

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

3



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1962

a partir de sí. El acto libre es verdaderamente un comienzo y también, si se quiere, un comienzo absoluto. Aquí se cumple el hombre en lo que lo define. Y asumiendo su naturaleza, se asume él mismo, ser racional, en la plenitud de sus sentidos y en la verdad de su ser.

Traducción de ALFONSO RANGEL GUERRA

ACTITUD PROBLEMÁTICA Y FE EN LA RAZÓN

Ensayo Introductivo a la Filosofía Contemporánea

SERGIO SARTI
Udine, Liceo Clásico

EL TÉRMINO "FILOSOFÍA" quiere decir, como cualquiera lo sabe, "amor a la sabiduría"; y expresa un concepto que parece encerrar, inseparablemente unidos, dos elementos: la actitud problemática (que significa "amor a la sabiduría" si no deseo, y por tanto búsqueda de ella; y ¿qué es esta búsqueda si no averiguación, investigación, problema?); y la fe en la capacidad de la razón, (¿con qué se puede buscar la sabiduría, si no con la razón? y, ¿cómo buscarla, si no teniendo confianza en aquella razón, con la cual solamente se la puede buscar?).

Todo el pensamiento clásico (y en él incluimos también la filosofía cristiana, nutrida de tradición greco-romana), presenta ejemplos continuos, evidentes, de la indisoluble unidad de estos dos elementos. Y no deseamos referirnos solamente a Sócrates en cuya ejemplar figura, la problemática se hizo razón de vida y la fe en el pensamiento fue así inquebrantable de representarle aceptablemente la prueba suprema de la muerte; no solamente a Platón, para quien el pensamiento¹ tiene la capacidad, de poder fundar sobre sus bases racionales la verdad del mundo Hiperurano, y la problematidad se siente tan profundamente, que lo empuja a reexaminar durante toda la vida, con infatigable trabajo, sus propias doctrinas; no tan sólo a Aristóteles, para quien el pensamiento se extiende cuanto se extiende lo real, y los límites de la investigación problemática son los límites mismos de lo real; sino también a Agustín, a Anselmo, a Tomás, a todos aquellos pensadores que

¹ En este ensayo los términos "razón" y "pensamiento" se usan como sinónimos, para no tener que entrar a distinciones en que se habrían requerido explicaciones complejas, extrañas a la materia tratada.

también reconocen más allá de las verdades racionales la existencia intangible de verdades reveladas.

También en éstos subsiste la actitud problemática y la fe en el pensamiento. La fe no es negación de la problematización: por un lado, es ella misma solución de un profundo trastorno problemático (¿cómo no recordar, a propósito, la apasionada vicisitud interior de Agustín de Hipona?); y por otro lado, es fuente, a su vez, de problematización, ya que requiere ser repensada, reelaborada, repropuesta eternamente en duda. "Fides quaerens intellectum", decía san Anselmo, y siglos después, un espíritu inquieto y ávido de lo divino como Miguel de Unamuno recalca: "La fe se tiene viva con resolver dudas y después volviendo a resolver aquellas que a cada duda resuelta resurjan".²

Por otra parte, la limitación de la razón frente a la fe es, no debe olvidarse, una autolimitación. La razón tiene sus motivos —racionales— para aceptar la fe, y para aceptarla como superior a sí; no es pues oprimida por lo externo, sino que se circunscribe al propio campo del interior. Tener fe en la razón, no significa creer que la razón pueda conocer toda la verdad, sino sólo creer que ella puede conocer aquellas verdades de que es capaz; con tal que sea la misma razón, quien establezca su capacidad y por lo tanto sus límites.

La unidad, entonces, de actitud problemática y de fe en las fuerzas racionales, puede considerarse como una connotación típica de toda la filosofía antigua. ¿Podemos decir otro tanto de la filosofía moderna?

En la filosofía moderna, la razón rehúsa encontrar un límite en la Revelación; ni el pensamiento admite otra fuente de verdad que sí mismo. Sin embargo, actitud problemática y fe en la razón se encuentran aquí conectadas de tal modo que se limitan recíprocamente; tanto que la afirmación de uno de estos elementos, corresponde puntualmente a la contracción, a la disminución, o directamente a la negación del otro.

Tómese, por ejemplo, a Descartes. La dirección que da a la filosofía moderna, por medio de la duda metódica, parece decididamente problemática. Pero luego, la duda se para bruscamente frente al *cogito*; esto se le presenta como algo absolutamente evidente, como una intuición inmediata, sustraída a toda duda, por hiperbólico que ello sea.³

² Comentario a la vida de Don Quijote, p. II, cap. VII. Análogamente SCIACCA, en un escrito de 1955, dice: "La fe se conquista tan personalmente que exige siempre un nuevo empeño; tan precioso tesoro que, encontrado, se está siempre en el punto de perderlo; más se conquista y mejor se tiene, más se arriesga y menos se está dispuesto a perderla". (El escrito está recopilado en el volumen *En espíritu y verdad*, Marzorati, Milán, 1960, pág. 309).

³ La intermediación del *cogito* está claramente afirmada por Descartes, entre otras

Este ejemplo presenta —en forma extremadamente clara y sugestiva—, el paradigma del procedimiento típico del pensamiento moderno, para el que, todo puede ser problematizado, con excepción del pensamiento. Extender la duda también al pensamiento, hacerlo objeto de problema, significa, para la mentalidad moderna, haber perdido la confianza en el pensamiento. Problematización y fe en el pensamiento, en lugar de compenetrarse, se limitan.

Pero no se limitan solamente; la fe en el pensamiento, sustraída a toda duda, termina por matar la duda, toda duda, también aquella de la que había surgido. En efecto una vez alcanzada la certeza del *cogito*, la duda inicial parece algo ya pasado, superado, vencido definitivamente; y se vuelve legítima la sospecha, de que no se trataba de una auténtica duda, sino de un simple expediente didáctico para introducir el *cogito*.

Que con el *cogito*, el pensamiento haya sido puesto como única realidad improblematizable, y por tanto absoluta, lo han demostrado los desarrollos posteriores: el idealismo inmanentista postkantiano, es precisamente el fruto más maduro que ha producido el germinar del *cogito*.

Pero hay que anotar, que a lo largo del camino que va de Descartes al Idealismo, Kant ocupa un lugar central: y no se puede callar el hecho, de que Kant ha repropuesto la duda cartesiana en forma más radical, extendiéndola también al pensamiento; él, en efecto, somete "la razón al tribunal de la razón", y descubre en ella, de tal modo, insuperables límites.

Pero precisamente este aspecto del criticismo kantiano, quedó sin eco en el pensamiento de sus continuadores. Ni Fichte, ni Schelling, ni el mismo Hegel, se detuvieron a considerar el sentido y la amplitud de la capacidad de la razón de problematizarse a sí misma. Y ésta, que había sido el alma misma del criticismo sufrió la misma suerte de la duda metódica: como el *cogito* había terminado por quitar todo sentido a la duda de la cual había nacido, así, según los idealistas, la síntesis *a priori* terminó por hacer olvidar y anular su matriz, es decir, la autoproblematización de la razón: y el pensamiento volvió a ser dogma intangible, del cual no se pueden dar problemas.

Para Fichte, el pensamiento se vuelve pura y absoluta subjetividad. Yo, y este Yo, "se pone a sí mismo absolutamente";⁴ para Schelling, los dos polos

cosas, en la réplica a la III objeción del II grupo de objeciones: "Cuando uno dice: yo pienso, luego existo, no deduce la existencia de su pensamiento en virtud de un silogismo, sino como *cosa de por sí evidente*: Lo ve por una simple introspección de la mente" (Oeuvres, IX, 110). Un interesante e inagotable estudio analítico sobre el *cogito* y los problemas inherentes, se encuentra en: EMILE CALLOT: *Problemes du Cartésianisme*, Annecy, 1956.

⁴ Ya sea en *Ueber den Begriff des Wissenschafteslehren* ("Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia"), ya sea en la *Grundlage alles Wissenschafteslehren* ("Funda-

entre los cuales se mueve el pensamiento, Subjetividad y Objetividad, se unen para formar lo Absoluto; para Hegel, la Subjetividad y la Objetividad se ponen en relación dialéctica y dan lugar al devenir: pero este devenir es una mediación que se pone como inmediata: "El Yo, o el devenir en general, este acto del mediar, en virtud de su simplicidad, es justamente la inmediación que está en camino de devenir, es además lo inmediatamente mismo..."⁵

Se podría pensar que por lo menos el neohegelismo italiano —que transformó el idealismo en historicismo—, haya encontrado el modo de reafirmar la problematización; si la historia es mutabilidad perenne, en ella, todo, en cualquier momento, debería poderse problematizar. Pero es el mismo Benedetto Croce, el más enérgico representante del historicismo, quien se encarga de desilusionarnos a este propósito. Todo, en la historia, puede ser problematizado salvo el historicismo, y aquellas doctrinas que con su lógico desarrollo, conducen a ello. Y no basta: cada momento del devenir histórico representa una conquista; el momento sucesivo la volverá a problematizar, *pero ella, por sí misma, no podrá jamás problematizarse sola*: "Si la humanidad es infatigable, y todo le queda por hacer, si a cada cumplimiento suyo nace la duda y la insatisfacción y el requerimiento de un nuevo cumplimiento, *de vez en cuando el cumplimiento existe, se posee y se goza, y la aparente carrera precipitada, es, en realidad una sucesión de reposos...*"⁶

En cuanto al otro historicista, primero amigo de Croce y después su rival, Giovanni Gentile, tendremos ocasión de comentarlo más adelante; por ahora bastará señalar que también para él el Acto —en el cual se resuelve la totalidad del Espíritu—, es inmediato a sí mismo, y por tanto no puede jamás problematizarse.

De lo anteriormente señalado, emerge claro, luego, otro dogma, que el historicismo idealista considera más alto que el ámbito en que se mueve la problematización: el dogma del devenir histórico, aquel devenir que consiste en un perenne "pasar" del Espíritu, de la una a la otra de sus formas o determinaciones.

mentos de toda la doctrina de la Ciencia"), ambas del 1794, la proposición "el Yo se pone a sí mismo absolutamente" constituye el primer principio de la ciencia, y repetido más o menos con las mismas palabras.

⁵ G. F. W. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio; traducción italiana de DE NEGRI, 2a. edición, 1960; *La Nueva Italia*, editorial Florencia; volumen 1o., pág. 16. Algunas páginas más adelante, Hegel vuelve a la inmediación del pensamiento: "Los pensamientos se vuelven fluidos cuando el puro pensar, esta *inmediación interior...* (etc.)". (*Id.*, pág. 27).

⁶ B. CROCE, *La historia como pensamiento y como acción*, 4a. edición, Bari, Laterza, 1938; págs. 41-42.

Pero la intangibilidad de este dogma constituye, para el historicismo, una aporía bastante rara: el devenir en efecto, no pudiendo ser problematizado, no puede tampoco probarse, siendo ello, al contrario, el principio a que se recurre para probar todo el resto. Y sigue siendo un misterio cómo una "sucesión de reposos" pueda constituir un desarrollo y un progreso (que es además, sea dicho entre paréntesis, el mismo problema de Zenón de Elea), o cómo el Espíritu, siempre satisfecho de sí mismo, en cada determinación suya, sea inducido a pasar a una determinación sucesiva. Y no se podría aportar mejor testimonio de la parentela profunda que liga —no obstante las polémicas recíprocas— a los dos pensadores, que aquella constituida por la constatación que la misma aporía atormenta profundamente las doctrinas de ambos.

Pero, se observará: no toda la filosofía moderna se resuelve en el idealismo y en sus derivados. Existen otras corrientes no sólo diferentes, sino directamente opuestas; corrientes que han empujado hasta el fondo la problematización, y que no han titubeado en investir con la duda disolvente todos los dogmas y todos los ideales.

Esto es verdad: pero precisamente estas corrientes suministran, por el contrario, la contraprueba de nuestro asunto. El resultado de la extensión de la problematización, ha sido el de la renuncia a la fe en el pensamiento. Nada más común que el espectáculo de aquellos que, habiendo dudado de todo, terminan por dudar también del pensamiento con que dudaban. Irracionalismo, vitalismo, voluntarismo, escepticismo, poco a poco, han declarado la bancarrota de la razón y se han confiado a la intuición, a la fe loca, al instinto.⁷ Bastará citar a los más altos representantes del existencialismo: Jaspers, para el cual la razón está destinada a sufrir un eterno jaque frente al Ser al cual también perennemente tiende; y Heidegger, para quien la posibilidad de aferrar el Ser está puesta, en lugar de en el pensamiento, en una oscura intuición que no se sabe si es lírica o más bien mística.⁸

⁷ Que nuestra época muestra señales de rebelión contra la razón, como tal vez nunca se habían verificado en el pasado, es cosa notada por muchos autores. Véase, como ejemplo, JAN HUIZINGA: "Un anti-intelectualismo sistemático filosófico y práctico como aquel que vivimos, parece realmente un hecho nuevo en la historia de la civilización humana... No conozco civilización que haya renegado del conocimiento entendido en su sentido más amplio: la Verdad..." (*La crisis de la civilización*, traducción italiana, Torino 1938). E. M. F. SCIACCA escribía en 1948: "Pero existe otra señal de crisis, que, si perdurase, se resolvería con la decadencia y luego con la muerte de la filosofía: la rebelión contra la razón, el proceder por estados de ánimo, por simples afirmaciones incontroladas, el hacer filosofía como se hace poesía o novela..." (en: *En espíritu y verdad*, ya citada, pág. 108).

⁸ Como es sabido, esta tendencia de Heidegger de fiarse en la poesía más bien que

No nos parece, por lo tanto, arriesgado concluir que aquellos dos elementos intrínsecos al concepto de filosofía —actitud problemática y fe en la razón—, que en la filosofía clásica se sentían como en perfecto acuerdo o seguramente como coincidentes, en la filosofía moderna aparecen dotados de una inmanente contradicción, que no permite la afirmación de uno, si no es en menoscabo del otro.

Estas consideraciones nos ponen frente a un problema, que nos proponemos afrontar aunque ello aparezca extremadamente complejo.

Se nos puede preguntar, ante todo: aquella contradicción que el pensamiento moderno parece revelar dentro del mismo concepto de filosofía, ¿es verdaderamente irremediable? ¿La filosofía clásica ha estado tan poco alerta en el campo crítico, que se le ha dejado escapar; o es algo artificioso e insubsistente, que la filosofía moderna ha hecho nacer de particulares presupuestos errados?

Además: ¿los términos “problematicidad” y “fe en la razón”, pueden recibir una acepción tal, que puedan estar naturalmente juntos sin suprimirse? Y si esta acepción existe, ¿no es lógico retenerla sin más como auténtica, en cuanto, quitando una contradicción intrínseca al concepto mismo de filosofía, hace posible el ejercicio? Pero en este caso, ¿cómo juzgar la filosofía moderna, que no ha conocido tal acepción?

No basta la complejidad del problema, nos permite formularlo en otros términos, desde otros puntos de vista.

Para Descartes y para el Idealismo, todo puede ser problematizado salvo el pensamiento. Pero, podremos preguntarnos, ¿es posible para el pensamiento problematizar algo, sin problematizarse a sí mismo? Y consiguientemente deberemos preguntarnos: ¿de qué modo es posible al pensamiento este autoproblema, con el cual se interroga sobre sí mismo? Y ¿cómo puede tener “fe en sí mismo”, en el momento mismo en que él se problematiza?

No basta todavía. La filosofía moderna declara haber sacado del “problema crítico” la absoluta certeza que el pensamiento tiene de sí mismo. Dado

en la filosofía para alcanzar al Ser, ha ido acentuándose en las obras posteriores al *Sein und Zeit* (1927), en las cuales se pueden leer frases como esta: “El arte es el poner en obra al ser” (“Der Ursprung des Kunstwerkes”, en “Holzwege”, Frankfurt a. M. 1950, pág. 50). El mismo Heidegger ha escrito un ensayo poético de valor no despreciable: véase un sugestivo ejemplo publicado en la revista *Filosofía* (Torino), en julio de 1957. Chiodi, que es el más asiduo estudioso italiano del pensador alemán, ha escrito un breve pero interesante estudio *El último Heidegger*, Taylor, Torino, 1952.

esto, ¿se debería entonces decir que someter el pensamiento mismo a problema, significa negar la criticidad? ¿O no es necesario decir, más bien, que la criticidad encuentra su acmé precisamente en el embestir el mismo pensamiento, y que ampliar el ámbito de la duda hasta comprender la razón, no es ya un renegar del problema crítico, sino un empujar más a fondo las mismas exigencias de las que ha salido?

Y en fin: hoy la filosofía se orienta, en general, hacia una actitud que se puede considerar, si no del todo común, ciertamente muy difusa: aquella de desear tener por objeto de indagación primero y principalmente al hombre; de querer ser filosofía del hombre y para el hombre. Pero el hombre al cual se refiere de costumbre, no parece en absoluto el “yo trascendental” del Idealismo; se trata, por el contrario, del hombre culto en su debilidad, en su extravío, en su impotencia. Es el hombre que no sabe aceptarse como es; el hombre, en suma, que se ha problematizado.

¿Debemos, por lo tanto, decir que está surgiendo un modo nuevo de considerar al hombre? ¿Debemos decir que la filosofía “moderna”, que dio sus primeros pasos, en la época del renacimiento, cuando el hombre estaba ebrio de sí mismo y de su capacidad, está ya dejando el campo a una nueva filosofía, que podemos llamar “contemporánea”? Pero ¿es verdaderamente nueva esta concepción del hombre; o no se reúne más bien, a aquella de la filosofía clásica, que jamás concibió al pensamiento humano como un absoluto?

Como se ve el plexo problemático frente al cual nos encontramos, es de los más arduos y enredados. No podemos —en el breve ámbito de este escrito— pretender desatar totalmente el nudo; podemos, sin embargo, ilustrar las implicaciones y mostrar, en sentido general, cual es la solución que nos parece.

¿Cuál es el valor semántico de la expresión “fe en la razón”? Podemos dar, sin más, por demostrado un hecho: que la fe en la razón, es algo interno, implícito en la misma razón. Tener fe en la razón, significa afirmar la validez del acto con el cual se razona; y tal afirmación, es la razón misma que la cumple.

Toca todavía preguntarse a este respecto: ¿qué es lo que cree la razón, cuando cree en sí misma? O mejor, para poner la pregunta más claramente: ¿la fe en la razón, es algo que se agota en el ámbito de la razón misma, o mejor, la razón creyendo en sí, cree también en algo que la sobrepasa?

El idealismo ha dado, a esta pregunta una respuesta inequívoca para él, la fe en la razón se dirige exclusivamente a sí misma, y en sí misma se resuelve y se cumple.

Para el idealismo el pensamiento es verdadero (más bien, es el Verdadero), en cuanto acto absoluto y autónomo. No es verdadero en sí, lo que el pensamiento piensa (el objeto, lo pensado); verdadero en sí es sólo el acto de

pensar (el sujeto). El objeto, puede decirse también verdadero, pero solamente en el sentido en que existe sólo en cuanto hecho del sujeto: no vive de vida propia, sino que vive de la vida del sujeto: "El objeto del Yo participa en la vida del Yo, vibra en él, consustanciado con él: *no es término al cual se dirige la actividad espiritual*, sino que es la actividad misma, que es en cuanto se crea, y se crea objeto a sí misma". Así Giovanni Gentile,⁹ ha estudiado la relación entre sujeto y objeto, mostrando las últimas consecuencias de la posición idealista sobre este argumento.

El hecho por lo tanto, se resuelve en el hacer: el pensamiento, creyendo en sí mismo, no cree en el hecho que él hace, sino sólo en el acto con el cual lo hace.

Pero ¿puede la "fe en la razón" significar sólo esto?

Tómese, para dar un ejemplo, el caso de un estudioso que lea un texto filosófico y que, mientras comprende perfectamente el sentido, no participa todavía de las conclusiones.

Según el actualismo, aquí se verificaría un proceso en dos momentos sucesivos.¹⁰ En un primer momento, el lector hace suyo el pensamiento del autor del texto; él lo piensa, esto es, como un pensamiento propio; lo hace, por lo tanto, acto suyo. Y en este acto, él, conjuntamente, lo comprende y lo cree verdadero, siendo el acto del pensamiento siempre verdadero a sí mismo. En un segundo momento, él repiensa aquel acto que ya había sido suyo y se lo pone delante como objeto, como *pensado*: y ahora el pensamiento del autor del texto que por un instante se había identificado con el suyo, le parece como cosa diferente y contrapuesta, y puede juzgarlo equivocado.

Obsérvese ahora: un pensamiento no es una imagen mítica o fantástica; un pensamiento es un pensamiento; y si para pensarlo toca ponerlo como objeto, también como objeto sigue siendo un pensamiento. Pero, ¿qué significa pensar un pensamiento como objeto, si no, esto, pensarlo? Eso es,

⁹ G. GENTILE, *Sumario de Pedagogía*, vol. I, cap. XV, págs. 91; 4a. edición, 1925.

¹⁰ GENTILE leyó en Palermo, en 1911, una serie de comunicaciones que se pueden considerar, en conjunto, como la primera formulación madura y completa de su pensamiento. Es interesante notar cómo el problema de la asimilación, por parte de un sujeto pensante, de un pensamiento ajeno, es aquello que viene afrontando precisamente al comienzo: "Un pensamiento ajeno, también queriéndolo pensar como ajeno, no podemos pensarlo más que pensándolo como pensamiento... consintiendo y haciéndolo nuestro... Si bien, esto es, un primer momento del pensar el pensamiento ajeno... Al primer momento tiene uno detrás del otro... etc.". Las comunicaciones fueron reunidas con el título: *El acto de pensar como acto puro*, y publicadas en: *La reforma de la dialéctica hegeliana*, Messina, Principado edición, 1913, fragmento citado en página 246.

¿resolverlo en la actualidad del pensamiento? Y, ¿cómo es posible pensar como falso aquello que vive en la vida del acto, vibra con el acto, consustanciado con el acto: aquel acto que es siempre y necesariamente verdadero?

La dificultad, aunque más evidente cuando un pensamiento se piense como falso, se representa igualmente también en el caso en que un pensamiento se juzgue verdadero. ¿Cómo, en efecto, juzgar un pensamiento si no poniéndolo como objeto, eso es, pensándolo como pensado? Pero ¿cómo pensarlo como pensado, si no, precisamente, pensándolo, esto es, resolviéndolo en la actualidad del pensar? Pero en este caso, sólo esta actualidad es verdadera, y no el pensamiento pensado como objeto.

Estas notas no hacen más que aclarar una grave falta de la concepción gentiliana (y, en general, idealista): la falta de un fundamento de la objetividad.

El pensamiento, para el actualismo, se puede parangonar con una máquina de proyección cinematográfica, que proyecte sus imágenes en el vacío, sin que haya una pantalla que las recoja y las fije, presentándoselas al espectador. Con este agravante, además: que en el actualismo la disolución del objeto lleva consigo, de reflejo, también la disolución del sujeto; dado que, si es cierto que el objeto existe sólo en cuanto hecho por el sujeto, es cierto también, que el sujeto existe sólo en cuanto hace el objeto; y si el objeto no viene *hecho*, ni el sujeto *hace*, por lo tanto se disuelve junto al objeto.

Nos preguntábamos hace poco: ¿puede significar la "fe en la razón", sólo la fe en la verdad del acto con el cual el pensamiento pone al objeto?

Ahora podemos responder: si significa sólo esto, no significa ni siquiera esto. Cuando el pensamiento cree en sí sólo como acto, o sea, cree solamente en su subjetividad, pierde el propio objeto; pero si, como pensar significa pensar en un objeto, aquél cesa de pensar, y por lo tanto, también de creer en sí como pensamiento.

"Fe en la razón", debe, entonces, significar algo más.

El pensamiento tiene, sin duda, fe en sí como acto. Pero este acto es acto de pensar un objeto. "Fe en el pensamiento", significará, entonces fe en la verdad del objeto.

También para el actualismo, hay una verdad del objeto: el objeto es verdadero, pero no *en sí*: es verdadero sólo en cuanto se resuelve en el sujeto, que es el único auténtico verdadero. El objeto tiene, en suma, para el actualismo, una verdad derivada, refleja, de la verdad del sujeto.

Ahora, para que no suceda la señalada disolución del objeto (y, consecuentemente, aquella del sujeto), es necesario que el objeto sea, para el pensamiento, *verdadero en sí*: esto es, es necesario, que el pensamiento piense el objeto como *dado*, y no como hecho por él y para él.

Naturalmente, una proposición como esta que acabamos de enunciar, da lugar a una infinidad de objeciones.

Puede oponérsenos, en efecto, que esto —que el objeto sea verdadero “en sí”—, es una ilusión tenaz del sentido común, típica de la visión vulgar de la realidad todavía filosófica; que el filósofo, justamente en cuanto filósofo, debe vencerla y superarla.

Puede oponérsenos, que sostener una posición similar, significa moverse todavía en un ámbito pre-crítico, y que la filosofía moderna, justamente planteando el problema crítico, la ha eliminado para siempre.

Puede oponérsenos que una tal verdad “en sí” del objeto, si es tal para el sujeto, es asimismo, siempre puesta por un acto del sujeto, y por lo tanto se resuelve también en la verdad del sujeto.

Objeciones éstas, que, también siendo típicas del idealismo, sobreentienden una concepción general del pensamiento (o, si se quiere, del Espíritu), común a gran parte de la filosofía moderna. No estará mal detenernos un momento sobre esta concepción.

Cuando, con Fichte, el idealismo se separó del criticismo kantiano, como un insecto perfecto de su crisálida, ha debido renunciar a algunos presupuestos kantianos; por ejemplo, ha tenido que dejar caer la posibilidad de que el “objeto trascendental” fuese, para la mente humana, un *dato*, y no un producto de la actividad sintética; y ha debido hacer surgir la posibilidad de la razón de elevarse más allá de sí misma, para reconocer sus propios límites. Dos puntos, éstos, del kantismo, que en último análisis, forman uno solo.

El “objeto trascendental”, del cual Kant se ocupa preferentemente en la 1.ª edición de la *Crítica*,¹¹ no parece que se deba interpretar como algo “pensado”, un “objeto”, un producto, en general del pensamiento; sino como algo dado a él, y que, justamente porque es dado, le constituye el límite: aquel

¹¹ “El concepto puro de este objeto trascendental... es lo que puede conferir una relación con un objeto, eso es, una realidad objetiva, a todos nuestros conceptos empíricos en general. Ahora bien, este concepto, no puede contener ninguna intuición determinada, y no considerará otra sino aquella unidad, que debe encontrarse en un múltiple de la conciencia, en cuanto tal múltiple está en relación con un sujeto”. Así E. KANT, en la *Deducción Trascendental* de la 1.ª edición de la *Crítica de la Razón Pura*, 82, 36 y ss. El hecho de que en la 2.ª edición, Kant haya insistido menos sobre el objeto trascendental, no significa que haya intentado dejarlo caer: eso se revela, entre otras cosas, por el hecho de que el objeto trascendental asume nuevamente gran relieve en el *Opus Postumum*, cuya importancia, para los fines de la conciencia del auténtico pensamiento kantiano, se revela, hoy, siempre mayor.

límite sobre el cual el pensamiento puede inscribir los objetos determinados, y puede, por lo tanto, conocerlos.

Esta limitación es entonces, aquella que hace al pensamiento capaz de pensar, en el mismo momento y con el mismo título con que lo hace limitado, y por lo tanto *finito*. Pero, por otra parte, justamente porque es finito, el pensamiento puede problematizarse, y descubrir su propia capacidad y, conjuntamente, sus propios límites.

El idealismo posterior resuelve totalmente el objeto —también el “objeto trascendental”— en la actividad del sujeto. Nada, por tanto, es dado al sujeto. Este permanece siempre en sí mismo, después de que se agota totalmente en su actuar; y por tanto, no puede jamás sobrepasarse a sí mismo. De tal modo, no puede problematizarse: debe aceptarse como un hecho evidente y absoluto, el único absoluto, más bien, lo Absoluto.

Así, el idealismo supera al criticismo, y se enlaza con el *cogito* cartesiano, que estaba absolutamente seguro de sí, porque está inmediato a sí mismo.

Es de gran interés para nosotros, notar que el *cogito* quiere ser expresión, consecuencia, solución, del *problema crítico*, aquel mismo problema que el idealismo considera como típico de la filosofía moderna.

“¿Cómo piensa el pensamiento al ser?”: he aquí la formulación más simple del problema crítico, aquella que obra en profundidad en el desenvolvimiento filosófico de nuestra época.

Y bien: nosotros no vacilamos en declarar esta formulación viciada de miticismo y de dogmatismo.¹²

Sería demasiado largo tratar del fondo mítico sobre el cual se delinea el problema crítico; aquí bastará señalar lo que una formulación hecha así presupone —del todo acriticamente— un ser que se está inerte más allá del pensamiento; un ser mudo, macizo, impenetrable, imaginado sobre el modelo de la materia sensible (el solo ser, por otra parte, que a Descartes y a su siglo les interesase conocer); un ser así hecho, en suma, que no nos maravilla que el pensamiento haya terminado por negar, poniéndose a sí mismo en su lugar, como único, indiscutido e indiscutible ser.

¹² La miticidad del *cogito* deriva del hecho que se ha puesto como fundamento lógico y práctico de la actuación del *Regnum Hominis*, es decir de aquel ideal mítico, que está en el origen de todo el mundo moderno. Sobre todas las vastas y complejas cuestiones al propósito, se pueden ver, además de dos obras del redactor del presente escrito (*La acción creadora*, ensayo publicado junto a otros dos o de otros autores, por: Morcelliana, Brescia, 1959; *Utopismo y mundo moderno*, Palumbo, Palermo, 1960), también los siguientes trabajos: M. GENTILE: *El problema de la filosofía moderna* (particularmente la parte 1.ª, Prólogo y Capítulo 1.º). La Escuela, editorial Brescia, 1950 y M. T. ANTONELLI: *Eidos o Praxis* (particularmente el 1.º y el 2.º capítulos), Morcelliana, Brescia, 1955.

La formulación suscitada del problema crítico, era en sustancia puesta en modo tal, que mientras el criticismo embestía al ser, por otra parte, concebido en modo arbitrario, el pensamiento permanecía por el contrario, del todo inmune.

Pero, justamente por esto, el problema crítico era crítico sólo a medias. La formulación que conduce al criticismo hasta el fondo, no puede ser: "¿cómo el pensamiento piensa al ser?", sino solamente ésta: "¿cómo el pensamiento piensa?"

Donde el simple examen de las dos proposiciones muestra, que mientras en la primera el acento de la indagación cae sobre el ser, en la segunda cae sobre el pensamiento.

Pero preguntarse cómo piense el pensamiento, esto es, poner en problema el pensamiento, significa dejar aparte la inmediata certeza del *cogito*; significa no considerarlo más al pensamiento como algo intangible, absoluto; significa no considerarlo más como lo infinito mismo, más allá del cual no se puede andar: significa, en suma, poner el pensamiento como *finito*.

Así el problema crítico abre al pensamiento dos caminos. O se le formula de modo de que no embista al pensamiento, y en este caso el pensamiento se vuelve la sola verdad, lo absoluto; o se le formula en modo que embista también al pensamiento, y entonces éste se revela a sí mismo finito. El primero es el camino de Descartes y del idealismo; el segundo fue, al menos hasta cierto punto, el camino de Kant.

La filosofía "moderna" ha escogido, en general, el primer camino.

La filosofía "contemporánea" escoge el segundo camino.

Nosotros estimamos que en nuestros días —alrededor de la segunda guerra mundial—, aquella corriente filosófica que se inició hace cuatro siglos, más o menos, con el *cogito* cartesiano, y que llamamos, en su complejo, "filosofía moderna", ha extinguido su ciclo vital, corroída en el interior por algunas contradicciones graves, una de las cuales es ésta: no haber sabido o podido empujar hasta su última consecuencia el ámbito del problema crítico, y haberse limitado a un criticismo parcial, que confundía erróneamente por total.¹³

¹³ La interpretación aquí propuesta por la filosofía moderna, se diferencia notablemente de la de otros, que sin embargo, llegan, respecto a la filosofía, a la misma conclusión de condena. Nos referimos particularmente a las teorías señaladas muchas veces por C. FABRO, estudioso de quien reconocemos la vasta información y la agudeza interpretativa, pero que nos parece que no capta, respecto a la filosofía moderna el

Y consideramos que, cerrado dicho ciclo, se está abriendo otro, que presenta aspectos de profunda continuidad con el precedente, pero igualmente, de profunda oposición: aquél que gustamos llamar de la filosofía "contemporánea". La oposición resulta evidente: así, mientras la inmanencia era la vocación constante y el destino, más o menos claro de la filosofía moderna, la filosofía contemporánea vuelve a orientarse hacia la trascendencia; así, mientras el mundo moderno se caracterizó por una constante, total, obstinada incompreensión respecto de la escolástica, la filosofía contemporánea nos descubre un filón precioso de motivos para reelaborar y fecundar. Que, por ejemplo, la posibilidad del pensamiento de problematizarse, había sido claramente afirmada, antes de Kant, por Santo Tomás; quien sobre esta posibilidad, había fundado la prueba de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma.

En cuanto a la continuidad, se puede testimoniar por el interés en el problema crítico; que, no obstante, la filosofía contemporánea formula, como se ha dicho, de modo diferente, ya que —como dice M. F. Sciacca, el más enérgico representante del Espiritualismo cristiano, que en Italia constituye el núcleo más vivo de esta filosofía contemporánea—, la crítica "estamos dispuestos a adoptarla, pero para empujarla hasta el fondo y no para detenernos en el dogmatismo acrítrico de una crítica a medias o que se coloca dogmáticamente como fin en sí misma y para objeto propio y exclusivo de filosofar".¹⁴

La exacta formulación del problema crítico, está acompañada del repudio de la fantástica imagen del ser que está más allá del pensamiento y que el pensamiento estaría destinado a perseguir siempre, sin lograr jamás aferrar, como un perro persigue su propia cola. El ser se convierte en un elemento necesario que viene a constituir el mismo pensamiento;¹⁵ así que el pensamiento no tiene más necesidad que preguntarse cómo pueda pensar el

verdadero nudo de la cuestión. Por ejemplo, en el prólogo de *La Dialéctica*, interesante antología de escritos hegelianos (La Escuela, editorial Brescia, 1960), él presupone que la duda, de la cual ha tomado impulso la filosofía moderna, es *absoluta*, y encuentra precisamente en esta extensión total de la duda, el error de la filosofía de Descartes en adelante (véase en p. XVII y en adelante).

¹⁴ M. F. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, 1a. edición italiana, Marzorati, Milán, 1958; pág. 19.

¹⁵ El idealismo absoluto erige la conciencia a principio metafísico creativo de sí y de aquello que es: el ser es el pensamiento del ser... el pensamiento es "perceptivo" del ser, la percepción es del sujeto pensante; entonces el pensamiento es 'constitutivo' del ser y de la verdad. Paralogismo evidente, en cuanto propio porque el pensamiento es perceptivo del ser, el ser es su objeto, el objeto constitutivo de él, sin el cual el pensamiento no es..." (M. F. SCIACCA, *En espíritu y verdad*, ya citado págs. 147-148).

ser: en efecto, con base en el principio de *intencionalidad*,¹⁶ el pensamiento puede pensar (esto es, puede ser pensamiento), sólo y en cuanto piensa el ser.

Lo piensa —como se aclarará mejor dentro de poco—, no como objeto determinado y particular, sino —para usar la terminología kantiana—, como objeto trascendental; lo piensa no como concepto, sino —como diría Sciacca—, como Idea; lo piensa, en suma, como *fundamento de la objetividad*. Volviendo a hacer una comparación que hemos señalado anteriormente, el pensamiento piensa en el ser como la pantalla, en la cual la proyección cinematográfica debe encontrar un obstáculo, para que las imágenes no se dispersen en la nada. El ser constituye, por lo tanto, el horizonte objetivo, dentro del cual el pensamiento inscribe las cosas conocidas, para que éstas puedan convertirse en objeto para él.

Pero téngase bien presente este hecho: que así como la luz que atraviesa la película cinematográfica, no podría nunca hacerse por sí sola, pantalla a sí misma, y tiene necesidad de que la pantalla se le coloque delante, desde el exterior; así, el pensamiento, justamente para ser pensamiento, necesita que le sea *dado* el ser.

Sucede, a menudo, en el idealismo, este extraño fenómeno: que la explicación que da a ciertas actividades espirituales, coincide con su supresión; así que aquellas actividades son irrealizables para quienes aceptan la explicación idealista. Tómese como ejemplo, la doctrina del arte en Hegel: ésta puede servir para explicar el arte de los otros; pero quien es hegeliano, por ello mismo se pone en el punto de vista de la filosofía, que es un momento superior a aquel del arte; por lo tanto, es imposible ser, al mismo tiempo, artista y hegeliano. Otro tanto puede decirse de la doctrina de la religión.

Del mismo modo, el Idealismo da, de la facultad que tiene el pensamiento humano de pensar el objeto como realidad en sí, una explicación que la anula. Considerar, como el idealismo considera, que el ser no es *dado* al pensamiento, sino puesto por el mismo, y que la convicción de la conciencia común que el pensamiento piense lo que es, es una ilusión, significa justamente, destruir esta ilusión, y con ella el valor objetivo del pensamiento: pero,

¹⁶ El principio, bien conocido para los escolásticos (que llamaron "intentionalitas" la facultad típica del pensamiento, para el cual esto, pensando, toma el ser de aquello que piensa), fue, como es sabido, dignificado, en nuestros días, por HUSSERL. Pero nótese, que frecuentemente se interpreta este principio como si por ello el pensamiento "tendiese" solamente al ser, como a algo externo e inalcanzable. De esta manera, nos movemos siempre en el ámbito subjetivista, inmanentista, típico de la filosofía "moderna". Es preciso entender la intencionalidad como algo para lo cual el pensamiento no tiende solamente al ser, sino que en él reside; si bien se plantea problemáticamente, y deba, por lo tanto, fatigarse siempre por comprender este ser, que por su naturaleza penetra y alcanza.

en este caso, como se ha visto ya, las consecuencias son catastróficas. Quitar al pensamiento la *verdad del objeto*, para reservarle sólo la *verdad del sujeto*, es acto que se resuelve en el anular también esta verdad y en fin, en el anular el mismo pensamiento como pensamiento.

Si, entonces, el pensamiento es esencialmente *ontotético*; si, es decir, la naturaleza del pensamiento es tal que, pensando, pone el ser de aquello que piensa; también es necesario decir que este ser, que el pensamiento pone, le es, conjuntamente, también puesto, y que si no le fuese puesto, no podría nunca ser Ser para el pensamiento.

Sin duda, la situación de este ser que el pensamiento posee, pero posee como cosa no totalmente suya, que el pensamiento pone, y que también le es puesto, no es muy fácilmente penetrable; ni nosotros intentamos aquí, como se ha dicho al comienzo, desentrañarla totalmente, porque requeriría un tratamiento más amplio. Sin embargo, podemos aclararla mejor, examinado el significado de la otra expresión que nos hemos propuesto estudiar, la que hemos designado "actitud problemática".

Una consideración suficientemente profunda del valor semántico de la palabra "problema", nos hace descubrir en ella algo de paradójico.

La esfera de aquello que constituye mi patrimonio cognoscitivo debería corresponder perfectamente y sin residuos con la esfera de aquello que pienso. Lo que conozco, ¿cómo puedo conocerlo, si no pensándolo? Y lo que pienso, ¿cómo puedo pensarlo, si no conociéndolo?

Pero *el problema rompe esta correspondencia entre conocer y pensar*. Ya sea que yo me proponga un problema banalísimo de orden práctico (como en el caso en que me pregunte dónde he puesto hace un momento las llaves de casa), o que me atormente un problema que ocupa todas mis energías espirituales (como cuando me pregunto cuál será el sentido de mi existencia), yo *pienso* en algo que no *conozco*.

También en el problema, es verdad, hay una coincidencia entre el conocer y el pensar: si no conociese nada de la llave ni de mi existencia, no podría pensar en el lugar de una ni en el sentido de la otra. Se conocen, entonces, y se piensan juntos, los datos del problema, *aquello de lo cual surge el problema*. Pero la coincidencia es sólo parcial: porque el pensamiento va más allá de los datos conocidos, y se extiende hacia aquello que todavía no es conocido: hacia la solución, hacia aquello por lo cual surge el problema. Y piensa en la solución, que todavía no conoce, y piensa precisamente por qué y en cuanto no la conoce.

Se puede, entonces, pensar un objeto sin conocerlo: esta es la paradoja que nos revela la problematización. Pero, por el contrario, esta paradoja lanza una luz profunda sobre nuestra esencia espiritual.

Si el pensamiento es pensamiento porque piensa, ello no se puede concebir sin objeto; porque pensar significa pensar un objeto. Sin objeto, no estaría ni siquiera el sujeto, y por lo tanto, ni siquiera el pensamiento, que es un acto del sujeto.

Pero si el pensar sin el conocer es posible, toca admitir un objeto propio del mero pensar, diferente y distinto de aquel del conocer; este último, contingente, limitado, determinado, mutable; el primero, *necesario*, porque sin ello el pensamiento no sería pensamiento; indeterminado, ilimitado, inmutable. Este objeto es el Ser.

El objeto del conocer —el objeto contingente es determinado—, constituye, en mérito al problema —como ya se ha visto—, el dato, del cual surge el problema. Este dato se identifica, en su más vasta acepción, con lo real, con todo lo real: porque todo puede y debe ser problematizado; y puede y debe ser problematizado porque lo real en cuanto tal, es pura aparición, fenómeno: eso está allí, frente a nosotros, mero hecho sin significado, mera multiplicidad sin unidad, mera apariencia sin concretización. Lo real, por sí mismo, no tiene en sí ninguna verdad; de ello nos podemos siempre preguntar si no será un sueño; la duda de Calderón y de Shakespeare resurge, frente a ello, *in aeterno*.

Ni, hasta que se permanece dentro de los límites de lo real, se puede, por lo tanto, salir de la duda. Lo real no presenta otra certeza, fuera del hecho bruto del serme presente: pero tal certeza, también la presenta el sueño. Y el sueño no logra jamás sobrepasarse a sí mismo, porque *en el sueño* no existe problema *del* sueño. Plantearse el problema del sueño es señal de estar despierto; así como plantearse el problema de lo real, es señal de haberlo ya sobrepasado.

Sobrepasar lo real, problematizarlo, significa preguntarse cuál es el significado del aparecerme delante; cuál es la unidad que explica y justifica su dispersa multiplicidad; cuál es el fundamento de su contingencia y de su fenomenicidad. Significa, esto es, preguntar cuál es *el ser de lo real*. El Ser es *aquello por lo cual* se plantea el problema de lo real.

Aquel Ser, que ya hemos visto que constituye el objeto necesario del pensamiento, no es similar en nada a una forma *a priori* (precisamente aquí la filosofía contemporánea se aleja de Kant: una separación que vierte no sólo sobre su problemática, sino sobre las soluciones propuestas por él y después aceptadas por el idealismo); no es similar en nada a una lente coloreada, que colorea por sí misma, espontáneamente, automáticamente, todo lo

real que se despliegue ante ella. Al contrario, el Ser está presente en el pensamiento, pero como su exigencia dinámica: le está presente como estímulo, para que el pensamiento conquiste para él lo real. Antes de ser respuesta del pensamiento, el ser es pregunta; antes de ser solución, es problema.

El problema de Kant era el de la ciencia: de aquella ciencia que él consideraba capaz de leyes universales y eternas. Por lo tanto, aun reconociendo la diferencia entre conocer y pensar¹⁷ él andaba a la búsqueda de las estructuras lógicas que justificasen y fundasen la conciencia científica del mundo. Sus formas *a priori*, por tanto, no son formas del pensar, sino del conocer; problematizan lo real, ni lo podrían; si bien, lo constituyen como objeto conocible.

Es claro, que si el Ser fuese, como las formas *a priori*, puesto por el pensamiento, lo real aparecería en el pensamiento como dotado de todas las características del ser, y no se daría jamás el problema de lo real.

El Ser es, por tanto, puesto *al* pensamiento, antes que sea el pensamiento el que lo pone, a su vez, a lo real; al hacer esto, el pensamiento no se sobrepasa a sí mismo con un acto mítico o fantástico, sino *sobrepasa solamente el ámbito de lo conocido, con un acto problemático*, que es lo contrario de toda miticidad.

Ni este acto se hace de una vez por todas y para siempre. Lo real no es jamás conquistado definitivamente al ser: es mi deber de ser pensante conquistarlo y reconquistarlo día a día, hora por hora.

Por otra parte, como lo real no conquista nunca todo al Ser, el Ser nunca se baja del todo a lo real. Si así fuese, el ámbito del Ser coincidiría con aquel de lo real, y el pensamiento no problematizaría más; y, fijándose en un único objeto inmóvil y eterno, como en el rostro de la Medusa, petrificado, moriría.

Que el Ser no pueda jamás adecuar lo real, revela su singular naturaleza y función dentro del pensamiento humano. Por un lado, es objeto necesario;

¹⁷ Sobre la distinción entre "conocer" y "pensar", KANT funda, entre otras cosas, la diferencia entre intelecto y razón: el intelecto conoce, la razón piensa: "Los conceptos de la razón sirven para comprender, así como "los conceptos del intelecto sirven para entender". (Cr. *Razón Pura*, parte 11a., Dialéctica trascendente, libro 1o., sección 1a., 244, 27-28). Para Kant, el mero pensar y a las antinomias. Todavía hay, en el mismo Kant, la posibilidad de una interpretación diferente, según la cual es precisamente el pensar el que hace posible el conocer. Sobre la distinción entre conocer y pensar, se ocupa también la Deducción Trascendental: véase, en la 2a. edición de la *Crítica*, el párrafo 22, que inicia con estas palabras: "Pensar un objeto, entonces, no equivale a pensar un objeto..."

pero por otro, no es nunca, propiamente, objeto de pensamiento. Esto es, en efecto, el fundamento de la objetividad: y como fundamento, no puede ser él mismo objeto conocido.

Los mismos idealistas señalaron esta circunstancia, pero ellos eran, por su orientación mental, los menos aptos para comprender el significado.

Hegel, en la *Ciencia de la Lógica*, ve en el ser la primera posición —la más simple e indeterminada—, del pensamiento. Pero, precisamente porque el ser es lo absolutamente indeterminado, concide con la nada. Ser y nada resultan así idénticos para el pensamiento, siendo opuestos; el pensamiento está, por lo tanto, obligado por esta contradicción, a sobrepasar estas dos determinaciones suyas en una tercera, en la cual la oposición se encuentre, unida, concreta y superada. Esta tercera determinación es, como se nota, el devenir, fuera del cual la oposición entre ser y nada es simple "Meinung", opinión.¹⁸

Raramente, pensamos, la verdad ha sido desflorada así de cerca, y ha sido tan profundamente trastornada y deformada, como en este célebre inicio de la lógica hegeliana.

Es del todo cierto que, si se busca pensar en el ser en sí y por sí, como determinación del pensamiento, no lo pensamos para nada: eso depende, precisamente, del hecho de que no es una determinación nuestra. El Ser es dado al pensamiento para *que* el pensamiento, por medios propios, pueda pensar en lo real, y lo pueda pensar como ser. Pretender pensar el ser en sí, es poner de cabeza la función; y el hecho de que una tentativa similar tenga el imprevisto éxito de hacernos aparecer al ser como a su contrario, la nada, no tiene, en el fondo, otro sentido que el de reconfirmar lo absurdo de tal pretensión.

Pero cuando después, Hegel pone un devenir que sería algo más que el ser (dado que comprendería en sí, además que al ser, también a la nada), se mueve en un ámbito lógico de tal suerte absurdo, que el hecho se puede explicar sólo con el olvido total y plurisecular de una auténtica tradición filosófica. Decir que la nada puede ser agregada (de cualquier modo que se entienda esta agregación) al ser, para formar un tercer y más amplio concepto, sería como decir que se puede obtener un nuevo valor, agregando a un número real el valor cero. El devenir no puede ser síntesis o superación del ser, dado que fuera del ser no hay más que la nada: y tanto menos puede servir a la síntesis o al superamiento, esta nada, que, precisamente no es. Si existe un devenir, no está fuera o sobre el ser, sino *en el ser*: como ya hace

¹⁸ G. F. W. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, parte 1a., libro 1o., sección 1a., cap. 1o. "En el ser no hay nada que intuir... Así no hay tampoco nada que pensar... Lo verdadero no es ni el ser ni la nada, sino que el ser, no pasa, pero ha pasado en la nada y la nada en el ser". (En la traducción italiana de Moni, Laterza editora, Bari 1924, págs. 73-74).

más de dos mil años había advertido Aristóteles, con una de aquellas conquistas con las cuales había superado (y se había tratado verdaderamente de superación), todas las posiciones precedentes.

Pero este escrito nuestro no tiene el propósito de refutar la lógica hegeliana. Nosotros deseamos solamente mostrar las implicaciones y las consecuencias de la imposibilidad de pensar en el ser como objeto conocido, determinado, finito.

Al pensar un objeto conocido, el pensamiento lo supera, lo señorea, lo domina, está sobre él. El objeto conocido se inscribe, para el pensamiento, en un horizonte que lo delimita. Pero el horizonte mismo no está limitado, precisamente porque delimita al conocer; y cuando el pensamiento quiere fijar este horizonte, aquél se le escapa, se le desvanece. Este horizonte, que no es otra cosa que el Ser, si bien es objeto del pensamiento, es objeto en un sentido totalmente especial; es objeto que el pensamiento no domina, sino por el que es dominado; es objeto que el pensamiento no sobrepasa, sino por el que es sobrepasado; es objeto *infinito*.

Este hecho es de una importancia extrema: el Ser, que entra a constituir esencialmente nuestro pensamiento, es infinito.

¿Debe deducirse que el pensamiento mismo es infinito?

Al contrario. Si el pensamiento fuese infinito como el Ser, entre pensamiento y ser existiría una perfecta correspondencia, perfecta adecuación: el Ser sería no ya el objeto *pensado*, que hace posible al objeto *conocido*, sino que sería él mismo un objeto conocido; más bien, el único objeto conocido: aquel objeto en el cual el pensamiento encontraría el rostro de la Medusa. Ya sea que lo real llevase inmerso en sí al Ser; ya sea que el Ser absorbiese en sí lo real y lo sustituyese cual objeto conocido, el resultado sería igualmente inevitable: la muerte del pensamiento por petrificación.¹⁹

La presencia del infinito en el pensamiento humano, a lo largo del rendir infinito el mismo pensamiento, le revela pues su finitud. Precisamente al descubrir en sí la huella de la infinidad, el pensamiento se descubre finito.

Una finitud que se conoce como tal, no puede ser una finitud satisfecha de sí, como la de la piedra y del insecto. Y esa, en efecto, no es la del pensamiento humano; que es una finitud inquieta, siempre lanzada más allá de sí misma, siempre abierta al infinito que ella lleva en sí, como San Pablo

¹⁹ Una brillante ilustración de lo absurdo de concebir el pensamiento humano como infinito y por lo tanto semejante para adecuar al ser, se encuentra en: M. F. SCIACCA, *Actor y Ser* (Marzorati, Milán, 1958), particularmente en pág. 74 y siguientes. La situación típica del hombre, que es finito, pero que tiene en sí presente lo infinito, ha sido ilustrada muchas veces por Sciacca, que tiene un trabajo con un título muy característico a este propósito: *El hombre, este desequilibrado* (Marzorati, Milán, 1958).

llevaba el aguijón en la carne. La finitud del hombre es cual la ha definido Agustín Basave: coexistencia de "desamparo ontológico" y de "afán de plenitud subsistencial".²⁰

Esta perenne inquietud, por la cual el pensamiento está obligado a no descansar jamás en sí mismo, a no poseerse nunca plenamente, a proceder más allá de todo lo conocido —dado que todo lo conocido es finito, y nada finito lo satisface—; esta inquietud, que le es connatural, porque le es connatural la infinidad del Ser, es la problematicidad.

Pero nótese: la problematicidad no envuelve nunca solamente al objeto conocido, sino siempre también al sujeto cognoscente. Bernard Delfgaaw enunció una verdad profunda, cuando observó que "el hombre no plantea solamente preguntas, él es una pregunta; y no puede plantear preguntas, sino porque es una pregunta".²¹ En otras palabras, el hombre no "tiene" la problematicidad como atributo externo, como tiene un vestido o un oficio; el hombre "es" problematicidad. El problema que él se plantea a propósito de lo real que lo rodea, no es más que el aspecto exterior que asume el perpetuo problema que se plantea sobre su mismo ser.

Como se ha observado ya, el idealismo ignoraba la posibilidad del sujeto de problematizarse a sí mismo: y por eso, ignoraba la problematicidad en general. La ignoraba dado que para el Idealismo, el sujeto pensante es infinito, y no puede nunca estar más allá de sí mismo: pensamiento y ser se identifican tan perfectamente. El idealismo, no tomó, tal vez, su principio de Descartes, para el cual precisamente el sujeto pensante (el *cogito*) se identifica inmediatamente con el ser (il *sum*)?

Pero la completa adecuación entre pensamiento y ser, mientras elimina la problematicidad del ámbito del idealismo, no logra, ni siquiera, justificarse a sí misma. El *cogito sum*, el Acto puro gentiliano, son afirmaciones de la absoluta verdad del pensamiento en cuanto sujeto. Pero, afirmar que una cosa es verdadera, significa haberla puesto primero en duda, significa haberla pensado, al menos hipotéticamente, como falsa. Así que, también para afirmarse como absoluta verdad, el pensamiento debe poder sobrepassarse a sí mismo; también para afirmar el *cogito sum*, es necesaria una descompensación, un desequilibrio, entre el pensamiento y el ser.

²⁰ A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: *Filosofía del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957. "Vivir es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y pre-sentir la plenitud de la subsistencia... Esta pareja inescindible: sentimiento de nuestro desamparo ontológico, presentimiento de nuestra plenitud subsistencial, coexiste orgánicamente en toda vida humana..."; pág. 102).

²¹ B. DELFGAAW, en un artículo en: *Periódico de Metafísica*, (S.E.I., Torino), mayo-junio 1950, pág. 400.

Debería estar ya claro en qué sentido, para la filosofía "contemporánea", las dos expresiones "fe en la razón" y "actitud problemática", coinciden y se identifican.

Coinciden, ante todo, en su *estructura genética*. Aquel Ser cuya presencia en el pensamiento, lo pone en condiciones de poder pensar en el objeto como verdadero "en sí", y por lo tanto de tener fe en sí mismo, es el mismo Ser, cuya presencia en el pensamiento determina la problematicidad.

En efecto: la verdad del pensamiento es la verdad del objeto; y la verdad del objeto, consiste en el hecho de que el pensamiento, pensándolo, lo pone como algo que tiene "en sí" el ser. Esta verdad del objeto, es entonces posible sólo por la presencia, en el pensamiento, del Ser como dato. Pero es esta misma presencia, la que permite al pensamiento, más bien lo obliga, a sobrepassar la esfera de lo infinito y de lo limitado, y le permite, más bien, lo obliga, a problematizarlo.²²

Coinciden, también, en su *significado funcional*. Poner en cuestión la realidad, problematizarla, significa buscar el ser que pueda cualificarla; pero cualificar como ser una realidad, significa conocerla como objeto y juntamente proponerla de nuevo en cuestión, es decir, problematizarla de nuevo.

En efecto: algo real que sea conocido como dato problemático, o sea, como algo insensato y absurdo —y lo real se nos presenta siempre, por sí mismo, como carente de significado—, no es propiamente pensable, hasta que el pensamiento no haya establecido una conexión unitaria entre los varios elementos que lo componen; hasta que no haya descubierto un fundamento y dado una consistencia a la debilidad fenoménica de su parecer; hasta que, en general, no lo haya pensado como ser, o no lo haya reportado al Ser como un aspecto o momento suyo. Sólo de este modo, rescatado a la luz del Ser, lo real deviene objeto para el pensamiento: pero precisamente en este momento, el objeto se vuelve problema para el pensamiento.

Podremos decir que, mientras para el idealismo, el pensamiento no piensa sino en aquello que conoce, para nosotros el pensamiento no piensa verdaderamente, sino aquello que *no* conoce completamente: o sea, que pensar verdaderamente algo como objeto, es también, pensarlo como ser, pero pensarlo además como problema.

Permítasenos, para ilustrar mejor este punto, recurrir a un ejemplo "sui generis": de recurrir, es decir, a un problema policiaco. Un tal problema pone

²² "La verdad es la levadura de la mente: estímulo y guía, incitación y orientación, es la luz y la llamada; el amigo que invita, el maestro que recomienda la lección..." M. F. SCIACCA, *En espíritu y verdad*, ya citada, pág. 26.

el investigador (nótese, por ejemplo, que el *investigar* y el *indagar* son propios tanto del "detective" como del filósofo) frente a un conjunto de hechos desconectados, contradictorios, inexplicables: por lo tanto, impensables. Su deber es el de descubrir al culpable, esto es, a la persona —el supuesto ontológico—, que está detrás de tales hechos, que permite constituirlos en conexión lógica, y por lo tanto, de pensarlos.

Con el descubrimiento del culpable, el deber del investigador-detective termina normalmente, al menos en la literatura policiaca corriente: pero precisamente por esto, tal literatura es, normalmente, más bien decadente. Si un escritor deseara ir más a fondo, vería fácilmente que, mientras el descubrimiento del culpable explica los hechos, el culpable mismo, a su vez es, un problema por explicar.²³ El culpable no es una "máquina de delinquir", sino un *hombre*: y un hombre no se resuelve jamás, totalmente, en sus actos: su ser sobrepasa siempre lo real, también el mismo ser real en el cual su ser se ha expresado. El culpable no agota su profunda esencia, en el fundar y en el explicar los elementos singulares del misterio policiaco; esta esencia suya es su alma: un alma por corregir, tal vez, probablemente de compadecer, ciertamente de amar: de todos modos, por conocer aún. Resolver el problema de los hechos significa abrir el problema del ser, que está como fundamento de los hechos.

El ser, es, por su naturaleza, insondeable; puede compararse a una mina; al descubrirse un nuevo filón, toca excavarlo, para sacar las riquezas que esconde.

Por lo tanto, la atribución del ser a lo real, actuada por el pensamiento cuando piensa en lo real como su objeto, no es acto que ponga en reposo al pensamiento mismo y despida la problematización; más bien, renunciar a volver a problematizar al objeto, sería renunciar verdaderamente a pensarlo. Y por eso, decíamos que pensar verdaderamente un objeto, significa pensarlo como problema.

La identidad, entonces, de fe en el pensamiento y de problematización, nos propone la visión del hombre como de un ser finito, perennemente tendido a

²³ Es sugestivo el hecho que, entre todos los tipos de "detectives" creados por los escritores policiacos, el único que tiene la característica constante e ineliminable de tener presente que el culpable mismo es un "problema" sobre y más allá del intrínco criminal, es el encarnado por un padre católico: aludo al personaje del Padre Brown, creado por G. K. CHESTERTON. Entre los demás autores, tal vez solo SIMENON tiene presente, por lo menos en las mejores obras, la realidad humana de sus "culpables".

sobrepasar su finitud. Es una visión que corresponde a aquella que de más partes, como se ha dicho, viene propuesta como la única aceptable para la filosofía contemporánea; sólo que aquí nos parece mejor fundada racionalmente, de cuanto de ordinario no se acostumbra.

¿Es desconfortante, una concepción similar del hombre? Dramática, sin duda: pero no trágica, no desesperada. Es preciso tener presente que la filosofía "contemporánea", descubriendo al hombre como finito, ha encontrado también un camino perdido desde hace siglos: el de la casa del Padre.

Hasta que el hombre se cerraba la posibilidad de problematizarse, no podía volverse a Dios como a un Absoluto trascendente, ya que creía encontrar lo absoluto en sí mismo. Ahora el hombre se ha descubierto de nuevo objeto de problema; y es la misma problematización de su naturaleza, que lo lleva a buscar lo Absoluto más allá, más arriba de él.²⁴

Así, la problematización, que coincide con la fe que el pensamiento tiene en sí mismo, nos encauza a la fe en algo más que nuestro pensamiento finito. Y el trabajo inagotable del hombre a la conquista de la verdad de lo real, se colorea, en esta fe, del color de la esperanza.

Traducción de GIANCARLO VON NADIER

²⁴ Como —y más bien— en el problema policiaco, así en la fe se tiene algo de "solución" que, al mismo tiempo, abre un problema. Véase a este propósito lo que se ha dicho al comienzo de este artículo y la nota correspondiente 2.