

renuncia a la voluntad de poderío, es el que posibilita tal paso hacia adelante. Y un tal paso hacia adelante, que mediatice óptica, lógica y prácticamente un mundo nuevo, hoy y aquí en América Latina, nunca podrá surgir de la voluntad de poderío, quintaesencia de la modernidad; sino que debe originarse desde la pregunta que puede preguntar por el ser, cuestionándolo todo, porque primero se deja cuestionar por el ser en la voluntad de poderío ínsita en el cuestionar mismo.

## METAFISICA E IDEOLOGIA\*

Por A.E. KINEN (Santa Fe)

Es bastante común la afirmación de que el hombre en el "uso natural" de su inteligencia se abre al ser, siendo éste pensado monísticamente; al respecto la historia así parecería atestiguarlo. Los griegos se abrieron al conocimiento de los entes, pensados éstos en la inmanencia de un fundamento del que fueran manifestaciones o emergencias. También encontramos una manifestación monista en la religiosidad oriental; en la que el budismo, preferentemente, es claro al respecto en la búsqueda de la indiferenciación en el Nirvana; la manifestación literaria de los venerables textos hindúes antiguos es expresiva en torno a la cosa. La religiosidad en general, también se mueve en un ámbito en el que la Divinidad no trasciende la inmanencia del ser, en la que habiendo una jerarquía interna al mismo, las fuerzas superiores son las que expresan claramente lo divino (esto no, por supuesto en la concepción central de las religiones "reveladas": judaísmo, cristianismo e islamismo, aunque sí en algunas —o muchas— de sus expresiones).

El pensar filosófico surge a partir del "éthos" propio de un pueblo, en la pretensión del paso del mito a la *epistème*, pero sin que sea posible pensar que

\* El artículo es el esbozo de un trabajo por realizar; se presenta al modo de hipótesis. Tiene el alcance de un planteamiento hecho con ocasión de una contraposición en el pensar de los filósofos argentinos, Nimio de Anquín por una parte, y Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone por la otra; es claro que supone la originalidad de los mencionados, más el influjo de los autores que inciden en ellos, sin que esto quiera decir que el planteamiento presente sea una consideración sobre los supracitados.

Es una inquietud por trabajar, surgida del contraste entre una metafísica que pretende ser tal atemporalmente y el reconocimiento de la historicidad y relatividad del conocimiento; relatividad e historicidad que no pueden llevar a un puro relativismo e historicismo, pues en tal caso, ellas en cuanto tales serían desconocidas.

Se entrevé que el pensar no es puro juego de manipulación de elementos ideológicos, sino un quehacer profundo y modesto por el que desde un ámbito críticamente reconocido se plantean las cuestiones fundamentales, haciendo que el ser diga su palabra en el tejido de la constructividad de nuestra subjetividad.

Cabe mencionar a consideración ciertas obras que implícitamente actuaron en la presente tarea, sin que en el planteo del trabajo fueran objeto de referencia expresa:

Th. Adorno y M. Horkheimer, *La Sociedad*, Buenos Aires, 1969.

M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, 1959.

F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, 1963.

P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, 1970.

G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México-Buenos Aires, 1966.

M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, 1951. *Qué significa pensar?*, Buenos Aires,

la expresión teórica esté desvinculada del "mundo" a partir del cual se habla y conforme al cual se especula.

Si atendemos a la historia de la cultura, nos encontramos con que el ser no es pensado monísticamente en la presencia de las llamadas "grandes religiones reveladas", judaísmo, cristianismo e islamismo.

En la historia occidental, el cristianismo al hacerse presente efectivamente en la conciencia de los hombres, hace que éstos piensen a los entes como creaturas, dependientes absolutamente de un fundamento absoluto que les es trascendente: Dios. La presencia de la Fe hace que los entes sean vistos en una comunidad, procedente de un fundamento trascendente. La trascendencia del mismo es la que desacraliza o desdiviniza al orden entitativo concebido creaturalmente; orden en el que los individuos poseen entre sí un mejor desligamiento, pudiendo en el caso del hombre revestir el carácter de personas substantivamente, ejerciendo una historia por la dirección lineal y no ya cíclica que les está posibilitada. Ya que no se da la mera presencia de lo mismo que es el ser inmanente, sino una apertura hacia lo novedoso, puesta por una escatología trascendente.

Pero "muerto Dios" en la conciencia del "mundo" occidental; no siendo ya la Fe algo operativamente vigente, adviene nuevamente en la modernidad una comprensión monista del ser (¿fue pérdida de la Fe, o un acontecer necesario a un pensar cristiano conceptualizado en categorías griegas?); concepción monista manifestada con claridad no sólo en Spinoza, sino preferentemente en el idealismo alemán, en la metafísica de la voluntad de poder, en la pretensión al menos expresada —tal vez no real en lo concreto— del materialismo

Dios que pudo plantearse como problema en la modernidad hoy es visto por la mayoría como una cuestión inútil; ello a partir de la autosatisfacción del mundo que nos es dado y por el que nos preguntamos inmanentemente.

Parece decirnos la historia que la "razón" naturalmente piensa al ser desde la inmanencia; de suerte que si se da una comprensión de otro tipo

1964. *Serenité*, en *Questions III*, París, 1968. *Sobre la cuestión del ser*, Madrid, 1958.

J. Hyppolite, *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, 1946.

J.Y. Jolif, *Comprender al hombre*, Salamanca, 1969.

K. Jaspers, *Filosofía*, Puerto Rico, (tomo I) 1958, (tomo II) 1959.

E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1952. *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951.

P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961.

E. Levinas, *Totalité et infini*, Essai sur l'extériorité, La Haye, 1965.

H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, París, 1968.

K. Marx, *El Capital*, México, 1968.

K. Mannheim, *Ideología y Utopía*, Madrid, 1958.

P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, París, 1955.

M. Scheler, *Sociología del saber*, Madrid, Buenos Aires, 1947.

Cl. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, 1961.

Y los artículos y libros de N. de Anquín, E. Dussel y J.C. Scannone.

—trascendente— ello se debe a un factor totalmente extraño a la razón en su uso natural; ello se debe a la irrupción de lo "sobrenatural", de la "revelación"; de algo no natural; de algo distinto al ser, lo cual es decir de la Nada; es decir la irrupción de lo irracional.

La conclusión que puede sacarse es fácil: la inteligencia piensa monísticamente al ser, porque dándose los entes en la inmanencia del ser es lógico que se lo piense así; la razón piensa monísticamente porque lo real —a lo que se abre el conocimiento— presenta en su multiplicidad un fundamento no trascendente, sino precisamente inmanente. Frente a ello, todo pensar trascendente es extraño y espúreo; debe ser rechazado por ser impuesto alógica y anticientíficamente. Dios "procedencia teológica" perturba la comprensión del ser, o mejor, la comprensión desde el ser.

Cabe recordar todo aquello que necesariamente acompaña al inmanentismo, cuando se explicitan sus características. La realidad pese a las diferenciaciones, es una. Ella es en el fondo siempre lo mismo, pues no podría ser de otra suerte; por ser siempre lo mismo, pese a las variaciones y cambios que se dan en su seno, no da estrictamente cabida para lo novedoso o nuevo. Considerado el ser en su omnitud, lo lógico es pensar en las reiteraciones de algo que a la larga vuelve sobre sí mismo; por más amplios y extensos que se quieran pensar a los ciclos, el ser al moverse en su inmanencia no puede en sus movimientos hacerse presente sino lo que es: mismidad. Es claro el carácter cíclico que reviste el tiempo, quien no es sino —en el decir de Platón— la imagen móvil de la eternidad; no llama la atención por ello que con la advertencia que Nietzsche hiciera de la "muerte de Dios" se escuche hablar nuevamente del "eterno retorno". Ello ha de ser así ya que no puede pensarse en una escatología que termine anclando trascendiendo la onticidad a la que le es inmanente la ontologicalidad.

A su vez en el seno de lo real —en su mismidad— los entes no pueden estar dotados de estricta singularidad, o conseguirla, ya que son en el fondo manifestaciones o emergencias de lo mismo. La historia y la libertad no pueden proceder y corresponder a los hombres, sino al todo. En el seno de éste rige la necesidad. Todo lo inmanente a lo mismo, al todo, goza de las características del mismo: absolutez, carácter divino. La historia como tarea o quehacer de los hombres, que se hacen en ella —con iniciativas que no son sino pura ficción o astucia del todo— no puede en sus límites ser iniciativa de los mismos.

Lo Novedoso está excluido; pues la mismidad presente a sí misma en el fondo no presenta novedad.

Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿No será que hemos simplificado demasiado la interpretación de la pretendida naturalidad de la razón? ¿No será que refugiados en la omniabarcación de la razón en su pretendida relación al ser, consideramos que necesariamente toda trascendencia con respecto al monismo, procede de un factor extraño al conocimiento natural del hombre, factor extraño identificado con lo teológico, en lo que procediendo inicialmente todo de la Fe —y encontrándonos con una dualidad natural-sobrenatural— debemos

renunciar al uso de la "razón natural", si el monismo en sus consecuencias no está acorde con lo que los hechos pueden y parecen decirnos?

Hay una confusión; reside en la identificación sin más entre Filosofía (y uso natural de la razón) y helenismo, de quien serían repeticiones los monismos modernos; e identificación entre religión revelada y toda aquella comprensión que se da —por ejemplo— a partir originalmente de la Biblia. Olvidando que el especular griego surge a partir de los mitos griegos y de la experiencia del ser —esteparia— indoeuropea; y que la especulación cristiana surge a partir de los mitos judíos y de la experiencia del ser —de desiertos— de los semitas.

La especulación o filosofía, en todo caso, es intento de explicación global a partir de experiencias naturales, expresadas originariamente en mitos; expresiones que corresponden al "mundo" en el que se encuentra inserto quien especula. Es necesario olvidarnos de la pretendida sobrenaturalidad de la experiencia judeo-cristiana y realizar con respecto a ella como fenómeno cultural, una tarea de desmitificación. Tal vez en esta tarea de desmitificación la concepción trascendente no necesariamente deba atribuirse a un sector extraño y ajeno a la razón natural.

En la experiencia semita la atención está centrada no en el contorno cósmico —inhóspito— sino en el otro; la contraposición con el otro descubriendo un yo—tú establece otra comprensión del ser, que la dada en los griegos; en los semitas, ante el otro el sentido que preferentemente interesa es el oír, de allí la importancia dada a la Palabra; en los indoeuropeos, vueltos al contorno, el sentido que interesa es la vista —ver es sinónimo de conocer— el ser es lo visto.

Pero en toda esta cuestión se está olvidando un hecho, que hace que el planteo —pese a suponer "mundo" y "mito" se dé en un ámbito metafísico "puro"; como si pudiera darse éste, en formulaciones que valieran más allá de la relatividad que les es impuesta por la historicidad y sociabilidad de todo aquel que piensa y habla.

El hombre como ser social e histórico no puede obrar y pensar al margen de su condición; habla desde una situación y un "donde" posibilitante que hacen que sus formulaciones sean siempre relativas. ¿Pero esta relatividad implica necesariamente un relativismo, que siendo en el fondo un agnosticismo escéptico, es una doctrina implícita de consolidación de un statu—quo?

Se cae necesariamente en el "dogmatismo" o en el "escepticismo" si no se toma conciencia de la relatividad impuesta por el "mundo" y, tomándose conciencia de éste no se descubre la raíz por la que surge dicha relatividad; relatividad tendiente a expresarse "ideológicamente", es decir implicando "mitos", pese a que estos se desconozcan en cuanto tales en su progresivo refinamiento.

No puede el hombre pensar sino desde su ser histórico—social; al hablar, pese a su originalidad es expresión de un "mundo cultural" que le es ineludible. Pero la acriticidad del habla, surgida de la pretendida "naturalidad" del "mundo" hace que las teorizaciones sean ideologías que en el fondo justifican y tratan de afianzar la identidad y mismidad del "mundo" al que se pertenece.

Las especulaciones por ello, en tanto que puras especulaciones son expresión de un statu—quo; y pretenderán una posterior practicidad para consolidar, o renovar a aquél.

En este sentido, el escepticismo, el relativismo absoluto, son ideologías; la asepsia "metafísica" por ejemplo del neopositivismo, descartando el planteamiento de problemas de sentido del hombre, de la historia, de la sociedad, etc., convalidan un orden dado; v.g. recuérdense las críticas de Marcuse al pragmatismo sajón.

Por ello la conciencia de la relatividad no debe llevarnos a una nueva ideología, a un nuevo "dogmatismo" convalidador de un mundo; la conciencia de la relatividad supera al relativismo convalidador y a las formulaciones "acríticas" si reconoce la fuente de su relatividad, y reconociendo que las explicaciones sistemático—totalizadoras o globales son necesariamente míticas e ideológicas en sus formulaciones, las percibe en aquello que las origina: la limitación situacional del hombre considerado social e individualmente y la realización de este como hombre tendiendo a superar límites, yendo a lo nuevo. En la tendencia a superar límites, el horizonte no se supera quedando indefinidamente como tal, pese a que en las formulaciones y en la conciencia se lo constriña a entrar en una "totalización". En la tendencia a no ser un mero ser de reiteraciones, para lo que tendiendo a una trascendencia de límites, pretende en su afán de totalidad conceptualizar un orden total, en el que se enmarquen su ser percibido y aquel ser desde el que y hacia el que se adviene.

Ante ello, podemos decir que es un hecho el que el hombre naturalmente piense desde la inmanencia del "ser"; pero este hecho no tiene necesariamente la explicación que fácilmente se le ha dado: la de que naturalmente se hace presente el ser inmanente al orden entitativo. La inmanencia desde la que piensa no necesariamente es la monicidad del ser, sino la inmanencia del "mundo" al que se pertenece. El hecho de que el hombre a lo largo del tiempo tienda a pensar monísticamente no se justifica "metafísicamente" desde la mismidad del Ser, sino que sociológicamente se justifica desde la tendencia que todo "mundo" tiene a afirmarse en su mismidad.

En tanto no ha advenido una conciencia de la "no naturalidad" del "mundo", la interpretación es limitada y "metafísica"; pero reconocida la relatividad del "mundo", y el hecho de que hay un movimiento intrínseco por el que los "mundos" tienden a perpetuarse, impidiendo el surgimiento de otros, la naturalidad monista pasa a ser fruto de un pensar que no ha reconocido su dependencia situacional. La historia precisamente tiene su cabida cuando la cerrazón de un mundo, frente a lo que lo distinto es lo extraño al "ser", es rota frente a lo novedoso que instaura un nuevo "mundo". Corrobora esto, el que las formulaciones monistas a lo largo del tiempo no son repeticiones idénticas, sino en última instancia, formulaciones acordes con un ámbito cultural desde el que se habla. La historia por ello implica apertura de la "mismidad" hacia la "alteridad" novedosa, sin que esta se identifique con la nada, pese a que puede aparecer como una nada para el mundo desde el que se habla, pues es "nada" de dicho mundo.

Por J.C. SCANNONE, S.J. (San Miguel)

La "mismeidad" por ello no es autoidentidad del Ser (sin más) consigo mismo, sino la afirmación de un sentido de vida propio de un mundo cultural.

Pero advenida la conciencia de historicidad con el descubrimiento de la "relatividad" mundanal, por la que no podemos confundir sin más el "ser manifiesto" con el Ser que se ha ocultado en tal develamiento, nos encontramos con que tomada conciencia de nuestros límites hay un ámbito que nos trasciende, y que nos trasciende precisamente por nuestra limitación.

Pero reconocidos en nuestra limitación en la que no obstante míticamente queremos expresar al todo, no reiteramos meramente todo aquello que se da en el círculo de nuestro límites reconocidos. Hay una urgencia en el ser hombres humanamente, históricamente, por lo que nos movemos hacia una trascendencia de la que positivamente no sabemos nada, pero que es la que nos hace ser nosotros superando la mismeidad.

La superación del monismo por ello se realiza en la historicidad, por la que estamos constantemente abiertos hacia el futuro; y lo importante es que la historicidad en este caso no se descubre o realiza por la tarea intelectual pura (que en cuanto tal es legitimación de lo mismo), sino por una praxis en la que lo humano interpersonalmente tiende hacia una liberación de la mismeidad indiferenciadora (Indiferenciadora en la identificación de un mismo consigo mismo, pero inmanentemente diferenciadora, por cuanto se encuadra en una oposición polémica de partes en la que unas priman sobre otras, estando dado lo humano en la relación opresor-oprimido).

(Mismeidad indiferenciadora, que es la que tiende a imposibilitar el progresivo, encubriendo sus posibilidades. En la historicidad adviene otro tipo de diferenciación, pero es aquella en la que la positividad asumida de lo humano se diversifica en la asunción originaria de cada cual; asunción dada dialógicamente).

Ahora bien la historicidad no se da en una relación meramente horizontal, pues con ello la historicidad desaparecería al faltarle la tensión hacia la verticalidad de su trascendencia.

¿Implica esto una superación de un monismo en el orden del ser? ¡Esa es la cuestión!

Ampliamente conocido en círculos cristianos del Gran Buenos Aires es el libro de Francisco Jálcs *El encuentro con Dios*. En esta breve nota no haré la descripción de las partes del libro, ni ofreceré su evaluación crítica, sino que solamente me referiré al método teológico que adopta<sup>1</sup>. Su intención y mérito principal es unir teología y vida según el Espíritu. Pues no se trata de una obra meramente espiritual o de valor pastoral, sino *teológica*, que sin embargo y por eso mismo tiene un valor pastoral y espiritual. Según el autor su intento es el de hacer teología *en el nivel de las actitudes* (cristianas, aunque no siempre explícitamente cristianas), pero haciendo tomar conciencia al hombre de lo que vive espontáneamente, expresando y articulando en discurso su vida y su proceso hacia Dios en Jesucristo: aún más, discerniendo sus pasos hacia El. Dichas tomas de conciencia, expresión, articulación y discernimiento implican reflexión y crítica, es decir, el *lógos* reflexivo propio de la *teo-logía*. Importante es que se trata de una *teo-logía*, que expresa no solo al *theós* pensado, sino también vivido, porque se trata del Dios vivo. Por eso el método de Jálcs nos recuerda que toda teología, para ser verdaderamente tal, debe moverse en el ámbito de la vida espiritual, y ser por ende *sabiduría*, aunque adopte otro nivel de reflexión para articular su discurso, y aunque la praxis desde donde surge y a la que vuelve no sea primariamente la praxis espiritual. Gustavo Gutiérrez, al esbozar en su *Teología de la liberación*, una historia de la teología, nos dice que ésta es todo a una: sabiduría, ciencia y reflexión de la praxis histórica a la luz de la Palabra. El libro de F. Jálcs acentúa el primero de los términos, en un lenguaje apropiado para el hombre de hoy.

El mismo autor explicita que su *punto de partida* es la vida misma con sus experiencias y problemas: en la vida, en el otro, en el encuentro interpersonal, (descubiertos como símbolos) encuentra a Dios. El libro quiere mostrar ese encuentro y articularlo en su real *itinerario*, que implica, por un lado, el paso por crisis de fe, y por otro, un ordenamiento temporal del discurso teológico. Por ello éste no es sistemático, sino *histórico y fenomenológico*. Aquí tomo la palabra "fenomenología" en un sentido *no técnico*. No se trata de fenomenolo-

<sup>1</sup> *El encuentro con Dios*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1971<sup>2</sup>. El autor hace consideraciones sobre su método en la Introducción al libro (págs. 7 y sig.), y en su conferencia: ¿Qué significa ser teólogo en 1971?, tenida como clase inaugural del curso respectivo en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, y policopiada posteriormente.