

Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica

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

Introducción

Hoy como nunca se ha vuelto acuciante la problemática filosófica clásica de *la identidad y la diferencia* tanto del ser mismo en sus destinaciones históricas y geoculturales como de la razón humana que lo recibe y acoge *situadamente* en su donación originaria. Pues, por la conciencia de la *unicidad y pluralidad* de la razón, actualmente se percibe como necesario el *diálogo* simétrico tanto *interdisciplinario* entre las ciencias como *intercultural* entre las culturas, así como *entre* los distintos *paradigmas* -mutuamente irreductibles- que se sucedieron en la *historia* no sólo de cada ciencia, sino también de la cultura y *las* culturas del hombre. Como lo dijo Franz Rosenzweig,¹ caracterizan al “nuevo pensamiento” contemporáneo “tomar en serio al otro y al tiempo”, porque la novedad que *cada otro y cada cultura* aportan es un *acontecimiento* que necesita tiempo y supone lo *inédito y creativo* de la historia.

La *analogía* es un camino válido para conciliar la aparente paradoja de lo uno y lo múltiple -tanto sincrónica como diacrónicamente- respetando la *unidad* y la *transversalidad* de la razón. Pero, si la consideramos no sólo en su dimensión vertical hacia la *trascendencia*, como la planteaba Tomás de Aquino, sino también en la horizontal hacia la *alteridad* cultural y la *novedad* histórica -contraponiéndola así a la dialéctica hegeliana de la negación de la negación- podemos hablar, con Bernhard Lakebrink, de *analéctica*.² Aún más, si además no sólo intentamos superar

¹ Cf. F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"*, en: id., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984, p. 151 s.

² Cf. B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968. Desde 1971 adopté esa expresión, dándole matices propios.

-por la negación de la negación y la eminencia- la *finitud* de la razón (es decir, su *modo* abstractivo-predicativo *de significar*), sino también el *mal* histórico (la opresión, la exclusión, la inequidad, la injusticia), conviene entonces emplear, como lo hace E. Dussel, el término *anadialéctica*.³ Por ello ésta constituye el *método* de la filosofía de la liberación, ya que, con su proceso *lógico* no sólo niega *dia*-lécticamente el mal, sino que se abre *ana*-lécticamente a la *eminencia* del don gratuito e imprevisible de *lo nuevo* en la historia. Pues para la anadialéctica en el “*en*” de la *immanencia* se da el “*más allá*” de la *trascendencia*, y en el “*ya sí*” de la actualidad histórica *irrumpe* un anticipo del “*todavía no*” de lo definitivo.

Pienso que esa *transversalidad* de la razón, analógicamente *única* en sus diferentes formas disciplinarias, culturales e históricas, es el fundamento principal de la actualidad de la anadialéctica. Pero se puede añadir al menos otro, aunque no sea tan relevante, si con Walter Schulz y Marco Maria Olivetti aceptamos que -en la historia de la filosofía y la cultura occidentales-, a momentos predominantemente *retrospectivos*, *analíticos* y *críticos* de la razón *reflexiva* -que ahonda en los *orígenes*-, se sucedieron históricamente momentos *prospectivos*, *sintéticos* y *sistemáticos* que intentaron releer la temática anterior desde el nuevo punto de vista más originario alcanzado por la reflexión, replanteando desde allí la cuestión *especulativa del sentido* y de los *fines últimos*⁴ y, no pocas veces, también el paso hacia adelante de la *praxis* para lograrlos.

Así es como, por ejemplo, después del giro copernicano *crítico* de Kant que pretendió superar la metafísica de la sustancia desde la subjetividad trascendental, se habría dado en Hegel un retomar *sistemático* de la primera desde el nuevo horizonte abierto por la última (y, luego, en Marx, su puesta en *práctica*). Entonces, si esto es así, ahora la inflexión (*Kehre*) heideggeriana y post-heideggeriana del giro copernicano hacia una posición más originaria (Heidegger, Lévinas, Henry, Ricoeur, Marion, la filosofía latinoamericana de la liberación), estaría hoy como esperando un momento ulterior de síntesis prospectiva (teórica y práctica), aunque no acabada ni

³ Cf. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, 1974, pag. 182, la alusión al mal histórico corre por mi cuenta. Asimismo ver; idem., “Pensée analectique en philosophie de la libération”, en: J.-L. Marion (et al.) sous la direction de P. Gisel et Ph. Secretan, *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Genève, 1982, 93-204. Y mi artículo: “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* 50 (2009), 59-73.

⁴ Cf., respectivamente: M. M. OLIVETTI, “El problema de la comunidad ética”, en: J.C. Scannone (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222; W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957.

cerrada sino abierta a la *diferencia* irreductible, a la *gratuidad* del acontecer de lo que está *siendo dado* y a la imprevisible *novedad* histórica.

Pues bien, según mi opinión, la anadialéctica ofrece un camino para bosquejar líneas *sistemáticas* que retomen desde el planteamiento más originario de la reflexión contemporánea, la tradición anterior -tanto la de la *sustancia* como la del *sujeto*-, sin perder por ello las características del *nuevo pensamiento* (Rosenzweig) y del *otro comienzo* (Heidegger). Las características propias de éste en comparación con las del primer comienzo (griego) son: 1) la *alteridad* (o *diferencia*), 2) la *afectabilidad* como importante para el pensamiento, 3) la *gratuidad*, 4) la *novedad* histórica. Desde éstas es posible *reinterpretar* las notas contrapuestas -típicas del principio (*arjé*) y la razón según las filosofías clásica y moderna-, a saber: 1) la *identidad*, 2) la *inteligibilidad*, 3) la *eternidad* y 4) la *necesidad*.⁵

En este trabajo, en primer lugar, trataré de la analogía como respuesta a la *transversalidad de la razón*, tanto en su interdisciplinariedad como en su interculturalidad e historicidad (1). En un segundo paso, aplicando la analogía horizontalmente a la historia, plantearé que asimismo conviene repensarla, con Lakebrink, como *analéctica*; y que, ante la cuestión de la liberación del *mal histórico* -productor aquí y ahora de *víctimas*-, es aún más adecuado comprenderla teórica y prácticamente en cuanto *anadialéctica* (2). En un tercer momento intentaré mostrar que ésta ofrece una posibilidad de responder con una *síntesis sistemática* y una *praxis abiertas* “hacia adelante”, al ahondamiento hacia lo más *originario* que hoy está aconteciendo en el pensamiento superador de la subjetividad. La anadialéctica sería así un método tanto *especulativo* como *práctico*, para una sistematicidad y una praxis *cor-respondientes* al “paso hacia atrás” (*Schritt zurück*) dado por la *reflexión* al superar críticamente la modernidad, constituyendo entonces también un método para ir realizando “otro mundo posible”⁶ (3). Por último plantearé brevemente la *convergencia* que se da entre el ritmo cuatupartito de la reflexión *anadialéctica* y, por otro lado, el de la experiencia religiosa, tanto en actitud natural como según la fenomenología de la donación, que ha pasado por las tres reducciones fenomenológicas (4).

⁵ Cf. Me inspiro en W. MARX, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961. Ver también el capítulo 9 (“Dios desde las víctimas. Contribución para un ‘nuevo pensamiento’”) de mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México, 2005, pp. 103-129 (en adelante: *RNP*).

⁶ Cf. Menciono el lema del Foro Social de Porto Alegre; ver: J.C. Scannone (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba (Argentina), 2010.

1. Transversalidad de la razón y analogía

1.1. Transversalidad fundamental y transversalidad transdisciplinar

Marie-Dominique Dubarle -cuando estudia a los presocráticos- distingue la *sabiduría*, la *inteligencia* y la *ciencia*.⁷ Podemos considerarlas como tres instancias de la *razón* comprendida en su sentido más amplio de 'percepción intelectual' del sentido (*Vernunft*) tanto vivido prácticamente como *intuido* contemplativamente (ambos modos corresponden, respectivamente, a la *sabiduría* y a la *inteligencia*), abarcando también su acepción de *ratio*, que *da razón* argumentando metódicamente, como opera la *ciencia*. Es decir, que la unidad de la *razón única*, se desplegaría en la diferencia de tres dimensiones *ordenadas ad unum* (a saber, a la *sabiduría*): de ahí que se pueda decir que entre las tres se da una *analogía* (de proporción, aunque también de proporcionalidad) como la llamaron los escolásticos al referirse al *pròs hén* aristotélico, y que Tomás de Aquino usó en su *Summa Theologica* (I, q. 13) para responder a la cuestión de los nombres de Dios. Llamo transversalidad *fundamental* a esa analogía entre *sabiduría*, *inteligencia* y *ciencia* como dimensiones de la *misma* razón.

La *sabiduría* (prácticamente *vivida*) se da en todos los pueblos y culturas, pues tiene que ver con el *sentido* último de la vida y la muerte, se mueve en el nivel fundamental y elemental del *mundo de la vida* y se expresa preferentemente en *símbolos*, *ritos* y *narraciones* simbólicas (v.g. mitos). Para Dubarle algunos pueblos -como el griego- accedieron además *del mito al lógos* mediante la *inteligencia* contemplativa y, en *ese* sentido, *teórica*, del principio (*arjé*) y los principios que explicitan y verifican dicho sentido primero y último (*intellectus primorum principiorum*), aunque -podemos agregar- no los expresen siempre en forma de principios sino quizás poéticamente, como los náhuatl de México.⁸ Por último, hay otros pueblos, como el griego en la época presocrática, que intentan *dar razón* de esos mismos principios, iniciando así lo que luego se llamará *ciencia* (filosófica), que no sólo intuye sino que discurre, pero no narrando -como el mito-, sino *argumentando*. Así es como, en el poema de Parménides se pueden distinguir los tres niveles, desde el lenguaje religioso y poético -propio de la *sabiduría*- en el Proemio, pasando por la afirmación de los principios

⁷ Cf. M.-D. DUBARLE, *L'ontologie théologique de saint Thomas d'Aquin*, apuntes policopiados del Instituto Católico de París, s/d.

⁸ Cf. M. LEÓN PORTILLA, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, 2006; id., "La filosofía náhuatl", en: E. Dussel-E. Mendieta-C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. *Historia-Corrientes-Temas-Filósofos*, México-Buenos Aires-Madrid, 2009, 21-26.

del ser y del pensar, para dar luego lugar a un razonamiento básico mediante una especie de reducción *ad absurdum*.⁹ Más tarde tanto Platón como Aristóteles van a distinguir la opinión (*dóxa*) y la ciencia (*epistémê*), aunque el Estagirita aceptará también como racionales las opiniones *bien fundadas*,¹⁰ distinguiendo variados tipos de racionalidad y de argumentación según las diferentes dimensiones humanas: la *teoría*, la *praxis* y la *póiesis*. Así es como afirma en la *Ética a Nicómaco*, que en las ciencias prácticas, que tratan de cuestiones de ética y política, la lógica argumentativa no es apodíctica, como es -según él mismo- en las teóricas, sino que se adapta a sus contenidos, sin que por ello dejen de ser ciencias. Aristóteles reconoce además que en ellas -de acuerdo con su propia idiosincracia- el conocimiento verdadero supone como condición *sine qua non* el *apetito recto*. Todas ellas son ciencias, pero *analógicamente*.

En la historia de Occidente se privilegió la razón *científica* como *modelo* y *criterio* de racionalidad, de modo que la relación *ad unum* implicó proporción hacia aquella en cuanto *analogatum principis*. En los griegos la pauta la daban las matemáticas, sobre todo, la geometría euclídeana y su lógica apodíctica, aunque -como se dijo- se reconocían también otros tipos de racionalidad; sin embargo no se aceptaba a la historia como ciencia sino solamente como crónica, debido a su radical contingencia. En la Edad Media se aplicó la teoría aristotélica de la ciencia (de los *Segundos Analíticos*) a la teología cristiana (Anselmo, Abelardo). Y, aunque se la recomprendió como ciencia, fue en un sentido *analógico* (Tomás de Aquino), y como puesta al servicio tanto de la *sabiduría* de Dios revelada en la Escritura como de la vida y praxis evangelizadora de la Iglesia. Después de Galileo, Newton y Descartes el ideal de ciencia (y, por eso, de razón) lo asumieron la física y la astronomía mediadas por las matemáticas, hasta llegar a concebir la posibilidad de una *máthesis universalis* (Leibniz). Así se acentuó el desarrollo de lo que luego Heidegger denominaría el *Ge-stell* como destinación del ser en la época de la absolutización de la razón formal e instrumental. En otros trabajos intenté describir cómo esa absolutización se plantea hoy en la globalización en cuanto ideología -que crea víctimas históricas-,¹¹ aunque hoy su

⁹ Comparar, respectivamente, los fragmentos del Poema: 28 B 1; 28 B 2 y 3; y 28 B 8, en: *Los filósofos presocráticos I* (introducciones, traducciones y notas por C. Eggers Lan y V. E. Juliá), Madrid, 1978, pp. 474-477 y 479.

¹⁰ Ver los pertinentes comentarios de Gustavo Ortiz en su libro: *La racionalidad esquiva. Sobre tareas de la Filosofía y la Teoría Social en América Latina*, Córdoba-Río Cuarto, 2000.

¹¹ Ver el capítulo 4 ("La globalización como hecho e ideología") de mi libro: *Disernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global*

ideologización esté cada vez más cuestionada desde la crisis financiera (económica y cultural) del 2008.

Con todo, como reacción e intento de superación de esas unilateralidades, ya desde Vico recomenzó un planteo que provocó en los siglos XIX y XX, a partir de las así llamadas *humanidades*, el nacimiento de las *ciencias humanas*, aunque no pocas veces comprendidas casi exclusivamente según los modelos y criterios cientificistas de la Ilustración, que todavía ahora las amenazan. Se las llamará según los contextos: *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), *social sciences* (ciencias sociales) o *sciences de l'homme* (ciencias del hombre). Ellas serán la ocasión de que, comenzando desde la *historia* como ciencia, se reconozca la *racionalidad hermenéutica*, tanto en su dimensión teórica o *interpretativa* como en su dimensión práctica o *comunicativa*.¹² Pues, sin dejar de ser ciencias de *experiencia* (de la vida humana), como las ciencias experimentales de la naturaleza -ubicándose así en un lugar diferente que las ciencias *formales* (lógica y matemáticas) y que la *filosofía* (y -para los creyentes-, también que la *teología*)-, con todo despliegan un tipo de racionalidad intermedia entre la básicamente *hipotético-deductiva* de las ciencias naturales y la radicalmente *reflexiva* de la filosofía.¹³ Pues las ciencias del hombre se mueven en el círculo hermenéutico entre el *comprender* y el *explicar*.¹⁴

Así es como, partiendo de una *precomprensión* tanto de lo humano en general como de los respectivos hechos particulares, aquella es o no validada mediante métodos *explicativos*, a fin de completar así el círculo hermenéutico, logrando finalmente una *comprensión* crítica y suficientemente fundada.

Es decir que, suponiendo una primera *comprensión* previa, se plantean unas primeras *conjeturas* interpretativas de la experiencia o del texto sobre el cual se trata (o de la historia, la vida psíquica, la acción, la

desde América Latina, Barcelona-México, 2009, pp. 80-104 (en adelante: *DFAPH*); asimismo cf. mi artículo: "El hombre en la época de la globalización como hecho e ideología", *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* 56 (2007), 57-64.

¹² Cf. K.-O. APEL, "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", *Concordia* 11 (1987), 2-23; ver también: F. Leocata, *Filosofía y ciencias humanas. Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*, Buenos Aires, 2010.

¹³ Cf. J. LADRIÈRE, "Science et discours rationnel", en: *Encyclopaedia Universalis (France)*, vol. 14, Paris, 1960, 754-757, así como su obra *L'articulation du sens I*, Paris, 1970.

¹⁴ Cf. P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986; ver también mi artículo "La cientificidad de las ciencias sociales", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 37 (1988), 555-561, en el cual me inspiro en Ricoeur y Ladrière.

sociedad, las instituciones, la cultura..., tomadas como textos), interpretando el fenómeno a la luz de la relación todo-partes. En un segundo paso, tanto los presupuestos -hasta donde sea posible- y la interpretación conjetural particular han de ser metódicamente criticados, a fin de ser o no validados, por medio de *explicaciones críticas* (causales, estructurales, motivacionales, socio-materiales, etc.), como hace el detective o el juez de instrucción ante un acontecimiento criminal que ha de dilucidar. Finalmente se llega a una *comprensión* profunda del hecho, *fundamentada en argumentos* adecuados. La comprensión del *sentido*, la *autorreflexividad* en la precomprensión de lo humano, la interpretación de *totalidades de sentido* según la dialéctica con sus partes, la imposibilidad de una *objetivación* que prescinda totalmente del sujeto que investiga, distinguen dichas ciencias de las naturales. Con todo, el recurso a la *experiencia*, a la *explicación* (aun causal) y, eventualmente, a la *experimentación* y hasta a la *formalización* (nunca adecuada), a la *distanciación crítica* de los propios prejuicios e intereses, la búsqueda de *objetividad* y de confirmación *intersubjetiva* de parte de la respectiva comunidad científica, etc. les permite denominarse ciencias, y ciencias *empíricas*, aunque no naturales.

Pues unas y otras corresponden a dos *regiones* irreductibles *del ser*, a dos *actitudes* distintas (naturalista o personalista) en el científico, a dos modos no reductibles de *epifanía del sentido* y, por consiguiente, a diferentes tipos de *racionalidad, metodología y argumentación*. Es así como unas se mueven en el ámbito de *leyes* universales y hasta cierto punto matemáticamente *formalizables*; y las otras recurren no pocas veces a *tipos* ideales en su tarea de universalización. Pues las primeras operan dentro de la relación temática *sujeto-objeto*; y las segundas, sin prescindir del objeto -aunque nunca objetivándolo plenamente- y procurando una suficiente distancia crítica para lograr la mayor objetividad posible, se mueven preferentemente en la relación comunicativa de la *intersubjetividad*, que a su vez supone la *autorreflexividad*. De ahí que, para esta segunda categoría de ciencias se haga necesaria como condición lo que pedía Aristóteles para las ciencias prácticas, a saber, el *apetito recto*, que libere de *intereses* espúreos y, por lo tanto, de autoengaños *ideológicos*, como en la contemporaneidad lo enseñan las hermenéuticas de la *sospecha* (Marx, Nietzsche, Freud), pues éstas forman parte del momento *crítico* del método hermenéutico (Ricoeur).¹⁵

¹⁵ Ver, entre otros trabajos de P. Ricoeur, "La critique de la religion et le langage de la foi", *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 16 (1964), 5-16, donde complementa la hermenéutica de sospecha con la recolectora del sentido.

Como se ve, en el *continuum* que se da entre las ciencias en sus *irreductibles* distinciones, hay *analogía* y *prioridad de orden* desde la racionalidad formal, pasando por las racionalidades hipotético-deductiva y hermenéutica, hasta la *radicalmente reflexiva* de la filosofía (y aun la iluminada *por la fe*, propia de la teología), aunque en la historia se haya comprendido de diferentes maneras el *analogatum princeps* de dicha prioridad de orden. Se trata, entonces, de la que denomino transversalidad *transdisciplinar* entre las ciencias. Ésta se da, como lo atestigua Karl-Otto Apel, no sólo en las ciencias teóricas, sino también en las prácticas, a saber, en el *continuum* discontinuo entre la racionalidad *ética* (filosófica) y la *estratégica* (en cierto sentido, *instrumental*), pasando por la *comunicativa* (hermenéutico-práctica).¹⁶

Así es como la *razón*, tomada en su sentido *más amplio* y como propiedad del hombre en cuanto tal, se muestra *transversal*¹⁷ y *analógica*, en cuanto abarca no solamente la sabiduría, la inteligencia y la ciencia, sino también los distintos tipos científicos de racionalidad, teóricos y prácticos. Porque se trata de la *misma* razón que opera en niveles y con objetos formales *distintos* -es decir, *analógicamente*-, se hacen entonces posibles, como lo diré más adelante, la *inter* y la *transdisciplinariedad*.

1.2. Analogía y transversalidad histórica y geo-cultural de la razón

1.2.1. Distintos paradigmas de la razón en la historia

Pero esa transversalidad analógica no sólo es *sincrónica* -según los distintos niveles de la ciencia o entre ésta, la inteligencia y la sabiduría-, sino también *diacrónica*, en cada una de esas dimensiones y aun en cada ciencia, pues tienen su propia historia. Thomas Kuhn empleó el concepto de “cambio de *paradigma*” con referencia a la física,¹⁸ que luego se usó para las demás ciencias. De modo que se puede decir de la razón lo que afirma Heidegger acerca de las *destinaciones* del ser, que en las distintas épocas es el *mismo* (*das Selbe*) sin

¹⁶ Cf. K.-O. APEL, “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics”, en: Th. Geraets (ed.), *Rationality Today – La rationalité aujourd’hui*, Ottawa, 1978, 307-340; asimismo ver: el cap. 7 (“Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen”) de la obra de J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1988, pp. 153-186.

¹⁷ Cf. W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, 1996.

¹⁸ Cf. Th. KUHN, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago-London, 1962. Ya antes Xavier Zubiri hablaba de diferentes “horizontes intelectuales” en la historia del pensamiento occidental, cf. id., *Naturaleza. Historia, Dios*, Buenos Aires, 1948, pp. 175 s.

ser igual (*das Gleiche*); pues se trata no sólo del *mismo* ser, sino de la *misma* razón humana en la historia de sus *diferentes* paradigmas, sin que uno se deduzca del otro, ni siquiera por medio de una mediación dialéctica, *aconteciendo así gratuitamente* una verdadera *novedad* histórica. De ahí que se pueda hablar de *analogía* entre los distintos paradigmas en la paridad de *unidad y pluralidad*, aplicando así *diacrónicamente* a la historia (del ser, de la razón, de la ciencia) la teoría tomista *sincrónica* acerca de los nombres de Dios.¹⁹

De ese modo, en la historia de la filosofía (y la teología) occidental(es) no pocos pensadores distinguen -como ya quedó insinuado más arriba- tres paradigmas: 1) el clásico de la *sustancia*, 2) el moderno del *sujeto*, y 3) el actual, *de la comunicación* (del lenguaje, de la comunión). La ruptura entre el primero y el segundo estaría dada en filosofía por el *giro copernicano* de Kant; y entre éste y el tercero, por la *inflexión* (*Kehre*) de Heidegger y su correspondencia con el *giro lingüístico-pragmático* (*linguistic turn*) del segundo Wittgenstein y sus seguidores,²⁰ ambos ya prefigurados por Franz Rosenzweig.²¹ Hay autores que defienden la vigencia de esos paradigmas también para *toda* la historia *socio-cultural* de Occidente (y no sólo para la de su filosofía: Marco M. Olivetti) o, al menos la de los dos últimos paradigmas, para la historia de la sociedad técnica moderna (Peter Hünermann).²² Como ya lo dije -y lo retomaré después-, según el mismo Olivetti, así como, después de la ruptura kantiana con el modelo de la *sustancia*, éste fue retomado (y además, negado y sobreasumido [*aufgehoben*] desde el nuevo enfoque por Hegel), hoy se abre la deseable posibilidad de una *asunción y transformación* (no necesariamente dialéctica en el sentido hegeliano) de los dos primeros paradigmas socio-culturales por el nuevo, inaugurado por (Rosenzweig y) Heidegger.

Si así fuera estaríamos ya practicando un *nuevo pensamiento* (Rosenzweig) y preanunciando *otro comienzo* (Heidegger) y, quizás, un paradigma socio-cultural diferente (Olivetti), aunque la razón que caracteriza al hombre y a lo humano en cuanto tal sigue siendo la *misma* en irreductibles *diferencias*. Si le aplicamos la dialéctica blondeliana de

¹⁹ Sobre la analogía tomista, como se reinterpreta actualmente después de Heidegger, Wittgenstein, Lévinas y Ricoeur, ver mi libro *RNP*, cap. 7 (con bibl.).

²⁰ Cf. M. ARAÚJO DE OLIVEIRA, *Raviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996.

²¹ Ese autor no solamente anticipó con su “nuevo pensamiento” el “otro comienzo” de Heidegger, sino también los “*speech acts*” de John Austin y John Searle, con su concepto de “*Sprachhandlungen*”.

²² Ver el art. de Olivetti citado más arriba, en la nota 4; y P. Hünermann, “Technische Gesellschaft und Kirche”, *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303.

la acción²³ podríamos afirmar que sus nuevas *formas* no son -como ya lo dije- deducibles, ni siquiera dialécticamente, de las anteriores; pero que la *analogía* entre ellas se descubre *a posteriori*, dada su radical novedad de *acaecimiento* histórico.

1.2.2. La razón inculturada y transcultural

La razón en su sentido humano integral y amplio (*Vernunft*) no se da *nunca* totalmente en abstracto, sino que siempre está, *al menos* hasta cierto punto, *encarnada* en una cultura y una lengua, es decir, *inculturada*. Lo está ante todo en la *sabiduría* de los pueblos en cuanto es vivida, celebrada, simbólicamente narrada y, de *ese* modo, pensada y expresada por ellos en una forma que Ricoeur llama “adherida” (a su contenido y, por consiguiente, a la sensibilidad y la afectividad).²⁴ Pero no por eso su vigencia en cuanto *sabiduría* es meramente particular, sino que, en cuanto tal, es *universal*, aunque con una universalidad *situada y en contexto*, y por consiguiente, *analógica*.

Pero también se incultura en el *pensamiento* de cada pueblo, aun en cuanto puede ser denominado *filosófico* y no sólo “*sofía*”. Así sucede en las culturas que ponen al servicio de su sabiduría práctica de la vida, o bien la *inteligencia* intuitiva de los que en Occidente se llaman los *trascendentales*, o bien esa misma inteligencia y, además, la *categorización* (atribuible al *entendimiento*: en alemán, *Verstand*) y la *argumentación* metódica, propias de la *ciencia*. Con todo tanto la una como las otras se dan de modo *pluriforme*,²⁵ y no necesariamente según la *forma* cómo se dieron en Grecia, dando entonces nacimiento a la filosofía *occidental*.

Pues, según mi opinión, ni la inteligencia ni la ciencia prescinden *totalmente* de la raíz cultural de la que nacieron; en Grecia, la inteligencia, expresada simbólica y poéticamente en varios presocráticos, se expresó luego *conceptualmente* (ya en Parménides) y *propositivamente* (formulándose en forma de principios en Aristóteles); y la ciencia tomó forma de *categorización* y de *razonamiento* según el modelo euclideo. Por otro lado, ello no niega que *todas* las culturas y las filosofías en ellas inculturadas tiendan necesariamente a *univer-*

²³ Cf. M. BLONDEL, *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), en: id., *Oeuvres complètes I: 1893: Les deux thèses*, Paris, 1995, 1-530. Ver mi libro: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968.

²⁴ Cf. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 24.

²⁵ Cf. J. REITER, “Integridad y pluriformidad de la razón en la relación entre reflexión filosófica y sabiduría popular”, en op. cit. más arriba (nota 4, en primer lugar), pp. 189-208.

salizarse y trascenderse a sí mismas, a sus respectivos *mundos de la vida* y a sus matrices *culturales*, pero no siempre hacia un mundo *ideal* de esencias o de abstracciones.²⁶

Primero trataré de la *inculturación* mencionada más arriba y, luego, de la *trascendencia* y *universalización*, a las que me acabo de referir, comprendida ésta no como universalidad *abstracta*, ni siquiera *concreta* a la manera hegeliana, sino *situada y analógica*.²⁷

Una manera de probar lo primero es en base a la teoría aristotélico-tomista de la abstracción según es interpretada por Karl Rahner. Pues, aunque éste reconoce la *trascendencia* y *trascendentalidad* del conocimiento del espíritu humano en el mundo (*Geist in Welt*)²⁸ como primariamente *atemático*, *transobjetual* y *transcategorial*, con todo, porque se da “en el mundo” y “en el suelo de la imaginación”, ese momento del conocimiento espiritual siempre “toma carne” en su otro momento temático, representativo y objetivado que -se puede añadirle sirve de mediación intrínseca. Por ello, al tematizarse en concepto representativo y en lenguaje hablado o actuado, el conocimiento trascendental (de la inteligencia) y las razones y argumentos (de la ciencia) se hacen de alguna manera histórico-culturales porque para ello necesitan de la sensibilidad y la imaginación (de la *conversio ad phantasmata*). Es decir, se trata de mediaciones gnoseológicas, o bien *condicionadas*, o bien *proporcionadas* por la sensibilidad espacio-temporal: entre las primeras están las arriba mencionadas *categorías* del entendimiento (*Verstand*) y del lenguaje, y sus *razones argumentativas* (*Gründe*); entre las segundas están los *phantasmata* y la *cogitativa* (esencialmente distinta de la *estimativa* de los animales no racionales), que incluyen los que luego se van a llamar *esquematismos* (de la imaginación: Kant, Heidegger...) y aun los *esquematismos afectivos* de los que nos habla Ricoeur. Estos últimos “encarnan” e inculturán los valores

²⁶ Según Lévinas, bien entendida, “l’universalisation n’est pas l’entrée d’une chose sensible dans un *no man’s land* de l’idéal”: cf. *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, La Haye, 1968³, p. 149.

²⁷ Retomo la expresión “universal situado”, forjada por Mario Casalla (v.g., ver su libro: *Tecnología y pobreza*, Buenos Aires, 1988), y la interpreto según la analogía.

²⁸ Aludo a la obra de Karl RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der menschlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München, 1957²; la tercera parte de la obra se titula: “La posibilidad de la metafísica sobre el suelo de la imaginación”, *ibid.*, pp. 385-407. El mismo autor aplica esa teoría al concepto de “naturaleza humana”, mostrando así su historicidad, en su art.: “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, en: id., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 1961⁵, 323-345. en especial, p. 327, nota 1.

-aun espirituales- que solicitan, mueven y motivan la libertad respetando su autodeterminación.²⁹

Pero, como no se trata de cada concepto tomado separadamente, sino de un *mundo* (inteligible en lo sensible) -como cuando se dice, en coordenadas espaciales o temporales: “el mundo chino”, “el mundo medieval”-, y de *paradigmas* epocales o culturales, nunca se abstrae y prescinde totalmente de la imaginación (y la afectividad correspondiente), sino quizás solamente en matemáticas; sino que el sentido, la verdad y el bien se *con-figuran* (es decir, asumen *Gestalt* o figura estructurante y estructurada) y provocan disposiciones afectivas (*Stimmungen*) que le co-rresponden.

Ahí radicaba quizás la verdad del “programa de sistema más antiguo del idealismo alemán” cuando propugnaba la necesidad de una “*nueva mitología*” (mitología de la razón)³⁰ en *con-sonancia* con la filosofía entonces renovada; se la proponía como necesaria no sólo para el pueblo -en su sabiduría popular-, sino también para los filósofos. Pues como lo reconocerán luego Hölderlin (y Heidegger con él) y el último Schelling, la poesía (símbolo, narración, arte) y la filosofía, sin confundirse, no se separan sino que se co-rresponden.

Con todo, tal “encarnación” de la razón en historia y cultura no impide su dinamismo de *universalización y trascendencia* en cuanto sabiduría, inteligencia y ciencia. Trasciende no sólo hacia *lo otro* (la naturaleza común aunque cambiante), sino sobre todo hacia *los otros* (los otros hombres) y sus *culturas*, a saber, hacia lo humano en cuanto tal en todas y cada una de ellas, de modo que su discurso sea *universal*, con una universalidad *situada y transintercultural*,³¹ que se dice *analógicamente*. Pues su forma no prescinde completamente del *contenido*,

²⁹ Sobre los esquematismos afectivos, cf. P. RICOEUR, “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling, en: Sh. Sacks (ed.), *On Metaphor*, Chicago-London, 1979, 141-157.

³⁰ Fue firmado por Hegel, Hölderlin y Schelling, y descubierto por Rosenzweig, cf. id., “Ein handschriftlicher Fund. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, en: id., *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin-Wien, 2001, 109-154.

³¹ Raúl FORNET-BETANCOURT es uno de los representantes más relevantes de la actual *filosofía intercultural*; entre sus obras donde habla de “transinterculturalidad”, ver: *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, 2001; asimismo ver: id., “Filosofía intercultural”, en: R. SALLAS ASTRAIN (coord. acad.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales II*, Santiago (Chile), 2005, 399-414; y D. MICHELINI, “Universalismo-Particularismo”, *ibid.* III, 1017-1032.

y su unidad (de *uni-versal*) no excluye sino que incluye intrínsecamente *pluralidad y alteridad*.

1.2.3. El “inter” y el “trans” de la interdisciplinariedad y la interculturalidad de la razón

La *transversalidad* de la razón en sus diferentes dimensiones, en las distintas disciplinas científicas, en sus sucesivos paradigmas históricos y en la pluralidad de las culturas, fundamenta la posibilidad de una *interrelación* de todas ellas en una unidad *analógica* de las diferencias. En este punto del trabajo centraré mi atención tanto en la deseable *interdisciplinariedad* entre las ciencias como en la hoy recientemente planteada *interculturalidad*, las cuales no excluyen sino que implican, respectivamente, la *transdisciplinariedad* y la *transculturalidad* de la razón.

1.2.3.1. La interdisciplinariedad y el papel “generalista” de la filosofía

La unidad del saber y la complejidad actual del mundo y de los acontecimientos exigen el *diálogo interdisciplinar* entre las ciencias, en el cual le cabe a la filosofía una función especial, dado su punto de vista más originario y universal (aunque analógico y situado). Dicho diálogo es posible porque en todas las disciplinas se trata de la *misma* razón, de regiones del *mismo* ser, de distintas lenguas y distintos juegos del *mismo* lenguaje humano, que, aunque se diferencian, con todo se *intercomunican* entre sí en “algo” común, de modo que las fronteras de cada ámbito, objeto formal, disciplina y juego de lenguaje no son clara y distintamente delimitables. La filosofía, porque atiende *analógicamente* a eso común en el ser, el pensar y el decir, que permite el “*inter*” entre las disciplinas, sus objetos formales y sus métodos, se pone al servicio de dichas *inter* y *transdisciplinariedad* y del correspondiente diálogo, sin pretender ninguna preeminencia como “reina de las ciencias” o *analogatum princeps*, sino sólo ocupar *su* propio lugar “generalista” en el orden de las ciencias, para el enriquecimiento mutuo de todas y de cada una, incluida ella misma.

Por otro lado, su continua apertura analógica a la siempre renovadas novedad y alteridad de las situaciones y de las respuestas históricas de los pueblos, permite que -según ya se dijo-, aun tratándose [analógicamente] de *lo mismo* (Heidegger), no se trate de lo [unívocamente] *igual* en el drama de la historia.

1.2.3.2. Interculturalidad analógica de la razón

Lo afirmado en el párrafo anterior acerca de la *transversalidad* de la *misma* razón en el pensar y el decir del *mismo* ser en sus diferencias,

no sólo posibilita el *diálogo* y la *comunicabilidad* entre las disciplinas, sino también entre las *culturas* y sus respectivas sabidurías y, eventualmente, inteligencia y ciencia. Aún más, como lo dije más arriba, es propio de las culturas, por ser humanas, un dinamismo intrínseco, no sólo de *encarnación*, sino también y sobre todo, de *autotrascendencia* y de *universalización* como salida *comunicativa* y *universal* de sí hacia las otras culturas en cuanto humanas, buscando de suyo el mutuo reconocimiento y enriquecimiento en una comunión (más que fusión) de horizontes culturales, de modo que reluzca una auténtica *interculturalidad* o, mejor, *transinterculturalidad*.

Aún más, un lugar hermenéutico posible para plantearla a ésta con mayor profundidad, son las *víctimas* históricas. Pues quien opta por ponerse en el lugar *límite* de ellas para pensar, según la perspectiva interpretativa que de allí nace, tendrá un horizonte de comprensión *universal, trascendente e integralmente humano*, pero *analógicamente inculturado y contextualizado*. Así es como, reconociendo que, aunque se piense y quiera *lo absoluto* del ser, la verdad y el bien, sin embargo no se lo hace absoluta sino *hermenéutica y situadamente*, se tendrá entonces conciencia de la *finitud, historicidad y geoculturalidad* de cada enfoque de lo universal humano y, por ello, se sentirá la necesidad de un diálogo *intercultural simétrico* con otros horizontes complementarios de comunicación. Tal diálogo favorece las críticas y aportaciones positivas entre culturas, para así entrecruzarse, purificarse, y fecundarse recíprocamente *hacia* una comunicación y comunión transintercultural universal, vinculada transversal y analógicamente por la única razón plural. Aunque dicha comunión permanece como utopía, con todo puede ir realizándose parcial y no definitivamente en el “*ya sí*” de un “*todavía no*”. También entonces se pone en juego la *analogía*.

2. Analéctica y anadialéctica

2.1. Analogía y analéctica

Cuando Tomás de Aquino plantea la analogía, lo hace para responder a la cuestión *vertical* de los nombres de Dios, y Aristóteles, aunque en su *pròs hén* trata de la cuestión *horizontal* de los significados de “*ser*”, ni el uno ni el otro la aplican a la *horizontalidad diacrónica* de la historia ni a la *sincrónica* de las culturas. Sólo después de Kant, Hegel y Heidegger, pensadores como Lorenz Bruno Puntel se plantearon la relación entre *analogía e historicidad*.³² Pero, como lo

³² Cf. L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlicher Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg-Basel-Wien,

dije más arriba, ya antes Bernhard Lakebrink había forjado el término *analéctica* -que luego fue retomado por mí y por Dussel, con matices propios-, y lo había contrapuesto a la *dialéctica* hegeliana, la cual opera tanto vertical como horizontalmente, tanto sincrónica como diacrónicamente con su *propia* lógica.

Con todo, se puede hablar, con José Gómez Caffarena o Emeric Coreth, de una “dialéctica” de la analogía, aun oponiéndola a la de Hegel,³³ porque en ambos casos se trata de un *proceso* (y de un proceso) de pensamiento y lenguaje, el mismo consta de *tres* momentos estructuralmente *interrelacionados*, ordenados e irreductibles entre sí, y se trata de una *mediación* resultante de una *negación de la negación*, es decir, de una negación *determinada* (concreta). Sin embargo, mientras que en Hegel se parte de una *privación* y se llega a una *totalidad circular dialéctica* por dicha *negación de la negación*, en Tomás el punto de partida es una *afirmación* y se llega a una segunda afirmación de *eminencia*, en cuanto en la primera no se niega su significación inteligible,³⁴ sino sólo el *modo humano* (abstractivo-predicativo) de *significarla*, liberando así la *excedencia* (la eminencia) como ya *constitutiva* (y no solamente regulativa) de la primera significación afirmada, *limitada* por nuestro modo de pensar y de decir. Pero la “positividad” segunda de la afirmación eminente ya no es la de un *positum* (de un objeto, de un ente), sino que lo trasciende y se abre al infinito *en, a través y más allá* de todo objeto y todo ente, y aun del mismo *esse*. Se trata de una racionalidad transobjetual y transóntica y -en el último caso- aun transontológica.

En el caso de Hegel el proceso sigue una *lógica de la necesidad (dialéctica)*; en el de Tomás, presupone una primera *gratuidad* de lo *dado* de la experiencia, que culmina, a través de la negación del límite, en la sobre-*gratuidad* segunda de la eminencia. Es decir que, sin dejar de tener *lógos* y, por consiguiente, *racionalidad*, la *analogía* (y la *analéctica*) cor-responden a los caracteres del “otro comienzo” (Heidegger) y del “nuevo pensamiento” (Rosenzweig), a saber: *diferencia* o *alteridad* irreductibles -aun dialécticamente irreductibles-, *gratuidad*

1969. Mi adopción del término *analéctica* estuvo influido por conversaciones filosóficas con Puntel y por su comprensión de la dialéctica hegeliana y la analogía tomista. Sobre la contraposición Tomás/Hegel, ver también: E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991, cap. II.

³³ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, “Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios”, *Pensamiento* 16 (1960), 143-174; E. Coreth, “Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik”, *Scholastik* 26 (1951), 56-86; id., *Metafísica*, Barcelona, 1964, 237-262, etc.

³⁴ Un ejemplo clásico es el de los términos, respectivamente concreto y abstracto: “sabio” y “sabiduría”, cf. Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2m.

en libertad, y *novedad* de los acontecimientos y la historia. Y entonces se aplica no (solamente) a la verticalidad de Dios, sino especialmente a la *alteridad* horizontal de los otros, de los otros tiempos y culturas, a su *novedad* imprevisible y aun creadora, y a la *gratuidad* de su libertad, reciprocidad y donación. De ese modo la analogía no sólo sirve para pensar y decir el Misterio Santo, sino también -como analéctica-, la historia, la sociedad y las culturas, en cuanto en ellas relucen dichos caracteres del otro comienzo.

2.2. El mal histórico y la anadialéctica

Cuando leí en Jon Sobrino las razones por qué prefiere la dialéctica a la analogía,³⁵ éstas me hicieron tomar conciencia de las limitaciones de Santo Tomás en su comprensión de aquélla, pues tiene en cuenta la *finitud*, pero no el *mal* que, sin embargo, debe considerar prioritariamente la *analéctica*, aun en su nombrar a Dios, si se la concibe como en divergencia convergente con la dialéctica hegeliana.

Según la óptica teológica de Sobrino, se podría decir que Tomás tiene en cuenta -en su teoría de la analogía- la creación, pero no el pecado ni la redención (Cruz y Resurrección) -como lo hizo Hegel-; es decir, para plantearla, considera la *finitud* de nuestro modo humano de pensar y decir (a Dios; al *esse* y los trascendentales), pero *no* el *mal* ético e histórico -tanto en dichos pensar y decir, como en general-, *ni* su superación, no sólo escatológica sino también histórica, como lo hace(n) la filosofía (y la teología) de la liberación. En cambio Hegel, quien pretende pensar filosóficamente los misterios de la fe cristiana, incluida la Redención, tiene explícitamente en cuenta dicho mal, aunque *nivele* las diferentes negatividades, según se lo echa en cara Heidegger.³⁶ En mi planteo filosófico, rechazo que se *nivelen* la contingencia metafísica (fruto de la creación) y la *injusticia histórica* (resultado de pecados, aun estructurales), pero le elogio a Hegel que su *dialéctica* las tenga en cuenta a ambas, lo que no hace Tomás con su *analogía*.

Con todo, ¿por qué no aplicar la analogía a la historia real, comprendiéndola entonces como *analéctica* (en parentesco terminológico y aun lógico con la dialéctica)? Pues en la historia acontece con continua frecuencia el mal ético e histórico que crea víctimas. Por eso prefiero el término *anadialéctica*, creado por Dussel, pues -por mi

³⁵ Por ejemplo, cf. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la Eclesiología*, Santander, 1981, pp. 40-50, en especial pp. 40 y 43; id., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, 1982.

³⁶ Cf. M. HEIDEGGER, "Hegels Begriff der Erfahrung", en id., *Holzwege*, Frankfurt, 1963, 105-192, en especial p. 161.

parte- por medio del mismo deseo acentuar el momento de negación tanto teórica como práctica del *mal histórico* en la lucha por la *liberación humana integral* (de todo hombre y de todo el hombre) de toda opresión, inequidad e injusticia personal, social y estructural.

Así se preserva, además, el sentido del misterio en la historia, pues se cumplen mejor las palabras del Concilio Lateranense IV (1215), repetidamente recordadas por Erich Przywara en su comprensión de la analogía como proto-estructura (*Urstruktur*) y proto-ritmo (*Urrhythmus*): "*inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*" (Denzinger 432).³⁷ Ese autor las refiere a la relación vertical con Dios, pero también se aplican a la relación analógica horizontal entre épocas históricas, preservando así mejor su diferencia irreductible y su novedad imprevisible y gratuita.

2.3. La relación anadialéctica entre la filosofía y las ciencias humanas

Asimismo, también por otras razones la filosofía latinoamericana de la liberación emplea el método anadialéctico, a saber, no solamente para lograr la anteriormente mencionada liberación del mal, o para preservar el misterio en la historia, sino también para que su universalidad filosófica sea *encarnada*, habiéndose *mediado* a través de las aportaciones de las *ciencias* de lo particular socio-histórico y socio-cultural latinoamericano.

En cuanto a lo primero, la filosofía de la liberación, gracias a su método *crítico* anadialéctico, antes de asumir y universalizar los aportes concretos de las ciencias del hombre, la sociedad, la historia, la cultura, la religión (en cuanto tienen un momento *hermenéutico*) ha de *liberarlos* de la *sospecha* de eventuales ilusiones (ideologizaciones, racionalizaciones y/o inautenticidades),³⁸ purificándose críticamente de éstas mediante una *conversión afectiva* como condición *sine que non* del reconocimiento de la verdad.³⁹ Como ya lo decía Aristóteles,

³⁷ Ver su obra: *Analogia entis*, München, 1932; ampliada: Einsiedeln, 1962.

³⁸ Como es bien sabido -para Ricoeur-, Marx, Freud y Nietzsche son maestros de la sospecha, y él mismo propicia esa hermenéutica crítica de eventuales ilusiones, como preparación para una hermenéutica recolectora del sentido, *liberada* de los autoengaños; ver, entre otros, su trabajo citado en la nota 15.

³⁹ Según Bernard LONERGAN, después de los maestros de la sospecha, la *conversión afectiva* (al apetito recto, según Aristóteles) se hace *condición sine qua non* para la autenticidad del intérprete en las ciencias hermenéuticas (ciencias humanas, filosofía, teología): cf. id., "Natural Right and Historical Mindness", en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, New York/Mahwah-London, 1985, 169-183; ver también mi artículo: "Afectividad y

para conocerla a ésta en cuestiones prácticas (de ética o política) se presupone un *apetito recto*, sin "afecciones desordenadas", que la distorsionen.

Además, la anadialéctica no sólo abre a la trascendencia vertical de lo divino y a la trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, así como a la novedad y creatividad históricas; sino que también contribuye como *método* filosófico, a que la asunción de los aportes regionales de las ciencias -después de haberse purificado críticamente de eventuales ideologizaciones-, "*encarne*", *sitúe y concretice* la universalidad y radicalidad filosóficas *sin reducir* a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural.

Pues es propio de la reflexión filosófica anadialéctica trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin "sobreasuirlas" (*aufheben*) dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el contrario, las piensa dentro de una comprensión *universal-situada y analógica* del hombre. Pues ubica las contribuciones de las distintas ciencias -en especial las ciencias humanas- en una *unidad de orden* (sin subordinación de unas ciencias a las otras), la cual permanece siempre abierta a la *eminencia y exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad* humana histórica y/o cultural situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como *mediaciones* que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión *filosófica* del hombre, la sociedad, la cultura y la historia.

3. Dialéctica hegeliana y anadialéctica

Después del giro copernicano (*kopernikanische Wende*) de Kant, crítico y reflexivo, Hegel -según Olivetti- construyó su gran síntesis sistemática, retomando la tradición anterior (de la sustancia) a partir de ese nuevo planteo desde el sujeto (trascendental). Pues en la historia de la filosofía occidental -según Walter Schulz-,⁴⁰ al sístole del *paso hacia atrás* de la razón reflexiva, se sucede el *paso hacia adelante* de la razón especulativa (y, añadido yo, frecuentemente también el de la *praxis*). Pues la puesta en práctica, para ser auténticamente humana y humanizadora, debe responder a la *razón práctica*.

Ahora bien, después de la *inflexión* heideggeriana y post-heideggeriana (*Kehre*) hacia *otro* comienzo más originario: ¿hay todavía lugar para trazar -desde éste- hacia adelante nuevas líneas *sistemáti-*

método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan", *Stromata* 65 (2009), 171-182.

⁴⁰ Remito a las obras de Olivetti y Schulz citadas más arriba, en la nota 4.

cas, y para una *nueva praxis*? Es evidente que en estos tiempos de postmodernidad no cabe pretender un *sistema* total (como el hegeliano), un gran *metarrelato* o una utopía totalizadora como la de la *sociedad sin clases* (Marx); sin embargo opino que la anadialéctica ofrece una *posibilidad* (probablemente no la única) de que la razón especulativa esboce *ciertas líneas de síntesis* y que desde ellas se proyecte una *práctica histórica nueva*, que con-cuerden ambas con el ya muchas veces mencionado *nuevo pensamiento*, capaz de trascender y releer -desde el nuevo enfoque postheideggeriano- los aportes válidos de la metafísica de la sustancia y de la filosofía trascendental del sujeto, tanto en la teoría como en la práctica.

Según Emilio Brito la dialéctica hegeliana es la de la subjetividad (libertad y razón) moderna, que autónomamente se *autopone*, superando y sobreasumiendo toda negatividad (metafísica e histórica) por medio de la negación de la negación. Pero, por otro lado, ella no tiene en cuenta la *donación originaria* (negación fundadora), que la *precede* y *posibilita*, ni la *donación última* que la consume y excede (negación consumadora).⁴¹ Pues la iniciativa autónoma del hombre surge de un *trasfondo* que él mismo no se ha *dado* ni *domina*, sino que lo ha recibido (de la naturaleza, del cuerpo propio, de la historia, del lenguaje, de la cultura, de Dios); y, asimismo, él no mide su propio cumplimiento, porque para ello necesita de los *otros* (del *diálogo* con ellos, del *don* y *acaecer* del ser, de *acontecimientos* que no controla y, en general, de la *donación* -aun la divina-) en su imprevisibilidad no deducible.⁴²

De ahí que, aunque -con Hegel- se reconozcan la autonomía y la responsabilidad éticas de la libertad moderna y su esfuerzo, trabajo y lucha por la liberación histórica (segundo y tercer momentos), con todo el proceso acontece "de arriba", en el doble sentido de esta palabra, *gratis* y *descendentemente*, porque a la decisión libre la enmarcan

⁴¹ En ambos casos habla de *negación* porque no dependen de la libertad humana, sino que son dadas *de arriba*: cf. E. Brito, "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", en: I. Ellacuría-J.C. Scannone (eds.), *Para una filosofía latinoamericana*, Bogotá, 1992, 265-279, donde el autor relaciona y contrapone la dialéctica hegeliana a la de las cuatro semanas de los Ejercicios; ver también, del mismo Brito: "La teología de los 'Ejercicios ignacianos' y la filosofía hegeliana de la religión", *Stromata* 35 (1979), 167-194; así como la Introducción a su obra: *Hegel et la tâche actuelle de la Christologie*, Paris-Namur, 1979, 7-18, etc. Ver también mi artículo: "La dialéctica de los Ejercicios ignacianos y el método de la filosofía de la religión", en: É. Gaziaux, *Philosophie et Théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven, 2008, 413-428; en cuyas pp. 413-414, en nota, cito también otras obras de Brito.

⁴² En mi artículo citado en la nota anterior y en el capítulo 2 de mi op. cit. *DFAPH*, hago ver cómo se interrelaciona lo que Brito afirma sobre el cuarto momento, con el pensamiento del segundo Heidegger, de Lévinas, de Marion, etc., y con la analéctica.

dos *acaecimientos* de *donación* gratuita, uno de ellos *antes* y, el otro, *después* de la misma (primer y cuarto momentos).⁴³ Pues bien, eso mismo acaece en la analogía (de los nombres de Dios), porque, aunque a primera vista parece ascendente (*aná*), Tomás de Aquino hizo ver que se funda antecedentemente en el *don* fundante y descendente de la creación y comunicación del ser (*ST I*, q. 13, a. 6) y, finalmente, culmina en el *exceso* sobreabundante de la eminencia.

Lo mismo ha de decirse *-mutatis mutandis-* de la anadialéctica histórica en su planteamiento tanto teórico como práctico. Pues discutir por los cuatro momentos mencionados, presuponiendo la donación primera fundadora (1), pasando por la negación ética e histórica libre y responsable (3) del mal histórico (negación) que de hecho genera víctimas (2), para abrirse al llamado y reivindicación (*Anspruch*) “de arriba” que libera: Heidegger lo atribuye al ser, Lévinas al otro hombre, la filosofía latinoamericana de la liberación a los empobrecidos y las víctimas, para Marion es un llamado *anónimo* que -en último término- puede ser interpretado como de Dios,⁴⁴ pero siempre se muestra como *saturado* por una *sobreabundancia* de donación liberadora (4). Ese ritmo cuatripartito de la anadialéctica corresponde a la estructura triádica “*afirmación, negación, eminencia*” de la analogía, si entendemos esta negación como negación de la negación (es decir, del mal histórico) según una libre decisión responsable ante la interpelación ética e histórica de los otros, sobre todo de las víctimas.

Como la culminación del proceso anadialéctico acontece *adviniendo* “de arriba” (desde la “*altura ética*” del otro, diría Lévinas, “*curvatura del espacio ético*” debida a la presencia oculta de Dios en el otro),⁴⁵ conviene reinterpretar todos sus otros tres momentos, sobre

⁴³ En mis trabajos indicados en la nota anterior hago ver la relación entre el cuarto momento de Brito (correspondiente a la cuarta semana de los Ejercicios), la *eminencia* tomista y la *excedencia* de los fenómenos saturados según Marion, quien -por su parte- retoma las fenomenologías de Lévinas, Ricoeur, Michel Henry, Claude Romano, Jean-Louis Chrétien, etc.; ver mi artículo: “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, *Stromata* 61 (2005), 1-15, y, en una visión más global: R. Walton, “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, *Tópicos* (Santa Fe), N° 16 (2008), 169-187.

⁴⁴ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997, libro V, en especial, capítulos 28 y 29. También Ricoeur se refiere al “llamado” originario; filosóficamente deja abierto quién llama (cf. id., *Soi même comme un autre*, Paris, 1990, p. 409), aunque teológicamente, lo refiere a Dios: cf. id., “Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique”, *Revue de l'Institut Catholique* 28 (1988), 83-99.

⁴⁵ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essais sur l'exteriorité*, La Haye, 1965, p. 175. En *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, Lévinas hablará de la *huella* de Dios en el rostro del otro que llama.

todo el dialéctico, a partir del cuarto y último, anadialéctico. Éste *se da* y *acontece* ya desde el llamado que, si es recibido, aceptado y llevado a la práctica (por un “*¡heme aquí!*” personal, y/o un “*¡henos aquí!*” socio-político),⁴⁶ se consume en un *plus* de libertad, mutuo reconocimiento y comunidad de comunicación. Pero, no se trata de una mera *idea regulativa*, porque se están dando “*ya*” signos reales presentes de un posible futuro “*todavía no*”.

Así se transfigura aun la dialéctica, en cuanto, sin dejar de implicar negación de la negación, se practica en la historia *no* según una lógica de la necesidad sino según una lógica (analéctica) de gratuidad, responsabilidad y libertad. Entonces la racionalidad dialéctica es informada y transformada por dicha analéctica, convirtiéndola en anadialéctica.

Por eso ésta constituye un método *teórico* que articula en unidad diferenciada distintas racionalidades científicas (como se dijo en la Primera parte del presente trabajo) y un método *práctico* de acción *ética* liberadora que *asume e informa* -según sucede en la gran *Ética* de Dussel-⁴⁷ tanto la *praxis comunicativa* (hermenéutico-práctica) como la *estratégica* (medio-fin), *transformándolas*. Cuando la dialéctica y la estrategia son informadas y transformadas por las racionalidades ética y comunicativa, se plantea entonces una *nueva praxis* política congruente con el nuevo pensamiento. Pues ambos se proyectan entonces desde la perspectiva *nueva* abierta por la inflexión (*Kehre*) superadora del giro copernicano o, mejor aún, por la *interpelación* del rostro de los otros (sobre todo, de las víctimas: Lévinas, Dussel), que se orientan hacia el ámbito más originario de la *donación* (Marion).⁴⁸

De ahí que la anadialéctica tenga especialmente en cuenta los caracteres del ser, pensar y decir propios de la nueva radicalización reflexiva: la *alteridad* irreductible (sobre todo la de los otros, los otros tiempos, las otras culturas), la *novedad* imprevisible (del acontecer inédito y libre de la historia) y la *gratuidad*, como quinta-esencia de los dos anteriores. Aún más, la relectura anadialéctica de la *inteligibilidad* de ser, pensar y decir implica también la *afectabilidad* del corazón,

⁴⁶ Interpreto el “*me voici!*” de Lévinas y Marion no sólo ética sino también políticamente.

⁴⁷ Cf. E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Madrid, 1998. En este libro el autor lleva de hecho a la práctica la interrelación entre los tres niveles de racionalidad práctica distinguidos por Apel en su trabajo citado más arriba, en la nota 16, aunque desde otra concepción general de la ética.

⁴⁸ Lo llamo más originario porque pasó por las tres reducciones a las que alude Marion: la trascendental (Husserl), la existencial-ontológica (Heidegger) y la que él mismo propone, a la donación (*Gegebenheit*): además de su op. cit. en la nota 40, sobre todo ver: id., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1989.

a saber, su *sentir* y su *gustar* inteligentes,⁴⁹ el “*sapere*” de su sabiduría como principio de inteligencia y aun de ciencia. Pues la conversión ético-histórica a los otros, a las víctimas, presupone e implica una conversión *afectiva* hacia un “apetito recto”, trascendiendo el “propio amor, querer e interés” (Ignacio de Loyola) -que es fuente de ideologizaciones-, *gracias a* y *en favor de* las víctimas. Y, finalmente, la anadialéctica recomprende -como ya lo dije reiteradamente- la universalidad como *situada* y *analógica*.

Así, no se desechan sino que se *reinterpretan* las notas que la metafísica clásica y la filosofía moderna atribuían al principio (al ser, correlato de la razón teórica y práctica que lo sabe, entiende y pone en obra), es decir: *identidad, eternidad, necesidad, inteligibilidad y universalidad*. Se las reinterpreta a partir de sus características aparentemente opuestas, pero igualmente originarias, que reconoce hoy un nuevo pensamiento para otro comienzo. Pues “otro mundo es posible”.

Por último, el paso hacia atrás hacia lo más *originario*, desde Heidegger para acá, se movió en el ámbito de la fenomenología, teniendo en cuenta el momento de *excedencia*, de *saturación* de todo eventual horizonte previo, y de trascendencia relacional *en* la inmanencia (no hacia *otro* plano oculto *detrás*), las que se dan en todo fenómeno, pero sobre todo en los que Marion denomina saturados. Pues *lo primero y más originario* es tal por su inagotable *excedencia* que de hecho se da y está siendo dada, y no como un trasmundo, un ente supremo o una idea regulativa.

Pues bien, el pensar hacia adelante del nuevo pensamiento anadialéctico, ha de enraizarse en la función *metá*⁵⁰ constitutiva de los fenómenos saturados, de modo que una *metafísica* especulativa nueva (que asuma y sobre-asuma los aportes de las filosofías de la sustancia y el sujeto) pueda recurrir fenomenológicamente “a las cosas mismas” tanto en la *crítica* de las categorías y argumentos que usa, y de la rectitud de su intención, como en sus planteos *hermenéuticos conceptuales y sistemáticos*, y aun en sus proyecciones *prácticas, aun institucionales y políticas*.

⁴⁹ Aludo a la “inteligencia sentiente” de Xavier Zubiri. Sobre el “‘inteligir’ sintiendo y sentir ‘inteligendo’”, ver: R.A. Ippoliti, *Santo Tomás de Aquino y Paul Ricoeur en diálogo. La imaginación y la afectividad humana. ¿Es posible una filosofía desde, por y en los afectos?*, San Rafael (Argentina), 2004.

⁵⁰ Cf. P. RICOEUR, “De la métaphysique à la morale”, en id.: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995, pp. 88 s.; ver también el primer capítulo (“Metafísica y religión”) de mi libro *RNP*, pp. 17-34. En el actual contexto afirmo la función *metá* como *constitutiva* no sólo del hombre o del pensamiento y la acción humanos, sino también de los fenómenos, sobre todo, los saturados, en cuanto acontecen y están siendo dados.

Por consiguiente, opino que la anadialéctica es actualmente un método relevante no sólo para la teoría sino para la praxis, en especial, en el ámbito de la filosofía de la liberación.

4. Anadialéctica filosófica y experiencia sapiencial de la excedencia

La anadialéctica es un proceso reflexivo que parte de la experiencia vivida en actitud natural, pasa por las tres reducciones fenomenológicas⁵¹ y llega, a través de ese triple paso hacia atrás, a la experiencia más radical y originaria de la *excedencia* de los fenómenos saturados, incluido el doblemente saturado de las teofanías, en los que redescubre -tanto *sapiencial* como *reflexivamente*- la presencia trascendente del Misterio Santo que llamamos Dios.⁵² Pues existe una correspondencia entre el ritmo anadialéctico de la reflexión filosófica y el “*sapere*” sapiencial en la que éste desemboca, en el cual el momento de saturación concentra y sobre-asume (*aufheben, sublation*)⁵³ los tres momentos anteriores en una única experiencia. En ésta los cuatro momentos se interpenetran en el cuarto: la saturación. Ésta le da al donatario (*adonné*) una cierta “connaturalidad” sapiencial con las “cosas divinas” que lo afectan (*pati divina*), es decir, con el *exceso* de donación y de llamado *originarios* a los que responde perdiéndose a sí en el don expropiante de sí mismo, sin dejar el nivel más radical de la tercera reducción.

Pero, de esa manera se cierra un círculo, o, más bien, se abre una espiral. Pues entonces es posible desembocar en el fenómeno religioso vivido en actitud natural -aunque purificado y autenticado por la crítica-, según lo estudian las ciencias de la religión, en especial, la fenomenología de la misma y la historia de las religiones (Rudolf Otto, Mircea Eliade, Friedrich Heiler, Juan Martín Velasco, etc.).

Entonces se puede reconocer una triple *concordancia* entre la fenomenología (estrictamente filosófica) de la donación -que ha pasado por las tres reducciones-, la experiencia religiosa en actitud natural, y la reflexión anadialéctica. Pues las tres -cada una en su nivel- convergen en un ritmo cuatripartito: 1) parten de los datos (*données*) de la

⁵¹ Ver el libro de MARION citado más arriba, en la nota 48.

⁵² Ver mi trabajo: “Razón crítica y experiencia religiosa”, expuesto en las Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe (octubre de 2012), que se publicará en la revista *Tópicos*.

⁵³ “Sobre-asumir” traduce el alemán “*aufheben*”, más que en su sentido hegeliano, en el que emplea Karl Rahner y es retomado por Bernard Lonergan en su concepto de “*sublation*”: cf. id., *Method in Theology*, New York, 1972, p. 241, donde cita a K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München, 1963, p. 40.

actitud natural como donación previa en la que ya se está, 2) les irrumpe el llamado *trascendente*, al que se ha de responder *positivamente*, pudiendo rechazarlo, 3) dicha respuesta positiva se radicaliza en la consecuente *negación dialéctica* de todo lo que aparta de seguirla, en el despojo de todo y de sí mismo y, finalmente, 4) se abre a la acogida de la *excedencia* saturante y gratuita del don que adviene “de arriba”, del Misterio Santo.

La poética de Olga Orozco o el rehuso del último dios en su paso fugaz¹

por Luis María Etcheverry

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel - CONICET

1. Antecedentes

Para comprender la motivación y expectativa que nos embarga sería oportuno hacer un recuento de nuestro diálogo con la obra de la poeta argentina². Lo más importante³ es que en el año 2003 le dediqué mi tesis de licenciatura en filosofía bajo la dirección de María Gabriela Rebok.⁴ Fue titulada *Vida y obra poética de Olga Orozco*, y sus subtítulos correspondieron a las dos monografías que la constituyeron: una, de carácter especulativo ensayó *Una hermenéutica filosófica a partir de una poética esencial*; la otra, de carácter histórico investigó unas *Contribuciones de la poética de Orozco para la aclaración del fenómeno óntico del sacrificio como posible hilo conductor de una interpretación de la historia del ser*. Una reelaboración ulterior constituyó un capítulo⁵

¹ Este artículo corresponde al último capítulo de la tesis doctoral expuesta por el autor en diciembre de 2009 cuyo título general reza: *Diálogo entre el poetizar y el pensar. Contribuciones a una hermenéutica de la poética esencial argentina*.

² Nota breve sobre la autora y la obra. Olga Orozco (1920-1999), escritora: poeta, cuentista, traductora y ensayista. Los títulos de los libros de poemas son *Desde lejos* (1946), *Las muertes* (1951), *Los juegos peligrosos* (1962), *Museo salvaje* (1974), *Cantos a Berenice* (1977), *Mutaciones de la realidad* (1979), *La noche a la deriva* (1983), *En el revés del cielo* (1987) y *Con esta boca, en este mundo* (1994). Dos son los libros de cuentos: *La oscuridad es otro sol* (1967) y *También la luz es un abismo* (1995).

³ Vale recordar también que, invitado por Josefina Arroyo y María G. Rebok, intervino en las conmemoraciones a los tres y cuatro años de la muerte de la poeta argentina (2002 y 2003, correspondientemente).

⁴ Para ver el reconocimiento que desde MEDIARTE le hemos brindado: <http://www.mediarteestudios.com.ar>.

⁵ ETCHEVERRY, Luis María, *Olga Orozco y la prosa, un deslumbramiento demorado. Una simbólica de la infancia y de la máscara* en AA.VV., LERGO, Inmaculada Concepción (comp.), *Olga Orozco. Territorios de fuego para una poética*, Univ. de Sevilla, Sevilla, 2009, pp.363-381.