

LA AUTOEDUCACIÓN DEL HOMBRE EN LA FILOSOFÍA DE LA INTEGRALIDAD

por W. R. DARÓS
CONICET, Rosario, Argentina

I. *Humanismo integral en una concepción integral del ser*

*«La professione più difficile dell'uomo
è quella di essere uomo» [1].*

1. El filósofo Miguel Federico Sciacca (1908-1975) ha pensado a la educación como un proceso integral e integrador de la persona. Podríamos decir que ha concebido este proceso metafóricamente, en forma lógicamente concéntrica: a partir de la integralidad del ser, se inscribe en esta integralidad lo humano; y en esta integralidad de lo humano toma sentido el desarrollo integral de la persona en una sociedad. Veamos brevemente estos tres aspectos de la integralidad.

Bien sabemos, por la historia de la filosofía (y sin desear entrar ahora en detalle en esta materia compleja e histórica) que el ser ha sido concebido de diversas maneras, como ya lo había advertido Aristóteles. Por una parte, Platón había ubicado lo fundamental en el Bien y en su manifestación esencial inteligible: la *Idea del bien*. Pero luego, refiriéndose al fundamento que está siendo ser al ente (oντος ον), debió admitir que el ente está compuesto de *ser* y de *no ser*, esto es, de algo diverso —más limitado— que el puro ser [2]. En consecuencia, el hombre debía ser pensado como un viviente que es y no es (ya hecho), construible mediante la *educación* y, en particular, mediante las ideas.

Por su parte, Aristóteles, advierte que concebir el ser (y luego lo que somos) es algo complejo, pues «el ser se dice de muchas maneras»; y casi como basándose en el sentido común, afirma: «Llama-

mos ser (εἶναι) a lo que a todos les parece» [3]; pero luego se detiene en una concepción realista del ente (το ον) y del hombre, considerado como compuesto de sustancia (cuya materia es el cuerpo y el alma la forma de organizarlo) y accidentes [4]. La *educación* se convierte entonces en la modulación accidental y adquirida, bajo el gobierno del alma, de la forma de ser del hombre.

2. La Edad Media se impuso tarea de distinguir, en los entes, la *esencia* de la *existencia*, reservando para Dios (concebido como *el Ser por sí subsistente*, sobre todo en la elaborada concepción de Tomás de Aquino) la identidad de ser y esencia. Se clarificó, de este modo, netamente, la diferencia entre el *ser* y el *ente creado* (*ens est esse habens*), mediante la concepción de la creación divina y la participación analógica de los entes creados en el ser [5].

Por su parte, Antonio Rosmini elaboró una concepción del ser repensando cristianamente a Platón y asumiendo, en este aspecto, la concepción del ser presentada por san 'Agustín en el tratado *De Trinitate* [6]. Rosmini retoma de Platón expresiones como aquella en la que expresa que la mente humana es un *símil* (ὁμοιωμα) de la mente divina [7], y piensa al ser como único, pero con tres formas esenciales constituyentes, de modo que el ser y los hombres (que participan del ser y de sus formas) son uno y triniforme. El ser, único en su esencia, tiene tres formas: la *realidad*, la *idealidad*, la *moralidad*. El ser y los entes son *íntegros* en cuando armonizan en un «orden interno», en una síntesis, las tres formas del ser. El ser no es solamente en la forma de realidad (Realismo) o idealidad (Idealismo) o moralidad (Moralismo); sino que las tres formas le son esenciales. El hombre lo participa siendo una realidad-sujeto limitado que siente y que conoce, mediante el ser indeterminado (ser-Idea), las cosas con los límites que advierte mediante los sentidos, y que, si los reconoce como tales, se hace justo o moral por ello [8].

3. Michele Federico Sciacca ha asumido esta concepción rosminiana del ser [9]. El hombre intuye la innata Idea del ser y por ello es inteligente. El ser como idealidad está entonces presente: es *presencia*, pero el ser no se agota en la *idealidad*. El sujeto humano ante el ser Idea es realidad contingente: es un sujeto que siente su cuerpo e intuye el ser; pero no capta el ser en su plena realidad. Por ello, el ser le es presencia (ideal) y ausencia (real), y al reconocer al ser y los entes como son, en lo que son; y al reconocerse él mismo en su ser humano, se hace el hombre fundamentalmente moral.

Mas la presencia del ser en su forma de Idea no solo hace al

hombre inteligente, sino que además genera unas consecuencias particulares para el ser del hombre. El hombre, en efecto, que es real (y en cuanto tal, es sentimiento fundamental) queda abierto de este modo a lo infinito del ser en su idealidad, y adquiere una capacidad inagotable de realización en el ámbito del conocer; pero además, adquiere un *hacerse* jamás agotado: la posibilidad de un perfeccionamiento que establece las bases para la educabilidad [10].

4. El idealismo y el realismo parten de dos ilusiones, las cuales consisten en reducir fundamentalmente el *ser* a la *realidad* (generalmente material y contingente) o a la *idealidad* (espiritual y metafísica en Platón; más inmanente en el idealismo alemán); pero sin poder llegar a una armonización, como la que intentan Rosmini y Sciacca. En última instancia, se trata de *dos reduccionismos*: el realismo niega la presencia y el valor de la idealidad del ser en el hombre; y reduce las ideas a sensaciones (realismo empirista o sensualista). El idealismo alemán, por el contrario, niega la presencia de un Dios trascendente y creador, y somete al ser al cambio histórico; y, en algunas filosofías, la realidad fundamental del hombre es reducida a la subjetividad de la conciencia y de sus conceptos [11].

Por el contrario, para Sciacca, existe una dialéctica de implicancia de los principios de la subjetividad y de la objetividad, en una unidad que incluye a la realidad y a la idealidad en la unidad consciente y libre que da origen a la moralidad en el hombre [12]. El Ser, por otra parte, mediando la creación, no puede ser confundido con el ente creado.

5. Se trata de una *dialéctica propia de una filosofía de la integralidad*, donde de la idealidad y la realidad surge una síntesis nueva que es la *moralidad como forma plena e integral del ser*. En esta síntesis se hallan presentes los contrarios, «que permanecen contrarios y por lo mismo cada uno idéntico a sí mismo (*no* es el otro), que en cuanto contrarios no se niegan ni se excluyen» [13].

Tampoco se trata de un *devenir*, de modo que la realidad dejaría de ser tal para convertirse en idealidad o viceversa. Si devenir es dejar de ser lo que se es para convertirse en otro totalmente distinto, el hombre no deviene sino se desarrolla: se va haciendo y cambiando sobre la identidad de su ser sujeto que intuye el ser y en él se conoce. El hombre no deviene en el sentido de anularse en el devenir, para reponerse como totalmente otro y volverse siempre a anular. El hombre es tensión al ser completo, por ello también está siempre insatisfecho, desequilibrado [14]. Porque ante el ser

que lo es todo, el hombre experimenta su realidad como casi nada, «la nada del todo y la nada de todo», como decían los místicos; y debe reconocer su nada no por nada, sino por el Ser que le posibilita reconocerse y hacerse moral [15]. Entonces advierte lo que no vale nada en relación a lo que vale.

6. El *ser* es el fundamento constitutivo de los entes que no se confunde sin más con ningún ente, ni con Dios (el Ser Personal Infinito). Para quienes sólo poseen una actitud empírica y sensible ante las cosas, el ser en esta concepción aparece como intangible y, en consecuencia, como no realmente existente, por lo que para los hombres con mentalidad materialista, el ser se reduce a una ficción mental.

Por el contrario, en la concepción de Sciacca, el *ser* es lo fundamental aunque no es objeto de los sentidos; sino sólo captable con la inteligencia: es el objeto propio y constitutivo de la inteligencia, la cual es una facultad del espíritu. Aquí se halla el origen y el fundamento del espiritualismo. La *espiritualidad* es una experiencia cotidiana para quien sabe captar el ser en todas las cosas (personas, acontecimientos) y distinguirlo de lo que cada cosa es (de su entidad propia).

El *ser* de la *persona humana* es también una participación del ser en su trinidad de formas (uno-triádico); por ello, la persona es «una síntesis ontológica» de las formas de ser [16]. Por ello también, «sólo a las personas, entre los entes finitos le conviene el nombre de ser», aun observando que estas personas finitas no son el Ser; sino participan de él, por lo que son inconmensurablemente distintas respecto del ser absoluto [17]. Pero el *ser* es también el *acto* y como tal es un hacerse y no una cosa dada [18]: la persona al participar de él, recibe también de él su capacidad dinámica, por lo que la persona humana es; pero también se hace, se construye su personalidad.

7. La mentalidad moderna, fuertemente empírica, confunde sentir (y los objetos sentidos) con conocer (y los objetos conocidos), por lo que *el ser en sí inteligible ha perdido su sentido para todos los que se rigen por una mentalidad empírica*. Mas la presencia del Ser-Idea (ser en sí y por sí inteligible, para la mente humana, pero no inteligible *por* la mente humana) es lo que hace a la persona humana *espiritual* [19]; y como ese ser no es físico, sino metafísico, el problema de la espiritualidad de la persona humana se vuelve, en Sciacca, un problema metafísico. El hombre, como *sujeto viviente en cuerpo y alma*, trasciende los límites de los entes finitos por la presencia constituyente de la inteligencia dada por el Ser-Idea.

En consecuencia, una filosofía que parta de las sensaciones (sensismo) o de la experiencia empírico-material no está en condiciones de posibilidad de poner el problema de la espiritualidad de la persona humana y de lo que esto significa para su educación [20].

Según Sciacca, pues, el «hombre es una unidad indivisible y es todo en cada una de sus partes, y toda parte suya es un todo unitario [21]». La persona humana es una unidad en el acto de ser y, en su dinamicidad, la unidad la reintegra siempre, sometida siempre a una fuerza centrífuga que tiende a dispersarla. El hombre tiene una finalidad fundamental, esencial; pero algunos fines lo convocan con aspiraciones contrastables y desilusionantes. El hombre no pertenece totalmente al mundo; pero en su dinamismo desea abrazar a todo el mundo y dispersarse. Por ello, la grandeza y solidez del hombre no debe aislarse de su pequeñez y fragilidad, en su dinamismo concreto [22]. El hombre es posibilidad de grandeza y miseria.

8. De aquí surge el sentido *humano* del hombre y su humanismo. Lo humano del hombre es «naturalmente transnatural», sobrehumano. El hombre, en su finitud, participa de lo divino de la Idea del ser que constituye su inteligencia y lo hace ser dinámicamente. «Obrando sobre la naturaleza, expresa valores, hace más vital su vida y, viviendo, actúa su existencia, *hace su ser* y, haciendo su ser en la existencialización de los valores, hace que exista la naturaleza de la cual desvela el significado» [23].

El hombre como existente es una unidad, como persona, es un centro unificador; pero no es la unicidad: no es único; necesita de las demás personas para ser más humano.

«Su prójimo le es absolutamente necesario: sin otro semejante, no puede existir; sin otro existente no puede tener conciencia de sí; sin el otro ser, el hombre no puede hacerse el ser que es... Las conciencias son recíprocas; la reciprocidad le es esencial: se alimentan de y en ella. La clausura hacia otra conciencia es mi esterilidad» [24].

Cada uno es dentro de sus límites que lo constituyen. El límite ontológico no es una deficiencia o una imperfección; sino la síntesis que nos integra, y al reconocerlo, reconocemos nuestra dependencia fundamental que nos hace humanos [25].

9. El *Humanismo* implica, pues, una concepción del ser humano y de sus límites en cuanto *humano*. En no pocas circunstancias se ha identificado al Humanismo con una concepción inmanentista, renacentista y naturalista del hombre. No es ésta la

concepción de Sciacca [26].

«El *Humanismo* no significa la exclusión de toda ordenación de lo sobrehumano y adjuración de toda trascendencia. Podemos decir, en cambio, que el Humanismo tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original, haciéndole participar de todo lo que puede enriquecerlo en la naturaleza o en la historia; pide que poco a poco, el hombre realice las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y que trabaje para hacer de las fuerzas del mundo físico el instrumento de su libertad» [27].

Sciacca no hace del hombre una lectura mística de un humanismo que quiere conquistar su carácter de absoluto más allá de lo humano, en la línea del pensamiento de Nietzsche [28]. Este humanismo absoluto representa el momento trágico de la lucha sin esperanza del inmanentismo moderno. Se trata, en este caso, de un «super-individualismo romántico». El superhombre de Nietzsche es todavía un héroe romántico, proyectado en un irrefrenable ideal de una vida que es negación de nuestra vida de hombres... El *absurdo* es la última palabra de Nietzsche [29].

10. El hombre no es plenamente humano si no reconoce que, al conocer, está en él presente la Idea del ser que lo trasciende. Esta Idea, que tan magníficamente ha estudiado A. Rosmini, no es un concepto creado por el hombre sino la condición de posibilidad del pensar dada al hombre, en un acto creador [30]. Con esta Idea del ser es dada al hombre su dignidad. Se trata del ser en su *objetividad inteligible* que genera al sujeto inteligente, desde el primer momento que es tal.

El hombre en su *estructura ontológica primitiva* es encuentro de *finito e infinito* y, por ello, es esfuerzo perenne, dinamismo constante de adecuación del ser (que siempre lo trasciende) a sí. Por ello, el hombre no puede adecuarse a sí mismo, a su mera subjetividad, quedando insatisfecho e incompleto con ella. De esta manera, Rosmini y Sciacca presentan una justificación filosófica de un hecho frecuentemente real y paradójico: por un lado, el constante intento de algunos hombres por lograr su satisfacción en la subjetividad a pesar de todo (permaneciendo en la frustración); y, por otro, el intento contrario por ser personas en la relación altruista con otras personas, quedando este intento también frustrado en relación con las solas personas finitas y humanas.

«Finito es indudablemente el hombre (como existencia en el mundo), pero su finitud tiene dentro de sí la presencia de lo

infinito; contingente pero realizador de valores absolutos, que él no crea, y que actúa actuándose a sí mismo como persona, unificándose con ellos, que sin embargo siempre lo trascienden, la única que lo cumple y la única en vista de la cual su finitud deviene significativa de su significación metafísica» [31].

11. Esta es la significación del verdadero Humanismo y de su integralidad. Este Humanismo no consiste en que el hombre desarrolle toda su actividad y sea hiperactivo; sino en que desarrolle armónicamente todas las formas de su ser: se desarrolle como sujeto real que siente, conociendo el ser inteligible y reconociéndolo en todas las cosas, acontecimientos y personas, siendo así moral y justo. Se trata de un desarrollo cualitativo del ser humano; no cuantitativo, frenético en el tiempo, pero sin el sentido del ser. No significa tampoco desconocer el mundo temporal y huir de él, sino «vivir al nivel de nuestra humanidad profunda».

La vida es humana por la participación en el ser que supera todo ente, y al reconocerlo lo expresa en la realización de su vida como la verdad, el bien, la belleza, formas que de la unidad del ser reciben lo que son. Mas no es suficiente que el hombre sea una unidad: debe aprender a realizarla en su vida, en el ejercicio de sus facultades y en sus actos; esto significa lograr la formación o educación, humana y humanista, sin unilateralidades.

«Los humanismos absolutos o ateos absolutizan precisamente una u otra de las propiedades esenciales del hombre: la razón, la libertad, la materia, etc.; por tanto cada uno de ellos es unilateral: toma en cuenta pues sólo una dimensión humana y sacrifica las otras. En este sentido, en cada uno de estos humanismos hay un fundamental e inevitable antihumanismo... Recuperarlo en la totalidad del hombre es la verdad del *humanismo integral*» [32].

II. Autoeducación y heteroeducación

12. La educación es el logro y el medio para alcanzar realizar ese humanismo integral.

La educación, como proceso, es algo que se aprende y realiza; pero esto es posible porque están dadas las condiciones de posibilidad de la misma. Es bien conocida la definición de Sciacca acerca de lo que es educación:

«La educación se identifica con el progreso mismo de desarrollo consciente y libre de las facultades *del hombre en su integralidad* de espíritu y de cuerpos sin límites de tiempo y de

institutos» [33].

La educación es la productora y el producto del *desarrollo* de cada uno. No es un desarrollo espontáneo, ni es un proceso sin un sujeto consciente y libre que se esfuerza por realizar la persona que es. «Educación es el desarrollo de la persona en su integralidad» [34].

13. Precisamente porque la educación es un proceso personal, esto es, que cada persona realiza para lograr su personalidad; por ello mismo, este proceso, que comienza siendo *heteroeducación*, no puede ser humano sino termina siendo *autoeducación*.

Todos educamos. Esto significa que la acción de desarrollo de cada hombre se produce por variados factores e influencias. Los agentes exteriores de la educación, que mueven al niño y al hombre a educarse, puede llamarse *heteroeducadores*; y a la educación así lograda puede ser denominada *heteroeducación*. La educación se da, en este caso, *por la ayuda que los demás dan a quien se educa*: no sólo por el desarrollo de las posibilidades que realiza cada sujeto humano, por el hecho de tener una naturaleza humana.

Mas la heteroeducación sólo tiene sentido y valor como medio temporal para conducir a la autoeducación.

«Puede decirse que la *heteroeducación* está llamada a reforzar y sostener la *autoeducación* en el periodo en el cual el autogobierno no está todavía consolidado. Esto significa que en tanto cada individuo no está en grado de discernir con claridad y, por lo tanto, con continuidad y decisión, con la debida inteligencia de los medios, la obra educativa —la voluntad y el propósito del educador— interviene para disponer el plan de la educación y a condicionar la conciencia del educando, condicionamiento que debe estar dirigido al desarrollo y nunca a conculcarlo o a desviarlo» [35].

La heteroeducación tiene, pues, dos finalidades principales: por un lado, enseñar al educando a autogobernarse; y, por otro, hacerlo consciente del deber de la educación, ayudarlo a querer empeñarse en el deber de la propia educación. La heteroeducación, pues, que se imparte generalmente en el ámbito familiar y escolar inicial, debe ser una educación a la autoeducación.

14. La *autoeducación* implica alcanzar el autogobierno. Entonces cesa la obra del educador; pero cesa la tarea de la educación la cual queda en las manos de cada uno. Entonces *la educación coincide con el libre desarrollo de la personalidad*, se concreta en el

empeño integral de la existencia de cada hombre.

La función de los educadores es instrumental e indirecta. El educador debe suplir la constancia del propósito, la voluntad deliberada y la inteligencia refleja, donde éstas se presentan en formas inciertas e inconstantes, «sin olvidar que en el campo educativo toda acción es autónoma y todo influjo es indirecto».

«En el progreso educativo, la relación entre la obra del educador y la del educando se va gradualmente invirtiendo: en sus inicios la trama está dada por el educador y la acción del educando es inconstante y fragmentaria; sucesivamente el educando, que ha conquistado —bajo la acción del mismo educador— la posibilidad de una libre y consciente voluntad, llega a ser él el empresario de su propia obra educativa y la acción de educador se reduce a indicaciones siempre más parciales e indirectas» [36].

La educación es entonces el proceso por el cual el hombre se da una formación integral de su personalidad; y resulta de la obra «que cada hombre realiza sobre sí mismo y por sí mismo». Cada hombre forma en sí mismo al hombre [37]; pero *no se forma al margen del ser objetivo* que, además, para ser moral, debe reconocer en las cosas, en los acontecimientos, en las personas y en la sociedad familiar y civil. La autoeducación implica *la libertad* de decisión; pero ésta *no se opone a la verdad del ser* en sí mismo y en los entes.

III. Diferencia entre autoridad y disciplina

15. La autoridad (*augere, auctum, auctoritas: lo que hace aumentar, engrandecer*) tiene una *función de servicio* hacia el otro, el cual no es un siervo de quien tiene el poder; sino alguien que crece con su ayuda. La autoridad no debe ser confundida con el *autoritarismo*: éste implica el abuso, el uso inmoral de la autoridad y es la venganza de los incapaces [38].

La *autoridad* está presente cuando está presente la inteligencia que busca la verdad y la libertad, entendidas como poderes puestos al servicio del crecimiento *integral* de las personas, en cuanto son sujetos; pero capaces de entender y amar con la objetividad. Cuando, por el contrario, el poder se destina sólo o principalmente al desarrollo de *un aspecto* se convierte en *autoritarismo* como, por ejemplo, sucede con la eficiencia material productiva que va haciendo, en el mundo contemporáneo, del poder tecnológico un «autoritarismo tecnocrático» [39].

En este contexto, *la relación entre el educador y el educando* no

puede concebirse como una relación autoritaria, ni como una relación activo-pasiva. El educador no es la causa agente que actúa sobre el educando concebida como causa pasiva. En realidad, en el proceso educativo se da una mutua implicancia de responsabilidades y de crecimiento, en un clima de inteligencia y libertad, o en función de ellas, y preparándoles el camino. Cuando esto no sucede, se produce entonces la mutua degradación y complicidad.

La relación educador-educando es *una relación por el crecimiento* de las personas. «El educador no debe imponerse al educando, ni ponerse en un lugar más elevado, ni sofocarlo; sino sólo alimentar, ayudar, enderezar, guiar. El educando no debe ejecutar pasivamente, sino repetir en sí, querer él mismo la norma» [40].

16. La relación educativa debería ser una *relación participativa en comunión*. No se educa imponiendo esquemas extraños a la estructura particular de los educandos, ni se saca ventaja alguna si se rechaza la relación educativa: si no hay receptividad procedente de advertir la propia limitación entre lo que se es y lo que se puede aprender y ser.

La educación humana implica como condición de posibilidad tener una *idea*, más aún, un *ideal*, un proyecto de lo que se desea ser, acorde con la propia naturaleza. Sin esta idealidad, sin este *aspecto espiritual* en la persona del educando, el proceso educativo resulta imposible: entonces las relaciones que se establecen entre las personas son relaciones de violencia o comerciales de otro tipo; pero no de crecimiento para ser dos personas mediante la educación.

Sea que el educando no asume un empeño ante lo que no es y desea ser, sea que el docente no ayuda a lograrlo, o desea sustituir al educando para que lo logre, no es posible entonces alcanzar la formación de la personalidad propia en el proceso educativo. La relación educativa implica el «ejercicio de la libertad y de la disciplina interior», en el educando y en el educador [41]. La autoridad educativa, pues, es posible y es formativa en el previo ámbito de dos o más libertades que quieren un bien común: aprender, en relación al cual tiene sentido enseñar.

17. La autoridad no debe confundirse con la *disciplina* (*disce-re*). Ésta adquiere su sentido del objeto estructurado que se va a aprender. *Disciplina es lo aprendible* en cuanto es el *objeto estructurado*, «sistemáticamente organizado por la razón», como en las ciencias, que va a ser aprehendido y que exige la estructuración, la organización del sujeto que lo aprehende con y mediante todas sus

facultades. De este modo, *la disciplina termina exigiendo la formación del que aprende*, esto es, la adquisición de *una forma de ser* donde la libre voluntad gobierna y encauza la fantasía, los instintos, la inteligencia y demás fuerzas humanas para lograr los ideales que se propone alcanzar. La disciplina convirtiéndose en autodisciplina, exige un dominio sobre sí y excluye la violencia sobre los demás [42]. Por este esfuerzo que exige al sujeto todo esfuerzo estructurado, el concepto de *disciplina tomó a veces un significado moral*, indicándose con este término los medios exteriores (en el Medievo fueron los azotes) con los que se ordena la conducta del que aprende.

La disciplina no debe ser considerada, pues, como una presión exterior o un castigo, impuesto por una autoridad arbitraria; sino como la exigencia interna de ordenamiento de quien aprende, donde la libertad y la racionalidad gobiernan sus otras fuerzas sin suprimirlas. La disciplina, en efecto, tiene una *función unificadora y equilibradora*. El ordenamiento o lógica que posee un objeto (real o ideal) exige un ordenamiento de todas las fuerzas del sujeto que desea aprehender el objeto. Por ello, la *disciplina* es la acción por la cual las experiencias fragmentarias o contradictorias del que aprende son ordenadas unitariamente según un principio constante que es dado por la realidad que se desea aprender.

En realidad, lo que disciplina es aquello que se desea aprender, hecho el principio que en su lógica (su estructura, sus exigencias esenciales o naturales de las cosas), guía al alumno que desea aprender y es también aquello que el docente desea enseñar. La estructura, o exigencias naturales de las cosas, disciplina también la autoridad del docente o educador. La disciplina «no es por lo tanto la tiranía del educador sobre el educando»; sino la estructura de conocimiento y de valor que ordena, unifica, equilibra toda la acción educativa [43]. Cuando quien aprende reconoce de esta manera la disciplina, fácilmente se convierte en *autodisciplina*: en gradual comprensión del ser de las cosas, tomando como guía de la conducta intelectual y moral. Mediante ella, la educación se convierte en la *madurez integral* dentro de los límites del hombre; pero también es el signo del esfuerzo (y de la conquista integral) hecho por cada uno, por lo que una persona educada suscita respeto [44]. Sin el dinamismo ordenado, disciplinado de todo el actuar del hombre, la misma libertad humana no sería posible [45].

Sólo el sujeto que posee el dominio de sí puede *amar humanamente*: no está sujeto a los impulsos interiores ni a merced de las

presiones exteriores; sino que él puede decidir, reconocer lo que son las cosas y amar las cosas, sucesos y personas que conoce en tanto y en cuanto son. *El dominio o gobierno de sí* hace posible el desarrollo humano de la personalidad en la injusticia y el amor.

«Autogobierno significa la potestad sobre sí mismo, el equilibrio interior. Está claro que *sin autogobierno no puede haber autoeducación, crecimiento integral*, progreso querido y consciente, elección de un ideal y tensión a él». La autoeducación implica autogobierno» [46].

18. Un hombre educado tiende a tener potestad sobre todo lo que él es y hace, no para sofocar sus posibilidades; sino para utilizarlas para lograr sus ideales, para realizar (hacer real en el conocimiento y reconocimiento) la Idea de ser por la que existe. Mas el hombre es un sujeto que es acto, principio de acciones con las cuales realiza actividades. El sujeto es el *principio directo* de las acciones espirituales: del conocer, del querer, del amar. Sin embargo, el hombre, por un lado, el acto de sentir su cuerpo (si bien es directo, generándose un sentimiento fundamental que lo constituye) genera, por la acción del cuerpo sobre el sujeto, el principio de actos, originadores de pasiones e instintos que él, hombre, *no domina directamente*, sino mediante el dominio de la imaginación, de la inteligencia y de la voluntad.

De aquí se deriva que la potestad que el hombre puede tener sobre sí, constituyéndose en una «*unidad interior*», no está asegurada de una vez para siempre, ni resulta fácil y perfectamente eficaz siempre [47]. El hombre es un «animal espiritual» y, por la multiplicidad de sus potencias vitales es un *caos inicial*: confusión de sensaciones, de pensamientos, de pasiones y de sentimientos, hasta el punto de que, en la inmediatez y complejidad de su existencia, no sabe dónde comienza y termina su confusión y la de los otros. Buena parte del proceso educativo es permanente y consiste en una *constante conquista de sí mismo, de su identidad*, la cual exige esfuerzo; exige sacrificar otras metas para lograr la elegida. Por ello afirma Sciacca: «La profesión más difícil del hombre es la del ser humano» [48]. Con frecuencia, sin embargo, la reduce a adquirir una habilidad laboral y se olvida de su ser integralmente humano.

19. En particular, el dinamismo del hombre tiene su origen en la *unidad del principio vital simple* y en la *duplicidad de los términos* de su vida: 1) la Idea del ser (y con ella los demás conocimientos posteriores y los valores conocidos) y 2) el cuerpo (y todas las sensaciones y pasiones que se suscitan a través de él). Es esa

duplicidad la que el hombre debe armonizar para ser integralmente humano y persona; armonía de cuerpo y de espíritu, de inteligencia y de sentimiento: ni materialista ni espiritualista, ni idealista ni realista, ni sensualista, ni angélico [49].

El hombre necesita disciplina, gobierno armónico de todo su ser desde el interior, porque no es sólo una vida biológica; sino una vida humana, en la que debe armonizar lo personal con lo social, lo biológico con lo cultural y ético. Justamente porque su vida no le es dada ya hecha, sino que es «un continuo hacerse hombre», es una conquista fatigosa y siempre insidiada.

Tres insidias principales tienen los hombres con los cuales se pierde la integridad que en última instancia es mortal: la insidia de la carne, tomando lo sensible como criterio total de lo bueno; la insidia de los ojos (de la razón soberbia e insolente); la insidia de la voluntad (el orgullo por el cual los hombres creen poseer un ser independiente de todo otro ser) [50]. Pero *bonum est integra causa*: la vida buena requiere la integralidad de los actos del hombre ordenados en forma acorde al ser humano y ello no se logra sin disciplina.

El hombre se construye como sujeto moral. Esto requiere poder de reflexión, esclarecimiento y decisión, en donde actúa el sujeto entero: donde se relacionan los valores, las acciones y el sujeto. El hombre disciplinado, capaz de una vida moral (con la cual conocer y reconocer a cada cosa por lo que es), aparece, ante el hombre solamente instintivo, como si fuese un superhombre; aunque en realidad es simplemente el hombre «verdaderamente humano, el profundamente humano, el humano integral», capaz de donarse, de estar disponible a los demás, de tener una energía unificante de sí [51].

En este contexto, la disciplina, el conocimiento organizado, estructurado en sus formas lógicas, hecho aprendible, es autoridad, esto es, lo que hace crecer (*augere*) al sujeto que aprende. Pero, entonces, *lo aprendible* —para ser educativo, formador de la persona— debe llevar además a la búsqueda de la verdad, al cultivo en libertad para la verdad: a la *verdadera cultura*. El «principio de la verdad» fue, en efecto, el principio de todos los principios de la educación en el pensamiento de Sciacca [52].

IV. Cultura, trabajo y anticultura

20. La *cultura* es la grandeza del hombre, su desarrollo integral (cultura en el sujeto) y lo que de él se deriva (objetos cultura-

les). La cultura es el efecto de la actividad del hombre; pero también es posible usarla como causa instrumental del desarrollo integral del hombre.

Los *objetos culturales* (tanto una página de historia como un objeto mecánico) poseen una estructura o lógica que, al recrearla el que aprende, se ordena o disciplina a sí mismo con esa lógica y desarrolla su capacidad de aprender[53]. Es *verdadera* cultura aquella que al cultivar el hombre *busca libremente con ella la verdad*; busca saber cómo son las cosas, los acontecimientos, las personas. La verdadera *cultura hace crecer* entonces a la persona del hombre al darle acceso y exigirle esfuerzo en la búsqueda de la verdad en la libertad. La *libertad* es condición para tener un acceso humano a la *verdad*, y la verdad buscada hace a la libertad verdadera. Por ello, Sciacca repite una y otra vez: «Cultura es libertad y educación a la libertad» [54].

Verdad y libertad llevan al reconocimiento de formación integral, de todo el hombre. Por ello también, «lo que no es cultura formativa de todo el hombre en su integralidad, es *anticultura*» [55].

En este contexto, se advierte que para Sciacca no se da una *cultura neutra*, descriptiva de los modos anónimos de vivir de cualquier grupo social. Una cultura, producto del cultivo del hombre, que se gloria de ser una cultura del bienestar identificado con el consumo masivo de bienes materiales, es en realidad una cultura totalitaria, encerrada y subyugada por la dimensión del único valor material del consumo. Como tal es una cultura «deshumanizada y deshumanizante»: la cultura de esta sociedad es, en buena parte, *anticultura*; porque cultura es libertad para buscar con amor una creciente verdad sobre el hombre, las cosas y los acontecimientos. En este sentido, la cultura y el amor son intransigentes.

21. Mas la verdad no debe ser una excusa a fin de suprimir la libertad que posibilita investigar la verdad. Poder y cultura son conceptos distintos. El hombre culto no puede admitir que haya hombres esclavos y lucha por educar «a fin de que los *hombres sean siempre más libres* en una libertad de convivencia, en el *respeto recíproco de la libertad y de la dignidad* de cada uno, en el ejercicio ordenado de los derechos y deberes». Desea siempre mayor potencia de la cultura para vencer a toda voluntad de potencia (*anticultura*) y de dominio del hombre sobre el hombre. Sobre todo, «importa salvaguardar el derecho inherente a la persona de *educarse o formarse* para la realización de sus fines en una comunidad humana» [56].

El poder con frecuencia se crea la «verdad» a su medida, y estima que ésta le otorga aún más poder: el poder de suprimir la libertad ajena, la libertad de quien no piensa o actúa como él. Mas, de este modo, no se promueve la verdadera cultura; sino la anticultura, las *ideologías*, o sea, el proceso teórico-práctico de suprimir los valores fundamentales de la persona humana [57].

22. La verdadera cultura se identifica con la autoeducación, esto es, *con el cultivo de darse una forma de vida fundada* en el valor de la vida, en la verdad y libertad del ser humano.

La educación es el proceso, personal (autoeducación) y dialéctico (de mutuas implicancias), por el cual el hombre se «in-objetiva» en los valores; se dedica a los valores adquiriendo él esos valores, y haciéndolos propios. Pero tal dialéctica no debe entenderse como un mezclarse, hurtando, por un proceso osmótico, el uno (sujeto) al otro (los valores) y viceversa; sino como un proceso en el que se mantienen críticamente las diferencias.

«Educarse no es recibir, sino recrear cuanto educa, asumirlo críticamente para que la asimilación sea un acto personal y, por lo tanto, formativa: es colocarse en estado de oposición y al mismo tiempo de disponibilidad y de amor. Esta actitud, signo del pensamiento y crecimiento de libertad, distingue al hombre de los otros vivientes, la educación de la crianza y del amaestramiento» [58].

23. La cultura se identifica de este modo con la *paideia* en el sentido pleno y englobante del término. Ella implica, por un lado, el ejercicio y empeño de todas las facultades del hombre, «de cada sujeto humano en su integralidad»; y, por otro, implica los objetos (todo lo aprendible, las disciplinas y sus valores) a los cuales el que aprende se dona y que, por su estructura, exigen que el que aprende se forme, se haga libre al cultivarlos.

Educarse, así entendido, es la capacidad creativa de hacerse culto, en el doble sentido de: a) cultivarse, y de b) producir nueva cultura. Sólo la nueva cultura mantiene viva y continua la tradición, la renueva y la entrega a otros para que realicen lo propio [59]. En este sentido, la cultura *debe educar* o no es cultura; pero debe hacerlo en el ámbito propio del ser humano: en la libertad para buscar cómo son las cosas (verdad) y vivir de acuerdo con esa verdad. En caso contrario, la cultura y la educación se convierten en *estupidez*: en ignorancia de los límites propios y adecuados (libertad y verdad) al ser humano [60].

24. La cultura tiene sentido en cuanto es causa y efecto del cultivo del hombre. La cultura no es sólo cultivar (verbo) cualquier cosa; sino que tiene también un contenido sustantivo y propio: el hombre y todo lo que posibilita la formación del hombre en cuanto es hombre. No todo, pues, tiene el mismo peso en el contenido cultural.

«Cultura no es sólo conocer esto o aquello, tantas y siempre más cosas; sino saber quién es el hombre, el significado y fin de su existencia, en vista del cual (si hay uno válido) vale la pena conocer esto o aquello para saber siempre más sobre el hombre mismo y a fin de que pueda actuar mejor su finalidad» [61].

En este contexto, la *filosofía* es una parte importante de la cultura y de la educación. El filosofar está al inicio de todo proceso educativo y constituye también el grado más alto, presente en el hombre en cuanto es hombre. La filosofía es entonces elemento de cultura, encarnado en el hombre, en cuanto es amor y búsqueda de cómo son las cosas, la personas, los acontecimientos (búsqueda de la verdad). Por el contrario, la *filodoxa*, en cuanto es amor a las opiniones, información con supresión de la búsqueda del logos y de la verdad, es *anticultura*.

25. La filosofía de la integralidad de Sciacca *no absolutiza el valor del saber*: lo aprecia; pero no lo considera un fin para el hombre, ni un medio de liberación o salvación. Amar la comprensión, pero también comprender y vivir el amor.

Desde el punto de vista cristiano, el maestro (y guía en la educación humana y sobrenatural) es interior: el Ser, la Verdad, el Amor, en cuanto conducen al desarrollo de la Vida plena (personal, social, humana, corporal, espiritual, profesional, y todo lo que a ello lleva). Por eso, una educación integral aprecia, por ejemplo, todo tipo de trabajo. En realidad, *el derecho al trabajo y el derecho a la educación* constituyen una sola exigencia: el derecho al desarrollo integral humano. «Toda actividad humana puede ser cultura y *paideia* si el hombre piensa y hace lo que piensa; y si obra para actuar íntegramente su ser y sus capacidades, esto es, para conocer siempre mejor lo que es y, conociéndose, testimoniar mejor con conocimiento profundo de su fe, lo que es hacerse libre de libertad interior o del mal» [62]. En este contexto, *anticultura es maldad, corrupción, injusticia*.

26. Parte de la cultura está en el *trabajo* que no es sólo producción y valor económico; sino también y ante todo, *expresión del hombre, de su humanidad y espiritualidad*. En este sentido, hoy no existe un «humanismo del trabajo»; sino «una esclavitud del hombre que es común al hombre y a las bestias; esclavitud que no permite ninguna libertad, ni siquiera la económica... sino solamente un mayor o menor bienestar material» [63].

El hombre ha recibido todo para que él *aprenda a hacerse el propio ser según el orden del ser*. Al cultivar el hombre produce: se produce y produce *bienes* de los cuales puede poseer algunos (para su paz temporal) si primero el prójimo posee también lo suyo con su trabajo. Pero además de cultivar el trabajo y aprender a trabajar, debemos aprender (pues todo es objeto de aprendizaje) a amar al prójimo. «Cuando trabajo para él, me hago su hermano en el trabajo común, a fin de que él también tenga mi paz temporal. Ésta, mientras él no la tiene, me acosa como un remordimiento, me ofende como un privilegio, y se me presenta como una usurpación» [64]. Mientras alguien, de cualquier raza o religión sea, esté *brutalmente esclavizado por la necesidad material*, no puede haber paz cultural ni espiritual para los demás hombres.

Aprender a trabajar es también aprender a ser moral: «El trabajo no sólo tiene un carácter económico, sino que es obra moral de un sujeto moral» [65].

«No es verdad que la *esclavitud* haya sido cosa exclusiva de la antigüedad, del feudalismo o de los pueblos colonizados, y que hoy no exista en el llamado mundo civilizado. Por el contrario, precisamente *el mundo civilizado de hoy, oriental y occidental, europeo y americano, es un mundo de esclavos*; porque quien gobierna tiene como fin principal (o dice tenerlo) el proporcionar un salario cada vez más adecuado al trabajo; y los gobernados no gritan, no hacen huelgas, no protestan ni matan más que para ser mejor pagados» [66].

El trabajo tiene un *valor personal* (pues, con él, el hombre produce lo necesario para la conservación de la vida), *espiritual, cultural, liberador* (como expresión del pensar del hombre y como obra de la voluntad creativa); *social* (en cuanto con él se producen bienes para mutua y común ayuda, «tiene una solidaridad fundamental»); *educativo* (pues «disciplina los sentidos», exige esfuerzo no sólo físico, sino también intelectual y honestidad al cumplir con la propia tarea).

El trabajo (aun dentro de los defectos sociales a los que todavía

subyace) es *un derecho* de todo el que aprende —y, en general de todo ser humano— porque el trabajo es una acción justa, perfeccionadora de la personalidad del hombre que no puede ser impedida: es injusto y no educativo el no querer o no tener oportunidad para trabajar. «No hay nada más envilecedor que la desocupación» [67]: tal situación no es humana; conduce a la miseria lo que degrada a la persona.

También en el ámbito del trabajo debemos corregir el rumbo y hacerlo productor de cultura y de educación. «No se trata de liberarse *del* trabajo, lo que sería pretender salir de la condición humana; sino de liberar *el* trabajo, es decir, hacer de él un acto de libertad creadora», ya desde la escuela [68].

Cultura es todo lo que el hombre produce en forma acorde a su ser y, por lo tanto, en el mejor de los casos, para su perfeccionamiento como hombre. Se establece así una *jerarquía de valores* en la cultura, cuya culminación se halla *en la forma no sólo material o real de ser, sino además ideal y moral*. La cultura humana exige entonces mejorar no sólo la condición material o laboral del hombre; sino, además y contemporáneamente, la condición intelectual y moral, para lograr lo cual es necesario educarse [69].

27. La *educación* es preparación y ejercicio de la libertad: es ejercicio para sentir, pensar, querer el bien (lo que perfecciona al hombre) en el bien (en una concepción integral del hombre); es cultura sobre lo material y sobre lo intelectual; pero que no prescinde del principio moral, so pena de caer en la incultura. La cultura no es el reducto de una *élite*, sino *de los mejores*, esto es, de aquellos que con disciplina, esfuerzo y responsabilidad, ejercitan la libertad y contribuyen a la formación del hombre en su integralidad humana, cualquier cosa hagan, cualquier profesión o trabajo ejerzan, cualquier instrucción posean [70].

La cultura y la educación están constituidas por un *modo de vida*, fundamentalmente ético, no por el contenido de la instrucción.

El espíritu de cultura es apertura al reconocimiento de todo lo que vale para el desarrollo de la naturaleza y persona del hombre: es la victoria a la tentación del «absolutismo exclusivista»; por ello es apertura al ser y, en el ser, a todos los entes. Cultivarnos y educarnos es tener una actitud de apertura filosófica —omnicomprensiva como la que posibilita la Idea del ser en su inteligibilidad— ante la vida personal y social [71].

V. *Lo anticultural y antieducativo de las modernas formas de inmanencia*

28. G. Bruno afirmó que la verdad es hija del tiempo (*Veritas filia temporis*) lo que comporta tanto la historización de todos los valores, como la negación de los valores permanentes y trascendentes, con lo cual Bruno se ha convertido en el *teorizador del laicismo*.

Al hablar de laicismo, Sciacca no se refiere a ningún partido político, sino a una mentalidad filosófica. El laicismo moderno es lo opuesto a la *cultura laica*, ya teorizada y apreciada por Tomás de Aquino cuando defendía la autonomía del saber humano respecto de la revelación divina. El laicismo no solo se considera autónomo; sino *autosuficiente*: estima que el hombre y su tiempo son la única fuente de conocimiento y valor.

La base filosófica del laicismo es el empirismo; su teoría del conocimiento es sensualista. Como tal, «es sordo y mudo respecto a una de las dimensiones ontológicas del hombre», como lo es su apertura al ser, mediante la Idea del ser, que funda la inteligencia humana y establece un puente con lo divino. El laicismo, en consecuencia, implica una falsa concepción de la «formación integral del hombre» [72].

«El laicismo ha progresado hasta la pérdida del concepto de cultura y de *paideia* como proceso formativo del hombre y, en consecuencia, de su educación a las altas empresas, hasta desacralizar y allanar todos los valores. Por ello ha logrado constituirse en la 'impiedad' en su nivel más bajo, donde el hombre es sólo instrumento para deseducarlo a la verdad en nombre de la verdad» [73].

29. El humanismo *integral* de Sciacca concibe al hombre como compuesto de dos dimensiones fundamentales: una *horizontal* (social, histórica, contingente, con contactos sensibles y humanos) y otra *vertical* (la cual por medio de la Idea del ser nos abre a una dimensión transtemporal, infinita, fuente de inteligibilidad y puente para la espiritualidad) [74].

El pensamiento moderno, por el contrario, ha elaborado numerosos conceptos esenciales del Cristianismo; pero les ha dado un significado que ya no es cristiano: ha transplantado el centro vital del cielo a la tierra. Sobre la base de este principio:

a) Ha reducido el *concepto de verdad* a lo que el hombre «pone» en el pensamiento, creando él mismo la verdad.

b) Ha transformado el *concepto de libertad* en autosuficiencia de la voluntad que pone o crea la ley y que, por lo tanto, no tiene un legislador sobre ella.

c) Ha sido identificado el *deseo de Absoluto* del hombre, con el hombre mismo, convertido él en Absoluto.

d) Ha sido identificado el *desarrollo histórico* con el devenir
s o c i a l .

e) Lo *real* ha sido identificado con este mundo y el destino del hombre se cumple cabalmente en este mundo.

f) La autonomía del fenómeno *religioso* ha sido reducida a la experiencia *psicológica*.

g) En lugar del *ser*, fundamento de los entes, se ha puesto la *nada* del ser, la ausencia de fundamento.

h) La educación (antes entendida como una forma de ser adquirida mediante consulta con la verdad interior y objetiva y con la ayuda del educador; entendida como desarrollo integral y como señorío de sí en una sociedad) ha quedado reducida a las actividades escolares, a la instrucción pública.

El *humanismo integral*, por su parte, en el pensamiento de Sciacca, concibe al hombre como: a) persona que siente, que es solidaria con las demás personas, en su dimensión corporal y espiritual; b) capaz de desarrollarse sobre la vértebra de los valores espirituales de la verdad, de la libertad y del amor personal, con los cuales da sentido a las necesidades materiales. Por el contrario, el pensamiento moderno occidental se ha convertido en *occidentalismo*: en el oscurecimiento profundo de estos valores, aun bajo la aparente defensa y promoción de los mismos, porque ha sido suprimido el concepto de lo espiritual y, con él, el verdadero concepto de la persona humana [75].

En el occidentalismo, la grandeza del hombre es medida por la opulencia, por la producción y el consumo para el bienestar. En realidad no se busca el desarrollo del hombre sino del consumo. En medio, los instrumentos, puestos como finalidades han corrompido en su pragmatismo el concepto de bienestar humano. La loable finalidad de liberarnos de la esclavitud ha terminado haciendo esclavos del consumo a todos: consumidores sin amor [76]. Y en el caso de que con la abundancia de instrumentos se lograra la libertad exterior, ésta por sí sola, es aún inmadurez humana, una libertad infantil que puede acompañarnos toda la vida. «La libertad ha quedado inmadura, a nivel de la elección según lo útil, lo agra-

dable, lo deleitable y lo ventajoso» [77].

30. El *laicismo* al encerrarse en la inmanencia y considerarla un ámbito autosuficiente, estima que el desarrollo del hombre y de la humanidad es histórico y cerrado en este mundo. Este mundo es la única oportunidad que tiene el hombre y debe concebirlo como un progreso indefinido hacia la perfecta felicidad terrestre. El hombre se halla sólo confiado a sí mismo. Si confía en otro, cabe concebirlo de tres grandes maneras: a) el otro es naturalmente *bueno* (romanticismo, idealismo, socialismo) en forma individual y con un buen control o educación puede llegar a ser también socialmente bueno; b) el otro es naturalmente *malo* (pesimismo de cierto teologismo); o bien, c) el otro es *ambicioso pero débil* (liberalismo capitalista).

Se trata de «utopías ciegas a la condición humana», que bajo un color (antes rojo, después negro, ahora verde) desean salvar al hombre. Ellas tienen una estrategia en común: terminan «reduciendo inevitablemente la cultura y la educación, en cuanto tales, a la política esposada con la economía». Convierten a la cultura y a la educación en *ideología*, la que, por un lado, niega el valor de la verdad (trascendente como el ser) y la permanencia de su valor, reduciéndola a una opinión; y por otro, la persona, no teniendo nada sagrado en el laicismo, impone el diario como el evangelio cotidiano y los suspiros como substitutivos de la oración matinal.

«El laicismo instrumentaliza para fines políticos la cultura, como el clericalismo a los mismos fines la religión: en el primer caso se traiciona la laicidad de la cultura, esto es, se le niega la libertad y la autonomía, conquista del pensamiento clásico y del mejor pensamiento moderno. En el segundo, se traiciona a la religión que es lo que caracteriza la paideia cristiana» [78].

31. Con el Ilumnismo, la cultura se hace enciclopedismo (acumulación cíclica y creciente de conocimientos) y su preocupación primera no consiste en producir conocimientos; sino en *divulgar* los ya existentes. «El Ilumnismo sustituye el principio del ser por el de hacer, el principio de la *verdad* por el de la *utilidad*, al que reduce también la moral» [79].

La libertad en la que se centra el Ilumnismo es la meramente político-económica, propia de los intereses de la burguesía en auge, sin tolerar que los pensadores puedan lograr la libertad de pensamiento fuera de este marco. El Ilumnismo se convierte en *anticultura* al reducir todos los valores a los políticos, económicos y científicos, y cerrando el horizonte del hombre. No es anticultural la reivindi-

cación de estos valores; sino la negación de los otros, porque de este modo «lo humano» queda empobrecido. De este modo, incluso los que se han absolutizado decaen al nivel de desvalores y se vuelven antieducativos. la fanática antirreligiosidad iluminista, la reducción de la moralidad a la utilidad y la vida espiritual del hombre a la máquina de las sensaciones e impresiones; la reducción de los valores al previo juicio de la razón crítica para todo lo que no es ella, pero dogmática en su concepción antimetafísica, no coincide con una concepción integral y abierta de lo que es el hombre.

32. El Neo-Illuminismo ha proseguido esta tarea. Encadenado a la política, a la economía y a las ciencias a ellas subordinadas, ha desembocado en la industrialización y en la especialización técnica.

El matrimonio múltiple de la política, la industria, la técnica y la burocracia han llevado a valorizar toda cultura sólo desde el punto de vista del rendimiento económico-político-social. De hecho, esto ha conducido a una limitación de la libertad espiritual del hombre, realizada en nombre de la libertad misma. El hombre inserto dulcemente en el «sistema» ha sido seducido; acariciado por las rosadas promesas del bienestar, ha resultado ser un buen instrumento, mediante la hipnosis de la propaganda, sin los obstáculos de los viejos tabúes. Mas esto resulta ser para Sciacca una «espantosa alienación del hombre». Esto ha generado dos «sociedades impías» (para usar la expresión de Rosmini): la capitalista y la comunista, marcadas con el mismo signo de la búsqueda del bienestar material en el subdesarrollo de lo humano.

Los países industrial y tecnológicamente desarrollados, aquellos en los que en forma diversa impera el Neo-Illuminismo, son zonas siempre más amplias de subdesarrollo cultural y humano, sujetos a una angustiante pobreza humana bajo la forma retórica de la socialidad epidérmica y de un humanitarismo puramente emotivo, que sólo esconde el egoísmo y el exhibicionismo [80].

33. Ciertamente hoy la sociedad requiere técnicos y especialistas; pero no al precio de reducir al hombre a una especialidad o competencia restringida, lo que no sólo no lo forma mentalmente; sino lo deforma con graves consecuencias para su conducta moral y social. La «cultura es libertad» y no reducción progresiva de las opciones del hombre a lo material y luego algún aspecto de la actividad sobre lo material. «No es útil al hombre, ni siquiera lo útil, sí es dañoso a la educación para la libertad... La paideia

integral coincide con la educación a la libertad» [81].

El inculto, armado de la técnica, no puede solucionar los problemas de la paz, del hombre, de los males del mundo, sólo con los medios políticos, técnicos y económicos. Este inculto pide siempre más de lo mismo: consumir más medios. Detrás de estos medios debe existir una concepción integral del hombre y amor al hombre integral.

El hombre actual, fabricado en serie, es medio hombre: pronto a los alunizajes, emplea la mitad de su tiempo en procesos de corrupción, en eludir las leyes, en obstaculizar con la técnica y no poca hipocresía; y, lo que es peor, va perdiendo el interés por ser educado para la verdad y para amarla. «El amor a la verdad es signo de madurez, resultado de una paideia integral» [82]. El hombre es culto en tanto y en cuanto cultiva la libertad para buscar y amar la verdad integral. En su intento, produce muchas culturas (sistemas de conductas y de objetos culturales), a veces contradictorias. «Sólo en el amor a la verdad, que es fin supremo, las culturas podrán salir de la encrucijada y en ella armonizarse y compenetrarse» [83].

34. ¿Qué se ha de hacer, entonces? Sciacca no veía el peligro mayor de nuestra forma de vida ni en el capitalismo norteamericano ni en el colectivismo ruso; sino en el *nihilismo* originado en Europa, que es la base de toda actitud inmanentista y materialista en la vida humana [84].

La propuesta, entonces, e intento de solución de la crisis humana, parece consistir en *volver razonable a la razón*, dependiente como es de la inteligencia, y ésta de la inteligibilidad del ser. No se trata de volver a un metafisismo abstracto; sino a la concreción del ser que no tolera ni la contradicción ni el ser igualado con la nada. Se trata de recuperar lo hallado por el pensamiento tradicional y por el moderno, integrándolos en una concepción armónica, que fundamente lo humano en su dimensión vertical y horizontal.

«Es verdad, por ejemplo, que lo económico es un valor, pero es erróneo que sea el único valor absoluto, al que se deben subordinar todos los demás. Es verdad que las leyes y los métodos científicos tienen una validez, pero es errada su aplicación a toda la realidad, comprendida la espiritual, con la consiguiente reducción de la filosofía a la ciencia» [85].

35. La Diosa-Razón del Iluminismo «ha llegado a ser la *Diosa-Vida* de los altares paganos de la civilización contemporánea». Pero admitida esta premisa, no hay realidad fuera de nuestra realidad;

la vida se reduce a la vida de cada uno, aquí y ahora, o a la de cada sociedad (individualismo personal o social); no hay verdad fuera de las verdades «históricas»; no hay leyes morales fuera de la «acción» en sí misma. Ellas constituyen *modernas formas de inmanencia* donde «la vida debe ser llamada a llenar todos estos vacíos, con un ritmo acelerado, con la deslumbradora variedad de sus formas, para que no nazcan nostalgias ni haya tiempo de reflexionar sobre la vida misma... La acción por la acción es característica del mundo contemporáneo; la libertad absoluta del espíritu; devenir eterno dentro de la vida» [86].

En nombre del Iluminismo se han perdido hoy las virtudes morales en las que la humanidad ha creído y se ha educado durante siglos, como la caridad, el sacrificio, la humildad, la esperanza, la fe. El inmanentismo considera no sólo que no son virtudes, sino debilidades que frenan el ímpetu de la acción antes que promoverla. En su lugar se exaltó primero la fuerza y la soberbia, bajo la voluntad de poder en las dos guerras mundiales. Ante este fracaso humano, se acentuó luego el valor de tiempo hecho historia, sin verdades, sino con hechos y acontecimientos. La verdadera vida moral exige disciplina; pero «la ética contemporánea es la negación de toda disciplina, en nombre de una aparente libertad del espíritu, que, en realidad, es esclavitud de las pasiones y abandono indisciplinado» de las fuerzas morales del hombre. El hombre contemporáneo, con la tecnología cree dominar la naturaleza: «¿Cómo se puede afirmar que el hombre domina la naturaleza, cuando él mismo es esclavo de su naturaleza?». Porque hoy el hombre es dominado por las *fuerzas irracionales*, a lo que llama «vida mejor» [87].

36. La filosofía espiritualista, cansada de la orgía activista e irracionalista que facilita la demolición de la filosofía sistemática y de la metafísica, «se ha orientado recientemente hacia el problema del ser», concediendo amplio lugar a la trascendencia. Pero un nuevo embate surge ante la propuesta de la necesidad de la trascendencia: hoy se propone *tratar del ser, pero debilitarlo en la inmanencia*. Los filósofos contemporáneos no parecen aprovechar la lección de la filosofía moderna.

«Se puede afirmar que más de cuatro siglos de especulación han hecho consciente la filosofía, por su propia e irrefutable experiencia, de la necesidad de la trascendencia; y han demostrado que el intento de una filosofía autónoma y de una razón total es la prueba de la condicionalidad de la filosofía y de la falta de plenitud del pensamiento» [88].

Es necesario reconocer, desde la crítica interna de la filosofía, que el hombre en su inteligencia posee una dimensión que supera la inmanencia: es un compuesto de finito (realidad horizontal) e infinito (idealidad vertical: Idea del ser). El hombre, aunque ha sido empobrecido con una concepción nihilista de sí mismo, debe reconocer que no es sólo ente (*ens; non esse*) sino además que participa del ser (*esse*). Esto hace, por un lado, «imposible reducir la interioridad a la subjetividad inmanentista»; pero, por otro, posibilita la crítica a la trascendentalidad, para llegar a una concepción del «hombre integral» con una dimensión trascendente [89]. Reconocer esta dimensión de la inteligencia no es abdicar de ella, sino reconocerla en lo que es: en el *ser-Idea* por lo que es. El verdadero Humanismo supone un *idealismo objetivo*: ésto es lo que nos separa de las bestias [90]. Por ello, el hombre es realmente lo que aún no es idealmente, y está siempre abierto al futuro; futuro, por otra parte, que no se cierra en la inmanencia.

Sciacca nos recuerda que cada vez que «la filosofía ha creído hacerse autónoma del ser (no por seguir las exigencias del ser y del pensar que lo abre a un infinito de posibilidades, sino al optar por su debilitación) se ha olvidado del hombre» [91]. Al no reconocer lo que el hombre es, se le ha propuesto en las teorías educativas, ya ser Dios, ya matar a Dios; ya considerarse como nada y monumento a la indiferencia, ya como superhombre, según los casos [92].

Dirección del autor: W. R. Darós, Amenábar 1238 - 2000 Rosario - República Argentina.

Fecha de recepción de la versión definitiva del artículo: 10.IX.96.

NOTAS

- [1] SCIACCA, M. F. (1956) *L'uomo, questo «squilibrato»*. *Saggio sulla condizione umana*, p. 181 (Roma, Fratelli Bocca). Cfr. GONZALO CASAS, M. (1962) *Sciacca* (Buenos Aires, Columba).
- [2] PLATÓN. *Sofista*, 254 b, 248 d-249. Cfr. SCIACCA, M. F. (1971) *Studi sulla filosofia antica* (Milano, Marzorati). SCIACCA, M. F. (1959) *Platón*, pp. 278-280 (Buenos Aires, Troquel). Cfr. GILSON, E. (1979) *El ser y los filósofos*, p. 36 (Pamplona, Eunsa).
- [3] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2 1003 a 33. *Ética a Nicómaco*, X, 2, 1173 a 1.
- [4] ARISTÓTELES, *Metafísica*. N. 2, 1089, a 1. *Física*, Y, 3, 186 a 24-25.
- [5] Cfr. GILSON, E. (1948) *L'Être et l'essence*. p. 288 (París, Vrin). DARÓS, W. (1978) Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino. (Dios: ¿Ser o ente?)

Sapientia, nº 130, pp. 285-297.

- [6] SCIACCA, M. F. (1972) *Ontologia triadica e trinitaria*, pp. 100-101 (Milano, Marzorati). SCIACCA, M. F. (1956) *Saint Agustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne* (Paris-Louvain, Nauwerlerts). SCIACCA, M. F. (1954) *S. Agustín* pp. 247-253 (Barcelona, Miracle). GONZÁLEZ CAMINERO, N. (1984) *En Diálogo con Sciacca*, p. 11 (Génova, Studio Editoriale di Cultura).
- [7] Cfr. ROSMINI, A. (1964) *Aristotele esposto ed esaminato*, p. 140 (Padova, CEDAM).
- [8] Cfr. ROSMINI, A. (1979) *Introduzione alla Filosofia a cura di Pier Paolo Ottonello*, nn. 166-176 Roma, Città Nuova). ROSMINI, A. (1941) *Teosofia.*, Y, n. 43, 103, 205-212; Vol, III, n. 729, 776 (Milano, Fratelli Bocca). SCIACCA, M. F. (1954) *El pensamiento filosófico de A. Rosmini* (Barcelona, Miracle). SCIACCA, M. F. (1963) *Interpretazioni Rosminiane* (Milano, Marzorati). DARÓS, W. (1978) «Ser» y «ente» en A. Rosmini, *Sapientia*, nº 127, pp. 54-68.
- [9] Cfr. SCIACCA, M. F. (1961) *Teoria e pratica de la volontà* en SCIACCA, M. F. *Dall'attualismo allo spiritualismo critico* (1931-1938) p. 542. (Milano, Marzorati). RASCHINI, M. (1985) *La dialettica dell'Integralità* (Genova, Studio Editoriale di Cultura). PIGNOLINI, E. (1968) Temas fundamentales e linhas internas na evolucao do pensamento de M. F. Sciacca, *Revista Portuguesa de Filosofia*, , n. III, pp. 329-344. ARATA, C. (1968) Un metafisico agostiniano della verità: Michele Federico Sciacca, *Agustinianum*, , n. 3, pp. 427-433. PIEDEMONTI, F. (1965) La «Filosofia dell'integralità» e la sua concretezza ontologica, *Filosofia e Vita*, Ottobre-Dicembre, pp. 21-37. PIGNOLONI, E. (1967) *Genesis e sviluppo del rosminanesimo nel pensiero de Michele F. Sciacca* (Genova, Pubblicazioni dell'Istituto dell'Università) PERCIAVALE, F. (1986) Sciacca il Rosminianesimo, *Rivista Rosminiana*, Y, pp. 1-24.
- [10] SCIACCA, M. F. (1956) *Atto de essere*, p. 19 (Roma, Fratelli Bocca). SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo «squilibrato*, o.c., p. 115. SCIACCA, M. F. (1963) *Metafisica, gnoseologia y moral*, pp. 55-62 Madrid, Gredos). GIANNUZZI, E. (1968) *L'uomo e il suo destino. Riflessioni sul pensiero filosofico de M. F. Sciacca*. (Cosenza, Pellegrini). GIGLIO, A. (1968) Sistema pedagógico de Miguel Federico Sciacca. *Revista Calasancia*, Julio- Septiembre, n. 45, pp. 283-295.
- [11] Cfr. SCIACCA, M. F. (1959) *Qué es el idealismo* (Buenos Aires, Columba). SCIACCA, M. F. (1949) *Il pensiero moderno* (Brescia, La Scuola). SCIACCA, M. F. (1947) *Il secolo XX* (Milano, Fratelli Boca).
- [12] SCIACCA, M. F. *Atto de essere*, o.c., p. 20.
- [13] SCIACCA, M. F. *Atto de essere*, o.c., p. 22.
- [14] SCIACCA, M. F. *Atto de essere*, o.c., pp. 27-28.
- [15] SCIACCA, M. F. *Ontologia triadica e trinitaria*, o.c., pp. 135, 138.
- [16] SCIACCA, M. F. *Ontologia triadica e trinitaria*, o.c., p. 92. CAPÁNAGA, V. (1976) La ontología triádica y trinitaria en S. Agustín y M. F. Sciacca, *Rivista Rosminiana*, , n. IV, pp. 361-368.
- [17] SCIACCA, M. F. *Atto de essere*, o.c., p. 71.

- [18] Cfr. CATURELLI, A. (1990) *Filosofía de la Integralidad*, Vol. II, p. 27 (Genova, Studio Editoriale di Cultura).
- [19] Cfr. SCIACCA, M. F. (1962) *Qué es el espiritualismo contemporáneo*, pp. 53-54 (Buenos Aires, Columba).
- [20] SCIACCA, M. F. (1968) *Filosofía e antifilosofía*, p. 79 (Milano, Marzorati). SCIACCA, M. F. (1962) *La filosofía y el concepto de filosofía*, p. 73 (Buenos Aires, Troquel).
- [21] SCIACCA, M. F. *Atto de essere*, o.c., p. 73.
- [22] SCIACCA, M. F. *Atto de essere*, o.c., p. 81.
- [23] SCIACCA, M. F. *Atto de essere*, o.c., p. 92.
- [24] SCIACCA, M. F. *Atto de essere*, o.c., p. 97.
- [25] Cfr. SCIACCA, M. F. (1973) *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 24-25 (Madrid, Gredos).
- [26] Cfr. SCIACCA, M. F. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*. Milano, Marzorati, 1963.
- [27] SCIACCA, M. F. (1963) *La filosofía, hoy*, p. 435 (Barcelona, Miracle). Cfr. SCIACCA, M. F. (1957) *Fenomenología del hombre contemporáneo*, pp. 20-21 (Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri).
- [28] Cfr. SCIACCA, M. F. (1960) *Qué es el humanismo*. p. 27 (Buenos Aires, Columba).
- [29] SCIACCA, M. F. *Qué es el humanismo*, o.c., p. 31. Cfr. POZZO, G. (1968) Sciacca y el humanismo de los tiempos modernos. *Crisis*, n. 58-60, pp. 231-238.
- [30] SCIACCA, M. F. (1989) *L'interiorità oggettiva*, p. 31-38 (Palermo, L'Epos). SCIACCA, M. F. *La filosofía y el concepto de filosofía*, o.c., p. 54. Cfr. IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (1975) *Hacia una formación humanística*, p. 51 (Barcelona, Herder).
- [31] SCIACCA, M. F. *Qué es el humanismo*, o.c., p. 51. SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo «squilibrato»*, o.c., pp. 125, 191-194. RICCI, G. (1992) Lo «squilibrio ontologico» in Michele Federico Sciacca. Una lectura in chiave pedagogica AA. VV. *Michele Federico Sciacca: Europa o «Occidentalismo?»*. *Atti del convegno di Chiavari, 8-10 marzo 199*. (Milano, Unicopli).
- [32] SCIACCA, M. F. *Qué es el humanismo*, o.c., p. 57. SCIACCA, M. F. (1967) *La libertad y el tiempo*, p. 44 (Barcelona, Miracle). POZO, G. M. F. (1990) Sciacca e «l'umanesimo del nuovi tempi», *Studi Sciacchiani*, n. 1-2, pp. 13-25. POZO, G. (1970) *Umanesimo moderno e tramonto dell'umanesimo* (Padova, Cedam). NEGRI, A. (1968) L'uomo 'intero' di Michele Federico Sciacca, *Atti del III Congresso Regionale di Filosofia. M. F. Sciacca e la filosofía dell'integralità*, pp. 119-162 (Milazzo, SPES).
- [33] SCIACCA, M. F. (1972) *Pagine di pedagogia e di didattica*, p. 17 (Milano, Marzorati). Cfr. CORALLO, G. (1988) L'educazione «integrare»: la presenza di M. F. Sciacca nella ricerca pedagogica, *Studi Sciacchiani*, n. 1, pp. 33-48.
- [34] SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., p. 18.
- [35] SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., p. 26.

- [36] SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., p. 27.
- [37] SCIACCA, M. F. (1963) *El problema de la educación en la historia de la filosofía y de la pedagogía*, p. 6 (Barcelona, Miracle).
- [38] SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, o.c., p. 50.
- [39] SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, o.c., p. 129.
- [40] SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., p. 28.
- [41] SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., p. 29. Cfr. HORTAL ALONSO, A. (1992) *Educar la libertad*, *Educación* (Madrid), n. 297, pp. 73-80.
- [42] SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., p. 58. Cfr. CORALLO, G. (1988) *L'educazione «integrale»: la presenza di M. F. Sciacca nella ricerca pedagogica*, *Studi Sciacchiani*, n. 1, p. 40. DEBARBIEUX, E. (1993) *La violence dans la classe* (Paris, ESF). CURCIO, J.-FIRST, P. (1993) *Violence in the schools* (Newbury Park (Calif.), Corwin Press).
- [43] SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., pp. 40, 125. SCIACCA, M. F. *Il problema della educazione*, o.c., pp. 55-62.
- [44] Cfr. CORALLO, G. *L'educazione «integrale»*, o.c. p. 35. SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo «squilibrato»*, o.c., pp. 322-323.
- [45] SCIACCA, M. F. *La libertad y el tiempo*, o.c., p. 43. Cfr. IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (1994) *Formación Humanística y Filosofía*, **revista española de pedagogía**, n. 198, pp. 231-246.
- [46] SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., p. 25. MANDOLFO, S. (1982) *La filosofia dell'educazione di M. F. Sciacca*, *Filosofia Oggi*, n. 3, p. 384.
- [47] SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo «squilibrato». Saggio sulla condizione umana*, o.c., pp. 179-180.
- [48] SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo «squilibrato»*, o.c. pp. 181, 17. Cfr. RICCI, G. (1977) *Il pensiero pedagogico di Michele Federico Sciacca*, *Prospettiva Pedagogica*, XIV, n. 1, pp. 41-53.
- [49] SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo «squilibrato»*, o.c. pp. 131. SCIACCA, M. F. (1955) *Pascal*, pp. 188-189 (Barcelona, Miracle). Cfr. SOTO, J. (1986) *Hacia un concepto de persona* (Costa Rica, Universidad).
- [50] SCIACCA, M. F. *Pascal*, o.c. pp. 205, 176.
- [51] SCIACCA, M. F. *L'uomo, questo «squilibrato»*, o.c., p. 282, nota.
- [52] SCIACCA, M. F. *Filosofia e antifilosofia*, o.c., p. 24. GENTILE, M. (1976) *Michele Federico Sciacca pedagagista de educatore AA. VV. Michele Federico Sciacca*, p. 172 (Roma, Città Nuova). MONDIN, B. (1992) *Cultura dell'uomo mediante l'assimilazione dei valori assoluti en Pedagogia e Vita*, n. 2, pp. 29-47.
- [53] SCIACCA, M. F. *Il problema della educazione*, o.c., p. 69.
- [54] SCIACCA, M. F. (1969) *Gli arieti contra la verticale*, pp. 35, 103, 136 (Milano, Marzorati). SCIACCA, M. F. (1973) *L'ora di Cristo*, p. 106 (Milano, Marzorati).
- [55] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 36. Cfr. TRIPODI, A. (1988) *Sciacca: pedagogia e antipedagogia Studi Sciacchiani*, I, pp. 49-61.

- [56] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., pp. 138, 106.
- [57] Cfr. DARÓS, W. (1986) La crisis de la inteligencia y el problema educativo, según M. F. Sciacca, *Studi Sciacchiani*, n. 2, pp. 18-28. DARÓS, W. (1990) Libertad e ideología: Sciacca y Popper, *Studi Sciacchiani*, n. 1-2, pp. 111-117. MC LAREN, P. (1994) *Life and schools: an introduction to critical pedagogy in the foundation of education* (New York, Longman). WATT, J. (1994) *Ideology, objectivity, and education* (New York, Teachers College Press).
- [58] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., pp. 104-115.
- [59] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., pp. 104-105. SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, o.c., p. 168.
- [60] SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, o.c., pp. 34, 70-74, 18.
- [61] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 107. Cfr. CORALLO, G. *L'educazione «integrale»*, o.c., p. 45.
- [62] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 110. SCIACCA, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*, o.c., p. 88. Cfr. CEPAL. (1992) *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad*, (Santiago de Chile, Naciones Unidas).
- [63] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 94.
- [64] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 190.
- [65] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., pp. 206, 209. DENTONE, A. (1968) *La problematica morale della filosofia dell'integralità. Saggio sul pensiero de M. F. Sciacca* (Milano, Marzorati).
- [66] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 208. Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, M. y GARCÍA MORIYÓN, F. (1994) *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente* (Madrid, Ediciones de la Torre).
- [67] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., pp. 215-217. Cfr. Cfr. Cfr. LEMEZ, R. (1993) Educación y trabajo: una alternativa teórica para su conceptualización, *Revista Interamericana. Educación de adultos*, n. 2, pp. 91-108. LLOMOVATE, S. (1995) La reivindicación del trabajo como derecho ciudadano, *Novedades Educativas*, n. 56, pp. 48-49.
- [68] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 215. SCIACCA, M. F. *Il magnifico oggi*, o.c., p. 207.
- [69] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 194. Cfr. GORDILLO, M. (1992) *Desarrollo moral y educación* (Pamplona, EUNSA)
- [70] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 116.
- [71] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 118. Cfr. BONANATI, E. (1978) *La formazione umana nella didattica della filosofia* (Genova, Mondini e Siccardi). SALES, G. (1961) *Filosofia-Pedagogia nel pensiero di M. F. Sciacca*, *Rivista Rosminiana*, pp. 340-343.
- [72] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 120. Cfr. RASCHINI, M. (1968) *Riflessioni su filosofia e cultura*, p. 11 (Milano, Marzorati). TRIPODI, A. (1988) Sciacca: pedagogia e antipedagogia, *Studi Sciacchiani*, Y, p. 54. CATURELLI, A. (1990) *Filosofía de la Integralidad*, Vol. III, p. 18 (Genova, Studio Editoriale di

Cultura).

- [73] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., pp. 120-121. Cfr. BUGOSSI, T. (1990) *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in M. F. Sciacca* (Genova, Studio Editoriale di Cultura).
- [74] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., pp. 64, 77, 79-80. SCIACCA, M. F. *Il problema della educazione*, o.c., pp. 44-45.
- [75] SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, o.c., p. 107. Cfr. SCIACCA, M. F. (1958) *Herejias y verdades de nuestro tiempo* (Barcelona, Miracle). SCIACCA, M. F. (1958) *Perspectivas de nuestro tiempo* (Buenos Aires, Troquel). CATURELLI, A. *Filosofia de la Integralidad*, o.c., Vol. III, pp. 47-49. GIANNINI, G. (1990) La critica di Sciacca all'occidentalismo, *Studi Sciacchiani*, VI, 1-2, pp. 77-87. ROSTENNE, P. (1982) Le Christianisme à l'épreuve de l'incroyance occidentale, *Filosofia Oggi*, n. 3, pp. 315-334.
- [76] SCIACCA, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*, o.c., p. 132.
- [77] SCIACCA, M. F. *La libertà e il tempo*, o.c., pp. 152, 161 nota 68, 164.
- [78] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 125. Cfr. AGNELLO, L. (1966) Valenze pedagogiche della «filosofia dell'integralità» *Teoresi*, Luglio-Dicembre, pp. 332-339.
- [79] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 130. SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 68. SCIACCA, M. F. (1949) *Il pensiero moderno* (Brescia, La Scuola). SCIACCA, M. F. (1935) *Studi sulla filosofia medioevale e moderna* (Napoli, Parella).
- [80] Cfr. SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 130. SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 85. SCIACCA, M. F. *Fenomenología del hombre contemporáneo*, o.c., pp. 17-22.
- [81] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., pp. 131, 132. SCIACCA, M. F. (1949) *La Iglesia y la civilización moderna*, p. 119 (Barcelona, Miracle). BASCHIN, G. (1968) La filosofia di Sciacca, *Città di Vita*, Luglio-Agosto, pp. 384-392. BERTONI, Y. (1968) Prospettive pedagogiche della «filosofia dell'integralità» di Michele Federico Sciacca, *Prospettive Pedagogiche*, n. 3, pp. 187-203.
- [82] SCIACCA, M. F. *Gli arieti contra la verticale*, o.c., p. 146. RASCHINI, M. A. (1985) *La dialettica dell'integralità. Studi sul pensiero di Michele Federico Sciacca* (Genova, Studio Editoriale di Cultura).
- [83] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 115. Cfr. BONANATI, E. (1982) L'educazione filosofica «per» l'integralità della persona in *Metafisica e scienze dell'uomo, Atti del VII Congresso Internazionale, Bergamo 4-9 settembre 1980*. Roma, Borla, Vol. II, pp. 561-598.
- [84] SCIACCA, M. F. *La Iglesia y la civilización moderna*, o.c., p. 113. SCIACCA, M. F. (1975) *Il magnifico oggi* (Roma, Città Nuova), pp. 18-20, 190-191. Cfr. BUGOSSI, T. (1990) *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in M. F. Sciacca* (Genova, Studio Editoriale di Cultura). DE FEBERI, F. (1990) *Il nichilismo e l'agonia dell'anima in Filosofia Oggi*, n. 69-70, F. I-II, pp. 65-80.
- [85] SCIACCA, M. F. *L'ora di Cristo*, o.c., p. 83. Cfr. MODUGNO, A. (1994) *Intelligenza e ragione. La struttura dell'antropologia metafisica di Sciacca, Studi Sciacchiani*, n. 1-2, pp. 7-114.
- [86] Cfr. SCIACCA, M. F. (1952) *El problema de Dios de la religión en la filosofía actual*, p. 258 (Barcelona, Miracle). Cfr. SCIACCA, M. F. (1978) *Lecciones de filosofía de la historia* (Genova, Studio Editoriale di Cultura). SANDIN, R. (1992) *The rehabilitation of virtue: foundations of moral education* (New York, Praeger).
- [87] SCIACCA, M. F. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, o.c., p.