de Dios, unión indi-  
soluble de cuerpo y alma, evitando todo residuo de dualismo antropológico, y con-  
jugado este planteo dentro de la ontología del hombre en tanto ser creado, se dis-  
tancia también Sciacca, del antiguo traducianismo con el que lidiara San Agustín  
con respecto al origen del alma<sup>163</sup>.

Ahora bien, este hombre integrado de carne y hueso, creado a imagen y  
semejanza de Dios, tiene como ineludible tarea existencial la búsqueda de la Ver-  
dad y el Bien, por lo que resulta que: “Filosofar es tender a la claridad del misterio  
que da significado a toda nuestra existencia. El filósofo está inquieto y no angus-  
tiado, la angustia ya es la desesperación del ‘camino de la nada’, mientras quien  
se dispone inquieto en el ‘camino del Ser’ anhela inquieto la existencia perfecta,  
según la Verdad, la Belleza y el Bien”<sup>164</sup>.

De este modo, el hombre se aleja de toda clase de nihilismo, desde el que  
sostuvieran Gorgias de modo sistemático en la Grecia antigua, Protágoras en po-  
sición escéptica con respecto a los dioses derivada de un agnosticismo teológi-  
co, y Sartre en época más reciente.

Es en el marco de este planteo creacionista, que se interpreta el amor co-  
mo puente o vinculación ontológica esencial, en el marco de una teología del  
Dios-persona, ya que, como hemos referido en reiteradas ocasiones a lo largo del  
presente trabajo, en el interior del hombre habita la Verdad, verdad que se revela  
como amor: “El acto de amor gratuito de Dios es la semilla fecunda de la antigua  
alianza entre el Creador y la criatura. ‘Amar es provocar amor’: la interioridad si-

---

<sup>162</sup> NOZIGLIA, A.; *Aspetti religiosi della teoresi di Sciacca*, Venezia, Ed. Marsilio, 2007, págs. 12-13. Cfr. Apéndice 2.1. En adelante ARTS.

<sup>163</sup> *Op. cit.*, Cap. IV, 1.3, págs. 51 a 66.

<sup>164</sup> *Op. cit.*, pág. 16. Cfr. Apéndice 2.2.

lenciosa del hombre es la sede de lo divino en el hombre: *`In interiore homine habitad veritas'*; el hombre es pues tabernáculo, custodio del Logos: *`Escucha atentamente lo interior y hablarás. Escúchalo todavía más intensamente y lo escucharás hablar'* <sup>165</sup>.

Es así, que en el marco ideológico de la Verdad que se revela en el interior de la criatura, derivada del amor, es donde se ubica la antropología cristiana, piedra angular de la metafísica de la integralidad: “Solo dentro de tales término es posible entender al hombre en su integridad, en su dignidad metafísica. El hombre participa en la relación unitrinitaria con Dios como criatura triádica: Dios crea a cada ente perfecto en su ser y en su orden, con toda la bonitas que le compete; crea al hombre (...) constituido en su unidad de tres formas del ser con todas las determinaciones que le convienen”<sup>166</sup>.

La clave para interpretar la relación existente entre Creador y criatura, es la noción de analogía, que opera sosteniendo aquel viejo planteo del ser creado como ser participado del Ser increado: “`Lo creado participa de Dios Uno-Trino y, por consecuencia, tiene un aspecto trinitario en analogía con la divina trinidad (...) el hombre es el ser, y cada hombre es *uno*, triádico y a la vez trinitario por cuanto tiene de analogía con la divina Trinidad, que en sí es misterio revelado por Dios y como tal, don de FE. El hombre es un ser triádico-trinitario, constituido como lo que es creado por la Trinidad (...) por las tres formas del ser distintas y relativas y, por esto, dialécticas, que se encuentran en la analogía’”<sup>167</sup>.

Es en este punto, donde Analissa, citando a Bugossi expresa: “Podremos pues decir que el hombre es una proyección de Dios: *`las aguas del lago sobre las que Él se refleja'*”<sup>168</sup>.

Así, el planteo creacionista, implica la noción de reflejo, vinculada al problema ontológico de la participación antes mencionado, y que se desarrolla en la copresencia de Dios en el interior del hombre dialécticamente, ya que: “para encontrar el reflejo trinitario que está en el hombre es necesario entrar en la dimensión de su interioridad, agustinamente como *mens, notitia, amor*, tres realidades distintas pero inseparables, que constituyen la dialéctica de implicancia y copresencia propia de la metafísica sciacchiana”<sup>169</sup>.

---

<sup>165</sup> *Op. cit.*, pág. 34. Cfr. Apéndice 2.3.

<sup>166</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 2.4.

<sup>167</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 2.5.

<sup>168</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 2.6.

<sup>169</sup> *Op. cit.*, pág. 35. Cfr. Apéndice 2.7.

Centro de la creación, como el más perfecto de los seres visibles (ya que los ángeles son inteligencias puras, carentes de materialidad), y estando en un punto de intersección entre lo sensible y lo inteligible, este hombre, uno y trino, no sólo desarrolla su esencia desde una perspectiva teórica, sino que la dialéctica de la copresencia dentro de la ontología del hombre en la metafísica de la integralidad implica el reconocimiento, como uno de sus aspectos fundamentales, en el terreno ético y práctico, de la caridad, virtud que implica el bien que se realiza voluntariamente, en concordancia con la inteligencia, asistida por la Divinidad a través de la *iluminatio* entendida como *lumen Dei*, y desembocando en el amor como aspecto que diferencia específicamente al hombre desde el punto de vista de la vida práctica, en ejercicio del libre albedrío, dando coherencia a los tres niveles de análisis en lo referente a la cosmología: Dios-Satán, al terreno de la Teología de la Historia: Ciudad de Dios-Ciudad del Diablo, y en la ética Libertad Mayor y Libertad menor: “La criatura predilecta, el hombre, puede reflejarse en la mirada triádica y trinitaria; es libre de elegir cultivar aquel soplo de Dios que desde siempre lleva en su interioridad; está llamado a vivir en la concreción de su verdadera existencia, su integralidad es `caridad de sí a sí, acto de amor”<sup>170</sup>.

El amor resulta así, el fundamento ontológico y a la vez el puente de oro entre la criatura y el Creador: “Su filosofía es inconstante e ininterrumpido cálido coloquio entre la criatura y el Creador, en los términos de la más exigente investigación especulativa, entre el hombre que busca a Dios, a Él tiende y Dios que le viene al encuentro; un itinerario del ser espiritual creado por el espíritu creador, un tender amoroso (para usar una sugestiva expresión de Rosmini del ente finito al Ente infinito, de la persona humana a Dios, persona Absoluta”<sup>171</sup>.

Retomando el planteo agustiniano-rosminiano, el *homo viator*, requiere un peregrinaje, que implica una ardua labor no sólo religiosa y de creencia sino la afanosa búsqueda de la Verdad, repitiendo hasta el cansancio el brillante pasaje donde el Doctor de la Gracia fijara tan claramente su posición ontológica-gnoseológica-lógica: “Filosofar para Agustín es un intenso trabajo interior, profundización de la verdad que lo suscita, lo alimenta, lo empuja a sobrepasarse en la Verdad que lo trasciende y lo plenifica: «*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore*

---

<sup>170</sup> *Op. cit.*, pág. 42. Cfr. Apéndice 2.8.

<sup>171</sup> *Op. cit.*, pág. 43. Cfr. Apéndice 2.9.

*homine habitat veritas, et si team naturam mutabilem inveneris trascende et te ipsum»*<sup>172</sup>.

Y siguiendo el planteamiento de Agustín en este punto, las dos cuestiones de interés del Obispo de Hipona, Dios y el hombre, y su relación, atraviesan transversalmente su pensamiento: “«el hombre no es aprehendido en sus profundidades ontológicas, hasta que no es aprehendido desde Dios, cuyo problema es intrínseco al problema que es él con respecto a sí mismo». Dios y el hombre son pues el centro de la especulación agustiniana, problemas distintos pero separados”<sup>173</sup>.

Conocer al hombre es remitirse a sus fundamentos, y uno no se remite a sus fundamentos hasta que no conoce que la Verdad habita de modo interior, planteo que culminará posteriormente en Bugossi con la tesis del Evidente Velado.

El filosofar se revela así como el itinerario de la mente, el peregrinaje constante de la criatura al Creador: “La filosofía agustiniana es presentada por Sciacca como un constante «itinerario del ser espiritual creado, hacia el Espíritu que crea, un tender amoroso (por servirnos de una sugestiva expresión de Rosmini) del ente finito al Ente infinito, de la persona humana a Dios persona absoluta. Conocerse a sí mismo (...) es saber que Dios existe, es encontrarse con Él. *Ubi Deus, ibi homo*; no solamente porque, sin el Creador, la criatura no existiría, sino también porque, solamente adquiriendo consciencia de esta unión con el Creador, el hombre se descubre a sí mismo y su autenticidad ontológica»”<sup>174</sup>.

Como Dios se manifiesta en el interior del hombre, el hombre, entendido como ser creado a imagen y semejanza de Dios, se revela como un ser sagrado, sacro, templo de Dios: “(La persona humana es tabernáculo, donde reside la infinita presencia de Dios) “Por este motivo la persona es sagrada. El hombre participa de Dios sin todo instante de su existencia: «Participación inicial y participación final: entre los dos extremos se lleva a cabo del viaje del hombre, *viator*, en busca de su verdadero Bien, y siempre sediento del mismo. Por esto, sabe el hombre quién es, conoce su verdadero nombre, cuando sabe que es espíritu creado por Dios y encarnado en un cuerpo que tiende, incluso cuando no tiene consciencia

---

<sup>172</sup> *Op. cit.*, pág. 44. Cfr. Apéndice 2.10.

<sup>173</sup> *Op. cit.*, págs. 49-50. Cfr. Apéndice 2.11, en SCIACCA, M. F.; *S. Agustín*, p. 399.

<sup>174</sup> *Op. cit.*, pág.50. Cfr. Apéndice 2.12, en SCIACCA, M. F.; *S. Agustín*, p. 399.

refleja, a la fuente primera de su vida»: no reconocer esto significa no reconocer la dignidad y la sacralidad de la persona, abajándola a res (cosa)”<sup>175</sup>.

El materialismo se filtra en Occidente, quizás de modo involuntario, por la definición cartesiana del hombre como *res cogitans*, lo que implica para Sciacca, en la interpretación de Annalisa, una degradación ontológica, transformando a la persona humana, entidad sagrada, desde un alguien único y singular, hacia un algo, un que, una vulgar cosa mecánica, tesis que dará pie a una serie de consecuencias analíticas en la perspectiva del materialismo antropológico, sobre todo francés y alemán.

En cambio, la perspectiva sciacciana se afirma en un planteo espiritualista que no niega la materia, pero que resuelve el sentido de la existencia en la tendencia del hombre hacia Dios, fuente de toda Verdad y Bien absoluto: “El tender a Dios es una prerrogativa constitutiva de la naturaleza humana: la posibilidad de participar de la Verdad lo «impulsa a ir más allá de sí y desear, como su complemento, el Bien supremo»”<sup>176</sup>.

Es por esta tendencia del hombre hacia Dios, quien lo constituye antológicamente, expresa el carácter de la antropología teística en Sciacca: “La teicidad constitutiva de la persona es la razón por la cual ella ama para poder conocer verdaderamente: «no hay conocimiento verdadero que no sea al mismo tiempo amor, y no hay amor humana que no sea también conocer (...) Itinerario de amor, por lo tanto. Pero no se le entienda mal: no sentimentalismo, ni pragmatismo, ni voluntarismo: las ‘razones del corazón’ (...). El hombre es ser pensante porque es partícipe de la ‘verdad; Dios es la Verdad, como también es la Caridad. (...) Para él, la verdad no es ‘visión’ mental, sino ‘vida’ de la mente y del hombre en su integralidad: la vida iluminada por y en la verdad vitalizada por y en la vida»”<sup>177</sup>.

He aquí, algunos de los planteos interpretativos de Annalisa Noziglia, que revelan los puntos centrales de una ontología del hombre que busca en la Teología cristiana su punto fundante tanto desde un punto de vista teórico en lo que a la Verdad se refiere, con sus consecuencias gnoseológicas y lógicas, como desde una perspectiva práctica, en lo que al Bien y el Amor se refiere, cuyos aspectos representan un todo indisoluble dentro de la metafísica de la integralidad, la dialéctica de la co-presencia, en el desenvolvimiento de la filosofía teórica.

---

<sup>175</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 2.13, en SCIACCA, M. F.; *S. Agustín*, cit., p. 399.

<sup>176</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 2.14, en SCIACCA, M. F.; *S. Agustín*, cit. p. 400.

<sup>177</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 2.15, en SCIACCA, M. F.; *S. Agustín*, cit. pp. 400-401.

## **2.2-Ser e Interioridad Objetiva.**

### **2.2.1-Ontología eidética.**

El presente tópico tiene como finalidad analizar y valorar diversos aspectos y conceptos que el filósofo M. F. Sciacca, expusiera metódica y sistemáticamente en su obra *Interioridad Objetiva*. Intentaremos ubicar el tema que es objeto del libro, dentro de la tradición platónico-agustiniana en la cual se encuadra. La noción de Idea, que ha dado lugar a definir el pensamiento sciacciano como Idealismo Objetivo, se remonta a la estructuración que Platón realiza del concepto descubierto por Sócrates, y al que Platón le diese fundamentación metafísica, esto es, lo recuperara como *arkhé*. Claro que este *arkhé*, no se presenta como principio material en su sentido originario, según lo utilizaran los cosmólogos presocráticos: Tales, Anaxímenes, Heráclito, etc. En el esquema de Platón, la noción de *eidos*, es ante todo, principio inteligible. Esta será la tradición en la que se desarrolla el pensamiento agustiniano que hemos abordado precedentemente, y que tanta influencia tuviera en el filósofo teórico M. F. Sciacca.

### **2.2.2-Ser e Interioridad Objetiva.**

Podríamos comenzar realizando una recopilación de diversas citas y los comentarios críticos que realiza el autor con respecto a aquellos planteos filosóficos que se oponen a su Interioridad Objetiva. Ante todo, Sciacca reacciona vivamente contra el problema que ha estructurado prácticamente toda la filosofía moderna desde Renato Descartes hasta Hegel, esto es, la vinculación entre subjetividad e inmanencia, o dicho en otros términos, idealismo subjetivo. Así se lee: “En efecto, poner la adecuación mente humana-verdad (esto es, decir que una filosofía sea el saber humano totalmente descubierto y la solución del enigma de la existencia por lo que en este campo no hay nada más para descubrir) es precisamente negar la verdad, hacer de ella algo contingente y finito como nuestra

mente; es caer en el inmanentismo metafísico y, al mismo tiempo, dado que el descubrimiento ha sido agotado quitar todo sentido a la historicidad”<sup>178</sup>.

También Sciacca se opone a todo modo de relativismo, ya que: “Sucesivamente, por un lado, el pensamiento contemporáneo tiene implacablemente negado el valor de conocimiento y de lo absoluto de las leyes científicas; del otro, a sometido a crítica severa los mismos principios de la razón. La primera etapa de esta revuelta contra la razón está signada por un difuso relativismo: relatividad de toda forma de saber o de conocimiento. Lo absoluto del conocer racional ha sido suplantado por formas de conocimiento no racional: por el sentimiento, por la intuición y también por el instinto; o ¡sustituido por la actividad práctica!”<sup>179</sup>

Sciacca discrepa además con todo modo de ateísmo, y/o nihilismo, así como las consecuencias éticas que de ello se derivan, ya que: “Dios, pues, no existe: la consecuencia es inevitable. Mas también es inevitable lo otro: si Dios no existe, hay la nada de verdad. Es el punto de llegada de la filosofía de hoy: Dios no existe, nada es verdadero; y lo verdadero es la Nada (conclusión metafísica), Dios no existe, todo es lícito (conclusión moral)”<sup>180</sup>.

Ahora bien, estos cuestionamientos a los fundamentos de la filosofía moderna, podrían realizarse desde diversos ángulos teóricos, y Sciacca nos propone un esquema metafísico-teológico de base neoplatónica, siguiendo el viejo principio que destacara San Agustín, según comenta Calixto Camilloni:

*“La filosofía como metafísica será un intus legere, un leer en el interior, pero no tanto en el interior de las cosas cuando in interiore homine; así clarificada su propia lectura, el hombre podrá leer descifradamente el libro de la naturaleza.*

*Estamos frente al proceso de la filosofía agustiniana:*

*‘In interiore homine habitat veritas’ ”<sup>181</sup>.*

---

<sup>178</sup> SCIACCA, M.F.; *L’interiorità oggettiva*, Palermo, Ed. L’Epos, 1989, pág. 19; traducido por W. R. Darós. Cfr. Apéndice 1.1. En adelante: *IO*.

<sup>179</sup> *Op. cit.*, pág. 23. Cfr. Apéndice 1.2.

<sup>180</sup> *Op. cit.*, pág. 24. Cfr. Apéndice 1.3.

<sup>181</sup> CAMILLONI, C.; *Michele Federico Sciacca. Filósofo del Ser*; Biblioteca de Filosofía, dirigida por Carlos Astrada, v. VI, Córdoba, Ed. El Copista, 2007, pág. 61; donde cita el famoso pasaje de SAN AGUSTÍN, *De Vera Religione*, XXXIX, 72. En adelante: *MFS FS*.

Es en este marco de interioridad, donde aparece el problema de la verdad y el Idealismo Objetivo se presenta como una perspectiva válida para superar conjuntamente las dificultades que presenta el subjetivismo y el inmanentismo. Al respecto escribe Sciacca: “Por los mismos motivos declaro que, cuando me cabe hablar de ‘espiritualismo cristiano’ o de ‘idealismo objetivo’, trascendentista, deísta (ya acepto, al menos para mí, esta segunda etiqueta), me refiero siempre y solamente a mi perspectiva filosófica...”<sup>182</sup>.

Conjuntamente con el cuestionamiento a las variantes subjetivistas, inmanentistas, nihilistas, realiza Sciacca un severa refutación del criticismo, que toma el pensamiento como fin último de la filosofía, siendo para él, en cambio, La Verdad el norte de todo genuino filosofar. Por lo cual leemos en su obra:

“Teóricamente interesa conocer qué cosa, por ejemplo, han pensado Platón o Aristóteles, Agustín o Tomás, para aquellos aspectos parciales que han descubierto en lo infinito de la inexhausta verdad y qué, como verdad ellos mismos, son perennes en lo perecedero de lo verdadero”<sup>183</sup>.

Aquí reaparece un problema que hemos mencionado en apartados anteriores, la tensión dialéctica entre lo absoluto y lo relativo, entre lo infinito y lo finito, entre el Creador y la creatura, entre lo universal y lo singular, en resumidas cuentas, entre Dios y el hombre. Dios con su omnipotencia, el hombre con su precariedad, Dios en el lugar de lo inmutable y perfecto, y el hombre que se guía dentro de la órbita de los asuntos temporales con la luz de su razón, guiada por la Divinidad que choca con el marco de lo humano, y respaldada en definitiva por la fe, derivada de la gracia divina, para otorgar certeza en un ámbito, el del tiempo, el de los entes materiales y contingentes, plagado de incertidumbre. Sin embargo el hombre presenta en esto una sed inagotable de verdad, que lo direcciona hacia lo absoluto y trascendente, para superar la limitación de los entes temporales físicos, y no caer en el imperialismo del fenómeno<sup>184</sup>, para no confundir lo esencial con lo inesencial. Ahora bien, resulta que:

“Mas por la parcialidad misma de todo descubrimiento y por la fecundidad intrínseca en toda verdad, no hay pensador que pueda ser dogmáticamente decretado (y si lo es, el concreto filosofar anula por su cuenta todo decreto) la medida absoluta o solo obligada, punto de partida y de llegada. No hay en este sentido

---

<sup>182</sup> SCIACCA, M.F.; *IO*, pág. 17. Cfr. Apéndice 1.4.

<sup>183</sup> *Op. cit.*, pág. 18. Cfr. Apéndice 1.5.

<sup>184</sup> Terminología empleada por J. Maritain, en su obra *Filosofía de la Naturaleza*.



aquí, una filosofía perenne; se da el filosofar perenne como descubrimiento de la verdad”<sup>185</sup>. La verdad por tanto, no puede quedar diluida en la relatividad y el tiempo, sino que se establece una base ontológica y teológica que ubica a la divinidad en el terreno que le es propio, el terreno de lo absoluto como parámetro objetivo, en abierta confrontación con el antropocentrismo y su correlato gnoseológico, la teoría de la representación. He aquí un aspecto central del idealismo objetivo de Sciacca. La filosofía tiende al conocimiento de Dios, como ente perfecto y absoluto que nos guía por el camino de la Verdad y el bien y nos libera de la falsedad teórica y su correlato ético en el ámbito práctico, el mal.

Sciacca procede a diferenciar el idealismo objetivo de la tradición greco-cristiana, del deterioro ontológico, tanto como gnoseológico y lógico propios de la modernidad, que se sumerge en la precariedad del idealismo de base subjetiva, propios del antropocentrismo y la teoría gnoseológica de la representación, que produce una inversión en la secuencia de la fundamentación derivando la ontología de un primado de la gnoseología, que tendrá sustento, ya sea en la percepción asumiendo el nombre de empirismo en sus distintas variantes, ya sea en nombre de una razón que se pretende apriorista, universal y necesaria por vía del racionalismo cartesiano.

La interpretación de Sciacca desdobra analíticamente el problema en dos puntos, por lo que en primera instancia considera que: “Frente a esta posición metafísica, que, en lo esencial, es propia del idealismo clásico greco-cristiano, el pensamiento moderno ha intentado, a través de su crítica, dos vías diversas, para llegar a posiciones especulativas de ella distantes o divergentes: a) por un lado, ha negado la existencia de verdades objetivas y de la verdad absoluta: los conceptos racionales son puros nombres e las ideas simples contenidos de la conciencia subjetiva o impresiones atenuadas de las sensaciones. Esta es la conclusión del empirismo moderno, cuyo agnosticismo, que no niega la existencia de la verdad objetiva, mas solo la cognoscibilidad de ella por parte de la razón, es una atenuación provisoria, necesariamente provisoria como todos los compromisos”<sup>186</sup>.

Estamos aquí en presencia de la primera de las críticas que Sciacca realiza al idealismo moderno, esto es, a aquellos representantes de la tradición empirista, que reducen toda pretensión de objetividad a la inmanencia de un sujeto perci-

---

<sup>185</sup> Ibidem. Cfr. Apéndice 1.6.

<sup>186</sup> *Op. cit.*, pág. 22. Cfr. Apéndice 1.7.

piente que, o refleja pasivamente hechos objetivos de un modo contemplante neutral y “científico”, cuya única finalidad será el descubrimiento de las leyes que rigen relaciones regulares entre fenómenos observables<sup>187</sup> y medibles, por lo tanto cuantificables, estableciendo de este modo la primacía de un sujeto moderno que se apropia de la naturaleza como un recurso, o la variantes subjetivista y pragmática dentro del propio empirismo, que establece que no existe tal objetividad en la naturaleza, sino que es el propio sujeto, entendido como una tábula rasa, un papel en blanco, quien asocia sus impresiones derivando su actividad asociativa de sus propios *hábitos*, de la costumbre, postura que no sólo cae en el pragmatismo, sino además en un relativismo de corte cultural. En ambas variantes, la realidad es reducida a la inmanencia de aquello que se me hace presente a la sensación, sin lo cual no existe conocimiento posible.

La segunda crítica contra este idealismo subjetivo moderno, se dirige hacia el racionalismo, y su pretensión de validez universal por vía de una razón humana, que al final, resulta también derivar en una concepción inmanentista, negando la verdad objetiva y absoluta:

“b) Hay una verdad universal y necesaria que el hombre es capaz de conocer, mas no es preexistente al pensamiento humano, ni lo trasciende; es sí inmanente a él, por él creado en su mismo proceso o devenir. Investigación y verdad coinciden: pensar es crear la verdad, descubrirla e fundarla; el pensamiento mismo es artífice de la verdad; él es la verdad toda. En la identidad perfecta entre proceso lógico y proceso histórico, Dios como Pensamiento absoluto o absoluta Verdad trascendente no existe. La existencia de un Dios tal representa una concepción religiosa o mítica, de todos modos, inmadura y dogmática del Ente supremo, no todavía críticamente fundada; mejor aún, el Dios de la fase ingenua del pensamiento”<sup>188</sup>.

La verdad, en esta segunda crítica, existe, pero es equiparable a la verdad propia de la razón del hombre, la certeza del sujeto, y recordemos que en Descartes se parte del *cogito*, pero este cogito es humano, por lo cual la *res cogitans*, el pensamiento finito, se transforma en el pilar de todo filosofar genuino, y Dios termina siendo una entidad de segundo orden, que si bien tiene una importancia capital en el sistema cartesiano, depende en última instancia, del sujeto pensante, al

---

<sup>187</sup> Recordemos brevemente que para el Dr. Mario Bunge, no son equiparables las nociones de hecho y fenómeno, ya que fenómeno es lo que se me hace presente, sin embargo no todo hecho se me hace presente, por lo que existen hechos que no resultan ser fenómenos, ya que están fuera del ámbito de la observación.

<sup>188</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.8.

que queda ontológica, gnoseológica, y lógicamente subordinado, a pesar de la abismal asimetría en la que se encuentran inmersos estos dos entres, argumento que los medievales tipificaron en los famosos, grados de perfección, y es indudable la similitud que presentan las vías cartesianas con el argumento de San Anselmo, para probar la existencia de Dios.

La verdad, si bien habita en el interior del hombre, podría conducirnos al equívoco de suponer que la filosofía sciacciana culmina en la inmanencia, y muy por el contrario: “No se me objete que aquí se habla de verdad del orden humano y, por lo tanto, adecuada a nuestra mente, porque respondo que se da aquí una verdad primera, de la cual la mente participa; pero que la mente trasciende, y precisamente porque la trasciende hace que ella sea perennemente pensante y libre de la adecuación a lo finito y, por esto, libre para la Verdad absoluta”<sup>189</sup>.

Este paso de la verdad interior-inmanente, a la Verdad trascendente, es una de las claves de la tradición platónica, a la cual dedicase la famosa alegoría de la caverna del *República*, en el cual se recoge la interpretación platónica de la muerte de su maestro Sócrates, donde la misión del filósofo será equivalente al paso de la sombra a la luz, representada alegóricamente por el Sol en la caverna, manifestación visible del Bien, el paso de la ignorancia a la sabiduría, ignorancia que se refleja en el supuesto y definitivamente falso saber humano, contrapuesto al conocimiento inteligible, que es el único que proporciona *episteme*, verdadero conocimiento. En este sentido expresa Sciacca: “Añado todavía que, en tal caso, puesto que la mente tiene como objeto solamente verdades finitas y no también una verdad infinita, no se puede establecer alguna relación, ni siquiera de analogía, entre la verdad humana y la verdad en sí trascendente. Si esto fuese así, el hombre no habría jamás pensado en Dios, ni jamás aspirado a Él: todo puente entre Dios y el hombre estaría cortado y el hombre mismo cesaría de ser un ente pensante y espiritual. También porque admitir verdades sólo finitas es negar la verdad en las verdades y estas últimas en la nada de verdad”<sup>190</sup>.

El pensamiento humano, finito y contingente, no puede resultar garantía absoluta y total de conocimiento, porque mutilaría su propia existencia, tendiente al infinito. Esta reducción de lo infinito a lo finito, de la trascendencia a la inmanencia, de lo perfecto a lo imperfecto, de la eternidad al tiempo, de lo absoluto a lo relativo, termina, en términos sciaccianos, por disolver y conducir a la nada la

---

<sup>189</sup> *Op. cit.*, pág. 19. Cfr. Apéndice 1.9.

<sup>190</sup> *Op. cit.*, págs. 19-20. Cfr. Apéndice 1.10

propia verdad, estableciendo un desfonde ontológico de la metafísica, donde se observará una inversión en el proceso que parte del hombre como medio que intenta alcanzar la verdad a partir de sus propias armas gnoseológicas, pero que tiene a Dios como fin último de toda su existencia, y el planteo moderno, donde el hombre como fin absoluto requiere, aunque de modo prescindible, a Dios como garantía de su propio poder, donde Dios se transforma en un medio para satisfacer la pretensión de validación humana y justificante de sus propias prácticas, donde el sujeto epistémico moderno se ubica como centro ontológico ineludible y termina resultando fuente de todo poder, una finalidad en sí misma.

Sciacca, en su proyecto de recuperar la ubicación propia de la divinidad restaura el sentido tradicional de la ontología clásica, por lo cual, ante la pregunta: ¿qué es la Verdad?, nos responde el filósofo teórico: “La Verdad es una norma o un principio universalmente válido para todo ser dotado de inteligencia. La metafísica griega y aquella cristiana -a parte la elaboración profunda de los conceptos de Dios, persona, espíritu, libertad, etc., aportada por esta última la primera- concordando en el considerar a la razón humana capaz de verdad, esto es, teniendo la capacidad de conocer verdades objetivas, cada una universalmente válida y no contradictoria con otra, aunque cada una y todas juntas, como esta o aquella verdad total, sea siempre parcial, más igualmente universal y absoluta en su orden, como esta o aquella verdad”<sup>191</sup>.

Sciacca ubica la Verdad en el plano de la divinidad, entidad absoluta, trascendente y perfecta, por lo que rechaza toda pretensión de conocimiento objetivo situado en el plano de la humanidad, sea por vía sensible, sea por vía inteligible, ya que ambos planteos modernos, caen en la inmanencia del sujeto, disolviendo la verdad como tal por nulificar su soporte ontológico.

Ahora bien: ¿cuáles son los caracteres de la Verdad? ¿cómo se relacionan la finitud humana con lo Infinito? A estos interrogantes responde Sciacca, argumentando que: “El análisis y la profundización del concepto de verdad nos desvelan los caracteres divinos (eternidad, necesidad, universalidad, etc.), diversos de la mente humana temporal contingente, relativa, mudable y, por esto, limitada; autorizan por lo tanto la distinción entre la verdad-objeto de la mente y la mente-sujeto pensante. Distinción, no separación: la verdad es siempre verdad para una

---

<sup>191</sup> *Op. cit.*, pág. 21. Cfr. Apéndice 1.11.

mente que piensa: no hay verdad no pensada, esto es, que no sea objeto de un pensamiento”<sup>192</sup>.

Resuena aquí el principio de identidad. El ser, en tanto verdadero es pensamiento y por lo tanto racional, no existe el ser, y por lo tanto la verdad, si no es posible que la misma sea pensada. Este punto de análisis refleja quizás uno de los planteos más interesantes de la obra sciacciana. La sutil divergencia conceptual entre las nociones de distinción entre la verdad que se revela como objeto a la mente humana, siendo un reflejo del Ser, y en este sentido, universal, necesaria, trascendente, perfecta; y por otro lado la mente del sujeto pensante. Dicha distinción analítica, no implica separación ontológica, en el marco de la dialéctica de la co-presencia, que resuelve la tensión dialéctica entre sujeto y objeto entendiéndola como una mutua implicación que integra lo diverso, en el marco de la presencia de dios en lo interior del alma humana, tema que será luego abordado extensamente por Tomaso Bugossi en su obra *El Evidente Velado*, que abordaremos en el capítulo III de la presente investigación.

Esta relación entre razón divina como fundamento de la razón humana, nos sitúa en uno de los principales temas abordados por la filosofía griega, el problema del *logos*, que ya desde Heráclito era considerado como objetivo y daba el tinte de despiertos a aquellos que podían acceder al conocimiento de esta ley cósmica, inteligible, universal, inmutable, y sagrada, en contraposición a aquellos que creían imponer sus propios *logois*, sus propias razones particulares, a los que les cabía el mote de dormidos, en términos del obscuro de Éfeso.

Los sofistas, por el contrario, requería disolver esta preeminencia de una ley universal, debido a que requería que los discursos, las palabras, se tornasen un saber instrumental destinado a la persuasión política, donde la enseñanza de retórica les posibilitara obtener grandes sumas de dinero a cambio de sus lecciones, sobre esta técnica instrumental que aparecerá al servicio del poder o destinada a la obtención del mismo, encumbrando un conocimiento del lenguaje humano, transformando la religión en un arma política, y desvinculando el conocimiento de toda tradición ontológica así como religiosa.

Los modernos recuperarán con entusiasmo esta triste lección. El conocimiento humano se transformará en una técnica instrumental, o en otros términos,

---

<sup>192</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.12.

para utilizar la terminología de Habermas, la ciencia y la técnica como ideología, esto es, fundamento engañoso de la visión del mundo.

La recuperación de la verdad objetiva por vía del diálogo en sus dos momentos: primero utilizando la refutación como catarsis, llevando al interrogado a una situación de perplejidad y en un segundo momento positivo, en el cual el interrogado descubre en lo que se ha denominado mayéutica que posee el conocimiento en su interior, que opera primero el irónico Sócrates bajo el aforismo “sólo se que no se nada”, y sobre sus huellas sacrificadas por cierto luego de la dura experiencia de su muerte, sobre esta traza Platón, el que incorpora la dialéctica como método crítico y a la vez sistemático, que posibilita el acceso del hombre a la rememoración o anamnesis de su propio conocimiento, conocimiento de los conceptos socráticos que se han transformado en Ideas portadoras de la mayoría de los atributos del Ser parmenídeo, y fundado en Platón, cristianizándolo, San Agustín, incorporando los aspectos trinitaristas de la teología cristiana y proyectándolos en la dimensión antropológica, a su vez mediatizado por la teología de la historia, lo que le posibilita brindar una explicación coherente de la totalidad de lo que existe: Dios, la polis y el hombre, y sobre Agustín mediado por Rosmini, Sciacca, se retoma el camino de una Verdad trascendente que se identificará con la razón, entendida como pensamiento absoluto y necesario, razón que operará como norte de toda especulación humana, que intentará, en el marco de sus posibilidades y con sus propias limitaciones, acceder a la verdad divina.

Y expresa Sciacca: “Mas si esto es verdad (racionalmente concebible, no contradictorio) para el Pensamiento absoluto, que posee los mismos atributos de la verdad en cuanto es la misma Verdad, no así para el pensamiento humano, relativo, mutable y jamás capaz de poseer la totalidad de la verdad, unidad perfecta y absoluta del logos en la identidad pura y simple del pensante (sujeto) y del pensado (objeto)”<sup>193</sup>.

He aquí nuevamente la influencia de una filosofía que integra armónicamente unidad de la divinidad con la diversidad de los seres, cuya relación será resuelta en la unidad de la diversidad por vía del principio de identidad, no al modo analítico parmenídeo ni tampoco aristotélico, sino al modo platónico-agustiniano, por vía de unidad e identidad de los opuestos.

---

<sup>193</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.13.

Por la dialéctica de la co-presencia, resuelve Sciacca la presencia de Dios en lo más íntimo y profundo del hombre, al que entiende como ente pensante finito, que no sólo puede, sino que debe afanosamente empeñarse en el duro camino de la búsqueda de la verdad, y recordemos que para Sócrates el pensar era una especie de “parto”, trabajoso y doloroso. Así expresa Sciacca: “Por lo tanto, para el ente pensante finito, la distinción entre sujeto pensante y verdad pensada debe ser mantenida, en cuanto esa distinción incide en el ente finito, porque es finito, aun permaneciendo firme que la verdad es verdad para y de un sujeto que la piensa”<sup>194</sup>.

En el pensamiento sciacciano no existe radical separación entre la verdad objetiva por un lado, y dualísticamente el sujeto pensante por otro, sino que ambos se integran coexistiendo de un modo armónico, ya que la verdad es verdad para el sujeto pensante, recuperando la razón como método válido y a la vez estructura propia de lo real, y el sujeto existe en y para la verdad, por lo que expresa el filósofo de Giarre: “Por tanto para la mente humana la verdad es siempre objeto a ella dado y jamás por ella puesto; le es presente, mas la sobrepasa y trasciende; la supera. En este sentido, la mudable mente nuestra tiene en sí algo de divino sin que eso divino se identifique con ella. Es ella misma en cierto sentido divina, en cuanto está hecha para ser partícipe de la divina verdad”<sup>195</sup>.

Resultan analíticamente muy precisas las palabras empleadas por Alberto Caturelli para abordar esta cuestión: “Pero esto mismo revela los caracteres de la verdad y la estructura del espíritu, la primera eterna y el segundo contingente; pero la verdad, objeto de la mente, no es «puesta», sino descubierta por la mente, es decir, que está «presente» y es trascendente al mismo tiempo. Pues esta verdad es el principio del juicio que siempre la supone, es decir, supone un saber intuitivo previo. Y esto previo es la idea del ser como objeto primero de la mente o, mejor, es la intuición (acto de la mente) de la verdad (objeto de la mente), y tal acto es un *juicio sintético primitivo*, que Sciacca denomina varias veces *síntesis primitiva ontológica*”<sup>196</sup>.

Por lo tanto, lejos está Sciacca de un idealismo de tipo kantiano, donde el sujeto cognoscente crea la verdad, ya que desde la perspectiva del idealismo objetivo, la mente descubre la verdad que en ella está presente: “Idealismo, pues,

---

<sup>194</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.14.

<sup>195</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.15.

<sup>196</sup> CATURELLI, A.; *La Filosofía*, 2ª ed. revisada y aumentada, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, Gredos, 1970; pág. 553. En adelante: *LF*.

mas idealismo objetivo (*alcance ontológico de la verdad*) distinción neta e irreducible entre la verdad objetos del pensar y el sujeto pensante”<sup>197</sup>. Y de aquí se desprende que: “De aquí la otra consecuencia: si hay verdades universalmente y necesariamente válidas y si, por otra parte, la verdad es objeto del pensamiento y no por éste creada, la Verdad absoluta, o in sé, trasciende la mente humana. Por lo tanto, si el sujeto pensante conoce verdades absolutamente válidas, existe también la Verdad que, de manera eminente, las contiene a todas; existe, por lo tanto Dios, que es el Pensamiento absoluto o la Verdad absoluta”<sup>198</sup>.

El pensamiento de Sciacca, concluye, al igual que el de Platón y Agustín, en una fundamentación Teológica, puesto que:

“El pensamiento humano es limitado u mutable y, por esto, no puede ser verdad absoluta, aun siendo capaz de conocer verdades absolutas, no puede ser el sujeto ‘que pone’ la verdad, su supuesto existencial; por lo tanto la verdad absoluta existe como trascendente al pensamiento, y es Dios, en el cual ‘existencia’ y ‘verdad’ se identifican”<sup>199</sup>.

Esta ontología eidética, donde ser y verdad se identifican, es comentada por Camilloni del siguiente modo, vinculando a Sciacca con Antonio Rosmini: “El ser como Idea es considerado como forma objetiva que es objeto primero de la mente; es objetividad pura. No la consideramos, ahora, como forma ideal cuando es especificada por un contenido de experiencia externa. En una palabra: consideramos la Idea desde el punto de vista ontológico y no gnoseológico. Sciacca la llama, siguiendo a Rosmini, verdad ontológica absoluta por sí misma”<sup>200</sup>. Por su parte, la fundamentación eidético-ontológica de la verdad, evita toda posibilidad de sucumbir ante la tentación del subjetivismo y/o relativismo, ya que la subjetividad, por vía de interioridad, abre camino a la Verdad trascendente: “Y nuestro filósofo no dudará en afirmar que el principio supremo de la inteligibilidad es el ser, el ser en cuanto objeto de la inteligencia, o sea como Idea a verdad. ¿Estamos frente a un idealismo? Indudablemente. Pero como la Idea es objeto, es dada como objeto a la inteligencia y no creada por ella, entonces estamos frente a un idealismo objetivo”<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> SCIACCA, M.F.; *IO*, pág. 22. Cfr. Apéndice 1.16.

<sup>198</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.17.

<sup>199</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.18.

<sup>200</sup> CAMILLONI, C.; *MFS FS*, pág. 122.

<sup>201</sup> *Op. cit.*, pág. 142.



Caturelli, en su excelente obra *Metafísica de la Integralidad*, con respecto a la vinculación de idealismo y objetividad, presenta en el marco de la interpretación del pensamiento sciaciano, una doble crítica, por un lado a la noción de verdad en función del carácter inmanente de la conciencia, que se resuelve en trascendencia. Así sugiere: “Es necesario recuperar el auténtico concepto de interioridad y de crítica; pero lograr este objetivo es hallar la solución del problema metafísico porque, como ya se dijo, el punto de partida del problema crítico está constituido por los ‘datos reales’ del existente mismo, o por las ‘estructuras’ del espíritu. Es claro que no se trata aquí de la ‘interioridad’ como concepto psicológico de ‘introspección’. Interioridad significa presencia interior de Alguien que en nosotros existe sin ser nosotros. La interioridad, precisamente por ser interioridad, no puede terminar en sí misma pues seguiría siendo inmanencia autodestructiva; debe ser trascendencia o nada. Se trata pues de ‘la interioridad como presencia de la verdad a la mente’ ”<sup>202</sup>. Y por ser: “Siempre interioridad, pero *objetiva* presencia de la verdad sin la cual tampoco existiría interioridad. De ahí que este acto fundamental e inicial sea ‘interioridad objetiva’. Con mayor precisión: ‘La objetividad no es el acto del pensar en cuanto tal; el pensar es acto, pero su objeto primero es el ser como Idea, no creado ni puesto por el pensamiento, pero a él presente; y es esta presencia lo que hace pensamiento y acto objetivo. Por lo tanto, el espíritu es experiencia interior del ser, su objeto: *interioridad objetiva*’ ”<sup>203</sup>.

Por lo tanto, resulta que la interioridad no puede ser subjetiva, ya que la inmanencia es la muerte del sujeto, por lo tanto, cuando el sujeto se piensa, no se piensa a sí mismo, sino que se nulifica.

Culminaremos este tópico con una pasaje que sintetiza con vigor el pensamiento del filósofo de Giarre:

“*El ser es la llave universal; la primera vuelta es la idea, la que abre la posibilidad de las otras*”<sup>204</sup>.

### **2.2.3-Antropología teística e interioridad.**

---

<sup>202</sup> CATURELLI, A.; *Michele Federico Sciacca. Metafísica de la Integralidad*, Biblioteca di Studi Sciacchiani I-III, Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1990, Vol. I, pág. 21; citado en SCIACCA, M.F.; *IO*, pág. 63. En adelante *MFS MI*.

<sup>203</sup> *Ibidem*, Cfr. *MFS, IO*, pág. 63.

<sup>204</sup> CAMILLONI, *MFS FS*, pág. 121, citado en SCIACCA, M. F.;; *Acto y Ser*, trad. de J.J. Ruiz Cuevas, L. Miracle, Barcelona, 1961.

Hemos transitado a lo largo del trabajo, una variada e interesante serie de argumentos que permiten superar la subjetividad en la que se fundan las modernas filosofías de la conciencia desde Descartes hasta Hegel, en el marco de una concepción idealista, que si bien tiene como punto de referencia al hombre, por vía de interioridad se accede a la objetividad, dando lugar a la corriente que se ha caratulado como Idealismo Objetivo. Estas son las palabras de Alberto Caturelli al respecto:

*“Tal es la Idea del ser; o el ser como Idea que es implicación y co-presencia de la verdad interiormente presente (objetividad) y de la intuición de la verdad por la mente (subjetividad). Interioridad y a la vez objetividad, es decir, interioridad objetiva”<sup>205</sup>.*

Por lo que, a modo de síntesis, expresamos que la recuperación ontológica que realiza Sciacca de la Idea de Platón, cae dentro del marco de su pensamiento cristiano, mediatizado por la influencia de San Agustín, en el marco de un esquema donde la antropología teísta culmina siendo la llave de acceso a la trascendencia divina y a la Verdad del Ser. Esta antropología se desplaza desde los esquemas presuntamente dualistas del Platón sugeridos en *Fedón*, donde el cuerpo se presenta como una tumba para el alma, la cual transmigraría de un cuerpo a otro; desplazándose hacia la noción de persona propio de la filosofía teórica donde el hombre será planteado como espíritu encarnado, en una tentativa de síntesis entre el cuerpo y el alma. En palabras del propio Sciacca: “el hombre en cuanto hombre es esta síntesis viviente, de carne y hueso”<sup>206</sup>.

Este punto, nos coloca no sólo en el punto medular de la discusión sobre la fundamentación que nos brinda la antropología filosófica y teológica, sino que nos remite a la cuestión de Dios como finalidad del conocimiento y de la existencia del hombre, por lo cual nos desplazamos hacia la Metodología de la Ciencia, y es aquí donde se vuelve a vigorizar el planteo metodológico platónico fundado en el diálogo, que tomase de su maestro el irónico Sócrates, quién partiendo de la presunción de que su sabiduría consistía en afirmar los límites del conocimiento

---

<sup>205</sup> CATURELLI, *LF*, pág. 553.

<sup>206</sup> SCIACCA, *IO*, pág. 53: “*L'uomo in quanto uomo è questa sintesi vivente, in carne e ossa*”; trad. por CAMILLONI, *MFS FS*, pág. 66. Cfr. Apéndice 1.19.

humano, esto es, en la paradoja de conocer la propia ignorancia; y combinando esto con el lema del Acrópolis de Delfos, donde se situaba el templo del dios Apolo: “Conócete a ti mismo”, refuta dialécticamente los argumentos de los sofistas, fundados en la retórica, técnica persuasiva, para retomar de este modo el *lógos* de los físicos presocráticos. Es este quizás uno de los puntos metodológicos de mayor importancia en la historia de la filosofía y de la ciencia de occidente, ya que de este modo, tornan concordantes la ontología de la ciencia con su metodología.

### **2.3.-Interioridad objetiva e interioridad metafísica.**

#### **2.3.1-Ontología y antropología.**

La mayoría de los pensadores clásicos griegos le han dado a la cuestión antropológica un lugar central en sus respectivos sistemas de pensamiento.

Desde el socratismo primitivo y el “conócete a ti mismo” del templo de Apolo en Delfos; así como el pensamiento académico del platonismo medio de *Fedón -Sobre el alma-*; o desde la propia escuela peripatética y la obra aristotélica *De animae*; y ni mencionar al cínico Diógenes con su lámpara en mano a plena luz del día y su “busco al hombre”, todos, y cada uno a su modo y según sus posibilidades ha intentado dar una respuesta a unos de los máximos interrogantes que se formula todo ser humano: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es la naturaleza humana? ¿Cuál es su origen? ¿Y su destino? ¿Existe la inmortalidad o es una idea arbitraria destinada a manipular a las masas? Y otros interrogantes anexos: ¿Qué es lo bueno para el hombre?, etc.

Sócrates, insistimos, a pesar de no haber dejado nada escrito, sostuvo que el hombre es una *physis* o naturaleza y que su *arkhé* es el alma. Platón, afirma audazmente, que el hombre es su alma, y que el cuerpo es una tumba o sepulcro para la misma, y que ha dado origen en este mundo a todos los malos conocidos, sugiriendo que el hombre-alma puede reencarnar o transmigrar de un cuerpo a otro según haya sido el comportamiento de la vida anterior, cíclicamente, acorde a la concepción griega del tiempo, a la que por cierto Platón no consideraba científica. Aristóteles reacciona airadamente contra esta concepción espiritualista de Platón media, y recupera el cuerpo como parte constitutiva del hombre, así como la científicidad de la temporalidad y el cambio, sin negar la dimensión inteligible-

formal del alma humana, e incorporando la noción de intelecto que tantos problemas ha traído a los estudiosos del tema. La negación de la dimensión eidético-inteligible del hombre será si llevada a cabo por Diógenes, quien reduce el hombre a su corporalidad.

Nos son pocos los problemas que esta antropología le ha traído a Agustín, quién comienza a definir la Filosofía como una ontología espiritual, como una metafísica del hombre, como una metafísica de la experiencia interna.

En esta dirección se ubicará Sciacca, cuyo pensamiento procederemos a desarrollar a continuación.

### **2.3.2-Interioridad objetiva e interioridad metafísica.**

La importancia otorgada a esta ontología de la interioridad que tiene como eje al hombre y a su experiencia interna, no como un fin en sí mismo, sino como un medio para llegar al conocimiento de Dios, dentro de la tradición platónico-agustiniana que asume Sciacca, ha llevado a Camilloni a expresar que: “Para Sciacca, pues, la filosofía es metafísica y la metafísica desemboca en teología, porque su objeto es Dios, Verdad absoluta. Vayamos, entonces, al interior del hombre donde habita la verdad, para ascender, luego, de la verdad a la Verdad”<sup>207</sup>. Interioridad vivida como experiencia interna, que no nos conduce a la inmanencia, sino muy por el contrario a la trascendencia divina, y con esta concepción antropológica se debe: “Recuperar el concepto de persona, dijimos, porque la persona con su contenido metafísico se aprehende en la interioridad. Captando así el sentido de la persona veremos claramente que: o la persona se abre al Ser, o se cierra sobre sí misma. Es decir, en la interioridad captaremos la trascendencia, que es presencia en nosotros de Alguien que está en nosotros, sin ser nosotros mismos; o sea Interioridad Objetiva. Interioridad como presencia de la verdad en la mente”<sup>208</sup>. Esta presencia de la verdad en la mente, nos posibilita burlar las barreras temporales que se le imponen al hombre, en tanto ser creado, contingente, finito y mortal, pero cuyo anhelo es esencialmente eternidad e infinito: “Así la muerte será el paso que supera el tiempo, la plenitud de la interioridad

---

<sup>207</sup> CAMILLONI, *MFS FS*, pág. 62.

<sup>208</sup> *Op. cit.*, pág. 65.

objetiva en la interioridad plena de ella a Dios y de Dios a ella. Solamente entonces la interioridad objetiva será plenamente en acto”<sup>209</sup>.

Han sido en Occidente diversas las concepciones con respecto a este tema, desde la *nada* de la muerte, propia de Epicuro, hasta sus antípodas, la *bono mortis* de San Ambrosio de Milán. Ahora bien, en palabras del propio Sciacca, observaremos que este hombre, en tanto ser creado, tiene una dependencia ontológica y gnoseológica con respecto al Creador: “La verdad es más que nosotros, pero nosotros los hombres nos conocemos solo en la verdad o permanecemos desconocidos a nosotros mismos y uno a otro, y todos no reconocidos para con Aquel que nos ha creado hombres. Saberse hasta la raíz del ser, en el fondo del fondo, es saber que Dios es y es comunicarse con Él a través del sentido creatural que a Él nos une”<sup>210</sup>.

El hecho de intuir la verdad en el espíritu, nos remonta a una corriente que ha sido medular en el desarrollo del pensamiento del joven Sciacca, el actualismo, por lo que el filósofo retoma la vieja discusión medieval que sugiere la tensión ontológica existente, en el propio hombre, entre esencia y existencia, en el marco de su concepción dialéctica: “El existente espiritual es dialéctico, es tensión de su existencia a su esencia, que es el acto ontológico primero, no pudiendo el existente espiritual actuar en el plano de lo real-existencial toda su verdad ontológica. Esta intuición de la Idea por parte del espíritu y que es su objeto constitutivo, es la *interioridad objetiva*. Es acto puro del espíritu”<sup>211</sup>.

Esta intuición originario del ser y la verdad, ha llevado en algunos casos, como ocurriese con San Agustín, a una interpretación que lo califica como voluntarista, tesis que a primera mano parece acertada, pero que negando el carácter intelectual de la misma, torna peligrosa la disociación de sensación y conocimiento inteligible, con lo cual se disociaría intelección y emocionalidad como dos ámbitos inconexos, en el seno mismo de la subjetividad en su existencia concreta: “Pero como la interioridad objetiva es interioridad de un sujeto existente, es *sentimiento fundamental*. Y el sentimiento fundamental, es el *sentir originario, el mismo acto de existir*. El cual aún no es sentimiento fundamental corpóreo, ni sentimiento

---

<sup>209</sup> *Op. cit.*, pág. 69.

<sup>210</sup> *Op. cit.*, págs. 70-71. Cfr. Apéndice 1.20.

<sup>211</sup> *Op. cit.*, pág. 122.

fundamental intelectual o volitivo (es un puro sentir del sentir), es el principio de la subjetividad pura”<sup>212</sup>.

Por lo que, en el marco de la interioridad objetiva, de tinte dialéctico, tampoco resulta admisible la separación entre objeto y sujeto, que nos remita a la denominada por Sciacca insistentemente *síntesis ontológica primitiva*: “El sentir fundamental es el *principio de la subjetividad pura*; la intuición fundamental del ser es el principio de la *objetividad pura*; su unidad concreta es la *síntesis ontológica primitiva*”<sup>213</sup>.

Esta intuición originaria y apriorística de la Verdad en el seno mismo del espíritu humano, es lo que constituye su esencia, y funda conjuntamente su existencia en tanto ente real-concreto, dando como resultante la síntesis propia de la interioridad objetiva, que integra esta unidad originaria constituida por el objeto conocido y el sujeto cognoscente, de la cual recoge su dignidad, por lo que expresa el filósofo de Giarre: “El acto primero ontológico o la intuición originaria del ser es, por consiguiente, un acto unitario constituido por la esencia del ser y por el sujeto intuyente en el que el *ser como acto primero de todo lo real* y de cada existente (y, por consiguiente, del sujeto) y como acto por esencia, *es acto de aquel acto que lo intuye*, que, a la vez, es su constituyente y su constituido, como aquello que es acto por la esencia del ser, pero de la que al mismo tiempo, es acto necesario, en el sentido de que su presencia es constitutiva de la misma esencia del ser”<sup>214</sup>.

El camino opuesto, nos conduciría a negar el valor de la persona humana, reduciendo la vida misma a la suma contingente de bienes y placeres mundanos, con lo cual se concluiría que tanto el hombre como la verdad, son finitos y contingentes, dando como resultado el hecho de: “Admitir verdades finitas y sólo finitas es negar la verdad en la verdad y estas últimas en la nada de la verdad”<sup>215</sup>.

Nada más alejado de la tradición agustiniana que asume Sciacca, ya que entre otras premisas comparte en el ámbito de la verdad interior que: “Sabemos todos que Agustín fue filósofo “*ex veritate*”, y a ello llegó después de un doloroso ascenso, llegando a las conclusiones siguientes: a) existen verdades, evidentes y ciertas, de orden inteligible; b) su certeza proviene de mostrarse evidentes al pensamiento que las aprehende en lo interior; c) hay un mundo sensible y otro inteli-

---

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> *Op. cit.*, pág. 123.

<sup>215</sup> *Op. cit.*, pág. 138. Cfr. Apéndice 1.21.

gible, o sea un mundo de absoluta verdad que rige las inteligencias; d) entonces, existe Dios absoluta Verdad”<sup>216</sup>.

Dentro de la tradición agustiniana, que se remonta a Platón, la verdad no sólo es lógica, ni aún gnoseológica, sino que estas dos tesis epistemológicas derivan en última instancia de una tesis aún más fundamental y primaria, esto es, que la Verdad es netamente ontológica, y sólo por consecuencia, gnoseológica y luego lógica: “Para San Agustín la verdad es lo que *ostendit id quod est (De Vera Reiligione 36, 66)*, o sea que además de un valor lógico le atribuye un valor ontológico.

*Si ‘es verdad aquello que es’, la Verdad absoluta es la absoluta Realidad, donde la idea y el ser encuentran perfecta adecuación”<sup>217</sup>.*

Esta concepción que sugiere la adecuación de verdad existente, conocida y pensada, pero con preeminencia de la verdad existente, ya que los modernos invertirán esta ecuación y la verdad objetiva será resultado del acuerdo consensual entre los miembros de determinada comunidad filosófica, científica, o incluso política, tesis afirmada hasta el pensamiento de la escuela de Frankfurt por J. Habermas, que no hace otra cosa que extremar hasta las últimas consecuencias analíticas la tesis de la verdad como acuerdo intersubjetivo, que destruye la noción objetiva de la verdad. Veamos en un diálogo trans-histórico, cuál es la respuesta que daría Agustín al tema: “Si ambos vemos que es verdadero lo que dices, y ambos vemos que es verdadero lo que digo, ¿en dónde –pregunto- lo vemos? Ni yo ciertamente en ti, ni tú en mí, sino ambos en la misma verdad inmutable que está más arriba de nuestras mentes”<sup>218</sup>.

Con estas premisas, Sciacca se reafirma sobre la tradición académica, ya que opta por una filosofía del espíritu en contraposición a la tesis de la cosmología racional de Aristóteles, entendida como una Filosofía de la Naturaleza<sup>219</sup>: “No-

---

<sup>216</sup> *Op. cit.*, pág. 139.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Op. cit.*, págs. 141-142, en SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XII, 25, 35: “*Si ambo videmus verum esse quod dicit et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso, id videmus? Nec ego utique in te nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate*”.

<sup>219</sup> Por este motivo, los Planes de Estudio de las instituciones dedicadas a la enseñanza de la Filosofía que incorporan la asignatura Filosofía de la Naturaleza, admiten la separación sugerida entre Filosofía Primera como Ciencia del ente en cuanto ente, y Filosofía Segunda como ciencia del ente móvil, o en otros términos Metafísica y Física.

sotros somos platónicos porque la nuestra es una filosofía del espíritu y no ciencia de la naturaleza y porque creemos que solo una filosofía del espíritu pueda ser una filosofía cristiana. Pero Platón tuvo el desacierto de considerar ideas innatas a todos los conceptos; Aristóteles tuvo el mérito de construir el conocer racional como conocimiento por medio de conceptos, que no son innatos sino que se forman en el concurso de la experiencia; sin embargo tuvo el desacierto de negar la Idea como tal y de identificar así la filosofía con la ciencia o, si se prefiere, de tratar la filosofía (metafísica, moral, etc.) con mentalidad científica y naturalista. No son innatos los conceptos de las cosas, pero es innato el ser como idea, madre de todos los conceptos y por eso no reductible a conocimiento racional”<sup>220</sup>.

Hemos insistido, a lo largo del trabajo, en una tesis que muchas veces pasa inadvertida a los intérpretes modernos, la influencia que ha tenido el pensamiento rosminiano en la formación y el perfeccionamiento de la filosofía de Sciacca, hecho que el propio filósofo de Giarre reconoce explícitamente y que expresa en los siguientes términos:

“Este problema visto inequívocamente por Agustín, ha alcanzado su primera madurez crítica, dentro y contra el pensamiento moderno, con Antonio Rosmini”<sup>221</sup>.

Por lo que Rosmini, siguiendo a Agustín, y podríamos agregar y este a su vez a Platón, recupera una ontología antropológica no antropocéntrica que operará como soporte de una filosofía de la cultura, que integre al hombre en el cosmos por la vía racional del conocimiento de la idea.

Es así que ontología y antropología teísta se identifican, puesto que: “Nosotros, pues, no decimos ni metafísica del ser, ni metafísica del pensamiento”<sup>222</sup>, puesto que dentro del idealismo objetivo la Verdad se manifiesta en la experiencia interior: “Nosotros decimos que no hay ser para la mente humana sin la inteligencia o el ser como Idea, y por consiguiente idealismo; pero no hay Idea porque el pensamiento la piense sino que el pensamiento piensa porque le ha sido dado el ser como Idea, y por consiguiente idealismo objetivo; pero si la Idea es dada al pensamiento como principio de toda verdad, le ha sido para por el Ser absoluto, y por consiguiente idealismo trascendentista o teístico”<sup>223</sup>.

---

<sup>220</sup> *Op. cit.*, págs. 143-144. Cfr. Apéndice 1.22.

<sup>221</sup> *Op. cit.*, pág. 144. Cfr. Apéndice 1.23.

<sup>222</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.24.

<sup>223</sup> *Op. cit.*, págs. 145-146. Cfr. Apéndice 1.25.



Resulta por lo tanto, que para Sciacca, como lo fuera para Agustín, verdad y ser se identifican, en aquel aforismo que rescatara Agustín: *verum esse id quod est*, planteo que retoma el filósofo siciliano:

“El ser es la verdad, y la verdad es el ser; no hay verdad sin pensamiento y por eso no hay pensamiento sin verdad; por eso pensamiento que tiene como objeto el ser, que, como tal, es verdad; y por consecuencia metafísica de la verdad o agustinianamente metafísica de la experiencia interior”<sup>224</sup>.

Por lo expuesto precedentemente, se concluye que pensar es pensar el ser y la verdad: “Lo que queda bien claro es que el objeto del pensamiento es el *ser*, y que el ser es la *verdad*. La conexión con Agustín se hace evidente y Sciacca reclama que esa conexión, que es metafísica de la experiencia interna, lo vincula al más auténtico pensamiento escolástico y que su filosofía será, con todo derecho, filosofía cristiana”<sup>225</sup>; y de este modo, la verdad vuelve a ser el fin de la Filosofía, con un profundo sentido religioso, mientras que en el criticismo moderno: “Así, la interioridad ha perdido su sentido metafísico, y el pensamiento crítico ha pasado a ser objeto y fin de la filosofía, y tanto la experiencia como la razón han venido a identificarse con la verdad, en lugar de ser instrumentos de su búsqueda”<sup>226</sup>.

En concordancia con el planteo de C. Camilloni, y sosteniendo que dentro de la autodisolución del idealismo subjetivo, A. Caturelli, sugiere la necesidad de recuperar las bases de una metafísica de la interioridad, y no de una filosofía de la naturaleza, debido a que: “Pero es trascendencia en cuanto es siempre un allende lo físico una transfísica solamente lograble por la vía de la *interioridad*; de donde se ve que la metafísica fue más bien una cosmología (de la experiencia externa), mientras que la verdadera metafísica es ‘agustinismo esencial’ (de la experiencia interna)”<sup>227</sup>.

Es por tanto, dentro del marco de la tentativa de superación del idealismo subjetivo, que se comprende que la interioridad no es sólo psicológica ni inmanente al propio sujeto cognoscente. A su vez, en relación con la dialéctica de la co-presencia y la hipótesis en torno a la existencia de Dios, expresa que la ontología del espíritu es fundante de toda filosofía: “Y, por eso, es siempre metafísica del

---

<sup>224</sup> *Ibidem*. Cfr. Apéndice 1.26.

<sup>225</sup> *Op. cit.*, pág. 146.

<sup>226</sup> *Op. cit.*, pág. 148.

<sup>227</sup> CATURELLI, *LF*, pág. 550.

hombre y, más que metafísica, es «metantropología» primero (más-allá-del-hombre), y después, metafísica<sup>228</sup>.

Y es así que en este marco de ontología del hombre, de referencialidad dialéctica, ya que existir es co-existir, con Dios y con el hombre, se opone a lo expuesto por Hegel, ya que: “Aquí se ve claro el descubrimiento sciacquiano de la dialéctica propia de su filosofía, pues desde el principio hay una mutua implicancia de subjetividad (intuición del ser) y de objetividad (el ser intuido) que supera la dialéctica de los opuestos hegelianos desde dentro del mismo acto del espíritu. Esto es así porque los opuestos, en la concreción de la vida (del sujeto) no se excluyen, resuelven o anulan (como en la dialéctica hegeliana), sino que se implican permaneciendo idénticos a sí mismos: son co-presentes y se implican<sup>229</sup>”.

Esta tradición filosófica en la cual se parte de la concepción interior de la hombre y la verdad, conduce a una reformulación de los argumentos para probar la existencia de Dios, diferenciándose la concepción naturalista que procede a partir de pruebas cosmológicas, ya que serían reductibles en última instancia a las pruebas de fundamentación antropológicas: “De donde se sigue que las pruebas de la existencia de Dios llamadas ‘cosmológicas’ demuestran solamente en cuanto deben reducirse (en el fondo) a la prueba por la verdad presente en la mente; y de esto también se sigue que la filosofía (como el intelecto) es intrínsecamente teísta y que la Verdad es principio eficiente que ha creado al hombre ‘con la verdad y para la verdad’, en cuanto el hombre tiene una participación *inicial* en la verdad y, simultáneamente, una participación *final* en ella<sup>230</sup>”.

Por lo tanto, por vía de interioridad metafísica se logra la congruencia entre filosofía y religión, entre fe y razón: “Por el contrario, hacia el Dios existente hay una *convergencia total* de todo el hombre como presencia simultánea y solidaridad esencial de todos los elementos de la vida espiritual. Precisamente por eso el Dios al que llega la prueba es el Dios de todo el hombre, es decir, es el Dios de la filosofía y el de la conciencia religiosa<sup>231</sup>”.

La fundamentación antropológica del pensar teórico en Sciacca, invierte la relación metafísica clásica aristotélica que parte de la primacía existencial del universo sobre el hombre, ya que: “Si el hombre desapareciera, el mundo existiría

---

<sup>228</sup> *Op. cit.*, pág. 551.

<sup>229</sup> *Ibidem*.

<sup>230</sup> *Op. cit.*, pág. 552.

<sup>231</sup> *Op. cit.*, pág. 553.

solamente para Dios y sería *nada* para nosotros, para el hombre que es autopen-sar, autoquerer y autosentir”<sup>232</sup>.

Además, Sciacca diferencia dos tipos de órdenes, en el marco de interioridad y exterioridad, resultando por lo tanto que: “...en los ‘hechos’ hay solamente *devenir* (que es físico), pero en el acto del existente hay *desarrollo*, en cuanto es interna inactualidad del acto siempre inexhausto. Entonces el acto...es un *hacerse* como desarrollo interno”<sup>233</sup>.

Es dentro de esta concepción, que se recupera la dimensión ética de la filosofía en contraposición con las tendencias de filosofías post-modernas que pronostican el caos en base a un pesimismo existencial que lleva al hombre material e individualmente considerado, a transformarse en finalidad última de toda filosofía: “Y por eso, como en San Agustín, como en Duns Escoto, como en Pascal o Rosmini, aquí, desde dentro de la crisis del pensamiento moderno, se restaura el *ordo amoris* universal como necesidad intrínseca del mundo actual”<sup>234</sup>.

Y es el amor que posibilita y garantiza el tránsito desde la temporalidad hacia la eternidad, de lo finito a lo infinito, de lo contingente a lo necesario, recuperando el hombre en cuanto persona su dignidad propia, que se perfecciona con la muerte: “Mas como el espíritu es acto *personal*, el acto de la muerte es el último acto *personalizante*, y, por eso, en la muerte, el espíritu ha definitivamente personalizado su esencia. Luego la inmortalidad es personal, y después de la muerte, rota la unidad substancial espíritu cuerpo, subsiste el acto intelectual primero, que es independiente del cuerpo. Tal es el meollo de *Morte ed immortalità* que incorpora la muerte al dinamismo del espíritu, porque la misma muerte es la *condición* para la realización de nuestra plenitud personal. Y así tiene la formulación filosófica el ‘muero porque no muero’ de la mística española”<sup>235</sup>.

Y es en el interior del hombre mismo donde se desata la lucha dialéctica entre el bien y el mal, por lo que se transforma ahora en el teatro en el cual se desarrollan conjuntamente el drama y el éxtasis de la existencia: “Precisamente esto indica el enigma del hombre, el cual encierra en sí mismo la implicante y co-presente dialéctica del bien y del mal; por eso, la exaltación del mal es pura retórica abstractiva destructiva del hombre (Nietzsche), como lo es también la retórica

---

<sup>232</sup> *Op. cit.*, pág. 554.

<sup>233</sup> *Ibidem.*

<sup>234</sup> *Op. cit.*, pág. 555.

<sup>235</sup> *Ibidem.*

del bien de la abstracta moralidad de la ambigüedad que es apenas una atenuación de la retórica del mal”<sup>236</sup>.

Ahora bien, este carácter interno de dicha tensión dialéctica, en la órbita de la ética, no nos conduce a una mera cuestión de conciencia subjetivista, sino muy por el contrario, según Sciacca: “La persona, pues, es el depósito de la verdad (que es lo divino en el hombre), y allí su sacralidad”<sup>237</sup>. Por lo tanto, así como sostuviéramos en el tópico Antropología teística e interioridad, el hombre se presenta como la llave maestro de acceso a Dios.

Para concluir, diremos que el hombre es uno de los dos grandes puertos que tiene la filosofía, lo que significa que: “... la totalidad de la persona está implicada en el objeto de la ontología y que hacer ontología es referirse siempre a la persona concreta; por tanto, para Sciacca, antropología y ontología se identifican”<sup>238</sup>.

### **2.3.3-Metafísica como ontología de la experiencia interior.**

En Sciacca hemos visto, como la metafísica se transforma en una ontología del espíritu, y el hombre, en tanto espíritu encarnado, refleja dicho conocimiento a través de su vivencialidad interna, una experiencia interna a la que se han referido desde la antigüedad todos aquellos filósofos, enrolados en la tradición mística. Es esta experiencia interna, que sintetiza inteligencia y voluntad, aquella que nos permite, a través del conocimiento de Dios, el acceso desde la inmanencia a la trascendencia, el paso de la verdad a la Verdad, que es Dios, dando como resultado esta síntesis ontológica primitiva que constituye la raíz del idealismo objetivo.

### **2.4-Autoconciencia como diálogo interior.**

#### **2.4.1-Metodología Científica e Interioridad.**

---

<sup>236</sup> *Op. cit.*, pág. 557.

<sup>237</sup> *Op. cit.*, pág. 556.

<sup>238</sup> *Op. cit.*, pág. 555.

La filosofía ha tenido históricamente una tensión entre su dimensión crítica y la pretensión de sistematicidad, tensión que se encuentra manifiesta en el término *filo-sofía*, filo- en tanto aspiración, -*sofía* en tanto sabiduría.

En este sentido, ya desde Sócrates, e incluso desde Heráclito, y Parménides, las nociones ontológicas (físicas en la respectiva época) conllevan la necesidad de ser armonizadas con una concepción metodológica, y hasta una noción de sujeto epistémico que resulten compatibles. Es por este motivo, que los antiguos valoraron el *logos*, la razón como medio de conocimiento y de acceso a la realidad, estando en algunos casos anclada en lo material-empírico, mientras que en otros se desvinculaba de lo mismo para lanzarse a la aventura de una ontología pura.

Ante el advenimiento de unos personajes que buscaban afanosamente el lucro, los Sofistas, cuyos principales exponentes son Protágoras y Gorgias<sup>239</sup>, que teniendo como objeto la enseñanza de la *areté politikhé*, tenían la Retórica como medio para que sus discípulos pudieran manipular o dominar las asambleas públicas a través de la persuasión; surge la figura de Sócrates. Es así que Sócrates, para refundar la filosofía en una época de crisis, establece como método el diálogo, que requería al menos de dos personas, y se diferenciaba del *logos* único de los antiguos Físicos, así como de los *logoi* o discursos particulares de los sofistas que implicaban la existencia de distintas verdades, dando como consecuencia un relativismo ontológico, gnoseológico, y por sobre todo, político y axiológico.

El método dialéctico socrático constaba de dos partes: 1) La refutación como catarsis, 2) La mayéutica<sup>240</sup>, el arte de dar a luz ideas, conceptos. De este modo, la ontología conceptual, y su metodología resultan concordantes, así como la dimensión antropológica abordada precedentemente.

El discípulo de Sócrates, siguiendo los pasos de su maestro, pone en modo de diálogo sus obras, con excepción de algunas cartas. Ahora bien, este diálogo puede ser con otro, y de este modo exterior; o por el contrario, puede ser el diálogo interior. El diálogo del alma consigo misma. Esta segunda variante, la expone Platón en el *Felón*, y la retoma Agustín en *Soliloquios*.

En esta concepción, la verdad se presenta como algo interior al hombre, y por lo tanto, el diálogo interior será una vía válida de acceso a la verdad. Platón transformará los conceptos socráticos en Ideas inteligibles, subsistentes y eter-

---

<sup>239</sup> También han sido gravitantes las ideas de Hipias, Antifón, Polo, Critias, Trasímaco, Evatlo, etc.

<sup>240</sup> A favor de esta posición tenemos el hecho de que la madre de Sócrates, Fenaretra, era partera.

nas, dando coherencia por vía de la tesis gnoseológica denominada anamnesis, a la tesis de las ideas innatas. En cambio, en el pensar de Agustín, se suele hablar de ideas presentes.

#### **2.4.2-Autoconciencia como diálogo interior.**

En relación a la problemática sugerida por Sciacca, que intenta evitar entre otras cuestiones que la dimensión subjetiva de la filosofía degenera en subjetivismo, así como el carácter crítico de la misma lo haga en criticismo, nos plantea C. Camilloni la autoconciencia: “Se impone, pues, una reivindicación porque la interioridad no es subjetividad, ni la crítica es el objeto primero y último de la filosofía”<sup>241</sup>.

Es pues, en esta línea de interiorismo objetivismo y trascendentista, no trascendental, que culmina en el ámbito de la teología que otorga fundamentación ontológica, gnoseológica y lógica, ya que :“Así, la interioridad objetiva será trascendencia, diálogo del hombre con Dios a través de la verdad que es luz presente en todo ente pensante; también será diálogo con los otros entes pensantes a través de la común verdad que los ilumina, y en común empeño de fidelidad y donación a la Verdad en sí”<sup>242</sup>.

Por su parte, el propio Sciacca se mantiene firme en la convicción que es en la dimensión interior del hombre donde se da este proceso de iluminación, que no sólo es metafísico, sino que además extrae del mismo las consecuencias éticas, otorgando dignidad al hombre en cuanto persona según nos expresa el filósofo de Gairre: “Propiamente, por esta participación en el ser, por la cual la subjetividad se ilumina en la objetividad de la verdad, que lo hace capaz de verdad y de bien, capaz por la presencia del ser –mortal él- de pensamientos inmortales y de aspiraciones a Dios, el hombre es persona, siente, piensa y quiere como persona”<sup>243</sup>.

Y es en este marco de interiorismo objetivo, que se dignifica al hombre en cuanto persona, según ya mencionáramos, planteo que evidentemente desemboca en una antropología teísta, según la cual el fundamento de la verdad y el bien

---

<sup>241</sup> CAMILLONI, *MFS FS*, pág. 64.

<sup>242</sup> *Op. cit.*, pág. 66.

<sup>243</sup> *Op. cit.*, págs. 66-67. Cfr. Apéndice 1.27.

es de carácter teológico, siendo Dios su causa primera y a la vez finalidad última, por lo cual culmina desembocando, referenciándose en el platonismo antiguo, en una antropología de neto corte teísta, que describiéramos precedentemente, propia de todo sistema de filosofía teocéntrico: “O sea que la interioridad objetiva es la que da el valor y el sentido de la persona. Descubrir al hombre, es descubrir en él una radicalidad teísta intrínseca; es descubrir un ente espiritual hecho para elevarse al Ser. *Ubi homo ibi Deus*”<sup>244</sup>.

Y es esta morada íntima de Dios en el interior del hombre, en lo más profundo de su alma, lo que le otorga dignidad ontológica en tanto el hombre será considerado no sólo un ente más del mundo, sino básicamente un ser espiritual, lo que constituirá la base de su existencia:

“El hombre es persona por su espíritu, y es espíritu porque le ha sido dada la luz de la verdad; es decir, por su participación en el Ser. El hombre desraizado del ser, es sencillamente ‘inhumano’ ”<sup>245</sup>.

Es en esta relación del hombre entendido como espíritu encarnado con la verdad, donde se interpreta con mayor claridad la tesis sciacciana de identificación de la filosofía como lo hiciera el Doctor de la Gracia con la ontología del espíritu.

Aquí se dispara nuevamente un interrogante, la filosofía del hombre ¿agota el objeto de la filosofía? O en otros términos, la dimensión antropológica de la filosofía del Sciacca ¿culmina siendo antropologismo o antropocentrismo?

Para evitar este sofisma, cabe destacar que la autoconciencia como metodología de la ciencia, no tiene como fin al hombre en sí, lo que llevaría a una tesis inmanentista o a una filosofía idealista subjetiva, puesto que: “La autoconciencia es la actualidad primera de la interioridad objetiva. Pero no podría saberse existiendo, ni podría tener conocimiento alguno sin la intuición de la Idea, que es el objeto de la Inteligencia”<sup>246</sup>.

O sea, que en el planteo de la interioridad objetiva se sintetizan la ontología eidética, la metodología dialoguista interna, que culmina en la autoconciencia, y por la *vía veritatis* que tienen consonancia ontológica-eidética, gnoseológica-iluminativa, y por lo tanto intelectual por ser fundamento de la lógica resultando ser su condición de posibilidad ya que pensar es pensar el ser, y no existe pen-

---

<sup>244</sup> *Op. cit.*, pág. 67

<sup>245</sup> *Ibidem.*

<sup>246</sup> *Ibidem.*

samiento de la nada; al intuir la verdad del ser presente en nuestra mente, esta nos conduce a Dios, que es el norte de la filosofía: “la autoconciencia es la primera determinación de la interioridad objetiva que, según hemos dicho, es presencia del ser como idea a la mente, y por consiguiente, es también el primer acto reflejo por el cual el pensamiento se apropia de aquel ser existencial que es su subsistencia y con el cual se hace uno solo que es el ‘yo soy’ ”<sup>247</sup>.

Resulta claro entonces, que en el idealismo objetivo, se produce una síntesis entre subjetividad y objetividad, y nuevamente reaparece aquí el tan mentado tema del actualismo: “La autoconciencia es saber en acto: subjetivamente es certeza absoluta, y objetivamente es verdad primera” <sup>248</sup>.

Es oportuno destacar, que en el ámbito de la autoconciencia, esta resulta, en primera fase, finita, por lo cual no agota el carácter inconmensurable de la interioridad objetiva, evitando de este modo que el carácter sagrado del hombre, entendido como espíritu encarnado que a través de la intuición de una verdad interior que se le presenta como Idea por medio de la iluminación divina, culmine en la monstruosidad de divinizar al hombre como ha hecho la modernidad, o al menos la mayoría de los filósofos modernos, donde se termina absolutizando la razón humana, llevando al hombre al lugar de la divinidad, en lugar de divinizar al hombre, otorgándole el rango o estatus ontológico que por su carácter de criatura le corresponde: “La autoconciencia, como conciencia de sí, es finita. La interioridad objetiva, por el contrario, es infinita, porque es infinita posibilidad de sentir, de pensar, de conocer. La autoconciencia, como actualidad primera de la interioridad objetiva, no es toda la interioridad objetiva. La autoconciencia es determinación de la interioridad objetiva, porque el sentir, el conocer y el querer son los límites de aquella intuición intelectual del ser”<sup>249</sup>.

Aquí reaparece un tema que resulta recurrente tanto en la ontología, la gnoseología, así como la metodología de la ciencia y la epistemología, tanto antigua como moderna, el problema del límite, que atraviesa ahora la propia interioridad objetiva, expresada en el principio: *limbus crucis arbor scientiae*, de lo cual resulta que: “... la autoconciencia, de hecho, está también limitada por la interioridad objetiva, en el sentido que da el conocimiento de sus propios límites; la hace

---

<sup>247</sup> *Op. cit.*, pág. 68; *IO*, pág. 98.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> *Op. cit.*, págs. 68-69.



conocedora de que no es toda la determinación o el acto de la interioridad objetiva”<sup>250</sup>.

Esta autoconciencia se presenta, por lo tanto, como conciencia de los propios límites del hombre y descarta, por lo tanto, la posesión plena de la verdad absoluta, a la que se accederá luego de la muerte, por el carácter inmortal del hombre. Sin embargo, en esta tierra no debemos abandonar lo que constituye el fin propio del hombre, que implica la mutua relación de pensamiento verdadero y verdad pensada: “Por eso conciencia es saber y es con: saber de ser y, en el acto mismo de saberlo, saber que se sabe de saberlo por la verdad de la que se participa... Presencia del pensamiento a la verdad y de la verdad al pensamiento”<sup>251</sup>.

Es en torno del concepto de límite, que se delimitan dos órdenes, el de la subjetividad y el de la objetividad, que resultan dialéctica e indisolublemente unidos, escapando a la interioridad psicológica de carácter inmanente, lo que nos conduce al problema del enigma del hombre y el misterio de su propia existencia, en la cual por vía de interioridad, a nivel de autoconciencia, se revelan la verdad y el ser: “Es la comunicación primera, acto interior espiritual, sondeo en la profundidad ontológica, y no meramente psicológica, diálogo en acto con la verdad que lo ilumina dándole conciencia objetiva de ser; en una palabra: *autoconciencia ontológica*”<sup>252</sup>.

¡Cuán cerca está Sciacca de Agustín! Es aquí donde la subjetividad, mediada por la iluminación que se expresa ontológica, gnoseológica y por lo tanto metodológicamente, constituyen el acceso a la objetividad: “Esta conciencia de sí es *autoconciencia teística o teológica* del sujeto, del hombre que constituido por la luz interior de la verdad, sabe de ser por el Ser que es la Verdad”<sup>253</sup>.

Veamos como la autoconciencia resulta siendo el engranaje a través del cual se refleja la relación existente entre el ser y el pensar: En palabras del propio Sciacca: “Non c’è l’essere perche c’è il pensiero; c’è il pensiero perche c’è l’essere”<sup>254</sup>.

Aquí se observa con claridad, que la lógica y el pensamiento no resultan autónomas del orden ontológico que los estructura y constituye, por lo que se recuerda la definición de la filosofía que nos diera el obispo africano: “*Dialectica ipsa*

---

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> *Op. cit.*, pág. 70. La cita reproduce la puntuación original del texto traducido. Cfr. Apéndice 1.28.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> *Ibidem*.

<sup>254</sup> *Op. cit.*, pág. 124.

*scientia veritatis est*”, a la que para evitar la interpretación logicista que desvirtúa el pensamiento de esta tradición filosófica que se funda en la Academia, y aún antes quizás, y continúa en la Patrística cristiana, refuerza con una segunda idea: “*Verum esse id quod est*”, dándole a la filosofía un anclaje ontológico inamovible, por lo cual, pensar es pensar el ser y la verdad.

En la interpretación de Camilloni, quien por su parte sostiene que: “Aquí aparece la idea central de la filosofía de Sciacca, de que el principio idealístico de la autoconciencia debe ser pensado en un sentido rigurosamente ontológico; este principio es constitutivo del hombre como tal”<sup>255</sup>.

El idealismo objetivo, ubica al hombre acorde a su rango ontológico, y lo torna dependiente, insuficiente antológicamente de Dios creador, causa primera y final del universo, a diferencia de los planteos inmanentistas, que como ya hemos expuesto, divinizan al hombre, desplazando a Dios del centro de la escena, y lo tornan autosuficiente, otorgándole prácticamente a un ser finito un contingente, un poder infinito: “El inmanentismo moderno es autosuficiencia del ser. Nada externo a su ser es su causa y nada lo limita. El inmanentismo identifica el ser con el conocer; el problema del ser y de la verdad, objeto interior del pensamiento, se resuelven en el ser y pensar subjetivo”<sup>256</sup>.

Esta dimensión inmanentista y subjetivista del pensar, no satisfacen en lo más mínimo al filósofo de Giarre, ya que, según comenta Camilloni: “Avanzando en este fascinante mundo de la verdad, podemos decir siguiendo a Sciacca... que la razón es por naturaleza inmanentista, y por el contrario, la inteligencia es por naturaleza trascendentista”<sup>257</sup>.

Esta distinción gnoseológica entre intelecto y razón, le otorga primacía al primero, ya que capta por vía de intuición las verdades primeras de la ciencia, a las cuales la razón está subordinada: “Se trata, pues, de un interiorismo de la verdad; de una intuición, la primera y la fundamental, que la mente hará del ser como Idea; es decir, que la mente captará en su interior, como presentes y evidentes a ella, los principios de identidad y de no contradicción. Sciacca insiste en que la razón no juzga la verdad, sino que juzga según la verdad”<sup>258</sup>. Estas facultades gnoseológicas humanas se corresponden con dos órdenes ontológicos, el intelec-

---

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> *Op. cit.*, pág. 139.

<sup>257</sup> *Op. cit.*, pág. 142.

<sup>258</sup> *Op. cit.*, pág. 149.

to es compatible con la inmovilidad propia de la eternidad, mientras que la razón es propia de la movilidad y el tiempo.

Con respecto a la relación entre intelecto y razón expresa Caturelli (basado en las características propias del hombre: finitud, contingencia, y límite) que estas nociones toman mayor importancia en relación a las pruebas para demostrar por vía de interioridad, a través de la autoconciencia, la existencia de Dios: “Pero antes es necesario, prudentemente, plantear el problema como ‘hipótesis’, y si la prueba demuestra entonces pasar a la afirmación de la existencia de Dios; pero la racionalidad de la ‘hipótesis’ es evidente en cuanto se fundamenta en nuestra contingencia, que es conciencia de nuestros límites; pero como ésta ha nacido desde el principio, es decir, desde nuestra primera experiencia del ser (síntesis ontológica), se ve que el problema se inserta en la raíz del mismo problema crítico y queda justificado. Hay, pues, una intuición de la verdad presente en el espíritu (*intellectus*) de la cual depende el conocimiento racional (*ratio*) y los principios del juicio siempre están presentes al intelecto que tiene intuición de ellos (luz de la razón), verdades indubitables y necesarias que implican la existencia de la Verdad creadora”<sup>259</sup>.

La distinción entre estos dos órdenes de la realidad, están presentes en toda la obra de Platón, que le otorga no sólo incluso rango ontológico diverso, sino que además cada uno tiene su propio campo epistemológico: *episteme* y *doxa*. En Agustín, reaparecen mediatizados por la idea de creación, y reformulados como sapiencia y ciencia, de donde se sigue que la filosofía es “amor sapiencial”: “En efecto, Sciacca recrea el argumento de San Agustín: ‘el ente inteligente, dice, intuye verdades necesarias, inmutables, absolutas; el ente inteligente, contingente y finito no puede crear ni recibir de las cosas por medio de los sentidos las verdades absolutas que intuye; luego existe la Verdad en sí necesaria, inmutable, absoluta, que es Dios’ ”<sup>260</sup>.

Continúa su análisis Caturelli, retomando la tesis gnoseológica-epistemológica de la iluminación en Agustín y la influencia que dicha tesis ha tenido en Sciacca, desvinculándolo del planteo ontologista de Malebranche, sosteniendo que: “Naturalmente, no se trata aquí de una presencia inmediata de Dios a la mente, pues la única presencia inmediata es la de la verdad que tiene una relación *analógica* entre la verdad como está en Dios y como está en nuestra mente;

---

<sup>259</sup> CATURELLI, *LF*, pág. 552

<sup>260</sup> *Ibidem*.

pero sí es claro que aquí se trata también de una verdad que *desciende* a nosotros desde la Verdad absoluta (abstracción ontológica descendente) de la cual depende la abstracción que hace la razón a partir de lo sensible (abstracción lógica ascendente)”<sup>261</sup>.

En esta triangulación entre Dios, iluminación y el hombre, no debe sugerirnos una tendencia al logicismo, sino que muy por el contrario, en referencia a la preeminencia ontológica, el idealismo objetivo coincide con los fundamentos de una metafísica de neto corte realista, por lo que expresa Camilloni: “La verdad, entonces, no existe porque la mente la piense, sino que el sujeto pensante existe porque le ha sido dada o donada la verdad”<sup>262</sup>.

Por lo cual Camilloni, luego de analizar la obra de Sciacca concluye que: “En síntesis: una filosofía de la verdad viene a reducirse a estas dos afirmaciones: a) el hombre puede conocer la verdad; b) esa verdad está presente al pensamiento”<sup>263</sup>.

Es así, que esta verdad presente al pensamiento, conduce a Caturelli a plantear que la autoconciencia será el canal que posibilita la síntesis ontológica primitiva, y nos remite, en último término, a Dios: “que nuestra interioridad reenvía a una Interioridad absoluta es todo uno; y es más aún: significa sostener que todo acto del espíritu es ya problema del Infinito personal, es decir, Dios”<sup>264</sup>.

Por lo que la síntesis ontológica primitiva, que implica la constitución mutua de objetividad-subjetividad, conlleva implícita la noción de acto, pero acto no pleno, inacabado, ya que: “Hay, pues, una implicancia de subjetividad y objetividad, y en eso consiste la interioridad objetiva o la síntesis ontológica, o el juicio primitivo. Pero entonces, en cuanto conciencia de la presencia interior de un objeto es *acto* (y el acto absoluto de Gentile es aquí el acto personal del individuo existente) que se pone a sí mismo: *presencia*. Pero en el contingente no es una presencia *total* (como quiere Lavelle), sino cierta ausencia, porque no es todo el ser; entonces el ser es también (como la mente intuyente) *acto* no un mero ‘dado’, y en cuanto es un acto nunca totalmente pleno, es un *hacerse*. De donde se sigue que la autoconciencia es un acto inexhausto siempre ‘por la presencia de un contenido que hace de la interioridad un *acto* infinito e inagotable e inagotada *actualidad*”<sup>265</sup>.

---

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> CAMILLONI, *MFS FS*, pág. 149.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> CATURELLI, *LF*, pág. 552.

<sup>265</sup> *Op. cit.*, pág. 553.

Se seguimos la línea de análisis planteada por lo que Sciacca define en reiteradas ocasiones siguiendo a Antonio Rosmini como síntesis ontológica primitiva, y queremos evitar una filosofía que tome una dirección equívoca en torno a ser un puro y abstracto análisis del ser por vía de autoconciencia, que resulta ser un acto inconcluso a lo largo de esta vida mortal, debemos asimismo incorporar, sin caer en el extremo opuesto al logicismo y ontologismo puro, esto es, el voluntarismo que niega la dimensión intelectual del hombre y la racionalidad que de ella se deriva, la dimensión volitiva, constitutiva del existente concreto, y con ello, las emociones: “Compréndase entonces que el sujeto intuyente es interior al ser y, por eso, puedo decir que el ser es acto y el acto es ser, y tan dialéctico es el ser-acto como la mente-acto. Pues bien, el acto de existir es lo que Sciacca llama el *sentir originario*, de donde se sigue que la existencia es *sentimiento fundamental* (volitivo-intelectivo), que es el principio de la subjetividad pura; en cambio, la unidad concreta de este sentir originario y la intuición del ser es lo que hemos llamado *síntesis ontológica primitiva* (que siempre es acto inexhausto)”<sup>266</sup>.

Por lo tanto, la síntesis ontológica primitiva (que también ha sido descrita por Antonio Rosmini con anterioridad) expresa la unidad actual, aunque incompleta de sujeto y objeto, de intelecto y voluntad, de finitud e infinitud: “Pero este sentimiento fundamental es sentimiento-intelección-volición, de cuya unidad es *acto*; luego *todo es acto, acto del sujeto y acto del objeto*, y como este acto es siempre un ‘hacerse’, siempre inexhausto, nunca pleno, en el seno mismo de la dialéctica de la implicancia y de la co-presencia se mueve la dialéctica de la tensión entre finito e infinito, y a esto le llama Sciacca ‘la doble tensión dialéctica’, que, al cabo, es tensión entre el existente y el Creador”<sup>267</sup>.

Y de Dios que no sólo es Ser, sino esencialmente Amor, no puede resultar otra cosa al intentar demostrar o probar su existencia que: “Y así podemos ahondar en la prueba de la existencia de Dios, pues de Dios no hay ‘concepto’, sino sentimiento, porque Dios *se siente* en cuanto sentir es tener conciencia del ser infinito (ser como Idea); pero antes la Idea es objeto de la Mente infinita; por tanto, ‘existe el Principio absoluto que piensa a un tiempo la Idea o la esencia del ser y el ser existencial real, y pensándolos, los hace existir al uno y al otro simultáneamente. La idea es el nexos que une lo creado al Creador’ (*Atto ed Essere*,111). Y

---

<sup>266</sup> *Op. cit.*, pág. 554.

<sup>267</sup> *Ibidem*.

como la existencia es sentimiento, sentir a Dios es también amarlo o, si se quiere, de Dios se tiene inteligencia de amor”<sup>268</sup>.

Ahora bien, como el punto de referencia de la reflexión en el marco de la autoconciencia es la interioridad, y esta síntesis que une al Creador con la criatura, no debe inducirnos a pensar que, dicha conciencia, queda reducida a la inmanencia, ni a la subjetividad, ni a la pura emocionalidad del sujeto cognoscente, puesto que, según señala Caturelli en *Metafísica de la Integralidad*: “Quizá lo más importante sea que las características esenciales del pensamiento moderno coinciden con la línea tradicional platónico-agustiniana, aunque en sentido divergente. En efecto, la autoconciencia en Campanella, Pascal y el mismo Descartes, representa ‘la primera madurez del pensamiento moderno’; es decir que el punto de partida es el hombre como *conciencia pensante*. Pero mientras la autoconciencia de Agustín, Pascal o Campanella es dramática e ‘inquieta’ y se asoma a las profundidades del hombre, con pavor y asombro porque reconoce que existen muchas cosas que trascienden la razón, la autoconciencia cartesiana es tranquila y libre de angustias y problemas porque es la misma razón la que funda la filosofía circular, como una demostración matemática. Sin embargo, ambas actitudes coinciden en afirmar que *el objeto de la filosofía es el hombre como conciencia pensante y que la conciencia pensante debe ser puesta como problema*. Lo cual equivale a poner en el centro de la filosofía de la interioridad y a la crítica misma”<sup>269</sup>.

Es aquí donde Sciacca se distancia tanto del puro racionalismo matemático de índole cartesiano, así como a los continuadores del propio Aristóteles, que parten de una concepción de la razón que no se funda en la autoconciencia interior, sino en el “principio de exterioridad”, de índole naturalista y cosmológico, ya que: “La crítica racionalista sólo es crítica ‘de todo cuanto es irreductible al conocimiento racional’ y, por ese motivo, es verdad únicamente aquello que es reductible a lo racional; de este modo, la verdad se hace inmanente a la razón y la presencia *a priori* de ciertas verdades en el espíritu no obliga en absoluto a la trascendencia porque la razón se iguala al orden de la naturaleza y excluye el misterio y todo cuanto constituye un ‘más allá’ de sí misma. Por lo tanto, la interioridad es fagocitada por la razón ‘científica’, es decir, por la exterioridad; la crítica desaparece

---

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> CATURELLI, *MFS MI*, vol. I, pág. 20; Cfr. cita en *MFS, IO*, pág. 52.

sustituída por el dogmatismo de la razón. Exterioridad y mundanidad reemplazan la interioridad y la crítica”<sup>270</sup>.

Ahora bien, no sólo racionalismo y exterioridad son severamente cuestionados, sino también, sino que realiza un proceso dialéctico-crítico por el cual se dirige a rechazar sus propios antagonismos, esto es, conocimiento empírico e interioridad inmanente. Así lo expresa Caturelli: “Esta actitud tiene estrecha analogía con el empirismo que acepta dogmáticamente a la experiencia como último límite de la razón. El problema no es esencialmente diverso respecto de la conciencia trascendental kantiana que, en Hegel, se transforma en principio metafísico y en Gentile alcanza su último desarrollo en la identificación del ser y del pensamiento en acto como pura interioridad. Pero la contradicción enerva el inmanentismo porque de una parte implica la reducción del sujeto pensante y espiritual a lo finito y, de otra, ‘amplifica’ al hombre hasta lo infinito”<sup>271</sup>.

El grave riesgo que conlleva, la absolutización del hombre, que a pesar de su contingencia y su miseria de este modo se lanza de forma descarada hacia lo infinito y lo divino, por lo que resulta que: “Esto es, justamente, lo que hace que el Pensamiento o la Razón sea una infinitud puramente retórica porque esta ‘amplificación’ encuentra su plenitud, paradójicamente, en lo finito. Lo cual significa absolutizar valores relativos. Y eso es superstición. Y, al mismo tiempo, lo único absoluto e infinito resulta ser el propio sujeto”<sup>272</sup>.

### **2.4.3-Antropología: inteligencia y voluntad.**

El carácter finito y contingente del sujeto, que aspira a la verdad infinita e insondable, pero nunca alcanza plenamente, debido a sus propias limitaciones, perfección que nos será dada sólo con la muerte: “Pero, además, la conciencia existe en cuanto a ella le es presente (interioridad objetiva) el ser infinito y, por eso, es acto, pero no tiene aún su plena actualidad; de ahí que la actualidad plena de la conciencia no es realizable en el orden natural temporal, y si yo no muriera nunca, nunca podría realizar la actualidad de mi conciencia, no me lograría en mi plenitud espiritual (perpetuidad histórica); solamente siendo inmortal puedo lograr-

---

<sup>270</sup> *Ibidem*. Cfr. cita en MFS, IO, pág. 53.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

lo (inmortalidad superhistórica) y, por eso, el espíritu *quiere* la muerte aunque el cuerpo (en cuanto la muerte es ruptura) *tema* la muerte<sup>273</sup>.

Así, para Caturelli, el hombre implica en definitiva un desorden originario, propio del desdoblamiento de su naturaleza, en tanto espíritu por un lado y en tanto encarnado por otro, por lo que: “constituyen al hombre dos síntesis ontológicas originarias que son el sentimiento fundamental intelectual y el sentimiento fundamental corpóreo y, por eso, el hombre es síntesis de finito e infinito es diálogo, hacerse perenne hacia el infinito, esencial ‘desequilibrio’, porque el hombre es solamente actuado plenamente por el infinito”<sup>274</sup>.

La tradición interpretativa que cuestiona fuertemente las bases agustinianas del pensamiento cristiano, aparece aquí pero de un modo diverso a aquel que sugiere el reduccionismo teológico, negando los aspectos y el valor de la reflexión propiamente metafísica y filosófica. Agustín, y sus continuadores, son teólogos, no filósofos, negando a la dialéctica el terreno que le resulta propio, esto es, la síntesis entre razón y fe, entre fe y razón.

La objeción aparece aquí, en otro sentido, entendiendo que en la tradición agustiniana, existe una primacía del amor en el proceso de conocimiento que lo ubicaría en una concepción emotivista o voluntarista desde el punto de vista de la praxis humana, esto es, de la ética, y por lo tanto al primar las pasiones, estas nublarían el proceso cognitivo del hombre. Nada más alejado de la realidad. La Interioridad Objetiva, y su aspecto metodológico, esto es, el diálogo, entendido como autoconciencia que se dirige al absoluto por medio de reflexión, requiere la apertura que el amor realice, siendo este proceso el que constituye la síntesis ontológica primitiva, vinculando de modo dialéctico, al sujeto y al objeto, no como dos entidades distantes y distintas que estarían resultando de la unión accidental de una dialéctica a posteriori de tipo hegeliana, sino muy por el contrario, resultarían constituídos dialécticamente de modo apriorístico y necesario.

En palabras del Dr. Héctor J. Padrón<sup>275</sup>, en una sana filosofía, la inteligencia guía la voluntad.

## **2.5-Idealismo Objetivo.**

---

<sup>273</sup> CATURELLI, *LF*, pág. 555.

<sup>274</sup> *Op. cit.*, pág. 557.

<sup>275</sup> Clases orales dictadas en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1997



Hemos desarrollado a lo largo del presente capítulo, algunos aspectos importantes del filósofo italiano Michele Sciacca.

Al igual que ocurriera con el primer capítulo dedicado a San Agustín, donde el platonismo de la antigua academia es mediatizado por la influencia del cristianismo y los Padres de la Iglesia, dando como resultante quizás uno de los primeros sistemas de filosofía cristiana occidental, y es en este marco histórico-cultural en que deben interpretarse las disputas y sus soluciones correspondientes que tan inquieto tuvieron al “Doctor de la Gracia”, es en época moderna donde se desarrolla el pensamiento de Sciacca, que entronca con esta antigua tradición platónica-agustiniana, pero atravesada por el contexto de diversas corrientes como el racionalismo, el empirismo, el idealismo trascendental, el actualismo, etc.

Es aquí donde se observa la síntesis intelectual que realiza Sciacca, pensamiento caratulado como filosofía teórica, así como metafísica de la integralidad. Los principales aspectos de su pensamiento, resultan ser: el Idealismo Objetivo, que implica una síntesis ontológica primitiva entre sujeto y objeto, basado a su vez en una ontología eidética, donde Dios es el Ser y garantía de verdad, a la que el hombre accede por vía de interioridad, a través de un proceso de iluminación, donde en el interior del hombre se hallan las ideas presentes, reflejo de perfección ontológica de Dios creador, y donde dicho interiorismo sostiene una antropología teísta, que parte de la autoconciencia para desembocar en la perfección absoluta de Dios, para pasar de la inmanencia humana a la trascendencia divina, utilizando como metodología el diálogo interior.

Por lo tanto, ontología eidética, antropología teísta y metodología basada en la reflexión interior, forman parte de un complejo sistema de pensamiento, donde el hombre, en tensión permanente con el infinito, intenta superar la precariedad y contingencia de los fenómenos de la experiencia en el ámbito de la cosmología racional, para dirigirse a la Verdad necesaria, inmutable y perfecta, donde encuentra el hombre el máximo grado de perfección en este mundo, grado de actualidad siempre imperfecta, que sólo superará con la muerte y el paso a la eternidad.



## CAPÍTULO 3

### Interioridad en Tomaso Bugossi

#### 3.1-Cuestiones preliminares.

Luego de haber realizado un análisis e interpretación de los planteos sugeridos por San Agustín y M. F. Sciacca, en torno a las cuestiones vinculadas con la Ontología Eidética, la Metodología interiorista y su fundamentación en una antropología teística, donde la Verdad se revela al hombre en su interior, Verdad que le revela su sentido primario y último de su existencia humana en el paso a la inmortalidad, guiada por la Iluminación que tiene a dios como fuente de Verdad y Ser, ingresamos a continuación en el pensamiento de un intelectual genovés, discípulo viviente<sup>276</sup> de M. F. Sciacca, que dicta en la actualidad las Cátedras de Filosofía Teorética por un lado, y Hermenéutica por otro, ambas en la *Università di Genova, Italia*; pensamiento que es sin duda, la prolongación académica y actualización del pensamiento cristiano y humanista italiano, de base platónico-agustiniana.

Dentro de la amplia y variada producción filosófica del Dr. Tomasso Bugossi, cabe destacar, entre otros, los siguientes títulos, cuyos datos completos se encontrarán detallados analíticamente en la bibliografía:

- *Dall'Oblio al Riconoscimento. Saggio su Heidegger,*
- *Democrazia e aristocrazia in Sciacca en Studi Sciacchiani,*
- *El evidente velado. Metafísica antrópica y hermenèutica.*
- *Interiorità de Ermeneutica.*
- *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in M. F. Sciacca.*

---

<sup>276</sup> Junto a Pier Paolo Ottonello.

- *Momenti di storia del Rosminianesimo.*
- *DIALOGO e Organicità del Sapere,*
- *El Evidente Velado*
- *Interioridad y Hermenéutica*
- *Lo Spazio del Dialogo,*
- *Metafísica Antrópica,*
- *Metafísica del Hombre y Filosofía de los Valores según Michele Federico Sciacca*
- *Sciacca e Carlini. Un Dialogo Teorético,*
- *Sciacca. L'Ermeneutica Della Cultura,*
- El artículo: "Reflexiones sobre la persona en la teorización de Michele Federico Sciacca", publicado en Actas del Simposio Internacional de Filosofía, vol. I, UCEL, Cerider, 2005,

El intelectual Genovés, además, tiene en la actualidad una importante actividad institucional desarrollada en la Fundación *Et Et Convivio Filosofico*, espacio en el que se debaten ampliamente y por medio de reuniones periódicas, las ideas fundamentales de su concepción *Metafísica Antrópica*, además de participar en carácter de disertante en Congresos en Italia, México y Argentina, tanto en la ciudad de Villa María (Córdoba), así como en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL), en Rosario (Santa Fe); y en la ciudad de La Plata (Buenos Aires).

Es en este marco, que se presentarán los tres tópicos que se abordarán a lo largo de este último tramo del trabajo de Investigación, incluidos en el capítulo tercero, que trata sobre la Interioridad en Tomaso Bugossi. a saber: *Metafísica Antrópica*, *Hermenéutica* e *Interioridad*, y *El Evidente Velado*.

El pensamiento de Bugossi está marcado por un fuerte vigor intelectual, lo que no puede separarse de su carismática personalidad, en la cual se encuentra arraigada la *metafísica antrópica*, que el autor testimonia diariamente con su vivencia personal.

### **3.2.1-Esencia y existencia.**

El planteo del filósofo genovés, se dirige de modo directo hacia la cuestión de la esencia humana, tema que ha sido abordado reiteradamente por los pensadores clásicos, existiendo profundas discrepancias entre los Académicos y los Peripatéticos ya en la Antigüedad, por lo que la tensión entre preponderancia metafísica en el caso de Aristóteles, y preeminencia religiosa en el planteo de Platón, nos abren dos perspectivas, que si bien se fundamentan en puntos diversos, no son absolutamente excluyentes. El autor cuestiona los planteos antropológicos mecanicistas modernos: “En un mundo apoyado en opiniones y cálculos, se nos pone la pregunta, se nos pone la pregunta: ¿Qué sentido tiene preguntar se por el problema de la verdad? Esta pregunta –de naturaleza específicamente metafísica- suele ser considerada “abstracta” en cuanto prescinde de todo lo que es real. Este problema es visto como inesencial. Hoy lo que cuenta es esencialmente convertido en técnico-práctico; dicho en pocas palabras, se convierte en útil, vendible. Por lo tanto, tenemos la esencialidad de lo útil y la inesencialidad de la filosofía. Esta forma de hablar tiene ‘validez’ perenne: desde siempre es así, desde el inicio del filosofar occidental”<sup>277</sup>.

La fundamentación de base utilitarista, práctica y aún más, pragmática, lo conduce a Bugossi a cuestionar, como todo filósofo, la simplicidad de lo obvio, y a identificar este eje de sustentación moderno-postmoderno, en consonancia con lo sostenido por los antiguos retóricos y sofistas: “El buen sentido común coincide con la obviedad. Y es sobre esta obviedad que es necesario detenerse. Para acceder al discurso filosófico se requiere obrar una radical problematización de lo obvio. Las razones de la obviedad son de orden pragmático y, por lo tanto, persuasivas, retóricas y sofísticas. Reafirmémoslo: miran lo útil, a lo que está a la mano”<sup>278</sup>.

Tomaso no refiere al Ser como algo ajeno al sujeto antrópico, quien no habla desde la otredad o distancia más absoluta, sino por el contrario, su labor, su praxis filosófica consiste en expresar el Ser, lo que conduce su planteo, en consonancia con la tradición platónico-agustiniana-sciacciana, a una antropología de

---

<sup>277</sup> BUGOSSI, T.; *Metafísica Antrópica*, Rosario, Cerider, 2006, pág. 9. En adelante *MA*.

<sup>278</sup> *Op. cit.*, pág.10.

corte religioso y teísta: “Pero la tarea del hombre antrópico no consiste en filosofar charlando o expresando opiniones sobre el Ser, como lo hace el sentido común: su tarea consiste en filosofar haciéndose palabra del Ser. Por esto, el lenguaje filosófico requiere, algo más que la expresión precipitada; exige un apropiado silencio, más acorde al misterio que envuelve al Ser, el Evidente velado”<sup>279</sup>.

El viejo planteo de Gorgias, este sutil y agudo sofista, ha devenido en presupuesto estructural de la cultura occidental, y Tomaso realiza una cruzada contra el olvido del Ser, olvido que presenta características divergentes con respecto a la línea argumentativa sostenida por Martin Heidegger que hace a Platón responsable de subyugar el ser con respecto al ente o idea, y brindando como solución en el marco de su fenomenología, la metodología analítico-existencial que dirige al hombre la pregunta por el sentido del ser, estableciendo epistemológicamente la diferencia entre ciencias ópticas y ciencias ontológicas, en el marco de la Verdad entendida como desocultamiento.

En este sentido se expresa William Darós, para quien: “Este filósofo se ha iniciado enfrentando la reflexión sobre el tema del ser, estudiado no solo en Rosmini, Sciacca, sino también en Heidegger; pero ahora ha llegado al momento de la madurez del propio pensamiento”<sup>280</sup>.

El giro que produce Bugossi con respecto al pensamiento heideggeriano, no sólo expresa su divergencia en cuanto a la fundamentación ontológica con base en el *Da-sein*, al cual en última instancia se dirige su ya mencionada metodología analítico-existencial, sino que la Ontología expuesta por Bugossi nos refiere a una manifestación del Ser en el interior de la persona humana, fundado en un planteo creacionista, donde de la Esencia del Ser se deriva la esencia del hombre, y es aquí, al interior del hombre, donde co-habita el Ser, donde debe dirigirse la pregunta no por el qué sino por el quién: “La pregunta sobre el hombre, por lo tanto, debe ser puesta en relación con la pregunta sobre el Ser. La pregunta sobre el hombre no es una pregunta antropológica, sino metafísica. Porque el hombre, también bajo el perfil exquisitamente histórico, es un ‘yo’; la pregunta entonces sobre el propio ser debe pasar de la forma ‘¿qué cosa es el hombre?’, a la forma ‘¿quién es el hombre?’, o mejor aún ‘¿quién soy yo?’. La esencia del hombre se determina en base a la esencia del Ser”<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> *Op. cit.*, pág. 6, Prólogo de William Darós.

<sup>281</sup> *Op. cit.*, pág. 14.

La solución que nos plantea Bugossi, para solucionar este problema que instalara Gorgias en Grecia y que tan oportunamente fuera cuestionado por W. Jaeger en su obra *Paideia*, que si bien rescata el avance de la educación política y la democratización –relativa- llevado a cabo por los sofistas, los caracteriza como relativistas, por lo que la nulificación del Ser que esto implica, conduce a la pérdida de la esencia humana, al olvido de sí mismo: “El nihilismo aflige a la civilización occidental. El nihilismo ha nacido del olvido del Ser, del extravío de la esencia de la verdad; el hombre no si pone más a la escucha de la manifestación del Ser”<sup>282</sup>.

En esta misma dirección negatoria del Ser en su plenitud, quizás sólo en una diferencia de grado en cuando al nivel de aniquilación, aunque no sin menor peligro, se expresaba en la Antigüedad otro sofista, llamado Protágoras, para quien el hombre es la medida de todas las cosas, que adelantara en dos milenios la tesis cartesiana, por supuesto con divergencias. Sobre la relación entre el relativismo y el nihilismo, sintetizado de modo magistral por los dos sofistas mencionados anteriormente, se expresa W. Darós, para quien: “El hombre no es la medida de todas las cosas, si antes no recibe la medida, sin medida, del Ser que todo lo trasciende. Un hombre conscientemente abierto al Ser y a todo ser, en la medida que es, es un hombre capaz de rescatar su propia medida, sin sumergirse en la depresión de su nada, sin exaltarse egolátricamente ignorando a los demás”<sup>283</sup>.

Este vaciamiento ontológico que ha sufrido el hombre, se ha presentado de diversos modos a lo largo de la historia de occidente: los sofistas griegos, los nominalistas medievales, hasta llegar a los racionalistas, matemáticos y tecnicistas modernos, y así expresa: “Con el *cogito ergo sum* cartesiano, punto central del subjetivismo moderno, el hombre deviene el lugar de la verdad; el hombre deviene el centro. De este centro, el hombre despliega su *potenza* científica y técnica que se expresa en el cálculo, en la planificación y en el control de todas las cosas. Bajo el dominio de la *ratio* se establece una continuidad que va de Descartes a Hegel a través de Leibniz y Kant”<sup>284</sup>.

Por lo tanto, la metafísica antrópica, nos plantea, alejada tanto del relativismo subjetivista y nihilista, como del factualismo empirista y del frío matemático racionalista, una vigorosa experiencia metafísica de corte místico, vivencial:

---

<sup>282</sup> *Op. cit.*, pág. 10.

<sup>283</sup> *Op. cit.*, pág. 7, Prólogo de William Darós.

<sup>284</sup> *Op. cit.*, págs. 10-11.

“La metafísica antrópica no es una antropología o personalismo cualquiera, es una ‘experiencia’ metafísica”<sup>285</sup>.

Por este motivo, la solución que nos brinda Tomaso, refiere a una concepción de marcada religiosidad, donde el hombre busca recuperar su propia esencia a partir de su interioridad, donde se manifiesta la Divinidad: “Es necesario meditar un cambio: no se trata de un pensar del hombre acerca de Dios, cuanto acoger la *parola* de Dios acerca del hombre. En esta concepción se evidencia la figura del Ser. El Ser readquiere la centralidad que le compete: el hombre se pone junto a él y de patrón del ser debe convertirse en su amigo. La pérdida del Ser ha vaciado al hombre de su propio fundamento; por lo tanto, el hombre ha salido a la búsqueda de pseudo-valores para tender a un equilibrio propio”<sup>286</sup>.

Contrariamente a lo sugerido por Heidegger, donde es el hombre quien se dirige hacia el ser, en Bugossi, la metafísica antrópica nos sugiere que es el hombre quien se dispone a recibir al Ser, que se manifiesta en lo más profundo de su alma, de su esencia, recuperando la relación teología-filosofía: “En el contexto de la metafísica antrópica, no es tanto el hombre quien va hacia el develamiento del Ser, en primera instancia, en cuanto es el hombre el que se dispone a recibir el don que el Ser le hace: su develarse, el don de su presencia. Por lo tanto, si el Ser se manifiesta, el Ser es presencia, presencia que se da al hombre. Y es en este darse que el Ser aparece: la verdad es la manifestación del Ser”<sup>287</sup>.

En abierta oposición a la tesis de J. P. Sartre, para quien la existencia precede a la esencia, tesis que brinda en el marco de una ontología libertaria que admite las presunciones de una dialéctica materialista, nos expresa Tomaso, atravesado por las corrientes contemporáneas de su propio tiempo, de su época, sin perder el anclaje en la tradición cristiana, que la esencia del hombre es su existencia: “Nosotros, sin embargo, nos colocamos en una senda de escucha, que es escucha de la palabra del Ser; que es la senda del hombre ‘antrópico’, cuya esencia es la *existencia*”<sup>288</sup>.

Reafirma este planteo donde la esencia del hombre antrópico resulta ser su existencia, W. Darós, al sostener que en última instancia, el hombre co-existe, en una relación de diálogo con los otros, escucha y palabra: “Filosofar es análisis radical de lo obvio, para superarlo. La vida humana que no es pensada no merece

---

<sup>285</sup> *Op. cit.*, pág. 10.

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> *Op. cit.*, pág. 11.

<sup>288</sup> *Op. cit.*, pág. 12.



ser vivida, como ya lo recordaba Sócrates. Y Bugossi nos recuerda que pensar lo humano del hombre hace que el hombre mismo se trascienda. Perdido el ser (el horizonte), se pierde hasta el sentido de lo más concreto, del lugar donde estamos parados. Por ello, el hombre es por lo que es y, por el ser que le devela lo que es. La esencia del hombre es su existencia, afirma Bugossi, pero su existencia es objeto de una hermenéutica del Ser que lo hace ser y con el que se compromete a ser, con los demás: es escucha y palabra, comunicación”<sup>289</sup>.

Ahora bien, en un cuidadoso trabajo hermenéutico sobre el término existencial, no refiere a todo el ámbito de la ontología, a cualquier objeto que ‘es’, sino que se restringe su aplicación al hombre, quien específicamente existe: “La palabra ‘existencia’ no indica la realidad efectiva que compete a toda cosa, como sostenía la metafísica tradicional; sino indica, en mi pensamiento, el modo de ser del hombre que está ‘disponible’ a la manifestación, a la revelación del Ser. Por lo tanto, podemos afirmar que solo el hombre existe, mientras la piedra, el árbol, el animal ‘son’; esto es, son entes; pero no ‘existen’; son entes pero no tienen aquel carácter que compete al hombre, de estar disponible a la manifestación del Ser”<sup>290</sup>.

Por lo tanto, para Bugossi, sólo el hombre existe en el sentido pleno del término, y su existencia se funda en la posibilidad de recibir la Palabra, de que en su interioridad esencial se revele el Ser, en el marco de la más absoluta perfección de la totalidad de lo que Es. Por lo tanto esta tesis de carácter existencialista propia de la filosofía contemporánea, que considera que el fundamento del hombre es su propio proyecto, su propia existencia, nos plantea una desvirtuación del problema de la esencia humana, y es por este motivo que se plantea una posible solución al mismo: “El peligro sustancial que hoy, y no solo desde hoy, podemos encontrar es que el hombre ha llegado al límite –y allí permanece- de la superficie del problema de su esencia; esto es, ha llegado a considerar su vida como el único espacio en el cual moverse en esta tierra. Esta concepción está relacionada e impuesta al hombre que pronto será el absoluto dominador de la tierra. Mas el hombre es un hacerse; el hombre antrópico es el que intenta desvelar la concepción de la esencia del hombre tradicional en su verdad”<sup>291</sup>.

---

<sup>289</sup> *Op. cit.*, pág. 8, Prólogo de William Darós.

<sup>290</sup> *Op. cit.*, pág. 12.

<sup>291</sup> *Op. cit.*, págs. 18-19.

He aquí el replanteo que formula Tomaso para resolver este viejo tema que ha sido tan honda y ricamente trabajado en la filosofía occidental, la relación entre esencia y existencia, en el marco de una ontología de carácter antrópico que constituye como la tarea principal de su propio existir el desarrollo de la filosofía teórica.

### **3.2.2-Metafísica antrópica.**

La metafísica antrópica, constituye sin duda alguna, uno de los puntos más vigorosos de la producción intelectual de Tomaso Bugossi. En este punto de su pensar, se entrecruzan antropología, teología, metafísica, gnoseología, lógica, epistemología, eticidad, metodología, entre otras áreas.

Sigamos con atención los planteos que realiza el autor, ya que reubica al hombre en una posición de armonía con respecto a la Teología, retirándolo de la centralidad que le había otorgado Renato Descartes a partir del *cogito* al sujeto moderno. Así expresa: “Si el hombre antrópico está disponible al Ser, entonces no es el hombre el que decide acerca del Ser, como pretenden las ciencias y las técnicas modernas; mas es el hombre el que es ‘decidido’ por el Ser. El hombre, en cuanto está disponible al Ser, se vivifica desde el Ser, ‘cohabita con el Ser’ ”<sup>292</sup>.

El pensamiento del filósofo genovés presenta una declarada orientación metafísica, y con relación a la filosofía no duda en identificarla plenamente con la metafísica, en la cual resuena algún eco aristotélico, aunque sepamos en la actualidad que no fuese Aristóteles sino presumiblemente Andrónico de Rodas quien descubriese el término: “Lo que está fuera de lo ordinario está más allá; y es por esto que la metafísica (más allá de la física, más allá del dato inmediato) es la filosofía. El discurrir filosófico es metafísico o no es”<sup>293</sup>.

Como si se siguiesen al pie de la letra, claro está metafóricamente, los principios lógicos de Parménides de Elea, en abierta oposición dialéctica, no sólo se sugiere la ‘identidad’ filosofía/metafísica, sino que se ubica en abierta contradicción, el Ser y la Nada, ya que como la nada es impensable, si se la menciona, se la piensa, se la entifica, se la ingresa en el ámbito del ser, por lo tanto el nihilismo resulta ilógico, debido a que viola el principio de no-contradicción, es la negatividad pura, que destruye no sólo al hombre sino también a la civilización: “Con

---

<sup>292</sup> *Op. cit.*, pág. 12.

<sup>293</sup> *Op. cit.*, pág. 13.

la nada no se progresa mínimamente, ni siquiera en el conocimiento científico. Si se habla de la nada, se la entifica: es una contradicción lógica. Por lo tanto, hablar de la nada es ilógico. Si luego el discurrir sobre la nada es llevado al interior del discurrir filosófico, donde la lógica debería encontrarse como en su casa, se falta a la regla fundamental de todo pensamiento. Quien habla de la nada promueve el espíritu de negación y de destrucción, destruye toda cultura y toda civilización. Es nihilismo”<sup>294</sup>.

Ahora nos encontramos en la presencia de un punto crucial en el pensamiento de Bugossi, la relación entre metafísica antrópica, donde se manifiesta una íntima vinculación entre teología e interioridad humana: “Eje de la verticalidad: creatividad poética, empuje novedoso, íntima relación con el Ser, espacio dado a la apertura de lo divino en nosotros”<sup>295</sup>.

Observemos la cuidada interpretación que realiza Darós, en su prólogo a la obra *Metafísica Antrópica* de Bugossi, donde expresa, una síntesis intelectual entre antropología, hermenéutica, teología y cosmología: “El hombre, como tal, no se explica en sí mismo sino que requiere un punto de referencia desde el cual tiene sentido. Ningún hombre se explica a sí mismo en sí mismo, sino que requiere de contexto. El hombre es problema, delicia y naufragio, y, por ello, la vida humana requiere una búsqueda de sentido en un contexto mayor. Cuando el hombre se vuelve sobre lo que es, halla en su hermenéutica, que es un hombre metafísico, un hombre que se supera en la medida que se interioriza y en la medida en que desde la interioridad escuchada, se comunica con los demás. El hombre no tiene solo la capacidad de la palabra; sino ante todo la capacidad de *escuchar* la Palabra en la que habla el Ser y el universo”<sup>296</sup>.

Bugossi, con esta fundamentación teológica de la metafísica antrópica, se manifiesta en abierta oposición a los racionalismos, logicismos, tecnicismos; tanto como a sus variantes negativas irracionalistas, uno de cuyos exponentes más importantes ha sido el filósofo judío-alemán F. Nietzsche, en el marco de un pensamiento que se presenta también con matices vitalistas: “La obviedad está constituida por el predominio del pensamiento, concebido como *ratio*, sobre el ser del hombre. He aquí como aparece el racionalismo y el irracionalismo. El irraciona-

---

<sup>294</sup> *Ibidem*.

<sup>295</sup> *Op. cit.*, pág. 14.

<sup>296</sup> *Op. cit.*, págs. 6-7, Prólogo de William Darós.

lismo es una forma de racionalismo: es la idea de que se puede superar el racionalismo simplemente negándolo”<sup>297</sup>.

Retoma en este pasaje, la noción ontológica de Idea en Platón, fundamento del esquema metafísico tanto de Agustín, de Sciacca como de su discípulo Bugossi, que incluye además en la tradición eidético-formal al propio Aristóteles, como principales espaldas de esta tradición: “Y finalmente hemos pronunciado la palabra *idea*. Desde Platón y desde Aristóteles hasta hoy la interpretación del ser como idea domina el recorrido entero del pensamiento occidental a través de todos sus desarrollos”<sup>298</sup>.

A esta fundamentación ontológico-eidética del pensar, que recupera lo que hoy entendemos por metafísica en la filosofía en contraposición con los sofistas y toda clase de logicismos y nominalismos antiguos y modernos, se refiere el argumento de Bugossi, que se niega a aceptar que la dialéctica sea un mero método lógico carente de contenido objetual, ya que la transforma en una mera metodología descriptiva, que para colmo de males, involucionará en términos modernos hacia terrenos ligados a las ciencias naturales, como la biología por ejemplo, perdiendo el enfoque de las esencias, o si lo queremos en términos aristotélicos, de las causas formales. Pensar, por lo tanto, parafraseando a Agustín, es pensar el ser, integrando sujeto y objeto en una unidad dialéctica: “Por lo tanto, pensar no puede ser un mero clasificar lógico-conceptual, ni la erudición pedante, dada por opiniones diversas. Pensar significa ponerse en una situación de recogimiento; por lo tanto, sujeto y objeto no se configuran como polos contrapuestos, sino como puestos en una íntima relación: ésta es la posibilidad del diálogo”<sup>299</sup>.

En el marco de la interpretación de la metafísica antrópica, William Darós expresa que: “Ahora nos ofrece la *metafísica antrópica*, (esto es, del hombre en cuanto tal), y ella va cerrando el arco de la bóveda de su pensamiento maduro. En un mundo tan vertiginoso, Bugossi ve al hombre como un ser abierto que adquiere su sentido en la medida en que mantiene su apertura al Ser que lo trasciende”<sup>300</sup>.

### **3.2.3-Antropología: biología y lógica.**

---

<sup>297</sup> *Op. cit.*, págs. 14-15.

<sup>298</sup> *Op. cit.*, pág. 15.

<sup>299</sup> *Ibidem*.

<sup>300</sup> *Op. cit.*, pág. 7, Prólogo de William Darós.

Curiosamente, dentro de las convergencias que encontramos entre Platón y Aristóteles, que influirán durante la Edad Media fuertemente las respectivas tendencias de pensamiento de Agustín y Tomás, mediatizadas por los nuevos ideales cristianos, dentro de los diversos puntos de contacto que presentan Platón y Aristóteles, además de considerar la existencia de la idea o forma, cuya relación ha constituido, constituye y constituirá uno de los problemas de exégesis más difíciles de la historia de la ontología antigua; presentan otro punto de contacto en la cuestión antropológica, si obviamos la definición irónica –siguiendo en esto a su maestro Sócrates- que considera al hombre como un ‘bípedo implume’, constituyendo una clara violación a lo que luego serán las reglas de la definición lógica, por emplear una falacia lógica no cuantitativa de generalidad, al definir ciertamente al hombre como ‘animal religioso’ coincide en el sustrato presuntamente biológico que sostiene Aristóteles al considerar al hombre como “animal lógico” y político. A pesar de que se diferencian en la orientación ontológica con respecto a la esencia humana, así como en la estructura misma del hombre tanto como en la estructura del alma, que será en Platón irascible, concupiscible y racional, mientras que en Aristóteles, más ligado a la biología propiamente dicha, sostendrá una estratificación analítica que divide en alma vegetativa, sensitiva y racional. No sólo difieren en cuanto a la estructura ontológica del alma, sino que también en cuanto a la duración, para Platón son inmortales en líneas generales, mientras que para Aristóteles no lo son, según señalara la brillante interpretación del medievalista francés E. Gilson. Además, otra diferencia notable, es que este último pensador otorga un lugar preeminente al cuerpo, mientras que Platón lo consideraba la tumba o sepulcro para el alma. Sin embargo, comparten aparentemente la fundamentación biológica de la existencia humana.

Las preguntas y cuestionamientos son inevitables: ¿Cómo le resulta posible a Platón considerar a un tiempo que el cuerpo no forma parte del hombre, sino que es algo ajeno, accidental y unido violentamente al alma que clama por volver a su estado de inteligibilidad pura y conjuntamente sostener que el hombre es un ser vivo?

Los aspectos lógicos del hombre han sido resaltados ya por los filósofos clásicos, y Aristóteles considera que el padre o fundador de la lógica occidental es Sócrates, con su metodología crítica y deconstructiva en un primer momento y luego la mayéutica como su momento afirmativo, sistemático y constructivo.

Veamos a continuación, cómo resuelve Tomaso la relación entre biología y lógica dentro del marco de pensamiento de la metafísica antrópica:

*“El pensar se inscribe en la espiral ascendente de la vida y de la existencia, libremente; no hay vínculos o límites: sólo el único vínculo ontológico.*

*Ponerse en esta posición de ser hombres erectos”<sup>301</sup>.*

Nuevamente reafirma el pensador genovés, su contraposición enfática a todo tipo de formalismo lógico, técnico, e incluso retórico, ya que la razón humana por si resulta insuficiente, impotente para captar la plenitud del Ser: “La filosofía, la metafísica antrópica, se da por una relación entre el juicio y la intuición de una intimidad con el Ser. Digamos, pues, ahora un no decidido a toda forma de racionalismo, de iluminismo y de neo- iluminismo”<sup>302</sup>.

Considerando una vez más la íntima relación, que explicita la unión existente entre Ser y pensar ya que:

*“Pensar el Ser es ponerse a disposición del Ser”<sup>303</sup>.*

La relación entre Dios y el hombre, no es sólo una relación lógica, intelectual o especulativa, ni sólo teleológica en un sentido aristotélico del término, sino por el contrario, es una vinculación íntima y amorosa, denominada por Sciacca y luego por Bugossi *relación creatura*<sup>304</sup>, fundada en la imagen y semejanza entre el Creador y la Criatura. En este sentido se expresa Carlos Daniel Lasa, en su Presentación a la obra Interioridad y hermenéutica, donde escribe: “Todo lo expresado por este amigo filósofo a lo largo de su escrito nos trae a la memoria aquellas imperecederas palabras que leyéramos hace algún tiempo, las cuales son, para nosotros, objeto de un constante meditar: ‘Hombre, comprende tu grandeza confesando tu dependencia. Reflexiona en el esplendor que en ti encierras. No ignores la luz que te fue dada, pero no te atribuyas la fuente de esa luz.

---

<sup>301</sup> *Op. cit.*, pág. 15.

<sup>302</sup> *Op. cit.*, pág. 16.

<sup>303</sup> *Ibidem.*

<sup>304</sup> Agradecemos los importantes aportes brindados en las conversaciones con el Dr. William Darós para aclarar y profundizar analíticamente este difícil punto, que Sciacca aborda en la obra *Ser y Acto*.

Aprende a descubrir tu realidad de espejo y de imagen. Aprende a conocerte reconociendo a tu Dios<sup>305</sup> „<sup>306</sup>.

Recordemos que para abordar el problema de la razón, ya San Agustín distinguía, según mencionáramos en un pasaje anterior de la Investigación, tres niveles de inteligencia, en orden descendente: Pensamiento de Dios en Dios o Luz increada, Pensamiento de Dios con respecto al hombre vinculado al tema de la Gracia, o Luz participada, y pensamiento del hombre en el hombre o luz natural o creada.

Continuando esta tradición de pensamiento, actualizándola y enriqueciéndola, Bugossi realiza luego una crítica o deconstrucción a la teoría gnoseológica que ha tenido lugar en la Edad Moderna, considerando nuevamente que este planteo vinculado a la representación de lo real, no sólo es subjetivista, sino además logicista en un sentido técnico-formal: “El pensamiento moderno con Descartes ha puesto el juicio como representación. El ser se resuelve en el ser representado y el pensar decae en técnica lógica”<sup>307</sup>.

No debe suponerse, que este Ser que se revela en la interioridad del hombre, lo ha de llevar al riesgo o peligro del solipsismo con el que tuvo que lidiar Descartes para evadir la soledad del *cogito*, y así poder afirmar la existencia de Dios al que define como Substancia pensante infinita, del mundo conformado por cosas o substancias extensas, y de los hombres que no son yo mismo. El hombre es definido como substancia pensante finita. Muy por el contrario, en el caso de Bugossi, el pensamiento interior es diálogo, es comunicación, por esto afirma Darós: “En un mundo tan comunicado, para no deshumanizarnos se requiere mantener firmemente los dos aspectos que nos hacen humanos: la escucha de la Palabra y la comunicación mediante la palabra que, habiéndose interiorizado, vuelve hacia el Otro con profundidad, respeto, y amor en un mundo enloquecido con la facilidad de la comunicación en la que casi no hay nada vital que decir”<sup>308</sup>.

El diálogo, empleado como método científico por Sócrates, no se constituye en un intercambio entre dos sujetos meramente lógicos, sino que en el caso de Bugossi, el pensamiento tiene un contenido tanto teológico como volitivo, ya que pensar el Ser es amar, no es por lo tanto la mera especulación libre y abstracta de

---

<sup>305</sup> DE LUBAC, Henri. *Surtes de Dieu*. S/d del original. Trad. al castellano a cargo de Leandro de Sesma, con el título de *Por los caminos de Dios*, Bs. As., Ediciones Carlos Lohlé, 1962, pág 7.

<sup>306</sup> BUGOSSI, T.; *Interioridad y Hermenéutica*, Trad. de Carlos Daniel Lasa y Susana Magdalena María Broggi de Lasa, Roma, Convivio Filosófico Ediciones, 1994, págs. 7-8.

<sup>307</sup> BUGOSSI, MA, pág. 16.

<sup>308</sup> *Op. cit.*, pág. 7, Prólogo de William Darós.

la razón: “Podemos aprender a pensar si nos disponemos a recibir la esencia del pensamiento mismo, y el pensamiento por su naturaleza significa develamiento de una evidencia velada en acto. Es acto de amor. El pensamiento echa sus raíces en el amor: es la luz que lo ilumina; por lo tanto, no es la reflexión la que lleva esta luz. Podemos afirmar que la luz incide en el mismo pensar y este pensar es libre hasta que no cae en la exclusividad de la razón”<sup>309</sup>.

Se abre ahora un interrogante: ¿Cuál será la solución que brindará Bugossi para solucionar el problema que nos produce el cuestionamiento de la teoría de la representación, que tanta influencia ha tenido en la modernidad, tanto gnoseológica como metafísicamente? Para aclarar este problema, expresa el filósofo italiano:

*“El pensamiento piensa cuando se corresponde con el pensar ‘el sentido de la vida’”*<sup>310</sup>.

El pensamiento tiene para Bugossi un sentido muy particular, ya que es comunicación, es un ser con y para otro como realización de mi propia esencia, donde no disuelvo mi subjetividad sino que la realizo integralmente: “‘El pensamiento es agradecimiento’ afirma Bugossi, y eso es lo que deseamos hacer aquí: agradecerle esta nueva obra de pensamiento, de pensamiento sobre el hombre, sobre la existencia, sobre el problema filosófico que es el hombre. Agradecerle a Bugossi que nos recuerde que aislarse es la muerte del pensamiento. El hombre desde su raíz es comunicación: surge de la comunicación, busca la comunicación, se interioriza con ella, puede devolverla fecundada con lo más rico de cada uno de nosotros, si somos responsables ante ella; pues la comunicación puede ser un arma de doble filo: puede revelar y ocultar. La Palabra, como el ser, es, al mismo tiempo, lo evidente velado y lo velado que se evidencia. Es metafísica y es antrópica: es estudio del hombre en cuanto es hombre, y en cuanto el hombre tiene y contiene lo que lo trasciende”<sup>311</sup>, en la opinión de Darós.

Este pensamiento interior que trasciende al hombre-individuo, o más aún, como se ha dado de llamar en la modernidad, el sujeto, es manifestación del Evidente velado, y uno de los peores males de nuestra época es para Tomaso la

---

<sup>309</sup> *Op. cit.*, pág. 17.

<sup>310</sup> *Ibidem.*

<sup>311</sup> *Op. cit.*, pág. 8, Prólogo de William Darós.



omisión, ni siquiera la negación de la existencia de Dios, sino la más cruenta evitación de su existencia, siendo más difícil ubicar a Dios en el centro de la escena desde este soslayo que el propio debate con el ateísmo y los ateos que sustentan dicha posición, lo que evidenciaría la vigencia de la importancia del tema, produciéndose como consecuencia del no pensar en Dios un fenómeno que define como desertificación, que paraliza toda posibilidad de elaborar un sistema de pensamiento, siendo sus propias palabras: “Aclaremos: hoy no se niega a Dios; simplemente no se piensa en Él. La desertificación, por lo tanto, es más angustiante que la negación. La negación pone una cruz sobre lo que ha sido pensado; es el momento de suspenso; la desertificación es un impedimento para el proceder de toda construcción teórica”<sup>312</sup>.

Insiste Bugossi en el planteo del término desertificación, que conduce a los hombres a ocuparse de sus más primarios, primitivos y vulgares, así sean sofisticados intereses, existiendo la primacía por el interés de los negocios propios, situación que presenta una clara analogía a *La Ciudad del Diablo*, Babilonia, de San Agustín, donde existía preeminencia del odio sobre el amor, del yo propio sobre el otro que me requiere de modo acuciante e improrrogable: “La desertificación nos está tragando, en cuanto cada uno está tomado por el análisis de lo propio y lo particular, con los ojos dirigidos hacia abajo, hacia la tierra, a cuidar el huertecillo propio”<sup>313</sup>.

He aquí la importancia de la persona humana, de la criatura, y bastan estas simples palabras para demoler todo intento de masificación dentro de lo humano: “La filosofía antrópica busca proponer un recorrido sobre el camino del pensamiento. Por esto subraya que el ‘sentido de la vida’ es lo que da que pensar. No tanto bajo el aspecto cuantitativo, cuanto el cualitativo”<sup>314</sup>.

Alejado, por lo tanto, de la cuantificación que proponen el positivismo moderno en sus diversas versiones, aquí en la metafísica antrópica, se plantea la recuperación del hombre en toda su dignidad de persona, con toda lo esplendoroso y a la vez limitado que resulta la existencia humana, donde la muerte será interpretada, como un portal al más allá, como una experiencia que es el puente hacia la vida eterna, siguiendo a San Ambrosio de Milán, podríamos hablar de una *bono mortis*, en contraposición a la tesis existencialista y materialista que ve

---

<sup>312</sup> *Op. cit.*, págs. 17-18.

<sup>313</sup> *Op. cit.*, pág. 18.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

en la muerte el límite al proyecto existencial, sea esta existencia subjetiva, en un sentido neo-cartesiano, esto es, en tanto no puedo pensar mi mundo, no hay mundo para mí, ya que la muerte significa para esta corriente el límite al pensar del hombre, ya sea en un sentido social-comunitario o clasista en un perfil neo-marxista, tradición que se encuadra en la línea argumental de Epicuro, bajo la tesis de la nada de la muerte, motivo por el cual, como aspecto positivo, no deberíamos tenerle temor. No es casual que hayan existido experimentos o pruebas de carácter científicista que hayan intentado “pesar” el cuerpo humano del viviente, en su última expiración, para saber si presentaba diferencia de masa con respecto al cadáver, y estamos aquí ante el famoso número de 21 gramos.

Para evadir esta fundamentación antropológica de carácter corpóreo, que reduce el hombre a su extensión corporal, como lo hiciese en la antigüedad Diógenes de Sínope, el cínico, línea que continuasen en la modernidad los materialistas alemanes como Feuerbach, retomando el histórico dilema -o antinomia- materialismo-espiritualismo, Tomaso toma distancia de la fundamentación biológica de la antropología que nos ofreciera Aristóteles en el *De Anima*, fundándose en la magistral interpretación que realiza San Agustín: “La filosofía clásica siempre ha definido al hombre como animal, agregando en las poliédricas especificidades del filosofar, atributos peculiares (*animal rationale*, metafísico, simbólico, espiritual...). Mas *animal* significa: ser viviente, como lo es también una planta. Sin embargo, no podemos decir que el hombre sea un vegetal racional. *Animal* significa bestia; *animaliter* significa (p. e. en Agustín) ‘bestialmente’. La definición de hombre como ‘animal’ es, en el fondo, de carácter zoológico”<sup>315</sup>.

Es aquí donde se observa con claridad y precisión, el hecho de que el pensamiento de Tomaso se ubica en la concepción cristiana de Agustín y Sciacca, retomando la senda del espiritualismo filosófico, reinterpretando el sentido del término en su sentido pre-aristotélico, esto es previo a la fundación de la biología como ciencia, en su sentido esencialista socrático-platónico: “Abramos un paréntesis en nuestro discurso, que está en relación a la raíz de animal, esto es, alma (*anima*)...Por lo tanto, el hombre no ‘indica’ el principio de la vida, sino la esencia del espíritu”<sup>316</sup>.

Sin embargo, este espiritualismo dista bastante del planteo extremo formulado por Platón en su período medio, tomemos como ejemplo *Alcibíades* o *Fedón*,

---

<sup>315</sup> *Op. cit.*, pág. 19.

<sup>316</sup> *Ibidem*.

donde se expresa terminantemente a favor de la tesis del hombre-alma (en abierta contraposición a la antes mencionada tesis de Diógenes), en lo que desafortunadamente se ha visto a nivel académico y pedagógico como un dualismo antropológico, a causa de la interpretación aristotélica de este punto en particular, que coincide con la crítica que Aristóteles formula a la *Teoría de las Ideas*. Claro está que el precio que uno paga en la escuela Académica por salvar la unidad del hombre y la existencia del alma inmortal, que a través de un proceso de sucesivas reencarnaciones denominado *metempsicosis*, ligado este planteo de metafísica del hombre a la tesis gnoseológica del “saber es recordar” denominada *anamnesis*, que no es casual que se contraponga de modo concluyente a las actuales teorías del aprendizaje, muchas de ellas de corte materialista, entre ellas el conductismo de Pavlov, Skinner y Watson, generalmente asociadas a gnoseologías de corte empirista, donde el hombre será considerado un papel en blanco, “*a white paper*”; y volviendo al punto en cuestión, el precio que paga un platónico por sostener la unidad del hombre es negar la existencia del cuerpo como un co-principio esencial, considerándolo una tumba o sepulcro para el alma. Distinto es el caso de la antropología de San Agustín y Sciacca, donde el hombre ha sido creado “a imagen y semejanza de Dios”, y este marco intelectual le da la posibilidad a Bugossi de encontrar una solución equilibrada a la relación cuerpo-alma, sin exagerar ninguno de sus dos postulados extremos, evitando el riesgo de caer un planteo inmanentista de corte materialista así como un espiritualización absoluta del hombre que es ajena a su realidad corpórea y hasta llega a ser contraria al sentido común, sentido común que por cierto ha resultado bastante caro a los filósofos de todos los tiempos, y con el cual, al estar plagado de pre-conceptos, de pre-juicios, han de haber debatido y polemizado permanentemente, incluso llegando a desarrollar agudos planteos deconstructivos desde el punto de vista metodológico, e incluso ontológico.

El hombre antrópico, es, por tanto, un ser de carne y hueso, erecto, pero cuyo soporte corpóreo no le impide ubicar su horizonte de sentido existencial más allá de lo visible, de lo que la propia carne le dicta, por lo que tiene la vista en lo no transitorio, o permanente; en lo no efímero, lo duradero; lo no contingente, lo necesario; lo no relativo, lo absoluto; esto es, una filosofía que no niega la materia y el tiempo, pero que resignifica estos asuntos ligándolos a un planteo existencial que tiene a Dios, como centro y norte de todo filosofar, no un Dios ajeno, sino un Dios que al ser Amor, se revela al interior del Hombre. Por este motivo, expresa

Darós, analizando el pensamiento antrópico de Tomaso: “Tener los pies en la tierra (lo que tanto busca el pragmatismo) implica darse cuenta que el hombre no es solo pies, ni que solo se apoya en la tierra; tiene una dimensión erecta y está dispuesto a escuchar, ver y comunicarse con los demás. Ser práctico implica no serlo tanto de modo que deje de ser metafísico, reflexivo, capaz de distanciarse del aquí y ahora para ver en perspectiva y encontrar el sentido del hombre y del mundo. Un hombre con los pies en la Tierra pero con la vista en el horizonte”<sup>317</sup>.

Este hombre de carne y hueso, que atraviesa la experiencia de la vida en la tierra con la vista puesta en el horizonte, plenamente conciente a lo largo de su vida del su lugar en el mundo, dando como resultado una antropología de corte optimista que induce al hombre a obrar con alegría en los actos cotidianos de su existencia por tener una plena esperanza en el futuro, lo que embellece e ilumina su presente. La metafísica antrópica, dentro de la filosofía teórica, no es sólo una técnica lógica, es ante todo una experiencia humana que presenta la inteligencia del hombre en una praxis que involucra profundamente su corazón, planteando una intersección dialéctica entre teoría y praxis, pensamiento y acción, inteligencia y voluntad, de razón y fe, resonando aquí ecos de lo que oportunamente nos enseñara el Padre de la Iglesia, Agustín.

### **3.3-Interioridad y Hermenéutica.**

#### **3.3.1-Persona y sentido de la vida.**

Según expresa Carlos Daniel Lasa, en su presentación a la obra *Interioridad y hermenéutica*, la filosofía teórica es entendida a través de una antropología cristiana y personalista, como una búsqueda del sentido de la vida, de la existencia misma, por lo que no puede darse convenientemente, lo que algunos han querido llamar la disociación entre la vida intelectual y la vida cotidiana, según fuese la lección de Sócrates tan bien aprehendida por Platón. Así leemos: “A lo largo de la lectura de Interioridad y hermenéutica, el lector podrá apreciar que, en toda ella, palpita la vida misma del filósofo, si itinerario personal en la afanosa búsqueda de la verdad. En efecto, la exposición de Bugossi no es fría, aséptica sino que, por el contrario, es su misma existencia la que nos habla. Es este hablar

---

<sup>317</sup> *Op. cit.*, págs. 7-8, Prólogo de William Darós.

el que actualiza el ideal ciceroniano del orador, esto es, el de aquel que dice bellamente la verdad”.<sup>318</sup>

Por lo dicho anteriormente, Tomaso es uno de los principales exponentes actuales de esta tradición filosófica y teológica, que testimonia y representa desde la propia vida personal y privada, una búsqueda inagotable de la Verdad Absoluta: “Tomaso Bugossi merece el nombre de filósofo por cuanto su espíritu trasunta una amorosa y permanente búsqueda de la sabiduría, sabiendo, él, que el verdadero filósofo no es la sabiduría misma sino, sólo, un amante de ella”.<sup>319</sup>

Es en esta dirección intelectual existencial, no existencialista, que encontramos orientado el pensamiento de Tomaso, donde en el propio pensamiento se juega el destino del hombre, pero no de un hombre abstracto, de un ego trascendental o apercepción trascendental (Kant) de un supuesto universal-concreto (Hegel), ni siquiera de una autoconciencia solipsista (Descartes) y mucho menos de una *tábula rasa* (Locke), ni siquiera el animal lógico-racional (Aristóteles), sino *mi* persona, *mi* existencia, *mi* mundo concreto, que tiene a Dios como horizonte de todo pensar. En este sentido se expresa Tomaso: “El hombre ‘paidético’ pone en acto una reflexión de íntegra luminosidad, atravesando no senderos interrumpidos, sino el camino principal de su misma estructura ontológica y del orden metafísico. Ante la *pereza* mental de los analitistas, sólo el respiro metafísico puede enteramente sacudir al individuo y la sociedad –de la cual aquél forma parte-, a través de la conciencia de las estructuras constitutivas de la existencia. Y no de una existencia abstracta sino de *mi* existencia personal”.<sup>320</sup>

La noción de persona se liga en Bugossi al planteo de la metafísica de la integralidad, donde toma un papel fundante no sólo la síntesis existencial del hombre, ya que quedaría reducido a pura subjetividad autoconciente, sino como síntesis primitiva de sujeto-objeto, de inmanencia-trascendencia, según relata Carlos Daniel Lasa en su interpretación del filósofo genovés: “Por autoconciencia ha de entenderse la conciencia refleja de la *síntesis* primitiva entre la unidad originaria de la intuición del ser (presencia que es objeto infinito) y el sentimiento fundamental de la existencia”<sup>321</sup>, por lo que nos encontramos aquí con una ontología del hombre íntegro, con plena autoconciencia de la Verdad absoluta que se revela

---

318 BUGOSSI, T.; *Interioridad y Hermenéutica*, Trad. de Carlos Daniel Lasa y Susana Magdalena María Broggi de Lasa, Roma, Convivio Filosófico Ediciones, 1994, págs. 5-6. En adelante IH.

<sup>319</sup> *Op. cit.*, pág. 5.

<sup>320</sup> *Op. cit.*, págs. 9-10.

<sup>321</sup> *Op. cit.*, pág. 6, presentación de Carlos Daniel Lasa.

en su interior, siendo esta síntesis de subjetividad y objetividad la que constituye el parámetro rector de la existencia del hombre. Lasa expresa en este punto que: “Es esta autoconciencia la que sabe de la existencia de sí misma como subjetividad y, también, como objetividad –el ser- que constituye su subjetividad por estar presente en ella y ser distinta de ella. La autoconciencia es, primordialmente, sentir-ser, sentir originario, sentimiento fundamental que es sentimiento de existencia –existir-ser-”<sup>322</sup>.

Asumir a este hombre de carne y hueso que soy yo mismo, habitado en su interior por la llama del Espíritu, fuente de toda vida, implica desde el punto de vista de la filosofía teórica la recuperación de una metafísica del hombre que sintetiza inteligencia y voluntad, pensamiento y amor.

### **3.3.2.-Interioridad y Hermenéutica.**

Como cada individuo es responsable de sus actos, y por lo tanto de su existencia y por lo tanto destino, cada hombre crea su propio futuro, y es en esta dirección que se expresa Tomaso: “Cada individuo ‘construye’ su propia filosofía si, reflexionando sobre la existencia, pone las más variadas reflexiones dentro de formas fundadas sobre el universo de la *integralidad* y de la *unidad*. Por válidos que puedan ser los resultados que cada ciencia individual -especificidad de la reflexión analítica-, no dejan de ser, en su totalidad sino parciales, no satisfaciendo, así, el ‘universo hombre’”<sup>323</sup>.

Tomaso nos propone por lo tanto, una antropología que plantea un hombre único, no dividido, íntegro, no escindido, en el marco de una metafísica de la integralidad. Luego, establece una relación que implica una jerarquización ontológica entre los términos de objetividad, persona y subjetividad: “La personalidad incluye la subjetividad, mientras que la pura subjetividad excluye la personalidad; y la objetividad incluye subjetividad y personalidad, confiriendo plenitud de positividad a su mismo significado”<sup>324</sup>.

Ahora bien, por objetividad, no debe entenderse objetividad científico-empírica en un sentido moderno o positivista del término, ni tampoco adecuación

---

<sup>322</sup> *Ibidem*. Presentación de Carlos Daniel Lasa, Cf. CATURELLI, Alberto; Michele Federico Sciacca. *Metafísica de la integralidad*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990, vol II, pág. 46.

<sup>323</sup> *Op. cit.*, pág. 10.

<sup>324</sup> *Op. cit.*, pág. 11.

o correspondencia en sentido aristotélico entre el Ser de suyo infinito, además de perfecto y el individuo de suyo finito, además de imperfecto, lo cual implicaría una relación de identidad entre dos estructuras ontológicas que si bien están estrechamente vinculadas son a la vez diversas, sino que: “Mas la objetividad no significa la completa adecuación a la verdad de parte de un individuo –de suyo, finito-: *una* es la verdad infinita, variadas son las vías de acercamiento a ella”<sup>325</sup>.

Tomaso admite, por lo tanto, una diversidad de métodos para acercarse al conocimiento de la divinidad, sin afectar de este modo la unidad del objeto. Sin embargo, a pesar de admitir una diversidad de vías para acceder a la Verdad, es indiscutible que Tomaso, como hemos mencionado anteriormente, se inclina por la vía de la interioridad, desde un punto de vista tanto ontológico, metodológico como antropológico. En este sentido se expresa Carlos Lasa: “El título de la presenta obra contiene un plexo integrado por dos términos: *interioridad* y *hermenéutica*. La *hermenéutica*, entendida por Bugossi como el pensamiento en tanto búsqueda filosófica, no puede desarrollarse sino a partir de una metafísica de la interioridad, la cual se constituye en la clave de bóveda de todo riguroso y radical pensar”<sup>326</sup>.

Vuelve a surgir aquí la metafísica antrópica como clave del pensar del filósofo genovés, una metafísica de la interioridad de corte integral que supone la existencia de un hombre que empeña toda su vida en la búsqueda de la objetividad absoluta, que encuentra en la Verdad, y que partiendo de su propias vivencias, de su existencia subjetiva, a través de la autoconciencia inmanente, llega a la trascendencia Divina. Y continúa Lasa: “De allí se sigue, como lógica consecuencia, la búsqueda permanente del pensar por cuanto resulta imposible que la autoconciencia se adecuó a la interioridad. Por el contrario, es la interioridad la que funda la autoconciencia, trascendiéndola”<sup>327</sup>.

Esta vocación hacia la trascendencia le permite a Tomaso diferenciarse de otras variantes hermenéuticas, ligadas al Pensamiento Débil (Vatimo). El pensamiento es fuerte, no débil, y permite por vía de autoconciencia el acceso a la Verdad. Las raíces de este pensamiento débil, las encuentra Tomaso en la filosofía moderna, en pensadores como Descartes, y como veremos luego Bacon, y hasta el propio Spinoza. Así plantea: “En la modernidad, el ‘pensamiento débil’ hunde

---

<sup>325</sup> *Ibidem*.

<sup>326</sup> *Op. cit.*, pág. 6.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

sus raíces, teóricamente, en un tiempo no muy remoto, en el entusiasta sueño baconiano de conocer las causas de la naturaleza para imponerse sobre la naturaleza misma, para construir el *regnum hominis* sobre este hacer humano –he aquí el sueño cartesiano-”<sup>328</sup>.

En este punto resulta oportuno aclarar el rechazo a la inversión ontológica producida por Descartes, un Dios que depende ahora de la subjetividad, de que yo lo piense, produciéndose desde el punto de vista lógico y hasta ontológico, una peligrosa paradoja, en tanto yo pienso a Dios, luego Dios es, y por vía negativa, en tanto no pienso a Dios, luego Dios no es, no existe.

Si bien Descartes comparte con Bacon el proyecto de dominación del hombre con respecto a la naturaleza, plantea un programa por un camino diverso, el de orientar la razón hacia la razón práctica, y porque no, la razón pragmática: “La razón, que baconianamente se pone en función del hacer, es, en efecto, irracionalmente ‘absolutizada’ con Descartes, subvirtiéndose el orden de la relación verdad-razón: *la verdad es aquello que la razón puede comprender, y la razón sólo comprende la verdad clara y distinta*. La razón es considerada, en estos términos, como autosuficiente, límite de sí misma, sin límites fuera de sí: posición radical y dogmáticamente irracional”<sup>329</sup>.

Ambos autores, Bacon primero y luego Descartes, absolutizan al hombre, poniéndolo prácticamente en el lugar de lo sagrado. Así expresa Tomaso cuestionando el proyecto de dominación material de la naturaleza que tiene a la ciencia como su poderoso instrumento de control, y que desembocará en la definición de ciencia asociada a la descripción, causal-explicativo –según leyes- y predictivo: “Descartes invierte el *arbor scientiarum*: aquél que la ‘tradición’ tenía las raíces dirigidas hacia lo alto, la sabiduría divina, según una visión esencialmente teísta de la existencia y del mundo; el árbol implantado por Bacon y Descartes concibe a la tierra misma como sapiencial: el hombre debe apoderarse de ella despedazándola, robándole los secretos, para ser siempre más plenamente el dueño depredador del mundo, según una visión esencialmente científicista y materialista”<sup>330</sup>.

Descartes, acorde al espíritu de la época, resumido en la noción de *pantometría* por Alfred Crosby, en su texto *La medida de la realidad*, esto es, que toda realidad material es cuantificable, según peso, extensión, etc., no duda en asociar

---

<sup>328</sup> *Op. cit.*, pág. 12.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

<sup>330</sup> *Ibidem*.



razón a razón matemática: “Liberado de los ‘sueños’, el hombre cartesiano encuentra la autoconciencia como certeza matemática, no perturbada por el asombro o la admiración”<sup>331</sup>.

Esta equiparación de la razón a razón matemática, nos ubica frente a una autoconciencia fría, especulativa y calculadora, que niega la dimensión emocional del hombre, o aún peor, la reduce en términos cartesianos a *cogitaciones*, que en adelante serán obstáculos para un conocimiento verdadero, esto es, claro y distinto: “En efecto, todo eso que no es reductible a conocimiento racional, no pertenece a la verdad: los sentimientos humanos son la ‘oscuridad’ de un grado ínfimo del conocimiento”<sup>332</sup>.

Aquí resulta oportuno rescatar la noción de interioridad, que no es mera autoconciencia lógica subjetiva, sino que resulta el sitio, o lugar, donde existe la Verdad, siguiendo el planteamiento de Agustín, según refiere Daniel Lasa:

“Cuando Bugossi nos habla de *interioridad* no está refiriendo el concepto psicológico de introspección sino la presencia interior de Alguien que existe en nosotros, sin ser nosotros: la presencia de la verdad en nuestra mente. El filósofo italiano nos dirá que ‘la interioridad es la verdad primera y fundamental, fundamento del pensamiento y de cada acto humano’. Así, entonces, el fundamento se encuentra *in interiore homine*”.<sup>333</sup>

Bugossi, por su parte, nos advierte de los peligros que implica el carácter subjetivo e inmanente de la verdad de la conciencia humana, en la variante cartesiana de pensamiento, que para obtener una verdad absoluta, esto es, un conocimiento o pensamiento claro y distinto se funda en la certeza que el sí mismo proporciona para evadir la duda metódica, dando lugar a un planteo idealista de corte subjetivo y aún más, subjetivista, en lo que se ha dado en llamar metafísica de la subjetividad, y sus implicancias desde el punto de vista de la Teología Natural: “Así, la inmanentización de la verdad de la razón implica, necesariamente, el aspecto teológico de la ‘religión natural’ tematizada en deísmo”<sup>334</sup>.

No sólo el carácter inmanente de la autoconciencia cartesiana nos lleva a la teoría de la representación desde la perspectiva gnoseológica, donde razón equivale a razón matemática, que se transforma en el criterio absoluto de conocimiento de la naturaleza, y recordemos en este punto la famosa frase escrita en el

---

<sup>331</sup> *Op. cit.*, págs. 12-13.

<sup>332</sup> *Op. cit.*, pág. 13.

<sup>333</sup> *Op. cit.*, pág. 6, presentación de Carlos Daniel Lasa.

<sup>334</sup> *Op. cit.*, pág. 13.

pórtico de la Academia platónica: “No entre aquí sin saber geometría”, claro está que Platón, siguiendo en este punto a Pitágoras, admitía la existencia de entes matemáticos inteligibles, sean estas entidades geométricas (círculos, triángulos, etc.) o números eternos, inteligibles y perfectos, inmutables, etc., dando así los fundamentos de una matemática de base ontológica eidética, mientras que en Descartes nos encontramos con una concepción cuantitativista propia de la época, y es cierto que pocos saberes brindan la certeza de exactitud que nos ofrece esta sólida ciencia formal en base a la utilización del método axiomático-demostrativo, que sin embargo ya fue puesta en cuestión en la antigüedad por Sexto Empírico, en su famoso libro *Contra los Matemáticos*. Bugossi no se queda en este punto, sino que desplaza su cuestionamiento hacia el panteísmo de Spinoza, ya que: “Pero si cartesianamente la naturaleza humana es negada en la absolutización de la naturaleza, spinozianamente, Dios mismo es negado en la afirmación de la naturaleza humana como el Absoluto, en la negación de cada diferencia ontológica”<sup>335</sup>.

Es así que Bugossi se aleja de todo planteo inmanente de la conciencia, y su correlato gnoseológico, la teoría de la representación, que viene a resultar una especie de teoría de la adecuación aristotélica invertida, ya que ambas consideran como presunción gnoseológica básica que la realidad exterior y la estructura de conocimiento humano son equivalentes, dando lugar a una concepción que en definitiva corre el severo peligro de ser validez lógica y formal y conducir hacia una filosofía del lenguaje, peligro contra el que el propio Aristóteles luchó durante toda su vida, plenamente consciente de que existe una realidad exterior, y que a su vez esta realidad exterior no se agota ontológicamente en la materia, a pesar de que esta es un co-principio necesario de los entes empíricos, materia que se informa por principios inteligibles o formas, ni tampoco se agota en la mera perspectiva lógica, sino que requiere fundamentación ontológica, he aquí la ilustre distinción entre substancia primera (ontológica) y substancia segunda (concepto lógico universal), objeto de las célebres disputas con Platón.

Por lo tanto, para concluir este tópico, nos referiremos al comentario de W. Darós, ya que: “Hermenéutica e interioridad son dos temas fundamentales de este creativo y original pensador, como lo son también el tema de la cultura, la comunicación y la palabra. En el pensamiento de Tomaso Bugossi, el hombre sigue

---

<sup>335</sup> *Ibidem*.

siendo la clave del filosofar. Su pensamiento se centra en el hombre, en la interioridad del hombre, donde se halla el *Evidente velado*, y en la cultura del hombre”<sup>336</sup>.

### **3.3.3-Hermenéutica y pensamiento.**

El pensamiento hermenéutico de Bugossi se entronca con una tradición italiana cristiana católica, pero no es el único hermeneuta cristiano en Italia. A pesar de coincidir en ser cristianos católicos e inscribirse en la corriente hermenéutica que presenta antecedentes en la obra de Aristóteles *Sobre la Interpretación*, y que revitalizara Gadamer a partir de su obra *Verdad y Método*, debemos sin embargo señalar una profunda y radical diferencia entre dos vertientes internas de la mencionada tradición italiana.

Nos referimos particularmente al filósofo italiano G. Vattimo, cultor del *pensamiento débil*, que admite la necesidad de un pensamiento que no se funde en lo real, sino que permita por el contrario la evolución y actualización de las interpretaciones y exégesis bíblicas, para posibilitar una mejor relación del cristianismo con los problemas del siglo, del tiempo. Un pensamiento débil que posibilite la coexistencia de diversos criterios interpretativos, lo que sin duda suena tentador en una época democrática y republicana, pero que teológicamente nos acerca dramáticamente al protestantismo luterano y su tesis de la libre interpretación del Texto Sagrado.

Creemos, que el pensamiento débil desfonda una metafísica del ser, y produce como consecuencia un desplome de la gnoseología que se ve, desde el punto de vista de una teoría de la interpretación, ligada a una polisemia irreductible que conduce a la equivocidad y al desconcierto, desembocando en un relativismo gnoseológico con el soporte de una filosofía del lenguaje, reivindicando aunque sea de modo no deseado, las antiguas tesis de los sofistas griegos.

Bugossi, es contraposición con el pensamiento débil, propone un pensamiento fuerte, anclado en una ontología, que orienta a la filosofía teorética y al hombre antrópico a la búsqueda afanosa de la Verdad, y que no permite el desplome existencial en diversas verdades, que resultarían funcionales a la globalización. Siendo el ser uno, aunque múltiple como ya hemos mencionado anterior-

---

<sup>336</sup> BUGOSSI, MA, Prólogo de William Darós, pág. 6.

mente hasta el cansancio, la verdad es también única, salvando de este modo, la coherencia sistemática de la ontología, la gnoseología y la lógica, que se ancla en el ser, para dar paso al conocer y luego al pensar, que no es otra cosa que conocimiento del ser, que es la verdad, siguiendo aquella bella frase de Agustín, y que representa el objeto de la dialéctica, como gustaba llamarla también Platón, en contra de todo formalismo y relativismo subjetivista o historicista. Verdad, que según sabemos, se revela en lo más íntimo de mi interioridad. Así escribe Tomaso: “La interioridad es develamiento siempre más pleno del *sustrato metafísico* de mi finitud”<sup>337</sup>. Produce el pensamiento de Bugossi una recuperación de la verdad por vía de interioridad en el hombre, en donde retoma la filosofía su tradicional senda metafísica, con una particularidad, no sólo es metafísica, sino particularmente, metafísica antrópica.

### **3.4-El Evidente Velado.**

#### **3.4.1-Hombre y misterio.**

Luego de atravesar a lo largo de la investigación, el pensamiento de San Agustín, con anclaje en la tradición socrático-platónica, y de M. F. Sciacca, referenciado en el pensamiento de Antonio Rosmini, ingresamos en las reflexiones ontológicas, gnoseológicas, lógicas y teológicas de Tomaso Bugossi, que continúa y actualiza la obra de Sciacca, y estructuramos el formato de la investigación en concordancia con los títulos de sus obras, los análisis y opiniones que vierte el autor con respecto a *Metafísica Antrópica* y a *Interioridad y Hermenéutica*, en los tópicos precedentes. A continuación abordaremos el pensamiento expresado en el texto *El Evidente velado*, siendo este pasaje, el puente que articula el pensamiento de citado pensador genovés con respecto a las conclusiones finales desde una perspectiva antrópica.

Creemos que en este punto como en pocos, se refleja la importancia de la relación antropología-teología fideísta, ya que Dios se revela en la propia esencia del hombre desde su rincón más íntimo, desde la profundidad ontológica más absoluta, otorgándole un lugar de preeminencia con respecto a los demás seres

---

<sup>337</sup> BUGOSSI, *IH*, pág. 35

creados, pero sin que por esto el hombre deba asumir una posición de soberbia que le conduzca a asociar el progreso a un paradigma científico-tecnológico que ubique el foco en la exterioridad de la naturaleza, fascinado por la dominación, entrando en el olvido de sí mismo, y en su propia enajenación.

En consonancia con una larga y antigua tradición ontológica y metafísica, expresa Tomaso: “En la existencia habita el misterio, lo escondido, eso escondido que no es más lo ‘oscuro’ en cuanto que ya conocemos su ‘rostro’; y ese es el rostro que da sentido a nuestro comunicar, ese, nuestro comunicar, que se sustancia siempre de lo *nuevo*. Lo nuevo es el don, sujeto-objeto de nuestro comunicar, ese comunicar siempre inexplorado”<sup>338</sup>.

Abordaremos aquí, el misterio fascinante de la existencia humana, la pregunta por el sentido último de nuestra existencia, y entraremos en la delicada zona donde el pensamiento lógico resulta prácticamente impotente, y el hombre debe descansar sobre las certezas que la fe le brinda, para lograr un verdadero mejoramiento de sí mismo, entendiendo el progreso como crecimiento espiritual a partir de la Divinidad que se revela en nuestra interioridad.

### **3.4.2-El Evidente Velado.**

Como mencionáramos en el párrafo anterior, el pensamiento de Bugossi, se encuadra en el marco de la filosofía teórica, y al igual que sus predecesores, tiene un punto de respaldo teológico, por lo cual, su batalla contra toda variante de materialismo, sensismo, empirismo, mecanicismo, relativismo, escepticismo, nihilismo, sea en sus versiones antigua o moderna, es incansable, y es en este marco que debe interpretarse el cuestionamiento al positivismo moderno, sustento ideológico del fáustico proyecto de dominación de la ciencia moderna que comenzara F. Bacon en su texto *Novum Organon*, en respuesta al conocido texto *Organon* de Aristóteles, en el que Bacon fundamenta teóricamente el uso de la inducción científica, oponiéndola a la supuesta inducción vulgar del Estagirita. Por este motivo, en su crítica al positivismo expresa Tomaso, que no puede ser el hecho o fenómeno empírico la base de todo un sistema filosófico, ya que implica una presunción no sólo antropológica sino antropocéntrica: “En nuestros días, la fe es fe en el hombre, no fe en Dios; es fe en el hombre y en sus posibilidades. De aquí

---

<sup>338</sup> BUGOSSI, T.; *El Evidente Velado*, Trad. de Carlos Daniel Lasa y Susana Magdalena María Broggi de Lasa, Roma, Convivio Filosófico Ediciones, 2006, pág. 61. En adelante *EV*.

surge que la razón, para ser tal, deba luchar contra la fe en dios: a Dios se lo sustituye por un progreso escrito en grandes caracteres. En otros términos : el 'Progreso' en contra de la Providencia. El 'Progreso' es racional, predecible, controlable; por el contrario, la Providencia se ve como algo 'imaginario', es inescrutable, incontrolable<sup>339</sup>.

El planteo positivista reduce la sustentación teológica y metafísica, de la religión y la filosofía, y por lo tanto de los proyectos culturales basados en la fe y la razón, a conocimientos pre-científicos, lo que equivale a decir no-científicos, como aquello no positivo y que debe ser superado epistemológicamente, en base a las nociones axiológicas y normativas de orden y progreso, dando soporte al proyecto ideológico de dominación científicista moderno, de base física, en el sentido galileano-newtoniano de proyecto matematizante y cuantificador de la naturaleza. Continuando el pasaje anterior expresa el autor: "La filosofía del advenir no necesita de una teoría ontológico-metafísica que nos abra en dirección al discurso teológico; le basta una filosofía sociológica o una 'física social' –para decirlo al modo de Comte-"<sup>340</sup>.

El filósofo genovés, no ahorra críticas con respecto al inmanentismo ontológico propio del proyecto científico moderno y su base de sustentación ideológica, la idea de progreso como fin inmanente, que no sólo incluye al positivismo francés, sino que se extiende hasta el idealismo alemán hegeliano, tomando a la historia como eje transversal del conocimiento. Hegel, en opinión de Bugossi, no resuelve satisfactoriamente la relación absoluto-relativo, que sería para Hegel una relación dialéctica, ya que para Bugossi, la historia humana, en su dimensión temporal en pleno devenir, no puede significar la emergencia del absoluto, de Dios que se revela, cayendo así Hegel en la relativización del absoluto: "Es ésta una historia entendida como historia mundana y, en cuanto tal, su fin es inmanente a sí misma: *el progreso es fin inmanente*. La solución hegeliana resulta contradictoria porque es contradictorio dar a la historia un cumplimiento en la historia: el devenir –por lo tanto, lo relativo-, no puede tener cumplimiento en lo relativo; es imposible buscar el fin absoluto de lo relativo en lo relativo"<sup>341</sup>.

Continuando el planteo crítico desde una perspectiva no sólo ontológica, sino también gnoseológica y axiológica con respecto a la inmanencia del progreso

---

<sup>339</sup> BUGOSSI, *EV*, pág. 18.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> *Op. cit.*, págs. 18-19.

como eje articulador de las diferentes variantes modernas y post-modernas: “La absolutización de lo gnoseológico (el progreso), en cuanto tal, es adaptable a cada época, a cada dimensión teórica *dimidiata*: al criticismo, al idealismo, al marxismo, al positivismo, al neopositivismo y, finalmente, al pensamiento débil”<sup>342</sup>.

El cuestionamiento de Bugossi se vincula con el tópico “Hermenéutica y pensamiento” (Cfr. 3.3.3), que culminaba con la separación de pensamiento fuerte y débil, cuestionando la hermenéutica que relativizaba la cuestión de las interpretaciones a lo largo de la historia del cristianismo: “En estos contextos, en estas concepciones, aquello que irremediablemente se ha perdido es la *verdad del hombre*: incapaz de buscarla, escéptico, el hombre permanece sin la verdad, permanece con su verdad de ‘bolsillo’ (para decirlo con Sciacca): permanece, o con el ‘pensamiento débil’ –esto es, con un pensamiento atrofiado-, o agitado vagando en la incertidumbre, prisionero de un devenir tautológico que produce transformaciones que son, en definitiva, pura apariencia. En el hombre no quedan más que el ‘tedio’ y la ‘angustia’ ”<sup>343</sup>.

El materialismo, relativista, termina desembocando en el escepticismo, donde el hombre se encuentra desconcertado con respecto al problema de la verdad, y termina siendo, un ser sujeto al tiempo, cuya esencia, en términos heideggerianos, es la existencia, es la temporalidad.

Ahora bien, con respecto a tiempo, libertad e historia y contra el reduccionismo antropológico, expresa el autor: “Nosotros estamos inmersos en la *filosofía de la integralidad*, en aquella filosofía que considera al hombre como una totalidad, que lo ve como poliedro, como síntesis y no como una suma de partes o reducido a una única dimensión”<sup>344</sup>.

Que una filosofía tenga una dimensión antropológica, y es prácticamente imposible que una filosofía ya sea sistemática o crítica no se expida con respecto al problema antropológico, no implica necesariamente, que la misma deba convertirse en antropocéntrica. El esquema de la filosofía teorética, y de la metafísica antrópica, sigue los pasos de Platón y Agustín, desemboca en un geocentrismo, siendo Dios, fuente de toda verdad, de este modo el absoluto, está en su sitio, en el lugar que le es propio, el lugar del absoluto, valga la redundancia, y se evita absolutizar lo relativo, el tiempo, la historia, el devenir.

---

<sup>342</sup> *Ibidem*.

<sup>343</sup> *Op. cit.*, pág. 20.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

Este punto de la integralidad del hombre, unidad que integra la diversidad, es medular en la reflexión de Tomaso, ya que recorre toda su obra, un profundo afán de evitar el carácter *dimidiato*, dividido, escindido del hombre.

Es así que en concordancia con la relación Teología-antropología por vía metodológica de interioridad, expresa Bugossi, contraponiendo exterioridad-interioridad: “De allí que rechazemos al progreso exterior construido sobre la ciencia y sobre la organización tecnológica, y adhiramos al progreso interior que se funda, que se enraíza en la persona”<sup>345</sup>.

Estamos aquí en presencia de la tesis central del *Evidente Velado*, de un Dios que se revela al hombre desde el más profundo misterio de la radicalidad de su existencia, en su profundidad ontológica más categórica, desde lo más íntimo de su ser: “Nuestro ser en el mundo asume un significado y significa cuando, comprometido con el mundo –que supone favorecer el progreso humano-, cumple acciones conformes a nuestra finalidad; cuando nuestro obrar y nuestro saber convergen en la disposición a la auscultación de la Palabra, auscultación en la que radica nuestra salvación; cuando nuestro existir evidencia nuestro estatuto ontológico, ese estatuto que nos dice que *lo divino habita en nosotros* en tanto que residen en nuestra interioridad”<sup>346</sup>.

Retomando el problema abordado en *Metafísica antrópica*, con respecto a la dignidad de la persona humana, el hombre de carne y hueso, ser a la vez espiritual y corporal, expresa su dignidad como creatura en el hecho de mantenerse erguido, erecto: “Es la contemplación *del y sobre* el Valor la que nos radica y nos erige como hombres *erguidos* –no eunucos y esclavos-; y en tanto hombres erguidos, elevamos la cabeza e inquebrantables, con los pies en tierra, escribimos nuestra autobiografía, nuestra historia”<sup>347</sup>.

Con respecto a la relación existente entre metafísica antrópica y hermenéutica, expresa Tomaso: “La impiedad antropológica es el rechazo de la situación finita, es el pasaje de la verticalidad a la horizontalidad, de la metafísica creacionista a la metafísica no creacionista, de la trascendencia a la imanencia; es el absurdo filosófico ‘dilatarse’ al hombre hasta hacer que tome la figura de Dios”<sup>348</sup>.

---

<sup>345</sup> *Op. cit.*, pág. 21.

<sup>346</sup> *Op. cit.*, pág. 24.

<sup>347</sup> *Op. cit.*, pág. 26.

<sup>348</sup> *Op. cit.*, pág. 29.



Recordemos que la filosofía teorética se inspira en la noción de hombre creado a imagen y semejanza de Dios, en su aspecto trinitario, que según abordáramos *ut supra*<sup>349</sup>, el hombre es un reflejo imperfecto de la Trinidad Divina.

Es en esta línea teológica y teocéntrica que mantiene vigente la dignidad del hombre en tanto ser creado a imagen y semejanza de Dios, ubica al hombre en una posición que si bien no es antropocéntrica como expresáramos anteriormente, plantea al hombre como un *viator* incansable en busca de la Verdad absoluta y trascendente, tendiendo un puente entre el hombre finito y la infinitud propia de la perfección del Ser increado: “El rechazo a la situación finita, el negarse a la búsqueda conlleva a la idolatría del hombre mismo; de aquí se siguen todas las aberraciones del pensamiento moderno y contemporáneo: inmanentismo, panteísmo, escepticismo, agnosticismo, materialismo, historicismo, positivismo, nihilismo. Todas estas son como caras de un mismo poliedro; diferentes en sus acepciones, formulaciones, finalidades, mas todas conducen a una única matriz: la negación del hombre como *ente inteligente finito*”<sup>350</sup>.

Es en la recuperación de la dignidad humana, del hombre en tanto ser creado, en tanto *ente inteligente finito*, recordando la preciosa definición de Boecio de persona humana, que nos posibilita realizar una crítica conjunta a la filosofía moderna y post-moderna, desde una concepción antropológica no antropocéntrica.

Ahora bien, el hombre es punto de partida, pero no de llegada: “El hombre auscultar, y en tanto más auscultar, su auscultar se torna atento y vigilante, percibiendo, en su interioridad, la palabra de Dios. Así, se instaura aquel diálogo silencioso que nos hace arder: el hombre, lleno de amor, es como una zarza ardiente, llega a ser *testimonio*. Sólo en el silencio hay testimonio, porque sólo el silencio testimonia (la palabra argumenta, prueba, demuestra); es ese silencio, precisamente, el alimento de nuestra interioridad. El silencio tiene, por eso, una intensa carga y un fuerte valor espiritual. El silencio extiende un piadoso velo sobre nuestros hombres retóricos: la palabra usada sofísticamente se confunde, se opaca y calla”<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup> Cfr. el tópico de la presente investigación: “2.1-Sciacca. Teología trinitaria en San Agustín”; ya que en el mismo se aborda la estructura de la divinidad que constituirá una verdadera revolución en relación a lo que significaba la antigua teología platónica, implicando el paso de un dios impersonal al Dios-persona, cuya esencia es otológicamente ser, pero teológicamente Amor, y este aspecto tiene preponderancia sobre el rostro puramente metafísico con el cual, sin embargo, se complementa.

<sup>350</sup> *Op. cit.*, pág. 30.

<sup>351</sup> *Ibidem*.

Este pasaje refleja no sólo la importancia del acceso a la Divinidad por vía de interioridad, sino el valor de silencio, contrapuesto al empleo del discurso argumentativo, de la palabra empleada al modo de los antiguos sofistas, que desvincularon de modo categórico, el pensar y el hablar, del ser, produciéndose un paso desde una ontología cósmica en el caso de los Físicos Jonios, hasta un planteo de a-cosmia en el caso de Parménides, pero siempre referido a la relación Ser-pensar, en el marco del pensamiento griego presocrático fue resuelto por vía de identidad dialéctica entre opuestos, en el caso de Heráclito, y de identidad analítica que excluye los opuestos considerados como ser y no-ser en el caso de Parménides. En el medioevo, el Lógos se transforma en la Divinidad según las Sagradas Escrituras, las divinas letras, y éste Lógos se revela al hombre como *Maestro interior*, por lo que no existe: “ninguna dicotomía debe existir entre el interior y el exterior: el hombre es testimonio viviente.

La división, la oposición –que por milenios han disociado nuestro ser, desequilibrándonos-, aquí no tienen ningún valor: el hombre antrópico *es unidad*, incluso con sus poliédricas caras; es *actividad espiritual*<sup>352</sup>.

Insiste Tomaso en la síntesis dialéctica que opera a distintos niveles, fe y razón, exterioridad e interioridad, palabra y silencio, unidad y diversidad, y que se refleja en una antropología holística que desemboca en una teología como punto de referencia del hombre en su búsqueda de la Verdad absoluto, que no encuentra en el mundo creado, bello, compuesto por entes móviles que representan como un hermoso cuadro en el marco que la materia lo posibilita la armonía con la que el Creador ha dispuesto el orden del universo.

Es en este universo creado, en el cual existe el hombre, que no debe olvidarse de sí mismo, ni del fin que es propio a su esencia, esto es, y lo repetimos incansablemente: la búsqueda de la verdad por vía de interioridad: “El progreso *del saber*, paulatinamente, nos hace pasar de la humanidad a la artificialidad, de la filosofía a la cibernética, del lenguaje humano al lenguaje artificial. Todo esto produce un empobrecimiento interior, una barbarie espiritual. Ya no somos capaces para detenernos a pensar *in interiore*: es el olvido de nosotros mismos”<sup>353</sup>.

En el capítulo “La hermenéutica como re-composición”, aborda Bugossi el problema referido al tema central de su libro *El evidente velado*, ya que refiere al modo en que la Divinidad habita en nosotros, en torno a una vieja metáfora de

---

<sup>352</sup> *Op. cit.*, pág. 31.

<sup>353</sup> *Op. cit.*, pág. 34.

raigambre platónica con expresión literaria en la Alegoría de la Caverna del *República*, que tanta influencia tuviera en Agustín, en sus aspectos gnoseológicos y ontológicos, la dicotomía luz-obscuridad: “Con el progreso del saber, la divergencia será siempre más notable, y los textos, los clásicos, se tornarán cada vez más ‘oscuros’: sin un diálogo-comunión con la Verdad (presencia de lo divino en nosotros) no se puede entrar en sintonía-comunión con los textos, ya no queda ninguna posibilidad de diálogo fuera del momento contemplativo. Sin contemplación no hay auscultación de la Palabra, aquella Palabra que enciende, arde, vivifica; y vivifica en tanto que ilumina nuestra razón. Sin iluminación, la razón resulta fría, árida, metálica, naturalista, de condición animal: barbarie espiritual, ésta, que produce profundas laceraciones”<sup>354</sup>.

Ya hemos señalado anteriormente, que el término *anima*, no refiere a su soporte biologista, que es consecuencia del esquema de pensamiento peripatético que sintetiza Aristóteles, sino que refiere a una concepción espiritual, deraigambre socrático-platónica, con lo cual la actividad propia del alma, cuya noción más perfecta representa el filósofo, es la búsqueda de la verdad, bien que le es propio, por lo que: “El problema hermenéutico es un problema de verdad, o mejor, de conocimiento veritativo”<sup>355</sup>.

Para evadir posibles consecuencias relativistas, que desfonden el contenido ontológico y metafísico de la verdad del Ser, expresa Tomaso que: “*La hermenéutica es fidelidad al texto*. Sin esta fidelidad, la *hermeneusis* deviene ‘libre juego’, tal vez ‘trabajo’ algo interesante, pero, ciertamente, menos veritativo”<sup>356</sup>.

La polisemia y básicamente la equivocidad, campean en relación a la libre interpretación de los textos, cuyo exponente religioso es Martín Lutero, padre y mentor de la Reforma Protestante, en el ámbito religioso de la fe, y Friedrich Nietzsche en el ámbito de la filosofía vitalista irracionalista. En el caso de Lutero, el hombre deja de estar mediado por la Iglesia en camino a su salvación, para contemplar el Rostro de la Divinidad, sumiendo al creyente en la más absoluta individualidad, y en una relación completamente asimétrica, que en términos de Kierkegaard, conduce al *Temor y temblor*, mientras que en el caso de Nietzsche, el uso del lenguaje culminará siendo un instrumento para el hombre cuya única finalidad es la dominación del otro, la *Voluntad de poder*, planteo que desemboca

---

<sup>354</sup> *Op. cit.*, págs. 34-35.

<sup>355</sup> *Op. cit.*, pág. 35.

<sup>356</sup> *Ibidem*.

en el criticismo de Michael Foucault, donde nos transporta la idea hacia una *Microfísica del poder*, en lo que refiere a las relaciones de dominación concretas que atraviesan la vida cotidiana de cualquier mortal. En definitiva, en este último planteo, refiriéndonos tanto a Nietzsche como a Foucault, la ontología deviene análisis del discurso, ontología del lenguaje, en concordancia con la antigua retórica sofística, donde Nietzsche creyó ver la verdadera ciencia, en un análisis fenomenológico de lo real.

Bugossi rechaza de plano este último planteo de libre interpretación, ya que el trabajo intelectual del hombre no puede ni debe reducirse a un análisis discursivo, deconstructivo de la dominación a través del lenguaje, sino que: “La tarea de la razón es, pues, aquella de estructurar lo puramente intuitivo, evidenciado por la inteligencia; esa inteligencia que es el testimonio de la presencia de lo divino en nosotros”<sup>357</sup>.

Una diferencia radical se encuentra en el análisis de la corporalidad, mientras que Nietzsche y Foucault acentúan la dimensión material y corporal del hombre, el primero viendo al cuerpo como base de un programa ético de corte hedonista, donde la finalidad del hombre sería la búsqueda de placer, reeditando la vieja tesis de Diógenes de Sínope, para quien “el hombre es su cuerpo”, dando lugar en el cinismo a prácticas que si nos situamos fuera de este paradigma serían consideradas aberrantes y bárbaras,<sup>358</sup> en una búsqueda inagotable de satisfacción sensorial, mientras que por su parte, Foucault enfatiza el tema del cuerpo en función de las tecnologías de dominación que se han aplicado a lo largo de la historia, considerando al sujeto como víctima de una opresión constante. En cambio, en Bugossi, el cuerpo es templo sagrado en el cual se manifiesta la Divinidad.

La razón que postula el filósofo italiano, no es una razón racionalista, abstracta y logicista, ni mucho menos verbalista, en el sentido nominalista del término, sino que la *ratio* presenta una elevada densidad ontológica que remite en última instancia a la Divinidad: “La razón provee los instrumentos idóneos para disponernos al acogimiento de la llamada: *la razón decodifica el dato (don) de la inteligencia*. La razón es estructura, forma; la inteligencia es sustancia. La razón es finita, inmanente; la inteligencia es infinita, teísta”<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> *Op. cit.*, pág. 36.

<sup>358</sup> Por ejemplo, comer carne de cadáveres humanos.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

Dicho en otros términos, entre razón e inteligencia, existe una relación de materia y forma, de contenido y proceso. La razón es el instrumento que opera como método durante el camino de búsqueda de la Verdad, el Intelecto es la llave que posibilita el conocimiento del absoluto, por vía de una interiorización creciente, que conduce de la inmanencia del hombre a la trascendencia humana. Estamos aquí en medio de un planteo que vincula *El Evidente Velado*, con la posición de la *Metafísica antrópica*, donde el hombre antrópico requiere como imperativo existencia la existencia de Dios, contraponiéndose la concepción antrópica y teórica al planteo típicamente moderno en el cual en detrimento de la actividad contemplativa, se privilegia la praxis humana, concordante con un planteo cientificista cuyo único objetivo es dominar a la naturaleza para someterla a su propio diseño, ya que: “Fuera de esta perspectiva, nos encontramos con la dimensión exclusiva del *homo faber*: el hombre que es artífice, sea del mundo, sea de sí mismo; el hombre que es la verdad, que es causa sui. En este contexto, la filosofía, exigencia inteligente del Absoluto, se agota: ya no existe la filosofía sino las filosofías; cada una tiene un punto de vista diferente. Infinitos son los puntos de vista que el hombre puede asumir frente al universo; infinitas, pues, las filosofías. Éste es el olvido de la filosofía, el sí a las filosofías: verdadera *impiedad cultural*”<sup>360</sup>.

Esta impiedad cultural que señala Tomaso, se relaciona con el sistema capitalista moderno y su clase dominante, la burguesía, que no sólo requiere negar a Dios, sino que puede aún admitiendo su existencia, desvincularlo hombre y de la naturaleza, en base a un fondo común materialista, donde se refleja la necesidad de que el hombre a través de su actividad manual, por medio de la técnica, se disponga a obtener bienes de la naturaleza, que ahora no tiene carácter sagrado y puede ser profanada por medio de la técnica.

Es sobre este fondo materialista, que debe ubicarse a la razón instrumental moderna: “Cuando el debate se mueve en torno a la reflexión acerca de la posibilidad y de los límites de la razón humana, tiene la clara matriz del *predominio científico*. El predominio corresponde al sujeto: se establece la dicotomía sujeto-objeto (dialéctica del *aut-aut*) y se determina la reducción del objeto al sujeto”<sup>361</sup>.

Por lo tanto, la combinación de estos aspectos termina dando como resultado un sistema que representa la base ideológica sobre la que se funda la cosmovisión moderna: antropocentrismo, con primacía de la praxis sobre la teoría,

---

<sup>360</sup> *Ibidem*.

<sup>361</sup> *Op. cit.*, pág. 37.

que se vincula con el materialismo antropológico y en la naturaleza, razón instrumental de carácter técnica-pragmática, método científico inductivo que condujo a un número elevado de descubrimientos e inventos, proceso que tiene un punto vórtice o de inflexión en la *Revolución Industrial Inglesa* y la consecuente estandarización de la producción en serie, a partir del descubrimiento de la máquina a vapor, que fortalece el programa cultural moderno por la vinculación de la máquina a vapor y el acero, que da como resultante el ferrocarril, y que conduce en la actualidad a la metamorfosis del *homo faber* en un consumidor de productos artificiales en el marco de un capitalismo global que aniquila las diferencias culturales, y que privilegia el aspecto estético de la realidad, que conduce a la definición del hombre como *homo videns*, pero que encubre el aspecto mercantil primario de todo este proceso que culmina fundando la dignidad humana, y me permito decir una obviedad, no en el ser sino en el tener, ya que aquel que no dispone de dinero queda excluido del mercado de consumo, y por lo tanto de una realidad virtual a la que previamente nos han sometido.

Este proyecto cultural moderna, basado en la *Nueva Ciencia* de base experimental que presenta como una de sus principales espadas a Galileo Galilei en el Renacimiento, condujo a la tesis que se ha denominado en epistemología y metodología de la ciencia como reduccionismo, ya que las ciencias de la cultura han quedado subordinadas al planteo dominante de las ciencias naturales y formales; y a nivel ontológico, gnoseológico y lógico tornando equivalentes las nociones de verdad y verdad científica: “De allí el método como instrumento no sólo de la cultura cientista sino también de las así llamadas ciencias del espíritu (hoy, ciencias humanas). Desde esta perspectiva, la única verdad es aquella a la cual se llega en el interior de la ciencia a través, precisamente, del método científico”<sup>362</sup>.

Desenmascarar estos sofismas, será el trabajo que se proponga el Dr. Bugossi, desde una posición metafísica antrópica: Mas el hombre es un poliedro, una totalidad: su totalidad nos remite al poliedro en el cual cada cara posee igual dignidad. Decimos sí a la verdad científica con tal que ésta no devenga totalizadora y no se revista de totalidad”<sup>363</sup>.

Bugossi constituye una filosofía entendida como ontología humana como puerta de acceso a la Divinidad, y reafirma, desde una posición existencial no existencialista, sus diferencias con Martin Heidegger: “El hombre no es el tiempo:

---

<sup>362</sup> *Ibidem.*,

<sup>363</sup> *Ibidem.*

vive y existe en el tiempo (incluso más allá de él); el existir, también en el tiempo, significa estar situados en aquella singular posición de conciencia y de misterio, incluso en relación al tiempo mismo. *Contemporaneidad de conciencia y de misterio*. El hombre es consciente del propio pasado, más el tener conciencia de ello lo abre al misterio: es conciencia de la propia finitud, es un finito que remite a aquello que es infinito”<sup>364</sup>.

Vuelve a surgir aquí el hilo delgado en que se desenvuelve la filosofía teórica, en la sutil distinción y ligazón dialéctica que vincula la razón y la fe, la filosofía y la teología, introduciendo esta última el problema del misterio, mientras que la primera otorga el camino racional para argumentar sobre el problema de la verdad.

La verdad, habita en el interior del hombre, teniendo al cuerpo como receptáculo sagrado, donde se expresa de manera prístina la relación de semejanza entre Creador y criatura, tesis que se funda en el planteo citado *ut supra* de Agustín y que tematiza Bugossi:

*“La verdad, sin embargo, habita en mi ‘casa’: la interioridad”*<sup>365</sup>.

Es en el magnífico resplandor de la existencia humana, el misterio maravilloso de *mi* propia existencia, donde destella Dios como Palabra interior, la cual no puede bajo ningún punto de vista, identificarse con mi autoconciencia, en un sentido subjetivo y psicologista de corte cartesiano, ya que: “Esta, mi ‘casa’, jamás podrá constreñirse a mi ‘autoconciencia’ ya que la desborda. Una parte, por más noble que fuere, no puede identificarse con el todo. Mi ser hombre, pequeño-gran hombre, depende de mí. Depende de mí el pedir, el invocar a fin de que mi ser pueda capturar la belleza, el amor de la Palabra, aquello divino que reside en mí. Lo divino me vuelve a introducir en la vertical ilimitada: en el pedir me abro, me abro a la auscultación de la Palabra. La auscultación me hace sensible; más ‘sondeo’, más me evidencio a mí mismo, mejor comprendo la Palabra”<sup>366</sup>.

A medida que más penetro en mi interioridad profunda, se revela con mayor claridad la presencia del evidente velado, fuente de toda verdad, conocimiento, justicia y bien, y es en esta manifestación, donde encuentro la propia identidad

---

<sup>364</sup> *Op. cit.*, pág. 38.

<sup>365</sup> *Op. cit.*, pág. 39.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

del sujeto, que abarca al hombre entendido como un poliedro, con diversas perspectivas, que encuentran una síntesis ontológica en la unidad del alma humana: “Alejado de la propia interioridad, se pierde el sentido del yo, se produce el naufragio de uno mismo, se continúa describiendo desde los poliédricos puntos de vista: círculo vicioso porque la descripción no responde al interrogatorio inquietante ‘¿quién soy yo?’ Y si no sé quién soy yo, ¿cómo podré conocer el Todo? Desde la oposición, desde la laceración de mi yo, no puedo capturar el Todo. Si no me conozco a mí mismo, ¿cómo podré conocer el Todo? Seré docto, erudito en las ciencias, describiré los fenómenos naturales, económicos, sociológicos, psicológicos... ¡ostentación de mi conocer!; recibiré aplausos... las personas quedarán atónitas..., seré llamado ‘sabio’ por mi elocuencia porque las palabras de retórico reemplazarán a la verdad (seguramente, como habla bien... dice lo verdadero). Sin embargo, ni toda la arena del mar podrá colmar el vacío, la vorágine que se ha abierto en mí: yo, ya ni me conozco”<sup>367</sup>.

Tomaso insiste recurrentemente en el hecho de evitar el olvido de sí, la pérdida de mi propio yo, donde se produce el naufragio de la dignidad del hombre antrópico, y es en el interior de su propia casa, en donde se revela la Palabra, configurando la hermenéutica la búsqueda del conocimiento del absoluto: La hermenéutica es exploración en tanto voy en busca del conocer: a través del conocimiento llegaré a la ‘voz’ (el retorno a la casa del Padre sobreviene tras el recorrido cognoscitivo)”<sup>368</sup>.

Ahora bien, que a través del proceso de exploración de corte hermenéutico que señala Bugossi como un requisito *sin e qua non* sería imposible arribar al encuentro de aquello que hay de esencial en el hombre, no nos libera de emitir una definición sobre el hombre antrópico, y en este punto, al igual que en otros, se produce una referencia obligada al pensamiento de aquel filósofo que fuese ejemplar para el maestro Sciacca, Antonio Rosmini: “Aquella pregunta inicial: ‘¿Quién soy yo?’, aguarda una respuesta. Podemos, en este punto, conforme a la regla rosmíniana, expresar: ‘ente inteligente finito’. Con esta respuesta, ambos planos (el horizontal y el vertical) están en nosotros co-presentes. Nuestra naturaleza es la de ser finitos, mas somos finitos que participan, gracias a la inteligencia, del Infinito (la inteligencia es intrínsecamente teísta, dice Sciacca)”<sup>369</sup>.

---

<sup>367</sup> *Op. cit.*, pág. 42.

<sup>368</sup> *Op. cit.*, pág. 43.

<sup>369</sup> *Ibidem*.



Esta definición de Rosmini, al igual que las que han dado Platón, Aristóteles, Diógenes, Boecio, Agustín, Tomás, y por que no, Descartes, se encuentra en una posición de privilegio en la historia de la filosofía. La definición que nos brinda Rosmini, cuenta con tres elementos analíticos:

- 1) Ente, algo distinto a la nada, existente por voluntad del creador. Ahora bien, en el ente hay algo de indeterminado, ya que las plantas también son entes, pero sin embargo no son humanos, así que pasamos hacia el segundo eslabón de la cadena,
- 2) Inteligente: he aquí un punto clave, la inteligencia será la diferencia específica que nos distingue del resto de los seres creados, Inteligencia que no es inteligencia lógico-formal-abstracta, y por lo tanto secular, sino que es Inteligencia que participa de la Divinidad, es Inteligencia en sentido teísta, que refiere a la semejanza de la creatura y el Creador, en el grado de iluminación que le es propio al hombre, por lo cual la
- 3) Finitud: expresa la noción de límite, y ubica al hombre en el rango ontológico que le es propio, respetando al relación vertical entre finito-infinito. No somos dioses, pero participamos, en la medida de nuestras posibilidades, de la divinidad.

Sin embargo, el problema del límite, le hace advertir a Tomaso que el hombre no puede ser, como lo han sugerido ciertos existencialistas materialistas, que el hombre sea un ser cuya existencia se agota con la vida del cuerpo, representando la muerte, y recordemos la tesis Epicúrea de la nada de la muerte, un límite insalvable para el hombre.

Tomaso, como filósofo cristiano, rechaza categóricamente la concepción antropológica inmanentista, y establece una distinción entre dos conceptos: vida y existencia, una inmanente, la otra trascendente: “La vida es *en* el tiempo, la existencia es en el tiempo y *fuera* del tiempo. La existencia se inicia en el tiempo y se cumple fuera del tiempo. La existencia culmina en la visión beatífica de Dios; vi-

sión, ésta, que detiene la mutabilidad y que nos coloca fuera del tiempo. Sólo en la in mutabilidad existimos; fuera, sólo hay muerte: mi propio morir<sup>370</sup>.

El tema de la salvación ha sido una constante dentro del pensamiento cristiano, no sólo católico, sino también protestante, recordemos la “salvación por la Fe” de Lutero, que tiene asiento en la posición histórica de Joviniano, quien confrontaba epocalmente con Pelagio, quien sostenía que la salvación se obtiene por la perfección de las obras. Fue necesario el genio dialéctico y filosófico de San Agustín, para llegar a la conclusión de que ambas tesis son unilaterales y por lo tanto parciales, integrando en su desarrollo conceptual la Gracia y la Caridad, siendo este un ejemplo patente de la colosal obra teórico que construyera el Padre de la Iglesia, el Doctor de la Gracia, dando cuenta una vez más de la perfecta armonía que puede existir entre fe y razón, entre inteligencia y voluntad.

Para evitar una lectura de San Agustín de corte reduccionista emotivista, recordando por un lado las “razones del corazón” que tanto agradaban a Pascal, y el aspecto teológico de quienes creen ver en Agustín un hombre religioso y no un pensador, nos señala Tomaso reivindicando la labor teórica de la filosofía que: “La historia de la filosofía es ese gran libro escrito por el hombre: la grandeza del hombre se revela en esas páginas. Allí emerge el hombre como *mens especulativa*: sus actos, su obra, su ingenio, todo allí está documentado<sup>371</sup>.

Ahora bien, no cualquier filosofía, no toda filosofía es para Tomaso una obra válida y legítima, sino aquella que recupera el Ser en toda su plenitud, ontología que culmina en una ontología del hombre, una antropología claramente metafísica, o en términos del filósofo italiano, una metafísica antrópica: “Cualquiera sea el horizonte de la búsqueda, el fundamento no puede ser más que ontológico-metafísico; sin embargo, tal fundamento no es el hombre. El hombre es criatura, criatura racional, que supone la totalidad de todas las dimensiones. Entonces, el Absoluto deviene metro mensurador de la ‘grandeza’ del hombre. Es en relación a esta grandeza que se juega nuestra humanidad. En tanto el hombre más ‘pequeño’ se hace, más se engrandece<sup>372</sup>.

Recordemos que, en definitiva, Tomaso no hace otra cosa que seguir aquel planteo ontológico agustiniano, que refiere a los dos objetos más importantes que

---

<sup>370</sup> *Op. cit.*, págs. 43-44.

<sup>371</sup> *Op. cit.*, pág. 45.

<sup>372</sup> *Ibidem*.

debe estudiar y conocer el hombre, a los cuales debe entregar su vida entera: Dios, y el alma, nada más, nada más.

Para evitar todo cuestionamiento de antropocentrismo, subjetivismo o relativismo, recordemos que tanto en Platón como en Agustín, el sistema de pensamiento es Teocéntrico, por lo que: “La mirada del hombre se dirige hacia lo alto, hacia aquello que es estable, hacia aquella estabilidad que determina el orden universal”<sup>373</sup>.

El espíritu dialéctico del pensamiento socrático-platónico, que atraviesa transversalmente la obra de Agustín, Sciacca mediante, culmina resolviéndose en la obra de filosofía teórica de Bugossi: “Si la cultura no es espíritu de síntesis, es ‘barbarie’, manifestación analítica, elemento disgregador, imposibilidad de capturar la unidad”<sup>374</sup>.

Ahora bien, con respecto a la relación verdad y razón, en función de la relación dialéctica que vincula filosofía y teología, pensamiento racional y fe, especulación abstracta y creencia, Tomaso remite a las palabras del Evangelio, de las Sagradas Escrituras, según expresa el profeta Isaías:

*“Si no creéis, no comprenderéis”<sup>375</sup>.*

En alusión a las palabras del profeta, expresa Tomaso que: “Las palabras del profeta son como una luz muy nítida que viene a iluminar nuestras tinieblas. El creer es antecedente del comprender. Son inútiles, y por eso estériles –puros juegos verbales-, las tentativas de tergiversar las palabras del profeta”<sup>376</sup>.

Nuevamente surge aquí un punto neurálgico que hace a las condiciones de posibilidad de todo filosofar, y obedece a una solución satisfactoria de la relación de razón y fe, típico problema medieval si lo tomamos en sentido estricto, pero que tuvo también aportes griegos, si pensamos en la poderosa influencia que ha tenido la religión pagana politeísta así como el aspecto iniciático y ritualista del orfismo, que fuese me atrevo a decir determinante en los esquemas filosóficos tanto de Pitágoras como de Platón, ni hablar de la devoción socrática al dios Apolo al que entregase su vida, ni del Primer Motor aristotélico al que se llega por la

---

<sup>373</sup> *Ibidem.*

<sup>374</sup> *Op. cit.*, pág. 47.

<sup>375</sup> Cfr. Isaías, 7, 9.

<sup>376</sup> *Op. cit.*, pág. 48.

vía del movimiento. Si planteamos una crítica a la religión en el sentido de saber que es funcional al poder, y del cual también el poder se sirve, han participado de este cuestionamiento tanto los sofistas antiguos, así como Marx y Freud en la modernidad, por lo que aunque fuese de un modo crítico o a la variante nietscheana de recuperación de Dionisio como dios orgiástico del vino, en un nuevo ángulo, la gran mayoría de los pensadores y científicos, se ven casi en la obligación de enfrentarse al tema religioso.

La solución que ha dado el cristianismo, y esto parece una obviedad, es que fe y razón o razón y fe son compatibles, ya que de lo contrario sólo existiría la posibilidad de la teología dogmática como ciencia, negando toda posibilidad de pensar de un modo libre y autónomo, y por lo tanto, en esta tesis de carácter crítico, no es posible que exista la filosofía como disciplina científica, ya que teología dogmática cristiana y libre pensamiento no son compatibles<sup>377</sup>, reduciendo la edad media a una etapa oscura de la civilización humana.

La mencionada postura cristiana, ha oscilado entre dos argumentos, admitir la teología y negar la especulación abstracta, recordemos simplemente la famosa frase de Tertuliano:

*“Credo quia absurdum”<sup>378</sup>.*

San Agustín, “salva” la importancia de la razón y con ello todo un programa de formación que tendrá consecuencias en la fundamentación de la enseñanza. Es una consecuencia lógica de este planteo religioso, que se ensambla de modo pleno con la tradición filosófica neo-platónica, depurando de ella aquellos elementos hostiles y ajenos a la cosmovisión cristiana de la vida, resulta que la síntesis que no reduce al hombre a su inteligencia lógico-formal-abstracta, sino que la misma implica al hombre en su totalidad, incluyendo su aspecto volitivo: “Crear-comprender: dos palabras que implican coraje, y todo coraje posible en cuanto está contenido, en el interior del filosofar, *todo el hombre, no sólo su razón*”<sup>379</sup>.

El hombre indaga, explora, bucea, en lo más profundo de su ser, de su alma, recordando aquella obra de Agustín, *Soliloquios*, diálogo interior, con la finalidad de obtener conocimiento del Ser y de la Verdad, evitando caer en aquel viejo problema que se le presentara a Renato Descartes luego del *cogito*, y que seña-

---

<sup>377</sup> Esta es la postura actual de muchos profesores de orientación marxista que directamente excluyen la Edad Media de los programas oficiales por considerar que no ha existido filosofía en sentido científico, porque no puede existir subordinación de la razón a la fe.

<sup>378</sup> CARPIO, A., *Principios de Filosofía*, 2da. Ed., 5ª reimp., Bs. As., Ed. Glauco, 2004, pg. 139.

<sup>379</sup> BUGOSI, *EV*, pág. 48.

lan los manuales tanto de historia de la filosofía como de introducción a la filosofía, el solipsismo, quedar encerrado en una razón inmanente, que sólo puede dar cuenta de sí misma, que sólo se basta a sí misma y se autolegitima, pero que excluye de la verdad y la certeza todo aquello que se considere ajeno a sí misma. Bugossi, nos propone salir de este encerramiento que se plantea como una trampa de una metafísica de la subjetividad, y que encuentra antecedente remoto en el tercer principio del sofista Gorgias, que refuta el autor en cuestión, planteando no sólo que el Ser es (refutación de la primera tesis de Gorgias), que el Ser puede ser conocido (refutación de la segunda tesis del sofista), y siendo el Ser existente y conocido, puede ser comunicado (refutación de la tercer tesis de Gorgias):

*“El hombre es miseria en tanto su razón, reconociéndose limitada, pide ayuda, en lo que hace al contenido, a la verdad: la verdad provee el contenido.*

*El hombre es grandeza en tanto su razón, iluminada por la verdad, indaga, sondea, explora la verdad—la Palabra manifestada, y a través de la propia actividad discursiva llega a la formulación de contenidos veritativos —actos que pueden, así, ser comunicados—. La comunicación sigue al acto reflexivo”<sup>380</sup>.*

Con respecto a la frase del Profeta, que mencionáramos anteriormente:

“ ‘Si no creéis, no comprenderéis’ (Isaías, 7,9)”<sup>381</sup>, señala Tomaso que Agustín no queda enredado en un reduccionismo teológico, sino que logra, a través de una inversión dialéctica, poner a la razón y la fe, en una situación de dulce equilibrio: “El ‘creer para comprender’ es un aspecto de la unidad; el reverso de la ‘medalla’ es el ‘comprender para creer’. El tema es de clara matriz agustiniana”<sup>382</sup>.

Analizando el problema de la relación fe y razón, autoridad y razón, expresa: “La razón, después de haber tomado conciencia de estar inscrita en el interior del estatuto ontológico del hombre —esto es, después de haber recorrido su límite (lo que quiere decir reconocerse no ilimitada ni infinita)-, deviene instancia determinante, sea para el creer —la fe-, sea para testimoniar la verdad misma. El esfuerzo de la razón es aquél de disponer sobre el plano lógico-conceptual, el ‘don’ ontológico-metafísico. En el interior de la razón, por lo tanto, se juega la apuesta más elevada, por cuanto la razón tiene la gravosa tarea de efectuar todo el recorrido, o sea, ser, en el interior del recorrido, el último estafetero, aquél que debe convalidar, a la llegada, el *testimonio* de la oficina de correo. Y la razón debe

---

<sup>380</sup> *Ibidem.*

<sup>381</sup> *Ibidem.*

<sup>382</sup> *Op. cit.*, pág. 49.

cumplir ese último y terrible esfuerzo porque la apuesta que está en juego es su misma existencia. Ninguna claudicación es posible so pena de su mismo empobrecimiento. La razón es el testimonio: debe dar testimonio de la verdad si quiere llegar a los aspectos veritativos inherentes a la Verdad misma<sup>383</sup>.

La razón, no es ni infinita ni libre, no es la razón omnipotente de la modernidad, sino que por el contrario, reconociendo su finitud y su límite, va en busca del centro absoluto de toda realidad, impregnada en la tranquilidad que brinda la creencia, no es sólo razón calculante y especulativa, ni mucho menos formal matemática: “Se trata de un venir a nuestro encuentro: la Palabra nos busca, nosotros la buscamos, y la buscamos gracias a la fe, el encontrarla es tarea del intelecto, y esta búsqueda continuará hasta que el hombre haya pasado sobre esta tierra. ‘El intelecto busca también aquello que ha encontrado’: ésta es la lección que Agustín nos ha dejado en el *De Trinitate*”<sup>384</sup>.

### **3.4.3.-Revelación y salvación.**

Continuando la tradición agustiniana seguida por Sciacca, Tomaso afirma en consonancia con la teología de la historia, el Dios cristiano no es un Dios ajeno, impersonal, distante y distinto de la humanidad, sino que es un Dios personal que participa en la historia de la salvación del género humano: “Dios interviene en la historia de la salvación: he aquí la presencia de Cristo, del Verbo que, con palabra poderosa, nos re-vela al Padre y nos llama, con una invitación apremiadora, perentoria. Él está con nosotros, en medio de nosotros, hasta el fin del tiempo: su ‘Palabra’ eterna, inmutable –comparada con nuestro ser-, se manifiesta siempre nueva, y esta ‘palabra’, acogida en los siglos, es la *tradición*”<sup>385</sup>.

La creencia, el acto de fe, que funda la cultura cristiana desde un punto de vista religioso, se enmarca en la armonía entre razón y fe sugerida en la Patrística por el Doctor de la Gracia, y es en este sentido que expresa Tomaso: “Este acto de ‘fe’ ayuda al comprender; de otro modo, si aquél permanece aislado, resulta incomprendible”<sup>386</sup>.

Esta teología de la historia, fundada en la Gracia y su contrapartida que es la fe del hombre en Cristo, involucra una cosmología creacionista y nos devuelve

---

<sup>383</sup> *Op. cit.*, pág. 50.

<sup>384</sup> *Op. cit.*, pág. 52.

<sup>385</sup> *Op. cit.*, págs. 54-55.

<sup>386</sup> *Op. cit.*, pág. 55.

al terreno de una filosofía dialéctica, en la búsqueda de recuperar la unidad en el ámbito de la diversidad de los seres creados: “Tu palabra vivifica el universo, pone en contacto a todos los seres del universo (de lo creado): ¡qué diferencia de género y de especies! *La multiplicidad es posible por la unidad*, multiplicidad aquella que se debe re-componer (ponerse en orden) para ser elevada (si es que cumple bien su función de multiplicidad) a la visión de la unidad”<sup>387</sup>.

Esta síntesis dialéctica de lo uno y lo múltiple, lo aleja tanto del monismo estático e inmovilista de la Escuela de Mileto, liderada por Parménides que condujera a las aporías de Zenón, así como del pluralismo infinito de los atomistas Leucipo y Demócrito, por lo cual tras las huellas de Platón afirma Bugossi: “Creemos que en el interior de la *unidad* es posible pensar la *diferencia*”<sup>388</sup>.

Por lo tanto, la filosofía teorética es netamente ontológica, se funda en la relación existente entre el pensar puro que se dirige al ser como su objeto predilecto, y es en esta mutua y fecunda relación el sujeto humano encuentra la revelación de la verdad, en la plenitud de su resplandor metafísico: “Debemos ser claros: *o la filosofía es tensión al Ser, o es otra cosa. No debemos privar al pensar de su propia dignidad*”<sup>389</sup>.

Esta concepción metafísica y ontológica en el sentido más agudo del término, no se desvincula de las corrientes filosóficas contemporáneas ni de los problemas actuales de la cultura, por lo que se manifiesta como una hermenéutica dotadora de sentido a partir de la revelación del evidente velado a un hombre antrópico que alcanza en esta revelación su máximo grado de perfección y desarrollo, una posición hermenéutica que no nulifica cosificando al sujeto desde un punto de vista realista ingenuo o materialista craso: “El hombre es aquel que ausculta, y gracias a la auscultación, *habla y obra*; el discurso hermenéutico, para ser auténticamente tal, debe estar fundado-enraizado: sólo la instancia metafísica satisface esta exigencia fundacional”<sup>390</sup>.

La hermenéutica dignifica al sujeto, que sin embargo, debe permanecer fiel al objeto, no es una hermenéutica anárquica o libre, sino que por el contrario: “El enigma hombre y el misterio del Absoluto están tan íntimamente unidos al punto de constituir un solo problema”<sup>391</sup>.

---

<sup>387</sup> *Op. cit.*, págs. 56-57.

<sup>388</sup> *Op. cit.*, pág. 57.

<sup>389</sup> *Op. cit.*, pág. 59.

<sup>390</sup> *Op. cit.*, págs. 65-66.

<sup>391</sup> *Op. cit.*, pág. 75.

Tomaso reconoce la importancia del interrogar, propio de la filosofía en un sentido crítico y constructivo, no de un preguntar por el preguntar mismo, que deviene filosofía del lenguaje, sofística, manipulación discursiva: “Podemos sostener, entonces, que el preguntar es más difícil, más arduo que el responder (ya Platón había evidenciado, admirablemente, este problema). Ésta es la perspectiva que nos hace proseguir rectamente en nuestro andar. El desvío estaría dado por la inversión del orden de los términos en lo que hace a la respuesta, por establecer el primado del responder sobre el preguntar, por sostener que el preguntar es más fácil que el responder; éste es el recorrido *sofístico*, propio de aquél que siempre quiere tener la razón, propio del indiferente ante la validez del objeto sobre el cual argumente: *su fin es hacer más fuerte el discurso más débil –arte enseñable y generosamente pagado*”<sup>392</sup>.

Esta valoración del hombre interrogante en la afanosa búsqueda de las respuestas existenciales básicas y más primitivas o primarias, no debe conducirnos, a un racionalismo abstracto y formal, que entronice y divinice la razón humana, convirtiéndola en un instrumento poderoso que a su vez produzca en el hombre una soberbia incontenible, donde derive en una antropología del hombre entendido como medida absoluta de todas las cosas, tesis sostenida por el sofista Protágoras en sus aspectos individuales y luego sociales por vía persuasiva, sino por el contrario, el hombre antrópico en un sujeto conciente de sus propios límites: “He comprendido, ahora, qué cosa significa existir. Existir significa ‘aceptar mi límite’, y ‘aceptar mi límite’ implica poseer un corazón cristalino, inmaculado: sólo en este ‘estado’, la Palabra se me devela”<sup>393</sup>.

Recordemos, para concluir este tramo de la investigación, las preciosas palabras de Daniel Lasa, quien expresa de un modo sincero y preciso: “El pensamiento y la vida de nuestro pensador testimonia al *Evidente velado*, y nos recuerdan a los hombres que el ser y el existir del hombre sólo son posibles si abrevan en aquel surgente cuya agua viva hace posible el pensar esencial”<sup>394</sup>.

---

<sup>392</sup> *Op. cit.*, págs. 76-77.

<sup>393</sup> *Op. cit.*, pág. 88.

<sup>394</sup> *Op. cit.*, pág. 10.



## **4-CONCLUSIONES DESDE UNA PERSPECTIVA ANTRÓPICA.**

### **4.1-La luminosidad de la interioridad.**

Hemos abordado a lo largo del trabajo de investigación, el desarrollo del Idealismo Objetivo que tiene raíces en la Academia de Platón, que es incorporado al cristianismo medieval dentro de la Patrística por San Agustín, *depurando* aquellos aspectos paganos irreconciliables con los requerimientos de una teología que cobra carácter de sistema<sup>395</sup>, que llega a la modernidad por vía de los renacentistas neoplatónicos, y que tendrá en Italia el desarrollo Antonio Rosmini, que será el soporte filosófico y teológico de la filosofía teorética de M. F. Sciacca, quien presenta entre sus discípulos más destacados a Tomaso Bugossi, representante actual de esta tradición con amplia variedad de actividades en la ciudad de Génova y Rapallo, cuyo pensamiento se extiende hacia Latinoamérica a través de México y Argentina, donde se han organizado diversos Congresos y Jornadas, con la finalidad de exponer aquellos aspectos del pensamiento agustiniano, que resultan de suma actualidad para refutar toda una larga serie de sofismas dentro de la sociedad contemporánea, basada en una filosofía de corte nihilista, escéptica, agnóstica, deconstructivista, relativista, historicista, subjetivista, fenomenista, materialista, racionalista-abstracta o logicista, nominalista, hedonista, etc.

La filosofía teorética vigoriza y actualiza el pensamiento de Agustín, sin perder de vista sus aspectos centrales: Ontología eidética, gnoseología fundada no sólo en la iluminación humana, sino retomando el viejo planteo de Platón, sino divina, en concordancia con el planteo Teocéntrico, al que se le incorporan los aspectos del Dios-persona, cuya estructura trinitaria se refleja en su propia esencia y constituye la base de la ontología espiritual que propone la metafísica antrópica, puesto que Dios no sólo induce a conocer, sino que el conocimiento se funda en el amor, camino a la salvación del hombre, entendido en la filosofía teorética de Tomaso como un ser íntegro, no *dimidiato*, no dividido, no reducido ni minimizado, que piensa con claridad y de manera prístina, fundado en un conocimiento amoroso del Ser y la Verdad por vía de iluminación.

---

<sup>395</sup> Que será luego el basamento de la escolástica tomista.

Hemos visto también, que dicha realidad no se presenta como algo exterior al sujeto, o con más precisión, a la persona, que toma el carácter de hombre antrópico, erecto, de carne y hueso, que no por esto olvida el sentido trascendente de su existencia, su Primera Causa y su Fin absoluto, rescatando el cuerpo de aquél lugar sombrío de cárcel del alma donde lo había relegado Platón, y dándole el carácter de templo sagrado donde ser revela la Divinidad.

He aquí la cuestión que da nombre al presente tópico: *La luminosidad de la interioridad*, ya que es en el interior donde se Revela el Evidente Velado, la Divinidad con todo su poder y majestuosidad, y el hombre no debe buscar la verdad en el fenómeno externo y ajeno al propio ser, sino en lo más profundo de su alma.

Esta concepción antrópica, parte de la presunción de afirmar la importancia del hombre como pilar de la cultura, no el hombre en su finitud y su miseria, que sin embargo asume, sino el hombre con la vista altiva mirando al horizonte, al infinito, al absoluto, que sin embargo aparece en el sitio más curioso, en el interior del hombre, dando lugar a cerrar el círculo abierto por la ontología agustiniana, donde teología y antropología forman los polos de una dialéctica que integra armoniosamente al objeto en lo profundo del sujeto, y siendo el hombre íntegro protagonista y artífice de su futuro y de su historia, en el marco de la dialéctica de la co-presencia, donde no sólo Dios me constituye y funda, sino el otro ser humano a quien tengo la obligación de amar, para dignificar mi propia singularidad existencial y al género humano, en tanto *convivio et-et*.

Es en el interior del hombre, donde el fulgor de la divinidad se expresa con mayor plenitud ontológica, siendo el hombre un reflejo imperfecto de la magnificencia del Creador.

A través del soliloquio, del diálogo interior, es como en la profundidad del alma, donde la *illuminatio* revela con radicalidad ontológica la presencia de la Luz Increada, que se manifiesta con todo su esplendor, siendo esta presencia interior el puente de oro que vincula la Divinidad trascendente que se hace presente en la inmanencia del sujeto, dando de este modo el marco adecuado para una filosofía cristiana existencial no existencialista.

#### **4.2-Interioridad, ofuscación o el problema del error.**

Ahora bien, si el hombre se torna altivo, siguiendo la concepción del sofista de Abdera y se considera ontológica, gnoseológica, lógica, ética, y estéticamente

autosuficiente, retoma la vía opuesta a la sugerida por Platón y Agustín, se dirige a ubicar al sujeto humano como fuente de toda verdad, bien, y justicia. El absoluto se ubica, siguiendo la tesis de Protágoras, en lo relativo. El ser humano, finito, limitado y contingente, se cree infinito, todopoderoso y necesario, quedando así preso de su propia vanidad intelectual, desconociendo e ignorando sus propias limitaciones.

Por este motivo, interioridad inmanente, no es equivalente a verdad, ya que, uno puede pensar de modo formal-abstracto, tesis afirmada por el racionalismo moderno que ubica al hombre como punto de partida radical de todo filosofar, y dándole en el caso cartesiano a Dios –y al mundo- una existencia derivada del propio pensar del sujeto siendo éste último regla de la evidencia del conocer, en tanto se le requiere a un conocimiento ser claro y distinto, y sin embargo, si se parte de premisas falsas, las conclusiones a las que se llegue por deducción analítica serán igualmente falsas, quedando puesta en *evidencia* la precariedad del sujeto que pone la verdad desde una perspectiva de base antropológica y antropocéntrica por vía lógica.

En la senda aparentemente contraria, se ubican los otros miembros de la *teoría de la representación* gnoseológica moderna, esto es, los empiristas. Los empiristas, al estilo de Hume, desembocan de un modo casi inevitable en el escepticismo metafísico, ya que no podemos conocer más allá de la percepción, fuente última de nuestro conocimiento. Ser existente, equivale a ser percibido empíricamente, sin embargo, la realidad no me brinda más que un flujo de fenómenos, cuya relación de regularidad, lo que los modernos han llamado Ley científica, no puede descubrirse en la naturaleza al modo baconiano a través de una inducción científica, debido a que la metodología inductiva es inobservable al igual que la ley natural,<sup>396</sup> por lo que para Hume la asociación de impresiones termina siendo una operación que realiza el sujeto a través de una práctica, que desemboca a su vez en una concepción pragmática del conocimiento, útil quizás desde una perspectiva política, pero sumamente débil desde un punto de vista ontológico, gnoseológica e incluso ético.

Verdad, por lo tanto, no equivale a verdad interior del sujeto, lo que supondría su plena autonomía ontológica, gnoseológica y lógica, sino que esta es para

---

<sup>396</sup> Estos argumentos forman parte del famoso trilema de Fries para cuestionar la Inducción de contenido o base empírica, ya que desde el punto de vista metodológico o formal, la inducción es un procedimiento lógico, por este motivo Aristóteles la ubicó en el *Organon*.

la metafísica antrópica la más precaria de las iluminaciones, la *lumen naturale*, que de no ser socorrida por el *Evidente Velado*, conduce a la más profunda de las sombras, que rememora la caverna de Platón.

En otros términos, el hombre abandonado a su propia suerte, quedaría preso de su propia ignorancia, y todo el esfuerzo de la filosofía, es, partiendo de este punto de partida reconocido con maestría por Sócrates, consiste en orientar al hombre a la Verdad Absoluta y rescatarlo del olvido del Ser, que a pesar de la similitud del planteo a nivel de términos, difiere de la posición heideggeriana ya que para éste la caída tiene que ver con una perspectiva fenomenológica y existencialista, que remite en sus fundamentos a Aristóteles, donde el hombre es ser con otro (animal político) desde una perspectiva cultural, a la que Heidegger le incorpora el tema de los entes ahora constitutivos del *Dasein*, mientras que en Bugossi representa un estado de precariedad ontológica en lo que refiere a la relación del hombre con la negación de su finalidad existencial, que refiere al hombre antrópico como peregrino, como *viator*, que requiere perfeccionarse en el conocimiento y en la acción, para religarse con el Creador, y salir de este modo de las confusiones y desatinos que significan la vida en un sentido erróneo, ya que en la cultura contemporánea se ha transformado al hombre en un vulgar ser objeto de consumo que debe tener como finalidad exclusiva la satisfacción de sus propios apetitos, a diferencia del planteo antrópico que asumiendo el aspecto material de un hombre con sangre en la venas, de carne y hueso, lo orienta hacia la Verdad trascendente.

#### **4.3-La interioridad, la decisión humana y los devaneos de la libertad.**

Es en esta búsqueda de la Verdad trascendente, donde al hombre se le revela la autenticidad de su destino y la realización de su propia esencia.

Ahora bien, Dios invita, no obliga ni coacciona. El planteo antrópico es fundamentalmente, una ontología de la libertad.

En este sentido, debe diferenciarse el planteo de Tomaso de lo sugerido por Sastre, en aquella famosa frase en la que expresa que el hombre es la única entidad en la que “la existencia precede a la esencia”, ya que el planteo sartreano, tiene como punto sostén una ontología materialista de corte neo-marxista, y la antropología libertaria sartriana, expone al *otro* como una entidad que me cosifica, que me transforma en medio para la realización de su propio proyecto existencial,

y al que yo también cosifico a través de la mirada, el otro se me presenta como un enemigo.

Ser humano, para la filosofía antrópica, en la vigorización y actualización del marco sugerido por la filosofía teórica, es amar a otro con quien me constituyo recíprocamente. No utilizar el afecto como un medio para obtener algún beneficio de poca monta, influencia política o alguna miserable dádiva, sino amar sinceramente, este es el desafío más difícil que nos propone la metafísica antrópica.

El otro es, sin distinción de etnias, razas, colores, culturas, clase social, etc., un fin en sí mismo, ya que Dios se revela a partir de mi interioridad, y en la presencia del otro, que me constituye y al que constituye recíprocamente. Es la co-presencia, la que da lugar a la integración y superación dialéctica de la relación sujeto-objeto y sujeto-sujeto, relación que no disuelve ni al objeto en el sujeto ni al sujeto en una objetividad vacía, sino que enriquece ontológicamente ambos extremos de la relación, que no empobrece al hombre ni lo confina al solipsismo o al individualismo donde el resto de la realidad –incluyendo al prójimo– quedan reducidos a meros medios para la realización de mi proyecto egoísta, al escepticismo y la desconfianza, al descreimiento y el pesimismo más agudos, al nihilismo con respecto al futuro, que conducen a disfrutar del momento, confundiendo el placer del instante, que fuera expuesto por el poeta Horacio con tanto brillo en el *Carpe Diem!*, el hedonismo más crudo y temerario, con la felicidad, que se consigue como consecuencia del conocimiento de la verdad interior, que se expresa en el terreno ontológico como *Summum Bonum*, y se orienta hacia la práctica del bien temporal y humano, en el aspecto individual y social.

Como Dios se revela al hombre en la interioridad, el ejercicio pleno y digno del libre albedrío, lo que Agustín llamara Libertad Mayor, se refiere al accionar práctica fundado en la Verdad y orientado por lo tanto al ejercicio del bien voluntariamente, donde intelectualidad y eticidad coinciden, dando lugar a una síntesis dialéctica entre teoría y praxis, tema que tanto preocupa a los intelectuales post-modernos.

Por el contrario, cuando el hombre presume vanidosamente saber y conocer, y en realidad se encuentra en medio de penumbra, de sombra, de obscuridad y tiniebla, pero se considera viciosa y arrogantemente sabio y se le abren las puertas de la dominación del entorno, ya sea de la naturaleza como del hombre, prima su egoísmo y su interés privado por sobre el amor al prójimo, el error deriva

en el mal moral, esto es, en el pecado, que es su consecuencia práctica, y este punto ha sido llamado por el Doctor de la Gracia, libertad menor o libre albedrío.

El hombre, en tanto ser libre, tiene ambas posibilidades, la verdad o la falsedad que deriva en el error, en el falso conocimiento, desde el punto de vista teórico, y en el terreno de la praxis humana esto se convierte en la posibilidad de obrar de modo libre enalteciendo la existencia propia y del género humano, tesis afirmada por la metafísica de la integralidad, o de transformarse en esclavo de las propias pasiones, envileciendo al hombre y degradando la especie en el transcurso de la historia de la cultura, resultando el hombre enajenado con respecto a su propio ser, y siendo valorado en tanto se tiene, con lo cual se extrae la peligrosa consecuencia de que aquel que no tiene no vale.

Así el hombre es medido por el tener, y la ambición es el medio lícito para la obtención de sus fines egoístas y privados, supuestamente independientes del perjuicio ajeno, y donde el poseer se transforma en la única vara para medir el proyecto existencial, transformando al ser humano en una bestia que desea poder, dinero, placer y que no repara en reflexiones éticas con respecto a la virtud de los medios para la obtención de los fines deseados, y tomando el cuerpo un protagonismo impensado, tesis sostenida por los materialistas antiguos y modernos.

En contraposición con este reduccionismo materialista y hedonista, sea en sus variantes deterministas mecanicistas o biologicistas por un lado y libertarias por otro, pero no por eso menos materialistas, he aquí lo que nos ofrece la metafísica antrópica, un criterio de realización verdadera del hombre integral, partiendo de la verdad interior que nos conduce al bien, al que no llegaremos solos, ya que el hombre es ser con otro, al que no debo sacarle nada sino por el contrario darle la mayor cantidad y calidad de amor posible, quizás el punto más importante de la filosofía teórica en particular y cristiana en general.

De este modo, el cristiano, orienta su vida hacia el bien común, en un esquema ético donde libertad y bien se identifican, y quien obra virtuosamente no es otro que aquel que ha conocido la Verdad trascendente por medio de la iluminación, que deriva en el ejercicio del bien, y por el contrario, quien parte de la arrogancia de su propio saber, se ve atrapado en la vía del error, abandonado a su propia suerte en la creencia de la omnipotencia de su propio conocimiento inmanente reduciendo la verdad a verdad humana, y de este modo partiendo de la ignorancia, el libre albedrío, con el cual se evita la posibilidad de todo planteo ligado

al arduo problema de la predeterminación, la voluntad lo conduce al egoísmo, erróneamente considerado como bien propio.

He aquí el planteo práctico de la metafísica antrópica, ubicar al hombre en relación a la verdad del hombre íntegro, que lo conduzca a lo largo de la vida a la realización plena del bien que le es propio, partiendo de la premisa de que el hombre se realiza a partir del amor al prójimo, siendo esta la base de una ética de corte altruista, que conduce en última instancia a la contemplación eterna del Rostro de Dios, a la Bienaventuranza.

El cristianismo, la filosofía teorética y la metafísica antrópica, ofrecen una visión integral de la realidad, implicando dentro de la misma al hombre dentro de la cultura, el mundo y la Divinidad, brindando coherencia a los tres niveles de análisis macro, meso y microcosmos, donde todos los elementos forman parte de un sistema en el cual cada parte hace relación al todo y viceversa, el todo implica cada una de las partes, en el marco de una filosofía dialéctica que aborda el planteo griego de lo uno y de lo múltiple, concebidos dialécticamente en su mutua relación, mediatizados por la influencia del personalismo cristiano.

Es así como la teoría y la praxis, el conocimiento y la virtud, la Teología y la antropología, la ontología y la gnoseología, la lógica en su análisis dicotómico de la verdad y el error, la ética que despliega analíticamente el bien y el mal, así como las cuestiones de la virtud y el vicio, la estética en relación a lo bello y lo feo, la epistemología y la división de la ciencia y la opinión, forman aparentes contradicciones que se resuelven dentro de la totalidad de un pensamiento rico y vigoroso, que intenta llevar al hombre antrópico, al máximo grado de desarrollo y perfección posibles dentro de su propia esencia, y que no se conforma con una mera adaptación al mundo mediocre circundante.

## Textos escogidos

### Apéndice nº 1

1.1- “Infatti, porre l’adeguazione mente umana-verità –cioè il dire che una filosofia sia essa il sapere umano tutto scoperto e la soluzione dell’enigma dell’esistenza per cui in questo campo non c’è piú niente da scoprire– è precisamente negare la verità, farne qualcosa di contingente e finito come la nostra mente; è cadere nell’immanentismo metafisico e, nello stesso tempo, dato che la scoperta è esaurita, togliere ogni senso alla storicità” (SCIACCA, M.F.; *L’interiorità oggettiva*, Palermo, Ed. L’Epos, 1989, pág. 19; en adelante: *IO*).

1.2-“Successivamente, da un lato, il pensiero contemporaneo ha implacabilmente negato il valore conoscitivo e la absolutezza delle leggi scientifiche; dall’altro, ha sottoposto a critica severa gli stessi principi della ragione. La prima tappa di questa rivolta contro la ragione è segnata da un diffuso relativismo: relatività di ogni forma di sapere o di conoscenza. L’absolutezza del conoscere razionale è stata soppiantata da forme di conoscenza non razionale: dal sentimento, dall’intuizione e anche dall’istinto; o surrogata dall’attività pratica!” (*IO*, pág.23)

1.3-“Dunque, Dio non esiste: la conseguenza è inevitabile. Ma anche inevitabile l’altra: se Dio non esiste, c’è il nulla di verità. È il punto di arrivo della filosofia d’oggi: Dio non esiste, niente è vero e il vero è il Nulla (conclusione metafisica); Dio non esiste, tutto è lecito (conclusione morale)” (*IO*, pág. 24).

1.4-“Per gli stessi motivi dichiaro che, quando mi capita di parlare di «spiritualismo cristiano» o di «idealismo oggettivo», trascendentista e teista (accetto, ormai, almeno per me, questa seconda atichetta), mi riferisco sempre e soltanto alla mia prospettiva filosofica...” (*IO*, pág. 17).

1.5-“Teoreticamente, interessa conoscere che cosa, per. esempio, abbiano pensato Platone o Aristotele, Agostino o Tomaso, per quegli aspetti parziali che



hanno scoperto nell'infinito inesauribile della verità e che, come verità essi stessi, sono perenne nella perennità del vero" (*IO*, pág. 18).

1.6-"Ma per la parzialità stessa di ogni scoperta e la fecondità intrinseca in ogni verità, non vi è pensatore che possa essere dogmaticamente decretato (e se lo è, il concreto filosofare annulla per suo conto ogni decreto) la misura assoluta o solo obbligata, punto di partenza e di arrivo. Non vi è, in questo senso, una *filosofia perenne*; c'è il *filosofare perenne* come scoperta della verità" (*IO*, pág. 18).

1.7-"Di fronte a questa posizione metafisica, che, nell'essenziale, è propria dell'idealismo classico greco-cristiano, il pensiero moderno ha tentato, attraverso la sua critica, due vie diverse, per giungere a posizioni speculative da essa distanti o divergenti: *a)* da un lato, ha negato l'esistenza di verità oggettive e della Verità assoluta: i concetti razionali sono puri *nomi* e le idee semplici contenuti della coscienza soggettiva o impressioni affievolite di sensazioni. Questa la conclusione dell'empirismo moderno, il cui agnosticismo, che non nega l'esistenza della verità oggettiva ma solo la conoscibilità di essa da parte della ragione, è un'attenuazione provvisoria, necessariamente provvisoria come tutti i compromessi" (*IO*, pág. 22).

1.8-"*b)* Vi è una verità universale e necessaria che l'uomo è capace di conoscere, ma non preesiste all'umano pensiero né lo trascende, bensì è ad esso immanente, da esso creata nel suo stesso processo o divenire. Ricerca e verità coincidono: pensare è creare la verità, scoprirla è fondarla; il pensiero stesso è artefice della verità, esso la verità, tutta. Nell'identità perfetta tra processo logico e processo storico, Dio, come assoluto Pensiero o assoluta Verità trascendente, non esiste. L'esistenza di un tale Dio rappresenta una concezione religiosa o mitica, comunque, immatura o dogmatica, dell'Ente supremo non ancora criticamente fondata; meglio, è il Dio della fase ingenua del pensiero" (*IO*, pág. 22).

1.9-"Né mi si obietti che qui si parla di verità dell'ordine umano e dunque adeguata alla nostra mente, perché rispondo che vi è una verità prima, di cui la mente partecipa, ma che la mente trascende; ed appunto perché la trascende fa che essa sia perennemente pensante e libera dall' adeguazione al finito e perciò libera per l'assoluta Verità" (*IO*, pág. 19).

1.10-“Aggiungo ancora che, in tal caso, posto che la mente ha come oggetto soltanto verità finite e non anche una verità infinita, non si può stabilire alcun rapporto, neppure di analogia, tra la verità umana e la Verità in sé trascendente. Se ciò fosse, l'uomo non avrebbe mai pensato a Dio né mai aspirato a Lui: ogni ponte tra Dio e uomo sarebbe tagliato e l'uomo stesso cesserebbe di essere un ente pensante e spirituale. Anche perché ammettere verità solo finite è negare *la* verità *nelle* verità e queste ultime nel niente di verità” (IO, págs. 19-20).

1.11-“Verità è una norma o un principio universalmente valido per ogni essere dotato d'intelligenza. La metafisica greca e quella cristiana – a parte l'elaborazione profonda dei concetti di Dio, persona, spirito, libertà, ecc. Apportata da quest'ultima alla prima – concordando nel considerare la ragione umana capace di verità, cioè avente la capacità di conoscere verità oggettive, ciascuna universalmente valida e non contraddicente l'altra, anche se ciascuna, e tutte insieme, come *questa* o *quella* verità totale, sia sempre parziale, ma ugualmente universale e assoluta nel suo ordine, come *questa* o *quella* verità” (IO, pág. 21).

1.12-“L'analisi e l'approfondimento del concetto di verità ne disvelano i caratteri divini (eternità, necessità, universalità, ecc.), diversi da quelli della mente umana temporale, contingente, relativa, mutevole e perciò limitata; dunque autorizzano la distinziones tra la verità-oggetto della mente e la mente-soggetto pensante. Distinzione, non separazione: la verità è sempre verità per una mente che la pensa: non vi è verità non pensata, cioè che non sia oggetto di un pensiero” (IO, pág. 21).

1.13-“Ma se ciò è vero (razionalmente concepibile, non contraddittorio) per il Pensiero assoluto, che possiede gli stessi attributi della verità in quanto è la stessa Verità, non così per il pensiero umano, relativo, mutevole e mai capace di possedere la totalità della verità, l'unità perfetta ed assoluta del logo nell'identità pura e semplice del pensante (soggetto) e del pensato (oggetto)” (IO, pág. 21).

1.14-“Dunque per l'ente pensante finito, la distinzione tra soggetto pensante e verità pensata va mantenuta in quanto essa distinzione inerisce all'ente finito, perché finito, pur restando fermo che la verità è verità *per* e *di* un soggetto che la pensa” (IO, pág. 21).

1.15-“Per tanto, per la mente umana la verità è sempre oggetto a essa *dato* e mai da essa *posto*; le è presente, ma la oltrepassa e trascende, le sovrasta. In questo senso la mutevole mente nostra ha in sé qualcosa di divino senza che con essa tale divino s’identifichi; è essa stessa, in certo senso, divina en quanto fatta partecipe della divina verità” (*IO*, pág. 21).

1.16-“Idealismo, dunque, ma idealismo oggettivo (*portata ontologica della verità*): distinzione netta e irriducibile tra la verità oggetti del pensare ed il soggetto pensante” (*IO*, pág. 22).

1.17-“Di qui l’altra conseguenza: se vi sono verità universalmente e necessariamente valide e se, d’altra parte, la verità è oggetto del pensiero e non da questo creata, la Verità assoluta, o in sé, trascende l’umana mente. Pertanto, se il soggetto pensante conosce verità assolutamente valide, esiste anche la Verità che, in maniera eminente, le contiene tutte; dunque esiste Dio, che è il Pensiero assoluto o la Verità assoluta” (*IO*, pág. 22).

1.18-“Il pensiero umano è limitato e mutevole e perciò non può essere verità assoluta, pur essendo capace di conoscere verità assolute; non può essere il soggetto «ponente» la verità, il suo «supposto» esistenziale; dunque la verità assoluta esiste come trascendente il pensiero, ed è Dio, in cui «esistenza» e «verità» s’identificano” (*IO*, pág. 22).

1.19- “L’uomo in quanto uomo è questa sintesi vivente, in carne e ossa” (*IO*, pág. 53: trad. por Camilloni, en adelante *MFS FS*, pág. 66).

Es oportuno advertir que en este como en otros pasajes se observan diferencias en cuanto al texto original de *Interioridad Objetiva* en italiano, ya que son distintas las ediciones empleadas.

1.20-“La verità è più di noi, ma noi uomini ci conosciamo solo nella verità o restiamo sconosciuti a noi stessi e l’uno all’altro e tutti irriconoscenti verso Chi ci ha creato uomini. Sapersi fino alla radice dell’essere, nel fondo del fondo, è sapere che Dio è ed è comunicare con Lui attraverso il senso creaturale che a Lui ci unisce”, (*IO*, pág. 112, citado en *MFS FS*, págs. 70-71).

1.21-“Ammettere verità finite e solo finite è negare la verità nelle verità e queste ultime nel niente di verità” (*IO*, pág. 18, citado en *MFS FS*, pág. 138).

1.22-“Noi siamo platonici perchè la nostra è filosofia dello spirito e non scienza della natura e perchè crediamo che solo una filosofia dello spirito possa essere filosofia cristiana. Ma Platone ebbe il torto di considerare idee innate tutti i concetti; Aristotele ebbe il merito di costruire il conoscere razionale come conoscenza per concetti, che non sono innati, ma che si formano con il concorso dell'esperienza; ebbe per il torto di negare l'Idea come tale e d'identificare così la filosofia con la scienza o, se si preferisce, di trattare la filosofia (metafisica, morale, ecc.) con mentalità scientifica e naturalistica. Non sono innati i concetti delle cose, ma è innato l'essere come Idea, madre di tutti i concetti e perciò non riducibile al conoscere razionale” (*IO*, pág. 37: citado en *MFS FS*, págs. 143-144).

1.23-“Questo problema, visto inequivocabilmente da Agostino, ha raggiunto la sua prima maturità critica, dentro e contro il pensiero moderno, con Antonio Rosmini” (*IO*, pág. 37: citado en *MFS FS*, pág. 144).

1.24-“Noi, dunque non diciamo nè metafisica dell'essere, nè metafisica del pensiero” (*IO*, pág. 35, citado en *MFS FS*, pág. 144).

1.25-“Noi diciamo che non c'è essere per la mente umana senza l'intelligenza o l'essere come Idea, e dunque idealismo; ma non c'è l'Idea perchè il pensiero la pensa, ma il pensiero pensa perchè gli è dato l'essere come Idea, e dunque idealismo oggettivo; ma se l'Idea è data al pensiero come principio di ogni verità, gli è data dall'Essere assoluto, è dunque idealismo trascendentista o teistico” (*IO*, pág. 35, citado en *MFS FS*, págs. 145-146).

1.26-“L'essere è la verità e la verità è l'essere; non c'è verità senza pensiero e perciò non c'è pensiero senza verità; dunque pensiero che ha come oggetto l'essere, che, come tale, è verità; e per conseguenza metafisica della verità o agostinianamente metafisica dell'esperienza interiore” (*IO*, pág. 35, citado en *MFS FS*, págs. 145-146).

1.27-“Proprio per questa partecipazione all’essere, per cui la soggettività si illumina nella oggettività della verità, che lo fa capace di verità e di bene, capace per la presenza dell’essere –egli mortale- di pensieri immortali e di aspirazione a Dio, l’uomo è persona, sente, pensa e vuole come persona” (*IO*, pág. 71, citado en *MFS FS*, págs. 66-67).

1.28-“E perciò coscienza è scire ed è cum: sapere di essere e, nell’atto stesso di saperlo, saper che si sa di saperlo per la verità di cui si partecipa...Presenza del pensiero a la verità e de la verità al pensiero” ; (*IO*, pág. 107, citado en *MFS FS*, pág. 70).

## Apéndice nº 2

2.1- “Come tutti i grande maestri del passato, da Platone ad Agostino, a Rosmini, Sciacca continua la sua missione di ‘profeta’ al servizio di Verità, Bellezza e Bene attraverso i suoi scritti; qui, chi ha il cuore aperto all’incontro, può dialogare con lui su quella filosofia dell’integralità nella quale tutto è presente” (NOZIGLIA, A.; *Aspetti religiosi della teoresi di Sciacca*, Venezia, Ed. Marsilio, 2007, págs . 12-13. Cfr. Apéndice 2.1. En adelante ARTS).

2.2-“Filosofare è tendere alla chiarezza del mistero che dona significato a tutta la nostra esistenza. Il filosofo è inquieto e non angosciato, l’angoscia è già disperazione Della ‘via del nulla’, mentre chi si dispone inquieto sulla ‘via dell’Essere’ anela inquieto all’esistenza perfecta, secondo la Verità, la Belleza e il Bene” (ARTS , pág. 16).

2.3-“L’atto d’amore gratuito di Dio è il seme fecondo dell’antica alleanza tra il Creatore e la creatura. «Amare è provocare l’amore»<sup>397</sup>: l’interiorità silenziosa dell’uomo è la sede del divino nell’uomo: «*In interiore homine habitat veritas*»; l’uomo è dunque tabernacolo, custode del Logos: «Ascolta attentamente l’interiore e parlerai: ascolta ancora più intensamente e lo ascolterai senza parlare»<sup>398</sup>. (ARTS , pág. 34).

2.4-“Solo entro tali termini è possibile intellidere l’uomo nella sua integralità, nella sua dignità metafisica. L’uomo partecipa alla relazione unitrinitaria con Dio come creatura triadica: «Dio crea ciascun ente perfetto nel suo essere e nel suo ordine, con tutta la *bonitas* che gli compete; crea l’uomo (...) costituito nella sua unità delle tre forme dell’essere con tutte le determinazioni che gli convengono»<sup>399</sup> (ARTS , pág. 34).

---

<sup>397</sup> SCIACCA, M. F.; *L’uomo, questo “squilibrato”*, Palermo, L’Épos, 2000, p. 9.

<sup>398</sup> SCIACCA, M. F.; *Come si vince a Waterloo*, cit. p. 108.

<sup>399</sup> SCIACCA, M. F.; *Ontologia triadica e trinitaria*, cit. p. 73

2.5-“«Il creato partecipa di Dio Uno-Trino e per conseguenza ha un aspetto trinitario in analogía con la divina Trinità (...) l'uomo è un essere, e ciascun uomo è *uno*, triadico e insieme trinitario per quanto ha di analogo con la divina Trinità, che in sé è mistero rivelato da Dio e come tale, dono di FEDE. L'uomo è un essere *triadico-trinitario*, costituito, come quello che è creato dalla Trinità (...) dalle tre forme dell'essere distinte e relative e perciò dialettiche, qui si rinviene l'analogia»<sup>400</sup>” (ARTS , pág. 34).

2.6-“Potremmo quindi dire che l'uomo è una proiezione di Dio: «le acque del lago sulle quagli Egli si riflette»<sup>401</sup>” (ARTS , pág. 34).

2.7-“Per reperire il riflesso trinitario che è nell'uomo è necessario entrare nella dimensione Della sua interiorità, agostinianamente come *mens, notitia, amor*: tre realtà distinte ma inseparabili<sup>402</sup>, che costituiscono la dialettica di implicanza e compresenza propria della metafisica sciacchiana” (ARTS , pág. 35).

2.8- “La creatura prediletta, l'uomo, può rispecchiarsi nello sguardo triadico e trinitario, è libera di scegliere di coltivare quel soffio di Dio che da sempre porta nella sua interiorità, è chiamato a vivere nella concretezza Della sua vera esistenza, la sua integralità è «carità di sé a sé, *atto d'amore*»<sup>403</sup>” (ARTS, pág. 42).

2.9- (cita Agustín) “«La sua filosofia è un costante ininterrotto caldo colloquio tra la creatura e il Creatore, nei termini Della piú exigente ricerca speculativa, tra l'uomo che cerca Dio a Lui tende e Dio che gli viene incontro; un itinerario dell'essere sprituale creato dallo spirito creatore; un tendere amoroso (per usar una suggestiva espressione del Rosmini) dell'ente finito all'Ente infinito, dalla persona umana a Dio, persona Assoluta»<sup>404</sup>” (ARTS, pág. 43).

2.10-“«Filosofare» per Agostino é intenso travaglio interiore, approfondimento della vertità che lo suscita, lo alimenta, lo spinge ad oltrepassarsi nella Verità che

---

<sup>400</sup> SCIACCA, M. F.; *Ontologia triadica e trinitaria*, cit. págs. 82-83.

<sup>401</sup> T.Bugossi, *Apertura al Corso di Filosofia Teoretica anno accademico 2004-2005*, Università di Genova.

<sup>402</sup> Agostino, *De Trinitate*, Roma, Città Nuova, 1987, 9, 5, 8: «In modo mirabile sono inseparabili le une dalle altre, e tuttavia ognuna di esse è sostanza, e tutte insieme sono una sostanza o essenza in quanto dicono relazione a vicenda».

<sup>403</sup> SCIACCA, M. F.; *L'uomo, questo "squilibrato"*, cit. p. 47.

<sup>404</sup> SCIACCA, M. F.; *S. Agostino*, in "Humanitas", Tucumán, II, 1955, n. 6, pp. 13-14

lo trascende e lo compie: «*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si team naturam mutabilem inveneris trascende et te ipsum*»<sup>405</sup> (ARTS, pág. 44)

2.11-“Dio e l’uomo sono quindi il centro Della speculazione agostiniana, problemi distinti ma non separati” (ARTS, págs. 49-50).

2.12- “La filosofia agostiniana è presentata da Sciacca come un costante...” (ARTS, pág.50).

2.13- “Per questo motivo la persona è sacra. L’uomo partecipa di Dio in ogni istante Della sua esistenza... non riconoscere questo significa non riconoscere la dignità e la sacralità della persona, abbassandola a *res*” (ARTS, pág. 50).

2.14-“Il tendere a Dio è un prerrogativa costitutiva della natura umana: la possibilità di partecipare alla Verità” (ARTS, pág. 50).

2.15-“La teisticità costitutiva della persona è la ragione per la quale essa ama per poter conoscere veramente” (ARTS, pág. 50).

---

<sup>405</sup> *Ib.*, p. 14



## **6-BIBLIOGRAFÍA.**

- AA. VV. *Atti delle "Giornate Sciacchiane"* a cura di Pier Paolo Ottonello. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1982.
- AA. VV. *La presenza dei classici nel pensiero di Sciacca. Atti del primo corso della "Cattedra Sciacca"*. Firenze, Olschki, 1995.
- AA. VV. *Michele F. Sciacca, in occasione del 30º anno di cattedra universitaria (1938-1968)*. Milano, Marzorati, 1968.
- AA. VV. *Michele Federico Sciacca*, a cura di Pier Paolo Ottonello. Milano, Marzorati, 1978.
- AA. VV. *Michele Federico Sciacca*. Bologna, Ed. Compositori, 1977.
- AA. VV. *Michele Federico Sciacca: Europa o "Occidentalismo?"*. Atti del convegno di Chiavari, 8-10 marzo 1990. Milano, Unicopli, 1992.
- AGAZZI, A. *Didattica dell'insegnamento filosofico e pedagogico*. Milano, Vita e Pensiero, 1975.
- AGNELLO, L. *Tendenze e figure della pedagogia contemporanea*. Messina, Peloritana, 1976, p. 197-206.
- AGNELLO, L. *Valenze pedagogiche della "filosofia dell'integralità" en Teoresi*, 1966, Lug.-Dic., p. 332-339.
- AGUSTÍN; *Confesiones*, Grandes Obras del Pensamiento, Trad., Prólogo y Notas de Pedro Rodríguez de Santidrián, Barcelona, Ed. Altaya, 1997.
- \_\_\_\_\_; *Contra los Académicos*, Edición Bilingüe, t. III, Obras Filosóficas, Biblioteca de Autores Cristianos, Versión, introducciones y notas de los Padres Capanaga, V.; Seijas, E.; Cuevas, E.; Martínez, M.; Lanseros, M.; Madrid, La Editorial Católica S.A., MCMXLVII.
- \_\_\_\_\_; *De la Verdadera Religión*, Edición Bilingüe, t. IV, Obras Apologéticas, Biblioteca de Autores Cristianos, Versión, introducciones y notas de los Padres Capanaga, V.; Prieto, T.; Centeno, a.; Santamarta, S.; Rodríguez, H.; Madrid, La Editorial Católica S.A., MCMXLVIII.

- \_\_\_\_\_; *Soliloquios*, Edición Bilingüe, t. I, preparada por el Padre Capanaga, V.; 2ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Católica S.A., MCML.
- ALMORÍN OROPA, T. *El pensamiento utópico como factor de historia en Intersticios*, 1996, n. 4, p. 43-60.
- ALTAMIRANO, B. *Luhmann y Habermas: un debate sobre la modernidad en Intersticios*, 1996, n. 4, p. 93-97.
- ANTISERI, D. *Il mestiere del filosofo. Didattica della filosofia*. Roma, Armando, 1977.
- ANTISERI, D. *Le ragioni del pensiero debole*. Roma, Armando, 1992.
- ARDIGO, A. *La sociologia oltre il post-moderno*. Bologna, Il Mulino, 1988.
- ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE di FILOSOFIA, Quaderni di Antropica, Anno I – N.0 – 2006, a cura di Analiza Noziglia, Villa María, ET-ET Convivio Filosofico Ediciones, 2006.
- ASTOLFI, J-P. *L'école pour apprendre*. Paris, ESF, 1992.
- BARRÓN RUIZ, A. *Aprendizaje por descubrimiento: principios y aplicaciones inadecuadas en Enseñanza de las Ciencias*, 1993, n. 11(1), p. 3-11.
- BASCHIN, G. *La filosofía di Sciacca en Città di Vita*, 1968, Lug.-Agos., p. 384-392.
- BAUDRILLARD, J. *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1987.
- BAXTER PEREZ, E. *La formación de valores: una tarea pedagógica*. La Habana, Pueblo y Educación, 1989.
- BERKOWITZ, M. *Educar la persona moral en su totalidad en Revista Iberoamericana de educación*, 1995, n. 8, p. 73-103.
- BERTONI, I. *Prospettive pedagogiche della "filosofia dell'integralità" di Michele Federico Sciacca en Prospettive Pedagogiche*, 1968, n. 3, p. 187-203.
- BIBLIOGRAFIA DE M. F. SCIACCA (dal 1931 al 1968) a cura di Pier Paolo Ottonello. Milano, Marzorati, 1969.
- BIBLIOGRAFIA DE M. F. SCIACCA (dal 1968 al 1984) a cura di Pier Paolo Ottonello. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1985.
- BLANCO, N. *El viejo problema de cómo enseñar en Euro Liceo*, 1992, n. 5, p. 19-30.
- BLEICHER, L. *L'ermeneutica contemporanea*. Bologna, Il Mulino, 1986.
- BOGLIOLO, L. *La filosofía dell'integralità di M. F. Sciacca en Salesianum*, 1960, Lug.-Sett., p. 434-444.

- BÖHME, R. *Humanismus zwischen Aufklärung und Postmoderne*. Idstein, Schulz-Kirchner, 1994.
- BONANATI, E. *La formazione umana nella didattica della filosofia*. Genova, Mondini e Siccardi, 1978.
- BONANATI, E. *L'educazione filosofica "per" l'integralità della persona en Metafisica e scienze dell'uomo en Atti del VII Congresso Internazionale, Bergamo 4-9 settembre 1980*. Roma, Borla, 1982, Vol. II, p. 561- 598.
- BONETTI, A. *L'Ontologia personalistica di Michele F. Sciacca en Rivista de Filosofia Neoscolastica*, Gen.-Febb., 1959, p. 11-26.
- BUELA, A. *Sobre la Posmodernidad en Revista de Filosofía*, 1995, n. 82, p. 88-92.
- BUGOSSI, T.; *Dall'Oblio al Riconoscimento. Saggio su Heidegger*, Biblioteca Di Filosofia Oggi – II, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990.
- \_\_\_\_\_ ; *Democrazia e aristocrazia in Sciacca en Studi Sciacchiani*, 1995, n. 1-2.
- \_\_\_\_\_ ; *El evidente velado. Metafísica antrópica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996.
- \_\_\_\_\_ ; *Interiorità de Ermeneutica*. Roma, Japadre Editore, 1994.
- \_\_\_\_\_ ; *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in M. F. Sciacca*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990.
- \_\_\_\_\_ ; *Momenti di storia del Rosminianesimo*. Stresa, Sodalitas, 1986.
- \_\_\_\_\_ ; "Reflexiones sobre la persona en la teorización de Michele Federico Sciacca", en *Actas del Simposio Internacional de Filosofía*, vol. I, UCEL, Cerider, 2005.
- \_\_\_\_\_ ; *Díálogo e Organícita del Sapere*, Antropica, Genova, Edicolors, 2002.
- \_\_\_\_\_ ; *El Evidente Velado*, Trad. de Carlos Daniel Lasa y Susana Magdalena María Broggi de Lasa, Roma, Convivio Filosófico Ediciones, 2006.
- \_\_\_\_\_ ; *Interioridad y Hermenéutica*, Trad. de Carlos Daniel Lasa y Susana Magdalena María Broggi de Lasa, Roma, Convivio Filosófico Ediciones, 1994.
- \_\_\_\_\_ ; *Lo Spazio del Dialogo*, Il Poliedro - 1, Villa María, ET-ET Convivio Filosofico Ediciones, 2006.
- \_\_\_\_\_ ; *Metafísica Antrópica*, Rosario, Cerider, 2006.

- \_\_\_\_\_ ; *Metafísica del Hombre y Filosofía de los Valores según Michele Federico Sciacca*, Trad. Ricardo Perfecto Sánchez, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.
- \_\_\_\_\_ ; *Sciacca e Carlini. Un Dialogo Teorético*, Venezia, Marsilio, 2004.
- \_\_\_\_\_ ; *Sciacca. L'Ermeneutica Della Cultura*, Biblioteca Di Studi Sciacchiani- V, Genova, L'Arcipelago, 1996.
- BYRNES, J.-BEILIN, H. *The Cognitive Basis of Uncertainty en Human Development*, 1991, n. 34, p. 189-203.
- CACCIARI, M. *Tolerancia e in-tolerancia. Diferencia e in-diferencia en Nombres. Revista de Filosofía*, 1994, n. 4, p. 7-17.
- CALDERÓN, P.- TELLO, J. *Resolución de un problema instruccional a través del enfoque sistémico en Diálogos educacionales* (Chile) 1991, n. 17-18, p. 17-28.
- CASTRO, E. *Precisiones filosóficas acerca del concepto de postmodernidad en Signos Universitarios*, 1994, n. 26, p. 41-77.
- CASULLO, N. (Comp.) *El debate modernidad/posmodernidad*. Bs. As., El Cielo por Asalto, 1993.
- CATURELLI, A.; *Michele Federico Sciacca. Metafísica de la Integralidad*, Biblioteca di Studi Sciacchiani I-III, Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1990. Vol. I-III. Existe versión italiana: CATURELLI, A.; *Michele Federico Sciacca. Metafísica dell' integralità*, Ragione & FEDE-25, Milano, Edizioni Ares, 2008.
- \_\_\_\_\_ ; *Filosofía de la Integralidad*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990. Vol. I-III.
- \_\_\_\_\_ ; *La Filosofía*, 2ª ed. revisada y aumentada, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, Ed. Gredos, 1977.
- CEPAL. *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad*. Santiago de Chile, Naciones Unidas, 1992.
- CERCOS SOTO, J. *El problema de la nada: aproximación metafísica en Diálogos*, 1995, n. 65, p. 15-32.
- CHANAN, G.-GILCHRIST, L. *Para qué la escuela*. Madrid, Cincel, 1992.
- CIACCA, M. F. *L'estetismo. Keirkegaard. Pirandello*. Milano, Marzorati, 1974.
- CLARET, J. *Organizar o pensamento*. Porto, Porto Editora, 1992.
- COLL, C. *Significado y sentido en el aprendizaje escolar en Infancia y aprendizaje*, 1988, n. 41, p. 131-142.

- COLOM, A-MELICH, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994.
- CONTRERAS DOMINGO, J. *El sentido educativo de la investigación en Cuadernos de Pedagogía*, 1991, n. 196, p. 61-67.
- CORALLO, G. *L'educazione "integrale": la presenza di M.F. Sciacca nella ricerca pedagogica* en *Studi Sciacchiani*, 1988, n. 1, p. 33-48.
- CUADRADO TAPIA, R. *Valores para el joven: Llamado a ser feliz*. Madrid, PS Editorial, 1991.
- CURCIO, J.- FIRST, P. *Violence in the schools*. Newbury Park (Calif.), Corwin Press, 1993.
- DARÓS, W.; *La crisis de la inteligencia y el problema educativo, según M. F. Sciacca* en *Studi Sciacchiani*, 1986, n. 2, p. 18-28.
- \_\_\_\_\_ ; *La epistemología de la Filosofía Teológica en el pensamiento de A. Rosmini*, Rosario, Ed. UCEL, 2004.
- \_\_\_\_\_ ; *Libertad e ideología: Sciacca y Popper* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 111-117.
- \_\_\_\_\_ ; *Educación: proceso correcto e integral en un "desequilibrio" ontológico* en *Atti del Congresso Internazionale M. F. Sciacca e la filosofia oggi*. Firenze, Olschki Editore, 1996, Vol. I, p. 303-318.
- \_\_\_\_\_ ; *En la Búsqueda de la Identidad Personal*, Rosario, UCEL, 2006.
- DE ANDREIS, SIMONE; *Occidente e Occidentalismo nella metafísica dell'uomo*, Il Poliedro - 2, Villa María, ET-ET Convivio Filosofico Ediciones, 2006.
- DE FEBERI. F. *Il nichilismo e l'agonia dell'anima* en *Filosofia Oggi*, 1995, n. 69-70, F. I-II, p. 65-80.
- DE IMAZ , L. *Visión sociológica del nuevo orden mundial* en *Enfoques*, 1994, n. 2, p. 15-19.
- DE VECCHI, G. *Aider les élèves à apprendre*. Paris, Hachette, 1992.
- DEBARBIEUX, E. *La violence dans la classe*. Paris, ESF, 1993.
- DEELY, J. *New Beginning. Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*. Toronto, University Press, 1994.
- DELVAL, J. *Los fines de la educación*. Madrid, Siglo XXI, 1990.
- DENTONE, A. *La problematica morale della filosofia dell'integralità. Saggio sul pensiero de M.F. Sciacca*. Milano, Marzorati, 1968.

- DERISI, O. N.; *Actualidad del Pensamiento de San Agustín*, Bs. As., Ed. Guadalupe, 1965.
- DÍAZ, E. y otros. *¿Posmodernidad?* Bs. As., Biblos, 1988.
- DRUCKER, P. *La sociedad poscapitalista*. Bs. As., Sudamericana, 1993.
- FABRO, C. *La verità integrale dell'uomo integrale* en *Divus Thomas*, 1950, Oct.-Dic., p. 511-519.
- FACCO, M. *Vent'anni di studi su Sciacca* en *Studi Sciacchiani*, 1995, n. 1-2, p. 5-56.
- FANELLI, J. *Entre la filosofía de la sospecha y la cultura del simulacro* en *Aula Abierta*, 1995, n. 31, p. 16- 18.
- FARFÁN, L. *Utopía y Posmodernidad* en *Intersticios. Filosofía, arte, religión*. México, 1995, n. 3, p. 59-66.
- FERRATER MORA, J.; *Diccionario de Filosofía Abreviado*, 19ª ed.; Bs. As.; Ed. Sudamericana, 1991.
- FERRATER MORA, J.; *La Filosofía Actual*, 4ª ed.; Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- FINCHER, C. *The possibilities and Actualities of Disciplined Inquiry* en *Research in Higher Education*, 1991, n. 6, p. 625-650.
- FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1990.
- FOLLARI, R. *Educación, posmodernidad y después* en *Revista del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE)*, 1994, n. 5, p. 19-29.
- FOLLARI, R. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Bs. As., Rei, 1990.
- FOLLARI, R. *Posmodernidad, filosofía y crisis política*. Bs. As., Rei, 1993.
- FOSTER, H. y otros. *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1986.
- FRAILE, O., *Historia de la Filosofía*, tomo I, Grecia y Roma, 2ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La editorial católica, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la Filosofía*, tomo II, El Judaísmo y la Filosofía. El Cristianismo y la Filosofía. El Islam y la Filosofía, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La editorial católica, 1960.
- FRANK, M. *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*. Barcelona, Herder, 1995.
- FREITAG, B. *Habermas e a filosofia da modernidade* en *Perspectivas* (São Paulo), 1993, V. 16, p. 23-45.

- FULLAT, O. *Viaje inacabado (La axiología educativa en la posmodernidad)*. Barcelona, CEAC, 1990.
- GADAMER, H.; *La ragione nell'età della scienza*. Genova, Il Melangolo, 1982.
- \_\_\_\_\_; *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- GARCÍA GONZÁLEZ, M. Y GARCÍA MORIYÓN, F. *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1994.
- GARCÍA HOZ, V. *La formación de la persona: puntos de referencia para su estudio* en *Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 198, p. 211-227.
- GARDNER, H. *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Barcelona, Paidós, 1988.
- GARZA TOLEDO, E. *Posmodernidad y totalidad* en *Revista Mexicana de Sociología*, 1994, n. 4, p. 131-146.
- GENTILE, M. *Michele Federico Sciacca pedagoga ed educatore* en AA.VV. *Michele Federico Sciacca*. Roma, Città Nuova, 1976, p. 169-182.
- GEORGE, J.-ZAKHARTCHOUK, J. *Une idée positive de l'école*. Paris, Hachette, 1992.
- GERVILLA, E. *Posmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Madrid, Dykinson, 1993.
- GERVILLA, E. *Postmodernità ed educazione in Spagna* en *Orientamenti Pedagogici*, 1994, n. 242, p. 233-246.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. *Nietzsche e a modernidade em Habermas* en *Perspectivas* (São Paulo), 1993, v. 16, p. 47-65.
- GIANNINI, G. *La critica di Sciacca all'occidentalismo* en *Studi Sciacchiani*, 1990, VI, 1-2, p. 77-87.
- GIANNINI, G. *La filosofia dell'integralità*. Milano, Marzorati, 1970.
- GIANNINI, G. *L'Ultimo Sciacca*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1980.
- GIANNUZZI, E. *L'uomo e il suo destino. Riflessioni sul pensiero filosofico de M.F. Sciacca*. Cosenza, Pellegrini, 1968.
- GIGLIO, A. *Sistema pedagógico de Miguel Federico Sciacca* en *Revista Calasancia*, 1968, Jul.-Sep., p. 283-295.
- GILSON, E.; *La Filosofía en la Edad Media*, versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, 2ª ed., Madrid, Ed. Gredos, 1976.
- GOLDWIN, W. *Sull' educazione*. Firenze, La Nuova Italia, 1992.

- GONZÁLEZ CAMINERO, N. *En Diálogo con Sciacca*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984.
- GONZÁLEZ DE LA FUENTE, E. *Vivencia del tiempo y visión del mundo en el ámbito familiar y escolar ¿convergencia o divergencia?* en *Perspectiva Educativa* (Univ. Católica de Valparaíso), 1994, n. 23, p. 21-28.
- GONZALO CASAS, M. *Sciacca*. Bs. As. Columba, 1962.
- GORDILLO, M. *Desarrollo moral y educación*. Pamplona, EUNSA, 1992.
- GRAU, N., *Notas sobre la Antropología Platónica*, Tucumán, U.T.N., Cuaderno Humanitas, 1969.
- GRIFFA, M. - MORENO, J. *Adolescencia: vacío de sentido, suicidio, muerte y renacimiento* en *Enfoques*, 1994, n. 2, p. 64-67.
- HABERMAS, J. *Pensamiento post-metafísico*. México, Taurus, 1990.
- HESSEN, S. *I fondamenti filosofici della pedagogia*. Roma, Armando, 1972.
- IBÁÑEZ-MARTÍN, J. *Formación Humanística y Filosofía* en *Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 198, p. 231-246.
- ITURRALDE COLOMBRES, C. *Meditaciones sobre la nada* en *Sapientia*, 1989, n. 174, p. 249-272.
- JAMESON, F. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Bs. As., Paidós, 1992.
- JANUOLA SOLER, N. *La acción preferencial por los pobres y otros temas a la luz de la filosofía del profesor Sciacca* en *La verdadera revolución. Actas de la XXIV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica*. Madrid, Speiro, 1988, p. 151-170.
- JIMÉNEZ ABAD, A. *El sentido de la vida: ¿Entra en examen?* en *Revista Española de Pedagogía*, 1994, n.198, p. 247-256.
- JURADO MUÑOZ, A. *Formación de la persona que investiga lo educativo* en *Ethos Educativo*, 1992, n. 1, p. 33-40.
- KAUFMANN, A. *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Bogotá, Temis, 1992.
- KERDERMAN, D. - PHILLIPS, D. *Empiricism and the Knowledge Base* en *Review of Educational Research*, 1993, n. 3, p. 305-313.
- KERHOFF, M. *Del evento* en *Diálogos*, 1993, n. 62, p. 177-192.
- KILPATRICK, W. *Filosofia dell'Educazione*. Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- LAING, R. *The Divided Self*. Harmondsworth, Pinguin, 1985.



- LAMANNA, P.; *Historia de la Filosofía*, tomo II, El Pensamiento en la Edad Media y el Renacimiento, trad. De Oberdan Caletti, 2ª ed.; Bs. As.; Ed. Hachette S.A.; 1976.
- LASCH, C. *The Culture of Narcisism*. New York, Norton, 1988.
- LASSO DE LA VEGA Y SÁNCHEZ, J. *El humanismo clásico en la formación actual de la persona en Revista Española de Pedagogía*, 1994, n., 168, p. 285-298.
- LAURIE, P. *Heidegger's Nothing and the True Nothing en Diálogos*, 1993, n. 62, p. 131-138.
- LEAT, D. *Competence, teaching, thinking and feeling en Oxford Review of Education*, Vol. 19, n. 4, 1993, p. 499- 510.
- LEMEZ, R. *Educación y trabajo: una alternativa teórica para su conceptualización en Revista Interamericana. Educación de adultos*, 1993, n. 2, p. 91-108.
- LIPOVETSKY, G.; *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994.
- \_\_\_\_\_; *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contempóraneo*. Barcelona, Anagrama, 1994.
- LUENGO, E. *Educación y desarrollo en Revista Interamericana. Educación de adultos*, 1993, n. 2, p. 77-90.
- LYOTARD, J.- F.; *La condición postmoderna*. Bs. As., REI, 1987.
- \_\_\_\_\_; *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- MALIANDI, R. *Dejar la Posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Bs. As., Almagesto, 1993.
- MANDOLFO, S.; *La filosofía dell'educazione di M. F. Sciacca en Filosofia Oggi*, V, n. 3, p. 379-390.
- \_\_\_\_\_; *La filosofía dell'educazione di M. F. Sciacca en Filosofia Oggi*, 1982, n. 3, p. 379-390.
- MANNO, M. *La fondazione metafisica dei valori en Pedagogia e Vita*, 1992, n. 1, p. 18-29.
- MARÍN ARDILA, L. *La filosofía de la postilustración en AA.VV. Procesos evaluativos y cultura escolar*. Bogotá, CIUP, 1994, p. 20-37.
- MARÍN, R. *Los valores, un desafío permanente*. Madrid, Cincel, 1993.
- MARQUES, R. *A educação para os valores morais no ensino básico: o currículo implícito e explícito*. Aveiro, Ramiro Marques, 1991.

- MASSUH, V. *Nihilismo y experiencia extrema*. Bs. As., Sudamericana, 1985.
- MATTIUZZI, G. *Filosofia e metafisica: la necessità del fondamento en Studi Sciacchiani*, 1986, n. 2, p. 29-44.
- Mc LAREN, P. *Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna en Cuadernos*, 1994, n. 1, p. 1-93.
- McEWAN, H. *Teaching as Pedagogic Interpretation en Journal of Philosophy of Education*, 1989, n. 1, p. 61-71.
- McEWAN, H. *What Other words Have to Say about Ontological Dependence en Educational Theory*, 1990, n. 3, p. 381-390.
- MODUGNO, A. *Intelligenza e ragione. La struttura dell'antropologia metafisica di Sciacca en Studi Sciacchiani*, 1994, n. 1-2, p. 7-114.
- \_\_\_\_\_ ; *Sciacca di fronte al nichilismo en Rivista Rosminiana*, 1995, n. 4, 321-338.
- MONDIN, B. *Cultura dell' uomo mediante l'assimilazione dei valori assoluti en Pedagogia e Vita*, 1992, n. 2, p. 29-47.
- MORRA, G. M. F. *Sciacca tra filosofia e antifilosofia en Studi Sciacchiani*, 1986, n. 2, p. 29-44.
- MUÑOZ ROJO, E. *El trabajo autónomo desde una didáctica personalista en Perspectiva Educacional (Univ. Católica de Valparaíso)*, 1994, n. 23, p. 33-38.
- NEELEY, G. *A Critical Examination of Death of God in Nietzsche en Diálogos*, 1994, n. 64, p. 59-92.
- NORÓ, J. *Educación en el mundo en que vivimos: propuestas y alternativas en el marco de la posmodernidad en Consudec*, 1995, n. 776, p. 36-42.
- NOVILE-VENTURA, A. *Colloquio con Michele Federico Sciacca (Crisi dell'uomo e conquista dell'umano)*. Milano, Marzorati, 1966.
- NOZIGLIA, ANNALISA; *Aspetti religiosi della teoresi di Sciacca*, Venezia, Marsilio Editori, 2007.
- \_\_\_\_\_ ; *Contemplazione: la Metafisica Antropica*, Il Poliedro - 3, Villa María, ET-ET Convivio Filosofico Ediciones, 2006.
- OBIOLS, G. *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*. Bs. As., Kapelusz, 1993.
- ORANGE, C. *Repères épistemologique pour une didactique du problème en Les Sciences de l'éducation*, 1993, n. 4-5, p. 33-50.
- ORTIZ-OSÉS, A. *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona, Anthropos, 1986.

- OTTONELLO, P. P. *Saggi su Sciacca*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1978.
- \_\_\_\_\_ ; *Sciacca anticonformista* en *Studi Sciacchiani*, 1995, n. 1-2.
- \_\_\_\_\_ ; *Sciacca e l' universalità di Rosmini*, Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura; anno CII, fasc. I, Gennaio, Marzo, Edizioni rosminiane sodalitas-28838 Stresa, Italia, 2008, pg. 1-4.
- \_\_\_\_\_ ; *Sciacca, la rinascita dell'Occidente*. Venezia, Marzilio, 1995.
- \_\_\_\_\_ ; *Sciacca: metafisica e storia* en *Filosofia Oggi*, 1985, n. 4, p. 569-579.
- \_\_\_\_\_ ; *Sciacca: Metafisica integrale* en AA. VV. *Michele Federico Sciacca: Europa o "Occidentalismo?"*. Atti del convegno di Chiavari, 8-10 marzo 1990. Milano, Unicopli, 1992.
- \_\_\_\_\_ ; *Struttura e forme del nichilismo europeo. 1 Saggi Introduttivi*. L'Aquila, Japadre, 1987.
- \_\_\_\_\_ ; *Struttura e forme del nichilismo europeo. I Saggi Introduttivi*. L'Aquila, Japadre, 1987.
- PAQUETTE, C. *Education aux valeurs et projet éducatif*. Montreal, Amérique, 1991.
- PEÑA RUIZ, H. *Ecole et Societé: pour un éthique de la liberté* en *Revue Internationale d'Éducation*, 1995, n. 5, p. 1-109.
- PERAZZOLI, B. *Una filosofia che fonda il primato della persona* en *Studi Sciacchiani*, 1995, n. 1-2.
- PERCIAVALE, F. *Sciacca e il Rosminianesimo* en *Rivista Rosminiana*, 1986, I, p. 1-24.
- PEREYRA, M. *Psicología del hombre posmoderno* en *Enfoques*, 1994, n. 2, p. 57-62.
- PÉREZ GÓMEZ, A. *La cultura escolar en la sociedad posmoderna* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1994, n. 225, p. 80-85.
- PETRUZZELLIS, N. *I problemi della pedagogia como scienza filosofica*. Napoli, Giannini, 1973.
- \_\_\_\_\_ : *Il pensiero politico e pedagogico di G. Rousseau* en *Giornale di Metafisica*, 1946, n. 4-5, p. 480.
- PEUKERT, H. *Las ciencias de la educación de la modernidad y los desafíos del presente* en revista *Educación* (Tübingen), 1994, n. 49-50, p. 21-41.
- PIEMONTESI, F. *Rasgos generales del pensamiento de Michele F. Sciacca* en *Crisis*, 1968, n. 58-60, p. 217-230.

- PIGNOLONI, E. *Genesi e sviluppo del rosminianesimo nel pensiero de Michele F. Sciacca*. Genova, Pubblicazioni dell'Istituto dell'Università, 1967.
- POZO, G. *Filosofia della storia come metafisica dell'azione*. Castelfranco Treviso, Galleria, 1992.
- \_\_\_\_\_ ; *M. F. Sciacca e "l'umanesimo del nuovi tempi"* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 13-25.
- \_\_\_\_\_ ; *Umanesimo moderno e tramonto dell'umanesimo*. Padova, Cedam, 1970.
- PRIORA, J. *El nuevo orden mundial y el fin de la historia*. Villa Libertador San Martín, Universidad Adventista del Plata, 1994.
- PUBBLICAZIONI DEL DIPARTIMENTO DI STUDI SULLA STORIA DEL PENSIERO EUROPEO "M. F. SCIACCA". UNIVERSITÀ DI GENOVA. *Bibliografia degli scritti di e su Michele Federico Sciacca dal 1931 al 1995*. A cura di Pier Paolo Ottonello. Vol. I: *Scritti di Sciacca*. Firenze, Olschki Editore, 1996. Vol. II: *Scritti su Sciacca*.
- QUINTANA, L. *Panorama Postmodernista en Signos Universitarios*, 1994, n. 26, p. 21-30.
- RASCHINI, M. A. *Considerazioni critiche sul pensiero di Michele Federico Sciacca en Dialogo*, 1960, Apr.-Lug., p. 105-114.
- \_\_\_\_\_ ; *La dialettica dell'integralità. Studi sul pensiero di Michele Federico Sciacca*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1985.
- \_\_\_\_\_ ; *Riflessioni su filosofia e cultura*. Milano, Marzorati, 1968.
- \_\_\_\_\_ ; *Incontrare Sciacca*. Venezia, Marsilio, 1999.
- RAVERA, R.; (Comp.) *Pensamiento Italiano Contemporáneo*. Rosario, Fantini Gráfica, 1988.
- \_\_\_\_\_ ; *Entrevista a Gianni Vattimo en Cuadernos Gritex*, 1993, n. 5-6, p. 77-87.
- REBOUL, O. *Les valeurs de l'éducation*. Paris, PUF, 1992.
- RENAUT, A. *L'Ére de l'Individu*. Paris, Gallimard, 1989.
- REVEL, J.F. *El conocimiento inútil*. Bs. As., Planeta, 1989.
- RICCI, G. *Il pensiero pedagogico di Michele Federico Sciacca en Prospettiva Pedagogica*, 1977, XIV, n.1, p. 41-53.
- RICOEUR, P. *Violence et langage en Lectures I*. Paris, Seuil, 1991, p. 131-141.
- ROA, A. *Modernidad y Posmodernidad. Coincidencias y diferencias fundamentales*. Chile, Bello, 1995.

- ROCHE, G. *L'apprenti-citoyen. Une éducation civique et morale pour notre temps*. Paris, ESF, 1993.
- ROIG, A. *La filosofía latinoamericana ante el "descentramiento" y la "fragmentación" del sujeto en Intersticios: Filosofía, Arte, Religión* 1996, n. 4, (México), p. 9-33.
- ROJAS, E. *El hombre light. Una vida sin valores*. Bs. As., Temas de Hoy, 1992.
- RORTY, R.; *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991.  
 \_\_\_\_\_; *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990.  
 \_\_\_\_\_; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983.
- RUIZ NAGORE, F.; *Aspectos pedagógicos del pensamiento de Sciacca*, Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura; anno CII, fasc. I, Gennaio, Edizioni rosminiane sodalitas- 28838 Stresa, Italia, Marzo, 2008, pg. 5-20.
- ROUET, G. *L'invention de l'école*. Nancy, Presses Universitaires, 1993.
- SALES, G. *Filosofía-Pedagogía nel pensiero di M. F. Sciacca en Rivista Rosminiana*, 1961, p. 340-343.
- SANABRIA, J.; *Actualidad del pensamiento de Sciacca en Revista de Filosofía*, 1996, n. 86, p. 199-215.  
 \_\_\_\_\_; *Ética y postmodernidad en Revista de Filosofía* (México), 1994, n. 79, p. 51-97.
- SANDIN, R. *The rehabilitation of virtue: foundations of moral education*. New York, Praeger, 1992.
- SASSOWER, R. *Postmodernism and Philosophy of Science. A critical Engagement en Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 23, n. 4, 1993, p. 426-445.
- SAVIANI, D. *Educazione e postmodernità en Ricerche Pedagogiche*, 1995, n. 114, p. 25-32.
- SCHIMPF, D. *La posmodernidad en Enfoques*, 1994, n. 2, p.7-14.
- SCHULTZ, M. *Postmodernismo, una ética de conciliación en Revista de Filosofía* (Chile), 1990, Vol. 35-36, p. 43-56.
- SCIACCA, M. F. *Atto ed essere*. Roma, Fratelli Boca, 1956.  
 \_\_\_\_\_; *Come si vince a Waterloo*. Milano, Marzorati, 1963. *El silencio y la palabra*. Barcelona, Miracle, 1961.  
 \_\_\_\_\_; *Cosí mi parlano le cose mute*. Milano, Marzorati, 1962.  
 \_\_\_\_\_; *Dall'attualismo allo spiritualismo critico (1931-1938)*. Milano, Marzorati, 1961.

- \_\_\_\_\_ ; *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*. Milano, Marzorati, 1965.
- \_\_\_\_\_ ; *Dialogo con Maurizio Blondel*. Milano, Marzorati, 1962.
- \_\_\_\_\_ ; *El pensamiento católico en Italia*. Madrid, Ateneo, 1953.
- \_\_\_\_\_ ; *El pensamiento filosófico de A. Rosmini*. Traducción y prólogo de Adolfo Muñoz Alonso. Barcelona, Miracle, 1954.
- \_\_\_\_\_ ; *Elementi di economia politica*. Napoli, Morano, 1940.
- \_\_\_\_\_ ; *Fenomenología del hombre contemporáneo*. Bs. As., Asociación Dante Alighieri, 1957.
- \_\_\_\_\_ ; *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*. Mil., Marz., 1973.
- \_\_\_\_\_ ; *Filosofía e antifilosofía*. Milano, Marzorati, 1968.
- \_\_\_\_\_ ; *Filosofía e metafísica*. Marzorati, Milano, 1962. 1-2 vol. *La existencia de Dios y el ateísmo*. Bs. As. Troquel, 1963. 2º vol.
- \_\_\_\_\_ ; *Gli arieti contra la verticale*. Milano, Marzorati, 1969.
- \_\_\_\_\_ ; *Herejías y verdades de nuestro tiempo*. Barcelona, Miracle, 1958.
- \_\_\_\_\_ ; *Il chisciottismo tragico di Unamuno e altre pagine spagnole*. Milano, Marzorati, 1971.
- \_\_\_\_\_ ; *Il magnifico oggi*. Roma, Città Nuova, 1975.
- \_\_\_\_\_ ; *Il mio itinerario a Cristo*. Marzorati, Milano, 1963. *La clepsidra*. Bs. As., Columba, 1961.
- \_\_\_\_\_ ; *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*. Milano, Marzorati, 1963.
- \_\_\_\_\_ ; *Il pensiero moderno*. Brescia, La Scuola, 1949.
- \_\_\_\_\_ ; *Il problema della educazione nella storia della filosofia e della pedagogia*. Napoli, Morano, 1941. Barcelona, Miracle, 1963.
- \_\_\_\_\_ ; *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. Brescia, Morcelliana, 1944. Barcelona, Miracle, 1952.
- \_\_\_\_\_ ; *Il secolo XX*. Milano, Fratelli Boca, 1947.
- \_\_\_\_\_ ; *In spirito e verità*. Milano, Marzorati, 1966.
- \_\_\_\_\_ ; *Interpretazioni Rosminiane*. Milano, Marzorati, 1963.
- \_\_\_\_\_ ; *La casa del pane*. Palermo, Manfredi, 1979.

- \_\_\_\_\_ ; *La Chiesa e la civiltà moderna*. Brescia, Morcelliana, 1948. Milano, Marzorati, 1969. *La Iglesia y la civilización moderna*. Barcelona, Miracle, 1949.
- \_\_\_\_\_ ; *La civiltà tecnologica en Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 1-12.
- \_\_\_\_\_ ; *La Clessidra*. Milano, Marzorati, 1963.
- \_\_\_\_\_ ; *La filosofia de Tommaso Reid*. Milano, Marzorati, 1963.
- \_\_\_\_\_ ; *La filosofia morale di Antonio Rosmini*. Milano, Marzorati, 1960.
- \_\_\_\_\_ ; *La filosofia y el concepto de filosofía*. Bs. As., Troquel, 1962.
- \_\_\_\_\_ ; *La filosofia, oggi*. Milano, Marzorati, 1963. Barcel., Miracle, 1961.
- \_\_\_\_\_ ; *La libertà e il tempo*. Milano, Marzorati, 1965. Barcelona, Miracle, 1967.
- \_\_\_\_\_ ; *Lecciones de filosofía de la historia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1978.
- \_\_\_\_\_ ; *Lettere dalla campagna scritti affini*. Milano, Marzorati, 1966.
- \_\_\_\_\_ ; *L'interiorità oggettiva*. Palermo, L' Epos, 1989.
- \_\_\_\_\_ ; *L'ora di Cristo*. Milano, Marzorati, 1973.
- \_\_\_\_\_ ; *L'oscuramento dell'intelligenza*. Milano, Marzorati, 1970. Madrid, Gredos, 1973.
- \_\_\_\_\_ ; *L'uomo, questo "squilibrato". Saggio sulla condizione umana*. Roma, Fratelli Bocca, 1956.
- \_\_\_\_\_ ; *Manuale di storia della filosofia*. Roma, Perella, 1941. Barcelona, Miracle, 1962.
- \_\_\_\_\_ ; *Metafísica, gnoseología y moral*. Madrid, Gredos, 1963.
- \_\_\_\_\_ ; *Morte e immortalità*. Marzorati, Milano, 1963.
- \_\_\_\_\_ ; *Ontologia triadica e trinitaria*. Milano, Marzorati, 1972.
- \_\_\_\_\_ ; *Pagine di critica letteraria (1931-1935)*. Milano, Marzorati, 1969.
- \_\_\_\_\_ ; *Pagine di pedagogia e di didattica*. Milano, Marzorati, 1972.
- \_\_\_\_\_ ; *Pascal*. Brescia, La Scuola, 1944. Barcelona, Miracle, 1955.
- \_\_\_\_\_ ; *Perspectivas de nuestro tiempo*. Bs. As., Troquel, 1958.
- \_\_\_\_\_ ; *Platone*. Roma, Perella, 1938. Bs. As., Troquel, 1959.
- \_\_\_\_\_ ; *Problemi di filosofia*. Roma, Perella, 1943.
- \_\_\_\_\_ ; *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*. Roma, Città
- \_\_\_\_\_ ; *Qué es el espiritualismo contemporáneo*. Bs. As., Columba, 1962.
- \_\_\_\_\_ ; *Qué es el humanismo*. Bs. As., Columba, 1960.

- \_\_\_\_\_ ; *Qué es el idealismo*. Bs. As., Columba, 1959.
- \_\_\_\_\_ ; *Qué es la inmortalidad*. Bs. As., Columba, 1959.
- \_\_\_\_\_ ; *S. Agostino*. Brescia, Morcelliana, 1949. Barcelona, Miracle, 1954.
- \_\_\_\_\_ ; *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*. Paris-Louvain, Nauwerlaerts, 1956.
- \_\_\_\_\_ ; *Sísifo sube al Calvario*. Barcelona, Miracle, 1964.
- \_\_\_\_\_ ; *Studi sulla filosofia antica*. Milano, Marzorati, 1971.
- \_\_\_\_\_ ; *Studi sulla filosofia medioevale e moderna*. Napoli, Perella, 1935.
- \_\_\_\_\_ ; *Studi sulla filosofia moderna*. Milano, Marzorati, 1966.
- \_\_\_\_\_ ; *Historia de la Filosofía*, 3ª ed., Barcelona, L. Miracle, 1958.
- \_\_\_\_\_ ; *La Filosofía Hoy: de los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales*; Barcelona, L. Miracle, 1947.
- \_\_\_\_\_ ; *La Iglesia y la Civilización Moderna*, Trad. Del italiano por J. Farrán y Mayoral, Barcelona, L. Miracle, 1949.
- \_\_\_\_\_ ; *Qué es el espiritualismo contemporáneo*, Bs. As., Columba, 1962.
- \_\_\_\_\_ ; *San Agustín*, Biblioteca Filosófica - 9, Versión Española del R. P. Ulpiano Álvarez Díez, O.S.A., t. I, Barcelona, Luis Miracle Editor, 1955.
- \_\_\_\_\_ ; *L'interiorità oggettiva*, Palermo, edizioni L'Epos, 1989.
- SEED, Ph. *Developing holistic education*. London, Falmer Press, 1992.
- SERRA, A. *Il pensiero pedagogico di M. F. Siacca en Pedagogia e Vita*, 1976, Ag.-Sett., 589-599.
- SHERMIS, S. *Critical thinking: helping students learn reflectively*. Bloomington, EDINFO Press, 1992.
- SMYTHE, W. *Conceptions of Interpretation in Cognitive Theories of Representation en Theory and Psychology*, 1992, n. 3, p. 339-362.
- SOTO BADILLA, J. *La educación del hombre integral en Tiempo Actual*, 1977, n. 4, p. 85-92.
- SOTO, J. *Hacia un concepto de persona*. Costa Rica, Universidad, 1986.
- SPANOS, W. *The end of education: Toward post Humanism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.



- STACK, G. *Nietzsche's Evolutionary Epistemology* en *Diálogos*, 1992, n. 59, p. 75-102.
- STEINDORF, G. *Grundbegriffe des Lehrens und Lernens*. Bad Heilbrunn, Klinkhardt, 1991
- STUDI SCIACCHIANI, XXII, N. 1-2, Genova, L'Arcipelago, 2006.
- SUAREZ, G. *La postmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana* en *CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 423, 1993, p. 227.
- SÜNKER, H. *Educación e ilustración o: ¿La pedagogía vs. la postmodernidad?* en revista *Educación* (Tübingen), 1994, n. 49-50, p. 89-110.
- TORRES SANTOMÉ, J. *Las culturas negadas y silenciadas en el currículum* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1993, n. 217, p. 60-66.
- TOURAIN, A. *Crítica de la modernidad*. Bs. As., F.C.E., 1994.
- YOLES, F.; "Formación Filosófica y análisis histórico-crítico del a priori en Sciacca."; en *El Pensamiento de Michele Federico Sciacca. Homenaje (1908-1958)*, Bs. As., Troquel, 1959.