

I T E R
ENSAYOS

Enrico Castelli
y la diarística filosófica



Enrico Castelli y la diarística filosófica

Humberto Giannini

A la luz de una relectura de la obra de Enrico Castelli, el autor nos entrega aquí, junto con un perfil del filósofo, un emocionado recuerdo del que fue su maestro y los rasgos característicos de su peculiar modo de pensar. Destaca de manera especial el lugar que en este ocupa el sentido común y la experiencia de lo vivido por sobre todo tipo de intelectualismo tradicional; y define su filosofía como un “existencialismo teológico”.

Enrico Castelli and the philosophical “diaristica”

In the light of a re-reading of Enrico Castelli’s work, the author gives here, along with a profile of the philosopher, a moved memory of he who was his master and particular features of his peculiar way of thinking. What stands out in a special way is the place common sense and lived experience occupy over all kinds of traditional intellectualism; and it defines his philosophy as a “theological existentialism”.

Enrico Castelli y la diarística filosófica

Humberto Giannini
Universidad de Chile

Prólogo

Gracias a Humberto Giannini la filosofía cotidiana de Enrico Castelli ha llegado a Chile para quedarse. Maestro de Giannini, Castelli ha dejado profundas huellas en su discípulo, haciendo que su especulación llegara a ser siempre menos teórica, más familiar, más concreta, abordando los pequeños y grandes problemas de la vida común. Es propio de esta filosofía cierto carácter íntimo, personal, casi de un tête a tête del hombre con su propia conciencia, a la luz de una realidad quizás fragmentaria pero no por eso menos viva. –La vida, en efecto, se compone de fragmentos–. La ontología cede aquí el paso a la ética, un saber cercano, práctico, cuyo fin no parece ser un navegar hacia alturas sublimes sino simplemente llegar a ser personas abiertas y dialogantes, conscientes de sí. La soledad es un fantasma en continuo acecho en el mundo moderno, y todo diálogo parece ser destinado, por una suerte de incomunicabilidad estructural, a trocarse en monólogo y a dejar afuera la experiencia común. Sin embargo, no todo está perdido si los monólogos constituyen los fragmentos de un Diario de Vida y mantienen su carácter de “relatos testimoniales” de sucesos vividos y no siempre comprendidos en plenitud. Es precisamente el acto de narrarlos el que permite ir descubriendo poco a poco su sentido, y es esta la única forma de “salvar los fenómenos”.

El sentido común, hoy a menudo desterrado de la vida del hombre pensante, es “un criterio ineliminable” en la comprensión de la vida humana. Nos remite a la experiencia común –tema recurrente en Castelli–, la cual es siempre experiencia del lenguaje, pues es en el lenguaje donde se comunica y transmite al otro la visión de mundo de cada uno. Así, el mundo de lo cotidiano, en cuanto comunicación, se perfila como “la única vía de acceso al ser”.

Tras los vestigios de Castelli, adecuando la senda de este a la suya, Giannini ha forjado los rasgos de su filosofía, y esos vestigios, gracias a su incansable labor en las aulas de clase, se han transformado, para las generaciones más recientes, en instrumentos vivos y les han hecho posible fundar, con los ajustes generacionales obligados, su propia “filosofía de lo inmediato”.

Basten estas pocas líneas como introducción al trabajo con el cual Humberto Giannini ha querido rendir homenaje a su maestro italiano.

Introducción

Ha sido una experiencia conmovedora releer en estos días las obras de Enrico Castelli, tan decisivas en mi formación filosófica; volver a evocar la personalidad del filósofo, sus gestos, su voz, la fuerza de sus prolongados silencios cuando, en el año '60, dictaba clase en el tercer piso de la Facultad de Filosofía de la Universidad La Sapienza de Roma. Conmovedora esta relectura, envuelta en la evocación de un período que considero rico, vigoroso para la filosofía italiana y europea.

Sobre la filosofía de Enrico Castelli no es mucho lo que se ha escrito después de su desaparición en el año '77: solo el número-homenaje del *Archivio di Filosofia* —en dos volúmenes publicados en el '80— y, recientemente, el acucioso ensayo del prof. Raffaele Pettenuzzi: “Enrico Castelli, sentido común y filosofía de la existencia”.

Debido a las numerosas polémicas abiertas por Castelli en contra del neoidealismo italiano o de quien negaba la posibilidad de una filosofía religiosa, o también en contra de ciertas derivaciones del pensamiento de Heidegger, se le acusaba de ser un autor cerrado en su lenguaje y fragmentario e inconcluyente en sus posiciones. Estas continúan siendo quizás unas dificultades reales para quien desea rescatar del olvido su pensamiento.

Sin embargo, prescindiendo de la originalidad de su producción personal, mucho habría aún que decir sobre su aporte en la preparación, publicación y difusión de las obras del ‘pensamiento clásico’ italiano del siglo XIX: las de Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti, Bernardino Varisco —maestro e inspirador del habitus teórico de Castelli—, y de autores aún no traducidos del latín, como Pier Damiani, en el Medioevo, y Tommaso Campanella, en los tiempos modernos.

Y pienso que mucho aún podría decirse sobre su contribución a la discusión abierta y a la difusión de los grandes problemas surgidos o retomados en el postguerra; sobre la fundación del *Archivio di Filosofia* —hoy bajo la dirección de Marco Olivetti, brillante discípulo suyo; y

mucho, muchísimo podría decirse sobre las citas que se dan cada año en Roma los más ilustres filósofos de Europa y América: ¡ *Convegni Castelliani* acerca de Demitización y Hermenéutica.

Poco tiempo atrás, Paul Ricoeur, que nunca faltó a estos encuentros, evocaba así la figura del maestro:

“... el punto de referencia no es más la fenomenología neutra de Heidegger, sino la visión trágica y casi apocalíptica de Enrico Castelli. Me siento feliz de encontrar aquí la oportunidad de rendir homenaje a su memoria, en el recuerdo inolvidable de los “Convegni Romani”, que después de su muerte siguen llamándose “Convegni di Enrico Castelli”.

Me anima hoy el propósito de enfrentar el tema de su filosofía, pero solo desde la perspectiva de la fragmentariedad, hecho esencialmente conectado con la visión del mundo y del filosofar, que nos viene propuesta por el autor.

De acuerdo con una tesis de Castelli que trataré de desarrollar aquí, no es posible captar la intimidad propia de una obra filosófica sin detenerse en considerar los medios con los cuales el filósofo ha comunicado a los otros aquella porción de ser, de realidad, que quería poner en común a través de la palabra. Los medios sensibles -a menudo descuidados por los filósofos- devienen verdaderos órganos espirituales si son tocados por el espíritu.

Es sabido, por ejemplo, que los primeros filósofos jónicos pensaban en versos. Hay quien cree aún que el metro poético es el *logos* más apto para recibir el ser en su propia modulación. Pero, un siglo después, Platón, poeta, rompe el estilo poético tradicional, inaugurando un nuevo modo de acceso al ser y un nuevo modo de hacer común la verdad: el diálogo.

¿Por qué el diálogo? Porque el diálogo en cuanto tal, suponiendo un bien compartido, tiene una premisa ética fundamental, y representa por tanto la superación de la ontología arcaica. Pero también porque el mundo platónico, el mundo de las ideas -que es absolutamente otro del mundo sensible de las *arkhái*, los principios elementales- deviene accesible a través de operaciones espirituales que emergen solamente en el diálogo entre maestro y discípulo.

Se podría objetar que también el filósofo solitario dialoga con las cosas sometidas a sus preguntas; y también, evocando a Platón, que el alma dialoga consigo misma. Sin embargo, semejantes objeciones no aparecen válidas, en cuanto en estos hipotéticos diálogos uno de los interlocutores dirá siempre lo que agrada al otro. Así, en el Medioevo cristiano, y sobre todo en los primeros tiempos de la modernidad (los de Valla, Bruno, Galileo), este género dialógico devino solo un instrumen-

to pedagógico, útil para descubrir y hacer manifiestas las opiniones erradas, los prejuicios de los Cándidos, los Bonifacios, los Hilas, personajes irreales cruelmente caricaturizados, que el maestro podía así destruir a su antojo. Con excepción de las *Quaestiones disputatae*, que representaban un diálogo de muchas voces.

La edad moderna trae consigo el triunfo, en filosofía, del género monológico. Y este es un acontecimiento significativo sobre el cual vale la pena reflexionar y preguntarse qué de fundamental esté cambiando en la actitud del hombre, en el paso del diálogo platónico y de la *quaestio* medieval, al monólogo moderno.

A estos argumentos, el tema del diálogo y el de la soledad, Castelli ha dedicado una parte importantísima de su actividad polémica y dialógica. De la primera, en sus escritos de juventud: *Filosofía de la vida* (1924), *Polémica obligada* (1932), *Ensayos críticos* (1931), *Idealismo y solipsismo* (1933), entre tantos otros; de la segunda, en los "Coloquios de Roma" (1961-1976), verdadera reconstrucción de las *quaestiones disputatae* medievales.

Para nuestro autor, el monólogo ha de ser asociado a una pretendida objetividad, es decir, a la determinación propia de la modernidad de hacer desaparecer de la cosa pensada toda perspectiva, toda impronta biográfica, toda huella lingüística del sujeto pensante. Quien enuncia o declara algo, puesto en el anónimo, convierte de este modo en insignificante también al destinatario del discurso. Y sin embargo, a pesar de todas sus cautelas –y la cautela es el símbolo de la modernidad–, el suyo es un discurso. Y, en cuanto tal, implica una compleja relación con las cosas, a través de la mediación de una comunidad de individuos. Implica una experiencia común. Es un hecho el que la filosofía contemporánea ha entendido que en aquella pretendida objetividad del pensamiento en la descripción de lo que hay –y precisamente debido a esta preocupación–, dejaba de lado, paradójicamente, un momento constitutivo de la objetividad. Dejaba de lado la realidad del mundo de la vida, como la llama Husserl y también el último Wittgenstein: la mundanidad del mundo, en la conocida expresión de Heidegger; en el lenguaje de Castelli, la experiencia común. El racionalismo –dice– (y lo mismo vale para el empirismo) ha borrado la infancia en cuanto es el mundo de la incoherencia, en cierto sentido, del sueño. La infancia no es ni siquiera pensable; pensarla equivaldría a dar testimonio de un nacimiento de la razón, y la razón no tiene nacimiento. Ha borrado también la muerte, porque, al igual que la infancia, es inconcebible; y ha suprimido el mal, porque no tiene de él una idea clara y precisa; y también la locura.

La diarística filosófica

Después de esta larga introducción, podemos empezar a examinar el tema de la diarística filosófica, no más considerada como un estilo, como un modo de presentarse delante de los otros, sino más bien como una vía de acceso a la realidad; y, en este sentido, como metodología radical.

Un género, éste, que se remonta a Boecio, en su *De consolazione philosophiae*, que más tarde se hará famoso con Agustín, y que continuarán con cierto éxito Abelardo, Pascal, Rousseau, Kirkegaard y Marcel, entre los más conocidos. De Castelli son numerosas las obras escrita a modo de diario: *Indagine quotidiana*, *Tempo esaurito*, *Viaggi e itinerari...*, e, por cierto la más famosa, *Pensieri e giornate*. Pero puede afirmarse hoy, leyendo su *Diario integro* (1923-1976), en dos grandes volúmenes, publicado en el '94, que el pensamiento diarístico acompañó, día tras día, la existencia del filósofo.

Sabemos qué es un diario de vida: muchos de nosotros hemos intentado escribir uno en los tiempos atormentados de la juventud. No obstante, definir el género no es nada fácil. Un diario tiene, por cierto, un aspecto biográfico, pero no tiene, de suyo, una intencionalidad biográfica, puesto que la atención del narrador es dirigida a enumerar y comentar las novedades que nos trae cada día, el acento está marcado sobre el ser, en cuanto simplemente se nos da, se nos entrega en aquello que acontece, que nos acontece. Como lo ha dicho el mismo autor, la intención del Diario es simplemente testimonial.

En un sentido más amplio, la diarística pertenece al género narrativo. Y pertenece al tiempo cualitativo que es propio de ella, tiempo en que cada suceso signa un comienzo absolutamente original, el nacimiento de algo que antes no era. Pertenece, pues, al género y al tiempo de lo inaudito. Porque si en una narración se relataran hechos rutinarios u ordenados causalmente, no habría nada que narrar. Sería suficiente la formulación, la ley en la cual están comprendidos los fenómenos. Nos bastaría la ciencia del ser, idéntico a sí mismo, al cual se reduce lo diverso.

La narración, el mito, es, en este sentido, la *antiontología*, expresión máxima de la novedad del ser, de la contingencia y de la gratuidad en la concatenación del relato. Y estas contingencias, estas gratuidades, hacen de la vida, de la historia, y también de la naturaleza, un discurso narrativo. Ahora bien, la diarística es un género de la narración filosófica. Quien escribe un diario parte del supuesto que cada día nos trae alguna noticia de nosotros mismos, como si fuesen la realidad del mundo y la realidad de los otros las que descubran, aclaren algo de nosotros que nos era oculto. Diríase que en el relato diarístico el autor no actúa y solo se deja descubrir por aquello que le adviene.

Un Diario –dice Castelli– es una nómina de los acontecimientos vividos por un hombre que no logra entender aquello que le llueve encima. Actitud, esta, propia de un hombre reflexivo, a quien no le basta vivir ‘la eventualidad de los eventos’, no le basta atravesar los días de su existencia sin preguntarse por el sentido de aquello que sucede, sentido del cual él mismo no está excluido. Y esta convicción de no estar excluido de él, supera el intelectualismo de la ontología.

En la obra titulada: “*Enrico Castelli, senso comune e filosofia dell’esistenza*”, Pettenuzzi divide la actividad filosófica de nuestro autor en tres períodos: uno teórico e histórico-crítico (1923-1934); un segundo, el de la diarística filosófica (1935-1947); un tercero y último, el del existencialismo teológico, con el cual el mismo Castelli identifica su filosofía.

Esta clasificación es muy útil para separar y ordenar las obras del maestro, pero no resulta tan significativa cuando se intenta caracterizar su pensamiento. Por lo demás, no está del todo claro el que el período diarístico se limite a una sola década, aunque en ese lapso dramático de la civilización que va del ’35 al ’47 una rápida anotación diarística sea quizás la única forma de salvar los ‘fenómenos’, de conservar la experiencia. Hoy me percató de que el estilo de esta mentalidad existencialística no puede ser sino lapidario: hay bien poco que pueda ser *demonstrado*; mucho, en cambio, que pueda ser *mostrado*. No se percibe la oportunidad de un largo periodar. La vía por la cual se llega a un conocimiento, es siempre brevísima, tanto más breve cuanto más el conocimiento deviene convicción.

Pero hay que considerar el hecho de que han sido publicados tres tomos de anotaciones diarísticas que llegan hasta el año ’76, un año antes de la muerte de nuestro pensador. Lo cual demuestra que Castelli se hallaba más cómodo en la diarística que en la sistematicidad de un discurso ilativo, consecuenciario. Discurso luciferino, lo llamaba, en cuanto lleva, como veremos, a la negación del otro.

¿Irracionalismo? Siempre lo había negado, pero haciendo una distinción entre racionalidad de vida, que no va nunca desvinculada del sentido común como criterio último de realidad, y racionalismo moderno, como intento de derivar la realidad de principios absolutos, inconfutables. Por cierto, el cartesiano.

Tras el declinar de la religiosidad medieval, concorde –solo con matices diferenciales– con el *credo ut intelligam* agustiniano, el cartesianismo se presenta como “filosofía de la difidencia”, a la que sigue, como es sabido, la “filosofía de la sospecha” (Freud, Nietzsche, Marx). La difidencia cartesiana abarca todo aquello que antes no sea presentado, protegido por una razón, cuya regla de oro es la de no salir de la cerrazón interior, de aquella única certeza de ser una “cosa pensante” (*res cogitans*), es decir, un poder capaz de exigir a todas las repre-

sentaciones –también a la de Dios– una justificación racional de su representatividad.

Mas en la búsqueda de una razón, de un punto de partida sin presupuestos, de un principio autosuficiente, el filósofo moderno no encuentra sino a sí mismo. Y encuentra a sí mismo como abismo, como infierno en el cual no hay ningún camino que vuelva a conducir al mundo; ninguna razón, ningún método capaz de demostrar que los objetos percibidos, el mundo imaginado, existen como otro principio independiente del pensamiento que los piensa. Y es evidente que, si no existen en sí los entes corpóreos, los árboles, las estrellas, entonces los individuos humanos que ahora percibo y que llamo “mi próximo”, ellos también son un momento de mi actividad pensante, y nada más. Por ende, el cartesianismo, y todo el pensamiento que procede de él, tiene la imposibilidad originaria de llegar a ser ‘diálogo’; necesariamente está destinado a quedar ‘monólogo’, relación interna del yo con sus representaciones.

Es esta inquietante conclusión lo que Castelli llama “solipsismo empírico”, conclusión que Descartes evita con el conocido argumento de la bondad divina: Dios, bondad infinita, no puede permitir que yo me equivoque.

La filosofía posterior, la que deriva del cartesianismo, acepta, en cambio, que el hombre se engañe. Para el solipsismo teológico de Espinoza, por ejemplo, solo existe un Dios idéntico al mundo; y cuando el ser humano piensa, es Dios que piensa a través de nuestras perspectivas y circunstancias, también a través de nuestros errores. Para el solipsismo trascendental, siempre en el lenguaje de Castelli, Dios se hace historia, movimiento reflexivo ‘de sí a sí’, en el mundo, a través de los errores y los orrores del mundo. Es la filosofía de Hegel y, hasta mitad del siglo pasado, la de los descendientes italianos del neoidealismo: Croce, por un lado, y Ugo Spirito, por el otro.

En otras palabras, lo que Castelli quiere subrayar es que en todos los casos es ilusorio el traslado del centro del movimiento desde el sujeto empírico al sujeto divino idéntico al mundo, a la Naturaleza, o al sujeto divino que deviene sí mismo a través de su errar en el tiempo. Es ilusorio porque en tales translaciones permanece siempre un individuo privilegiado, que no se engaña porque conoce al ser divino en la intimidad de su naturaleza; o más bien porque es la conciencia actual de su proceso. Este individuo es el filósofo que, pensando a Dios en la intimidad de su ser, deviene Dios. Así lo proclamaba Giordano Bruno: “no se conoce a Dios, se deviene Dios”.

Y entonces, la conclusión, inevitable del punto de vista lógico, mas evitada cautelosamente por el filósofo, es esta: “yo soy la divinidad”. He aquí, dirá Castelli, la identificación blasfema de pensar y ser: he aquí el pecado original de la ontología, de cualquier ontología. Y se pone esta

pregunta: ¿por qué la conclusión solipsística, lógicamente inevitable, es evitada sistemáticamente por los filósofos racionalistas? Y su respuesta es: porque tal conclusión no posee sentido común. Esto quiere decir, en último análisis, que también el filósofo racionalista se somete, de hecho, al sentido común como a un criterio más definitivo que sus conclusiones. En síntesis, aquello que la diarística de Castelli quiere mostrar es que el sentido común es un criterio ineliminable en la comprensión de la vida humana, un criterio que sobrepasa la mera razón del filósofo.

Pero qué es el sentido común? No es definible: he aquí su virtud. “Su valor consiste en ‘ser común’, en ser el sustrato tácito de todo discurso. Se puede decir, no obstante, lo que no es: que no es un principio atemporal, unívoco, evidente como el buscado por los modernos; y que tampoco es una cualidad que pertenezca a la estructura semántica o sintáctica de las cosas dichas. Es decir, el no-sentido de una palabra o de una oración no deben ser imputables a la falta de este sentido común. El sentido común se refiere al tiempo, al lugar, a la duración y a la oportunidad del actuar humano. Se trata del tiempo de hablar y del tiempo de callar, de la oportunidad o inoportunidad de un gesto o de un movimiento. No se puede definir, dirá Castelli, cuántos segundos debe durar una sonrisa; nos percatamos de inmediato, sin embargo, cuándo ella dura un instante más que lo debido y se transforma en una mueca; cuándo no tiene sentido común.

No puede definirse cuándo es el momento oportuno para decir determinadas cosas. Por ejemplo, tiene sentido, sin duda, la oración que afirma que Sócrates fue un filósofo griego; y esta es además una verdad indiscutida. Pero no tiene sentido común informar de esto a un hombre que está tratando de arreglar una rueda de su auto que ha quedado en panne. Tal información no tiene sentido común precisamente porque no ha sido emitida en el momento apropiado. Y es, pues, este momento apropiado *-kairós-*, el que le falta al discurso.

Tampoco tiene sentido común el discurso de la locura, modelo, a veces, de coherencia y logicidad. Es importante, dice Castelli, examinar con atención los discursos de los locos. Y portanto hizo de esto una verdadera fenomenología. Es importante porque revela la fractura de una fractura: la pérdida del hilo de una historia común, la alienación.

La experiencia común

Y llegamos al punto final de esta reflexión. El sentido común nos remite a la experiencia común, uno de los temas más recurrentes en el pensamiento de nuestro filósofo, y también uno de los aspectos más estudiados y controvertidos de su pensamiento. Sobre este tema hay un hermoso libro de Augusto del Noce: “*Castelli e la filosofia del senso comune*”.

La objección del intelectual formado en la categoría individualista, solipsista, del pensamiento moderno, es simple: ¿No es una contradicción hablar de experiencia común? Y ¿cómo saber si verdaderamente es común? Y también aquí parece incontrovertible la sentencia de muerte cartesiana para todo realismo: el percibir la percepción de otro, quedará siempre un percibir mío. Y lo mismo pasa con la experiencia: la experiencia que tengo del experimentar de otro es solo y quedará siempre una experiencia mía. Estamos condenados sin remedio a la individualidad, y –lo que es peor– a la justificación práctica del individualismo. Actitud que no viene solo de la tradición idealística, sino también de la visión contemporánea del mundo.

En efecto, una vez superada la doctrina de la autosuficiencia, el existencialismo heideggeriano no ha sido capaz de volver a adquirir un sentido para la palabra ‘humanidad’. Es verdad que en *Ser y Tiempo* el ‘ser-con-los-otros’ pertenece a la estructura esencial del ‘estar en el mundo’, pero el mundo no es sino el tejido de relaciones en vista de mi propio ser, un ‘ser para la muerte’. La palabra ‘humanidad’ no encuentra un sentido (y mucho menos la palabra ‘humanismo’) en la filosofía de Heidegger, justo porque tanto ‘el ser arrojado al mundo’ como ‘el ser para la muerte’ son radicalmente y definitivamente modalidades del ‘ser individuo’. Si las grandes categorías heideggerianas son individuales, o lo que termina siendo lo mismo, si el individuo, en el primero y en el último momento de su existencia, es soledad –experiencia incommunicable, ¿qué es, entonces, la humanidad?

Castelli está de acuerdo en pensar que la conciencia de no ser capaz de salir de sí, corresponde a la suprema, verdadera soledad. Por lo tanto –son palabras suyas–, el individuo en cuanto tal es solamente dolor. Y si hubiese esta imposibilidad de salir de sí, pero sin la conciencia de ella, tampoco podría hablarse de soledad. El individuo, solo movido por fenómenos externos, no sería un individuo humano sino una mónada.

La soledad humana, que adviene y no es consustancial a la vida, consiste en no encontrar vías para salir de sí, para comunicar aquellos afectos o aquellos efectos que los fenómenos del mundo o las relaciones humanas suscitan en nosotros. Esto sucede cuando estos efectos o estos afectos llegan a ser como fantasmas al acecho, hostiles e inaferrables, dentro de nosotros. Esta es la verdadera soledad, y comparada con ella, la otra –el hecho de encontrarse físicamente solos– es una pobre metáfora. En breve, la soledad no constituye una determinación esencial de la vida, sino algo que nos sucede y que, en una civilización como la nuestra, puede encontrar un terreno propicio para desarrollarse.

La experiencia común es, por cierto, experiencia del lenguaje en el cual, de un individuo al otro, de una generación a la otra, nos viene transmitido un mundo.

Es necesario volver a encontrar las palabras para reencontrarse a sí mismos. Es verdad. Pero la experiencia común no es simplemente experiencia lingüística, aunque sea una experiencia que se forma y se revela en el lenguaje. Experiencia de una relación con el ser que nos interpela, como diría Ricoeur, y no meramente experiencia del ser aislado en sí mismo; experiencia ética más que especulación ontológica.

El mundo en cuanto cotidianeidad, en cuanto comunicación, es la única vía de acceso al ser. No hay otra. Y aquí el pensamiento de nuestro filósofo va al encuentro de su profunda religiosidad y descubre su existencialismo teológico. Porque Castelli ha sido mucho más cercano a Platón que a Aristóteles (“de Platón nunca podremos librarnos...”), a san Anselmo y a san Bonaventura que a santo Tomás, a una filosofía existencialista -que denomina ‘filosofía de lo inmediato’- que a cualquier forma de intelectualismo tradicional.

Y a propósito de intelectualismo: existen dos modos de enfrentar los problemas más grandes: el de quienes se ponen fuera del problema y lo formulan como si tuviese una naturaleza independientemente de aquel que lo pone, y el de quienes se sienten parte integrante del problema porque el mismo es la condición de su existencia.

Filosofía separada y filosofía empeñada. Y por cierto, una filosofía empeñada no puede prescindir de la diarística.

Si el existencialismo es sobre todo una filosofía empeñada, el de Enrico Castelli es existencialismo, sí, pero teológico. Lo llamaría “un espiar del pensamiento en mor de la trascendencia”. Los significados devienen solo “significantes” y “el ser en el mundo” un “ser para la soledad definitiva”.