

diálogo. Por lo demás, es claro que tanto los obispos, que en este contexto actúan a modo de sínodo, como el obispo de Roma, están supeditados inevitablemente a la ayuda de teólogos. La tarea de los teólogos consiste en elaborar la *ratio fidei* a partir de los diferentes testimonios de fe.

Con tales procesos de articulación de la comprensión de la fe es evidente que también han de ponerse límites que aclaren qué formas y modos de expresión no corresponden a la fe única y a la unidad de los creyentes. Ese poder para poner límites que, con la conservación e interpretación de la fe, está dado de manera necesaria también en ese paradigma, no significa, sin embargo, que se vuelva al magisterio de definición, entendiéndose por definición la realización de poner límites a través de un dogma, es decir, por medio de una proposición doctrinal.

El bosquejo presentado acerca de un nuevo paradigma para la comprensión del ministerio petrino necesita, evidentemente, una profundización teológica continuada y sobre todo una reflexión fundamental acerca de las posibilidades de realización bajo el aspecto organizativo. Es evidente que una concepción como ésta tenga también un efecto sobre la posición de los obispos en sus Iglesias y sobre la relación de los obispos entre sí, y que, de modo especial, la relación mutua entre laicos y clérigos conduzca a una nueva forma de realización del ministerio petrino.

Para todo el que hasta cierto punto conozca la teología sistemática, le resultará evidente de inmediato que la nueva concepción de eclesiología, que hemos caracterizado, y la cuestión directamente relacionada con ésta sobre la comprensión del papado tienen sus repercusiones en la comprensión del ministerio y de los sacramentos. Es obvio que con ello también la epistemología teológica tiene que ser reflexionada y articulada de nuevo. Pienso, por lo demás, que más allá de esto se desprenden otras cuestiones no menos esenciales en relación con la doctrina sobre Dios y la antropología teológica. El concepto señalado de eclesiología entra directamente en el campo de la doctrina sobre Dios y exige sin dilación una reflexión nueva acerca del núcleo personal del ser propio humano y sobre el significado que posee la revelación y la comunicación que Dios hace de sí a los hombres. Con ello se hace referencia también directamente a cuestiones de cristología. Como pueden ver, en Europa, la teología en su totalidad está llamada otra vez a ponerse a prueba.

Metafísica y religión¹

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultades de Filosofía y Teología
San Miguel

En primer lugar explicaré brevemente el sentido de los tres términos que aparecen en el título de mi exposición: "metafísica", "religión" y la conjunción "y".

a) *Metafísica*: Hoy se habla del "fin de la metafísica", de "superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto" y de "pensamiento post-metafísico"². No tomo la palabra "metafísica" en ese sentido peyorativo -aunque intentaré valorar la contribución crítica que aportan tales planteos-; sino que la comprendo en el doble sentido usado por Kant, aunque entendiéndolo en forma distinta que éste, a saber: en el de la que él llama "*metaphysica naturalis*" (que hace del hombre un animal metafísico), y en el de la misma como *ciencia* ("ciencia de los primeros principios", según Aristóteles), que él rechaza. Aunque afirmo que es "ciencia" en un sentido *analógico*, pues -como lo diré más abajo-, es transcategorial y trasciende el campo de la representación.

b) *Religión*: Con la fenomenología de la religión la entiendo a ésta como "*ordo ad sanctum*"³, aunque también "*ex sancto*". Y en ella distingo tres dimensiones constitutivas, a saber: *existencial*, *histórica* y "*en cuanto tal*" (para no decir, con Hegel, subjetiva, objetiva y absoluta). Pues al mismo tiempo es una experiencia de religación *personal*, una *institución histórica* y *social* y pretende ser y -para el creyente- es el acontecimiento de la *autocomunicación (donación y acogida) del*

¹ Exposición del autor presentada en el Congreso "Metafísica verso il terzo millennio" (Jubilaeum A.D. 2000 - Roma, 5-8 setiembre 2000).

² Aludo, respectivamente, a Martín Heidegger, a su interpretación según Werner Marx en su obra: *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, y al conocido libro de Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1988.

³ Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978, cap. 1.

*Misterio santo como tal*⁴. Aquí hablaré de "religión" sobre todo en este tercer sentido.

c) "Y": el sentido de esta conjunción en el título de mi ponencia, se dilucidará en su trascurso. Sin embargo, conviene ya anticipar que apunta al *diálogo* entre ambas instancias: metafísica y religión, como *autónomas, interrelacionadas e irreductibles* entre sí. Pues la religión "da que pensar" (Ricoeur) a la metafísica, proporcionándole un (inagotable) *potencial semántico* (Habermas), aunque siempre trascendiéndola y excediéndola; la metafísica -a su vez- proporciona *instrumentos interpretativos conceptuales, críticos, argumentativos y sistemáticos* a la inteligencia de la religión, sin pretender superarla o "sobreasumirla" (*aufheben*). Así contribuye a mostrar que es *razonable creer* y que la *fe religiosa no es un grito* (Henri Duméry).

Primero trataré de la "*metaphysica naturalis*" en su relación con la religión (1) y, luego, de la relación con ésta de la metafísica *como ciencia* (2), pero habiéndola recomprendido después de los *giros copernicano* (2.1) y *lingüístico o pragmático-hermenéutico* (2.2), y, aunque con vigencia universal, desde una *perspectiva inculturada* en América Latina (2.3). Finalmente retomaré la cuestión de la *interrelación* entre religión y metafísica (3).

1. "Metaphysica naturalis" y religión

Según Ricoeur, hablar de Dios en filosofía pertenece a un "lenguaje mixto", ya que de suyo es propio de la religión⁵; pero -como lo dice Heidegger- Dios "entra en la filosofía", precisamente a través de la pregunta metafísica por el primer principio⁶. Así es como, desde el deseo natural de conocer por las últimas causas en Aristóteles y el apetito natural de ver a Dios en Santo Tomás, pasando por la "*metaphysica naturalis*" de Kant, hasta el hombre considerado como "pasión inútil" en Sartre o el "Deseo" desinteresado del Infinito en Lévinas, hay en la filosofía un hilo conductor que vincula, sin hacer coincidir, la

⁴ Cf. mi artículo: "La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos", *Stromata* 55 (1999), p. 191 s.

⁵ Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975, p. 344. Ello no implica que se trate de "onto-teo-logía" en el sentido heideggeriano (cf. nota siguiente). Sobre eso, ver mi trabajo: "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999), 19-51, en esp., p. 24 s.

⁶ Cf. M. Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, 31-67.

metafísica y la religión, sea que se acepte o no a la primera en su pretensión teórica, sea que se considere al Dios de la segunda como accesible o no a la razón metafísica, sea que se lo reconozca como Sentido, Verdad y Bien últimos o, por el contrario, como una ilusión, mistificación u opio del pueblo.

El mismo Ricoeur -a fin de conectar metafísica y ética- nombra la función "*metá*" del pensamiento humano, que aparece en la etimología de la palabra "*metafísica*"⁷. Pues bien, esa misma función da la base para conectarla a ésta con la religión. Pues el hombre es *constitutivamente* trascendente, y la trascendencia en sentido pleno, es la del Misterio Santo, al que y desde el que se ordena la religión como *ordo ad Sanctum*. La metafísica se orienta entonces hacia el *metá* en su plenitud y ultimidad, y así se abre a la Infinitud inagotable del Misterio que, sin embargo, la trasciende.

Bernard Lonergan ha estudiado la intrínseca *auto-trascendencia* de la intencionalidad humana, que posibilita y asegura la arriba mencionada función *metá*, y que le confiere al hombre su autenticidad. Así es como la experiencia -porque es humana- se autotrasciende en intelección del sentido (*insight*); ésta se autotrasciende en la afirmación racional de la verdad; el juicio razonable se autotrasciende en decisión responsable, de modo que cada uno de esos cuatro niveles asume, complementa, eleva y supera los anteriores. Pues bien, para dicho autor la cuestión de Dios no sólo se plantea en las preguntas por el sentido de todo el universo, de la verdad (virtualmente incondicionada) y del bien (en cuanto vale por sí mismo), sino que la autotrascendencia -sin dejar de trascender- culmina en la *conversión religiosa*. Pues el don del amor de Dios, en el que ésta consiste, aunque excede a la misma autotrascendencia, la hace actual y realmente efectiva⁸. De ahí que la religión, sin confundirse con el dinamismo de autotrascendencia y con la que hemos denominado función *metá*, sin embargo, tiene una íntima relación con éstos. Pues el Misterio de amor y reverencia que es el centro de lo religioso, es asimismo principio y fin del hombre en cuanto autotrascendente y "metafísico" por naturaleza, aunque excediéndolo por ambos extremos.

⁷ Cf. P. Ricoeur, "De la métaphysique à la morale", *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995, p. 88 ss.

⁸ Cf. B. Lonergan, *Insight. A study of Human Understanding*, London-New York-Toronto, 1957; id., *Method in Theology*, New York, 1972; en esta última obra, cf. -en el índice temático- los conceptos: "Self-transcendence", "Conversion (religious)", "Gift of God's love".

Aún más, el Misterio santo de la religión no es en primer lugar el término "intendido" por la intencionalidad humana autotrascendente, sino quien dona -en la mencionada conversión religiosa- la que Jean-Luc Marion llama "contra-intencionalidad"⁹, en cuanto la intencionalidad y la autotrascendencia no son sino *respuesta* a una *donación más originaria* que solicita y llama al hombre a autotrascenderse. El *metá* es ante todo un *don* que constituye al hombre en cuanto este mismo "supera infinitamente al hombre" (Pascal).

2. La metafísica como ciencia y la religión

Ante todo debo decir en qué sentido hablo de la metafísica como ciencia, después de Kant y su crítica a la ilusión trascendental, después de Heidegger, y su crítica a la ontoteología y después de Lévinas, y su crítica tanto a la ontología como a la teología¹⁰. Como ya lo dije, lo es en un sentido análogo, pues trasciende el ámbito de la representación.

Para explicarme mejor, daré tres pasos. En primer lugar, señalaré lo que la metafísica tuvo que explicitar después del *giro copernicano* de Kant, superando así más reflexivamente -en su intelección de Dios- una mera filosofía de la *ousía* -entendida tanto en cuanto esencia como en cuanto sustancia- (la cual, según lo afirmó Gilson, ya había sido de hecho trascendida por Santo Tomás¹¹) (2.1). Luego, en segundo término, consideraré lo que le aportó la superación de la filosofía del *sujeto*, a través de la *Kehre* (Heidegger) y el *giro lingüístico o pragmático-hermenéutico* (2.2). En ambos pasos iré comparando dichos dos giros con las dos noches (del sentido y la inteligencia, y de la voluntad) que pasó la metafísica para volver a abrirse al Misterio Santo de la religión, sin pretender reducirlo¹², en una especie de "ingenuidad post-crítica" o

⁹ Así se expresó Marion en las clases tenidas en Buenos Aires (Instituto de Filosofía de la Academia de las Ciencias), en junio 2000; en su obra: *Étant donné*, Paris, 1997, hablaba ya de "inversión de la intencionalidad".

¹⁰ De E. Lévinas, cf. -entre otros- su libro: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974.

¹¹ Cf. E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 6ª ed. rev., Paris, 1965; *L'être et l'essence*, 2ª ed. aum., Paris, 1962.

¹² Comparo esos dos momentos de la historia de la filosofía con las noches juaninas en mi artículo: "El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia", *Teología* (Buenos Aires) 9 (1971), 88-94.

"segunda" (Ricoeur). Luego, en tercer lugar, diré una palabra acerca de la radicalización inculturada de ambos giros por una metafísica *en perspectiva latinoamericana* (2.3).

2.1. La superación explícita de la representación y la muerte a un dios-objeto

Con Jean Ladrière reconozco que el ámbito metafísico de los primeros principios y primeras causas *trasciende* el orden de la representación, de la mera teoría y de la relación tematizante y objetivante sujeto-objeto, aunque lo use y no pueda prescindir del mismo¹³.

Pues justamente el *metá* o *más allá* del lenguaje analógico de la metafísica, sólo se da *en y a través* de aquel lenguaje representativo, pero superándolo. De ahí que se pueda decir que la metafísica es ciencia en cuanto lo usa crítica y argumentativamente; pero lo es sólo *analógicamente*, en cuanto lo excede. Y es allí donde se asoma a la abisalidad del misterio de la realidad y a la del Misterio Santo, que es santo aun para el mismo pensamiento en cuanto pensamiento.

Es decir, la metafísica puede conocer y nombrar trascendental- o transcategorialmente al Dios trascendente, pero *en, a través y más allá* del uso crítico de las categorías -ante todo, las de *ousía* y *causa*-, en cuanto, pasando por la negación del "modus significandi" categorial, libera lo trascendentalmente inteligible de las perfecciones (puras) que dice de Dios, elevándolas a la eminencia. Pero ésta no consiste en llevar dichas perfecciones, sino que incluye intrínsecamente la negación de nuestro modo categorial y predicativo de pensar y de decir (por abstracción y predicación, división y composición, análisis y síntesis) y, por ende, implica la apertura hacia el Misterio que está más allá (o más acá) de toda presentación o representación objetivas¹⁴.

Por tanto, con Ricoeur, podemos aceptar de Kant la crítica a la ilusión trascendental, en cuanto *pone límite* a la pretensión del entendimiento representativo de pensar a un dios-objeto¹⁵. Pues éste sería un

¹³ Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens. II: Les langages de la foi*, Paris, 1984, así como el uso que hago de esa obra en mi artículo arriba citado: "Del símbolo a la práctica de la analogía".

¹⁴ Entre otros textos del Aquinate, cf. *ST*, q. 13, a. 3, c.; *ibid.* a. 1, ad 2m; *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2m.

¹⁵ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 406.

ídolo, no hecho de piedra o de bronce, sino de idea¹⁶ y, por ende, manipulable ideológicamente.

Tal crítica a nuestro modo representativo y objetivante de conocer y de hablar (nuestro "modus significandi", diría Santo Tomás), puede compararse con una primera noche -del sentido y del entendimiento-, que purifica a la metafísica como ciencia, exigiéndole explicitar que ella trasciende -aunque lo use- el mero orden de la presentación y representación, es decir, de la relación sujeto-objeto.

Dije más arriba que el paso por Kant obliga a reflexionar más explícitamente sobre la "superación de la filosofía de la *ousia* (*esencia*, en un sentido más platónico; o *sustancia*, en un sentido más aristotélico)"; pero que ella -según Étienne Gilson, Gustav Siewerth y otros- ya se había dado en principio en la metafísica del *acto de ser* según Santo Tomás¹⁷. Pues éste -como bien lo muestra Marie-Dominique Dubarle- con la analogía, supera el esquematismo de la predicación (y, por ende, el campo de la mera representación), no concibiendo a Dios ni como *esencia* (ni siquiera entendida como la totalidad una y dinámica de los predicados) ni como *sustancia* (en cuanto sujeto absoluto y último de toda predicación)¹⁸. Pues cuando el Doctor angélico nombra a Dios como *Ipsum Esse per se subsistens*, no está dando una definición ontológica de Dios, sino que a ambos términos los recomprende ontológicamente, de modo que ambos (*ipsum esse* como *acto de ser* y *subsistens/ens*) se corrigen mutuamente en su "modus significandi" predicativo, y así recíprocamente se abren más allá de éste, a la *eminencia* del Misterio de Dios siempre mayor.

2.2. Desabsolutización del pensar y descentramiento del sujeto

La razón moderna lo cuestionaba y criticaba todo a partir de sí misma mediante la duda metódica de Descartes, la crítica de Kant o el escepticismo radical de la razón dialéctica. De ese modo, el *Cogito*

¹⁶ Sobre ese tema, ver -entre otros trabajos de J.-L. Marion- sus obras: *L'idole et la distance*, Paris, 1977, y *Dieu sans l'être*, Paris, 1991.

¹⁷ Además de las obras, ya citadas, de Gilson, y su *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, 1945, merece ser mencionado, entre otros libros de Siewerth: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959.

¹⁸ Cf. M.-D. Dubarle, *La ontologie théologique de Saint Thomas d'Aquin*, curso mimeografiado del Instituto Católico de París, s/d. Ver también: id., *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Paris, 1986.

pretendía ser el *fundamentum inconcussum veritatis*, constituyendo el mundo a priori, sea trascendentalmente, sea dialéctica, sea fenomenológicamente. Hoy, en cambio, hemos tomado conciencia de que la misma razón cuestionante es abarcada y cuestionada por la pregunta metafísica que lo cuestiona todo: "¿por qué se da el ser y no más bien la nada?", de modo que la misma razón humana descubre su propia facticidad y contingencia¹⁹.

Aún más, la razón es criticada y cuestionada no sólo ontológica, sino ante todo éticamente, a saber, *por el rostro del otro*, sobre todo el de las víctimas, por ejemplo, las del (y los) Holocausto(s)²⁰. Pues no pocas veces se trata de víctimas de cierto tipo de racionalidad totalizante (dialéctica, instrumental, etc.) o de ideologizaciones pseudo-racionales. Las víctimas ponen al descubierto los *condicionamientos* sociales, psicológicos, pragmáticos, éticos e históricos de la razón, y la someten a *sospecha*, por ejemplo, de ideología o de racionalización.

Tal paso de la razón crítica por la crítica se puede comparar con una segunda noche (de la voluntad), que consiste en la renuncia de la razón a su autoabsolutización según la *voluntad de querer y de poder*. Así se descentra y "rompe" el *Cogito* moderno, a través de un nuevo giro o *Kehre*, el cual, más que meramente revertir el giro copernicano de Kant, lo radicaliza, supera y con-vierte. Incluye el giro lingüístico y pragmático-hermenéutico, pero lo trasciende.

Según Marco Olivetti, la metafísica clásica pensaba la unidad originaria de la totalidad a partir del ser, mientras que la moderna, después del giro copernicano de Kant, encontraba la forma reflexiva unificante en la subjetividad. Hoy, el nuevo giro que supera la metafísica de la sustancia y del sujeto encuentra en el *lenguaje* (y, en general, en

¹⁹ En *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958, Heidegger retoma la pregunta ya formulada por Leibniz y Schelling, no sólo como la más amplia y profunda sino también como la más originaria, de modo que pone en cuestión al mismo preguntar, mostrando así su contingencia.

²⁰ Sobre el cuestionamiento por el rostro del otro (sobre todo, "del extranjero, el pobre, el huérfano, la viuda"), cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961; ver también mi estudio: "Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento'", en: S. Barbosa (et al.), *Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Buenos Aires, 2000, 287-307.

la *comunicación*) una nueva forma unificante de la reflexión²¹. Se trata, no de una post-metafísica sino de una recompreensión de la filosofía primera o metafísica, en cuanto implica una relación *hermenéutica* -ni de constitución trascendental ni de intuición esencialista- a la unidad de todo. Pero, después de ambos giros, esta unidad se da como situada y como inabarcable por la razón, es decir -por ejemplo-, en cuanto *mundo de la vida* cotidiana (Habermas) o misterio de la *acción* (Blondel)²².

Más arriba he hablado de los condicionamientos que limitan la razón metafísica y, por ende, la metafísica como disciplina. Hay que referirse también al *enraizamiento* de las mismas, que las *sitúa* y, aunque las limita y condiciona, también las enriquece, dándoles sustancia, inculturación y cercanía. Así es como se reconoce el arraigo del pensar en el *sentir* (y en el propio cuerpo y mundo), en la *acción* o *praxis*, en el *lenguaje* y su *pragmática*, en el contexto *social*, la *cultura*, los *símbolos*, la *sabiduría de los pueblos*, etc.; dicho con una sola palabra: en el *mundo de la vida*, donde *estamos*²³.

De ahí que se supere el logocentrismo, se afirme la *prioridad de la praxis* sobre la pura teoría -o, blondeliana, de la *ciencia práctica* sobre la *ciencia de la praxis*- y se reconozca la *historicidad* de la razón sin por ello relativizar a la verdad.

La desabsolutización del *Cogito* implica reconocer que, aunque haya metafísica en cuanto saber de lo absoluto, no hay un saber absoluto, sino que el saber -aun el universal y metafísico- siempre se da *históricamente, en situación, contexto y perspectiva*, es decir, *hermenéutica y analógicamente*, según una actitud pragmática de humilde apertura

²¹ Cf. M. Olivetti, "El problema de la comunidad ética", en: J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una propuesta latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222.

²² Comparo la *Kehre* (giro) heideggeriana con la "conversión" blondeliana en mi libro: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968; ver también mi artículo: "Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie", en: *Incarnation (textes réunis par Marco M. Olivetti)*, Padova, 1999, 663-671.

²³ Sobre ese nuevo paradigma del pensamiento actual, ver las profundas reflexiones de Antonio González -coincidentes con las arriba mencionadas de Olivetti, y con otras similares de Zubiri y Habermas-, en su trabajo: "El significado filosófico de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 145-160.

al *don* que ella no constituye. No se intuyen ni se construyen las esencias o estructuras de lo real, sino que se *interpreta* el *sentido* de la realidad en sí, aunque con pretensión y afirmación de verdad. La misma metafísica acepta entonces su carácter humano y contingente, hermenéutico y analógico, y vuelve a reconocer el *misterio* que la depasa, sin renunciar -con todo- a la verdad²⁴.

Como lo dice Ricoeur, no es el *Cogito* que *pone* el ser, sino que éste, o mejor, la realidad, se le *da*²⁵. Pues *se da* no sólo la donación de ésta al pensar, sino -según lo diría Marion- la del pensar mismo, en cuanto éste es *respuesta* a dicha donación originaria de lo real en su irreductibilidad al concepto. Tal donación se hace aún más patente cuando el sí-mismo pensante es respuesta ética (y, por ello, metafísica) al *rostro del otro*, sobre todo el de los más desfavorecidos.

En la mostración (*a-letheia*) está la *donación* y, en ésta, se da y se muestra la realidad -de las cosas, de los otros-, aun *en cuanto son misterio*. Así es como, desde allí puede abrirse el acceso al Dador primero y más originario, y a su Misterio santo. Este es quien nos asigna éticamente a los otros (Lévinas), en especial, a los que sufren.

2.3. Hacia la inculturación del pensamiento metafísico

El reconocimiento de la historicidad y enraizamiento de la pregunta e interpretación metafísicas en el mundo de la vida, la acción y la praxis comunicativa, y como respuesta a la donación originaria en la trascendencia ética del rostro de los otros, favoreció el planteamiento de la *contextuación e inculturación* de la filosofía primera, sin que por ello pierda radicalidad y universalidad (situada y analógica).

En América Latina se trató, en especial, de su contextuación en el mundo de los pobres, tanto por su *cuestionamiento ético-histórico radical* y, por ende, metafísico y situado; como, por otro lado, por la acogida de su *sabiduría de la vida* (y *de la muerte*) y *del Misterio santo*, que "da que pensar y qué pensar" a una reflexión metafísica concreta y encarnada²⁶.

²⁴ Por ello Mauricio Beuchot puede hablar de una hermenéutica analógica y, desde ahí, rescatar la metafísica; cf. su obra: *Tratado de hermenéutica analógica*, México, 1997.

²⁵ Cf. P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, Conclusión, p. 331.

²⁶ Manfredo Araújo de Oliveira sitúa mi contribución a una hermenéutica filosófica desde América Latina dentro del "giro" pragmático y hermenéutico del que trata su libro *Raviravolta lingüística-pragmática na filosofia contem-*

Así es como, usando la potencialidad especulativa de las lenguas castellana y portuguesa, filósofos latinoamericanos como Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y otros, distinguieron entre *ser* y *estar* (ambos verbos se traducen a otros idiomas por *esse*, *sein*, *to be*, *être*...), pero priorizando el "estar" -que connota la situación y la circunstancia- sobre el "ser", que indica preferentemente la esencia y permanencia, en cuanto que el "ser" se enraíza *histórica* y *geoculturalmente* (yo diría también: analógicamente) en el "estar", y en cuanto los seres humanos -según la expresión de Kusch- "estamos siendo"²⁷.

Cullen dice que, a la contraposición entre "estar" y "ser" corresponden tanto la del "nosotros" y su correlato noético, el *símbolo*, al "yo" y a su correlato en el *concepto*, así como también la de la *sabiduría de los nosotros-pueblo* -que se dice en símbolos- a la *ciencia* (aun filosófica). Pero añade que no hay que oponer los primeros términos a los segundos, ni comprender los primeros (a saber: estar, nosotros, símbolo, sabiduría) a partir de los segundos (ser, yo, concepto, ciencia), según tantas veces lo hizo la filosofía occidental. Por el contrario, en perspectiva latinoamericana se replantea la recompreensión del ser, el yo, el concepto, la ciencia, a partir del estar, el nosotros, el símbolo, la sabiduría de los pueblos, sin pretender reducir unos a otros²⁸.

porânea, São Paulo. 1996, p. 389-415. Sobre el replanteo situado de la pregunta metafísica cf. mi artículo: "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en: J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 123-140.

²⁷ Entre otras obras de Rodolfo Kusch, cf. *América profunda*, Buenos Aires, 1962; *El pensamiento indígena americano*, Puebla (México), 1970; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; "El 'estar-siendo' como estructura existencial y decisión cultural americana", en: *II Congreso Nacional de Filosofía - Actas II*, Buenos Aires, 1973, 575-9. Ver también: C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; id., *Reflexiones desde América*, 3 vol., Rosario (Argentina), 1986-7; J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

²⁸ Cf. la segunda de sus obras citadas en la nota anterior. Los subtítulos de los tres volúmenes de la misma son, respectivamente: I. *Ser y estar: el problema de la cultura*; II. *Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica*; III. *Yo y nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica*.

Tales inculcación y contextualización del pensamiento metafísico vuelven a poner en evidencia su relación con la religión, al menos desde dos puntos de vista distintos, pero complementarios. Por un lado, el cuestionamiento ético-histórico de los pobres, en su alteridad y trascendencia éticas y, por ende, meta-físicas -aunque concretamente históricas- replantea, como en Lévinas, el problema de Dios, conectando directamente *religión*, *metafísica* y *justicia histórica*. Y, por otro lado, la reflexión a partir de la sabiduría popular latinoamericana y de sus símbolos, permite descubrir que el sentido último de la vida que es el núcleo de tal sabiduría, radica en el Misterio que se manifiesta -como Misterio- mediante símbolos, relatos y actos simbólicos, sin dejarse reducir a concepto, Pues, como le gusta decir a Ricoeur, "el símbolo da que pensar".

Max Müller afirmaba que en la historia de la filosofía occidental se dieron dos posibilidades fundamentales: la de buscar la *unidad originaria de todo* o bien en el *ser como fundamento (Grund)*, o bien en la *libertad como comienzo absoluto (Abgrund)*²⁹, las que -según mi parecer- se pueden conectar con una doble herencia: griega y judeo-cristiana. Pues bien, pienso que también Kusch, con el "estar" ("estar en la tierra"), intentó nombrar la unidad originaria de todo, pero no atendiendo al ser como razón (*Grund*) o a la libertad, sino especialmente, a la *Madre Tierra (Pacha Mama)* donde *estamos*, en cuanto ella expresa aquello *irreductible* e irreductiblemente *religioso* del *símbolo*. Pues no se trata de la tierra como mero mundo, materia o naturaleza, sino de la Madre Tierra, numinosa y sagrada, al mismo tiempo símbolo y realidad "de suyo", raíz telúrica del arraigarse común de un nosotros-pueblo y trasfondo presemántico de su cultura y de sus símbolos. Quizás debido a la triple herencia (amerindia, cristiana y griega) que está en la base del "mestizaje cultural" latinoamericano, fue posible explicitar filosóficamente esa dimensión (universal, pero situada) del "estar", sin olvidar por ello las del "ser" y del "acontecer" (o la libertad), pero reinterpretándolas. Ella permite a la filosofía primera descubrir no sólo la dimensión *uránico-paterna* y *éticamente trascendente* del Misterio santo, sino también su dimensión *inmanente*, *numinosa* y *ctónico-materna*, que quizás podría denominarse "la verdad del paganismo", la cual, aunque debe ser criticada tanto desde la perspectiva (griega) de la filosofía como desde la (judía) del profetismo, con todo indica algo

²⁹ Cf. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. ed. aum., Heidelberg, 1964, p. 160.

irreductible y específico de la religión y, por ende, del Misterio santo³⁰.

3. Interrelación entre religión y metafísica

Los pasos dados hasta ahora nos ayudan a comprender cómo la metafísica puede servir de *mediación* inteligible a la religión a través de la que Ladrière llama una nueva *transgresión semántica* -que asimismo incluye constitutivamente un momento *pragmático* de autoimplicación- (3.1). Y, por otro lado, cómo la religión de ese modo puede -con su *potencial hermenéutico trascendente e inculturado*- seguir alimentando, inspirando y "dando que pensar y qué pensar" a la metafísica (3.2).

3.1. La metafísica como mediación posible para la religión

La religión no necesita de la metafísica, pero ésta puede servirle de mediación intrínseca (conceptual, crítica, argumentativa, metódica, sistemática) si la primera "busca su intelección" en forma de *teología*, a fin de "dar razón de su esperanza".

Ello es posible porque tanto el lenguaje religioso como el metafísico son fruto de transgresiones semánticas, el primero, en el ámbito de la imaginación creadora, a través del proceso de simbolización, y el segundo, en el elemento reflexivo y crítico del concepto, mediante el proceso de analogización³¹. En ambos casos -radicalmente distintos por su ámbito- se da un proceso de *transferencia*, pues se usa un campo de referencia ya conocido (la experiencia espacio-temporal), para significar otro (respectivamente, el del Misterio santo y el de los primeros fundamentos), para el cual no se dispone de medios de caracterización directa. De ahí que sólo *en, a través y más allá* del sentido primero se pueda acceder al sentido segundo (respectivamente, simbólico o analógico) y, gracias al mismo y mediante él, al campo de referencia trascendente. En ambos casos el movimiento de transgresión (simbólica o analógica) está guiado por una intencionalidad (Ladrière dice: *visée*) semántica que opera como horizonte de constitución del sentido segundo, la cual ejerce una función finalizante con respecto a todo el proceso. Dicho horizonte es de alguna manera anterior a la significación simbólica o, respectivamente, analógica, en cuanto que la anticipa y orienta su constitución, aún más, es como el motor de todo el movimiento. Pero, por otro lado, no opera sino *en y a través* de la

³⁰ Sobre ese tema, ver mi obra, ya citada: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, en especial, el cap. 2.

³¹ Ver la obra de Ladrière y mi artículo, citados en la nota 13.

significación primera y no se da sino en y simultáneamente con el acontecer mismo de la transgresión. Aún más, en dichos movimientos de transgresión (simbólica o, respectivamente, analógica), lo más significativo de lo trascendente (el Misterio santo o, respectivamente, los primeros principios) no es tanto la semejanza o proporcionalidad semántica (metafórica o inteligible) que da un apoyo figurativo o representativo al movimiento -para que no se mueva en el vacío-, y ni siquiera la correspondiente proporcionalidad pragmática de actitudes, sino el *movimiento* mismo de *transgredir y pasar* más allá, a saber, lo que más arriba llamamos la función *metá*. Blondel hablaría del *dépassement*.

Por consiguiente también el lenguaje especulativo de la metafísica es fruto de una transgresión semántica, como lo es, por su parte, el lenguaje religioso simbólico. Por tanto -como ya lo dije más arriba del primero-, ninguno de ambos se mueve en la relación tematizante sujeto-objeto sin trascenderla, ni opera representativamente como en las ciencias matemáticas o físicas; sino que ambos trascienden el campo de la representación, tanto empírica como teórica, aunque lo usen para superarlo por el movimiento arriba mencionado "en, a través y más allá". Por consiguiente, ambos pertenecen a dimensiones relacionadas con el *acontecimiento* (Heidegger hablaría de *Ereignis*) y con la *acción* (Blondel), aunque, en cada caso, en niveles esencial y radicalmente diferentes. Por ello, ambos lenguajes son pragmáticamente *auto-implicativos*, a diferencia de los de las matemáticas o la física, aunque se trate de autoimplicaciones de distinto orden³².

Tal paralelismo en la radical diferencia de dimensiones (a saber, la del símbolo y la del uso analógico del concepto) explica la posibilidad de que la metafísica pueda servir como mediación intrínseca para la religión y que ésta pueda asumir, para reflexionarse y dar razón de sí, el lenguaje especulativo, sin caer en la ilusión trascendental o en la ontoteología criticada por Heidegger. De ese modo no sólo no se evacúa el Misterio, sino que tampoco se lo encierra -ni siquiera dialécticamente- en el orden de la representación sujeto-objeto. Ya dijimos que la metafísica ha pasado y debe siempre pasar por una doble noche, no sólo la de la muerte a objetos absolutos, incluido un dios-objeto, sino también por la renuncia a la autoabsolutización de la razón, momento pragmático correspondiente al uso analógico del concepto especulativo. Como ya lo

³² En la mencionada obra, Ladrière aplica a los lenguajes religioso y metafísico la teoría de la auto-implicación, que Donald Evans usa para interpretar el lenguaje bíblico.

afirmé más arriba, así se puede interpretar y articular reflexiva y críticamente el sentido de la fe religiosa -sin tocar su misterio-, y explicitar argumentativamente que es razonable creer.

De ese modo, el discurso metafísico, que no es simbólico, puede -como lo afirma Ladrière- *en su conjunto* operar como símbolo y ser auto-implicativo³³, al servicio de la religión. Así es como, sin dejar de ser analógicamente ciencia, la metafísica le ayuda a aquélla a pensar el Misterio como misterio. Pues las formas intelectuales de una metafísica que pasó explícita o implícitamente por las dos noches arriba mencionadas no son unívocas y fijas ni pretenden fijar a Dios teóricamente, sino por el contrario, son analógicas, dinámicas, en apertura y movimiento gracias al sentido que siempre está en exceso con respecto a lo que deja aprehender de sí. Tomás dice que, cuando aplicamos el nombre "sabio" (o el de cualquier otra perfección) a Dios, dicho nombre "deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término"³⁴.

Tal metafísica es *ciencia*, mas analógicamente. No se separa representativamente del acontecimiento que intenta decir, sino que, moviéndose dentro del círculo hermenéutico, su distanciamiento reflexivo y crítico se da *dentro* de dicho acontecimiento. De ahí que busque asumir -mediante un discurso analógico- la estructura, dinámica y movimiento mismos de la donación de la realidad³⁵; y, cuando es asumida por la religión, también los de la autocomunicación del Misterio santo.

3.2. La metafísica y el potencial semántico de la religión

Para concluir, sólo deseo recordar lo dicho más arriba citando a Ricoeur, o aludir al "potencial semántico de la religión" según

³³ Cf. op. cit., respectivamente: p. 181, 193; p. 128 s., 288 s.

³⁴ Cf. ST I, q. 13, a. 5, c.

³⁵ Con formulaciones distintas, coinciden con Ladrière en esa comprensión del lenguaje metafísico (analógico), Jörg Splett y L. Bruno Puntel en su artículo: "Analogía del ser", *Sacramentum mundi* I, Barcelona, 1972, c. 147-151, en esp., c. 151. Se puede aplicar a la metafísica lo que Ricoeur dice sobre el carácter (analógicamente) científico de las ciencias sociales, a pesar de que se mueven en el círculo hermenéutico, cf. su trabajo: "Ciencia e ideología", en: P. Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, 1985, 155-181.

Habermas³⁶. El símbolo religioso da siempre que pensar y qué pensar, de modo que la religión es capaz de inspirar continuamente, y sin agotarse, la reflexión teológica especulativa (aun la de la teología filosófica y la filosofía de la religión), en un *intercambio recíproco* entre sabiduría religiosa y ciencia metafísica. Pues el potencial semántico y hermenéutico del Misterio santo permanece como fuente inagotable, tanto en sí mismo como en su relación con el acontecer histórico y las diferencias geoculturales. Pero, a su vez, la metafísica -vivificada por la aportación de la religión- le concede a ésta sus recursos reflexivos, críticos, interpretativos, discursivos, metódicos y sistemáticos, como *sopORTE analógico* para una intelección que, sin embargo, los excede³⁷.

Precisamente porque la interrelación entre religión y metafísica está signada por la historia -que siempre permanece abierta- y, cada vez más, también por la pluralidad de las culturas en su historia, se plantea hoy a la metafísica un *nuevo reto* en relación con las religiones y las culturas, a saber, que desde ellas se alimente una reflexión primera a la vez *universal, dialógica, intercultural e inculturada*.

Así es como será posible reafirmar cada vez más *la irreductibilidad, intercomunicación y fecundación mutuas* entre religión y metafísica.

³⁶ Sobre las afirmaciones de Habermas (cf. op. cit.) acerca del "potencial semántico de la religión", ver: J.M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, 1999, 92-116.

³⁷ Puede servir de pauta para pensarla, la relación que -según Michel Corbin- se da entre fe y razón, de acuerdo a la *prima quaestio* de la *Pars prima* de la *Summa Theologiae*; cf. su obra: *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, cap. IV.