

LA FUNCIÓN *METÁ*- ENTRE LA PRECEDENCIA DEL DON Y LA ESTELA DE LA ANALOGÍA

THE *METÁ*-FUNCTION BETWEEN THE PRECEDENCE OF THE GIFT AND THE TRAIL OF ANALOGY

Roberto J. Walton¹ (ANCBA, UBA)
grwalton@fibertel.com.ar
Buenos Aires, Argentina

Recibido: abril de 2020

Aprobado: mayo de 2020

Resumen

El artículo intenta ofrecer una presentación de las ideas de Scannone sobre la metafísica y sus relaciones con la religión y la fenomenología. Se concentra en su obra *Religión y nuevo pensamiento*, y examina (i) el contexto fenomenológico y el anclaje buscado para la metafísica en Iberoamérica, (ii) tres fuentes que inspiraron fuertemente su meditación sobre el sobrepasamiento de la realidad (Blondel), la auto-implicación del lenguaje (Ladrière) y la función *metá*- (Ricoeur), y (iii) su propio desarrollo de estos temas. El desarrollo concierne a un movimiento de sentido que comienza con la donación del Misterio Santo y finaliza más allá del uso analógico del lenguaje en la motivación de consecuencias pragmáticas. El propósito es mostrar el horizonte, las fuentes y el contenido de sus puntos de vista sobre la metafísica, y (iv) sugerir una dilucidación de lo analizado a la luz de la función *metá*- a fin de mostrar, recurriendo a una expresión a la que era muy afecto, que la filosofía de Scannone “da que pensar y qué pensar”.

Palabras claves: MISTERIO - TRANSGRESIÓN - LENGUAJE

¹ Roberto J. Walton es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior jubilado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesor emérito en la Universidad de Buenos Aires. Autor de los libros *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015), *Horizonticidad e historicidad* (Bogotá, 2019) e *Historicidad y metahistoria* (Bogotá, en prensa). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro de consejos asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, *Stromata*, *Phainomenon*, *Investigaciones fenomenológicas*, *Studia Heideggeriana* y *Acta Mexicana de Fenomenología*. Ha colaborado en *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* y *The Routledge Companion to Phenomenology*.

Abstract

The article attempts to offer a presentation of Scannone's views on metaphysics and its relationship with religion and phenomenology. It focuses on his book *Religion y nuevo pensamiento* (Religion and New Thought), and examines (i) the phenomenological context and the anchorage searched for metaphysics in Iberian America, (ii) three sources that strongly inspired his meditation regarding the transgression of reality (Blondel), the self-implication of language (Ladrière) and the *metá*-function (Ricoeur), and iii) his own development of these three themes. This development concerns a movement of meaning that begins before the gift of the Sacred Mystery and ends beyond the use of analogy in the motivation of pragmatic consequences. The purpose is to outline the horizons, background and content of his views on metaphysics, and iv) to suggest an elucidation of the previous point in the light of the *metá*-function in order to show, resorting to an expression of which he was very fond, that his philosophy "gives something to think and what to think".

Keywords: MYSTERY - TRANSGRESSION - LANGUAGE

I. Contexto

I.1. Scannone señala que la intencionalidad religiosa difiere de otras intencionalidades porque se encuentra "ordenada a lo sagrado". La religión se entiende como un orden que proviene de y se orienta al Misterio Santo (*ordo ad Sanctum et ex Santo*), y contiene las tres dimensiones constitutivas de la experiencia de la religión personal, la institución histórico-social, y el acontecimiento de autocomunicación en una donación y acogida del Misterio Santo. La fenomenología de la religión no decide sobre la verdad del misterio, pero puede discernir críticamente la auténtica religiosidad. Los criterios para esta distinción respecto de formas impropias residen en el concernimiento con el misterio de un modo absoluto, la relación existencial con el misterio en tanto tremendo y fascinante, y la mediación no-idolátrica sino simbólica. Este discernimiento fenomenológico de la autenticidad implica ya el reconocimiento de una norma intrínseca al fenómeno.²

² Rememoro con reconocimiento y agradecimiento una relación de más de treinta años. Nos conocimos en el Congreso Mundial de Filosofía que se realizó en Córdoba en septiembre

La fenomenología de la religión muestra la experiencia de lo más originario, es decir, es comprendida como filosofía primera en tanto describe fenomenológicamente la experiencia del llamado gratuito e incondicionado que exige ser acogido y respondido. El llamado interpela lo más personal de cada uno, es decir, su libertad respondiente. Su Origen ha de ser interpretado no solo como absoluto, sino como no-impersonal, es decir, como personal o transpersonal. Es un Misterio porque está más allá de todo lo que está siendo dado. Es Santo porque atrae y exige respeto incondicionadamente. Y es el Bien como fuente tanto de los bienes que están siendo dados como del donativo mismo de la donación y del llamado.

I.2. Scannone se ocupa del paso de la fenomenología a la fenomenología de la religión. Aborda el tema de la presencia de lo santo en lo profano y señala que “lo inaudito no se halla en una especie de trasmundo, sino que se da al finito en cuanto es finito, es decir, en cuanto este habita el límite como límite”.³ Encontramos lo extraordinario en lo ordinario como una trascendencia que no se encuentra fuera o detrás del fenómeno, sino que se da en la experiencia, pero no podemos disponer de ella, es decir, no puede ser objetivada o controlada por el que experiencia. Scannone describe hitos en la comprensión filosófica de la experiencia. Entre ellos se encuentran la fenomenología de

de 1987. Allí participé en una Mesa que él organizó sobre Fenomenología y Hermenéutica. Al año siguiente volvimos a encontrarnos en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía que se celebró en agosto en Brighton. Como miembro del Comité Organizador, me había propuesto para integrar un Coloquio con representantes de varios continentes para conmemorar el cincuentenario del fallecimiento de Edmund Husserl. Con posterioridad, como momentos de reunión, a muchas visitas mías a la Biblioteca del Colegio Máximo se añadieron su participación en los Encuentros Nacionales de Fenomenología organizados en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y en el tribunal de una tesis doctoral sobre Levinas de Ángel Garrido-Maturano en la Universidad de Buenos Aires bajo mi dirección, y mi presentación en el Centro de Estudios Ignacianos de la obra *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, de la que había sido uno de los compiladores. En los últimos años, la relación fue mucho más asidua porque realizábamos periódicamente, bajo su coordinación, reuniones sobre fenomenología de la religión en la Academia. En ellas se fueron gestando dos jornadas cuyos trabajos se publicaron en obras editadas por nosotros y Juan Pablo Esperón: *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera* (Buenos Aires, Biblos, 2015) y *El Acontecimiento y Lo Sagrado* (Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2017).

³ SCANNONE, Juan Carlos, S.I., “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”, en DURÁN CASAS, Vicente, SCANNONE, Juan Carlos y SILVA, Eduardo (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2003, p. 190.

Blondel, Heidegger y la escuela heideggeriana católica, las experiencias-límites según Ricoeur, los temas del “rostro” y la huella en Levinas, y el fenómeno saturado de Marion.⁴ El tema de la primacía del ser o de la donación permite contraponer los puntos de vista de Bernhard Welte y Marion. La convergencia divergente de ambos pensadores permite una iluminación mutua. Coinciden con matices diferentes en el uso del método fenomenológico tanto para la filosofía de la religión como para la teología cristiana. Mientras que Welte pone el acento en la colaboración humana activa en la recepción de la gracia dada gratuitamente, Marion enfatiza la recepción pasiva y la novedad imprevisible del don. Ambos reconocen la prioridad y la gratuidad de la revelación de Dios junto a la libertad de su acogida por parte del hombre.⁵

Respecto de la filosofía de la religión, Scannone afirma que se trata del “nivel propiamente filosófico de un saber que pregunta radical y totalmente por el sentido y la verdad últimos, de forma no meramente descriptiva sino normativa”.⁶ En este terreno, la fenomenología puede ser utilizada como método de pensamiento de la filosofía de la religión, pero no de un modo excluyente. Scannone no comparte el punto de vista de Marion, para quien la fenomenología de la religión es la fenomenología del fenómeno que se da según un máximo de fenomenicidad o saturación, es decir, la revelación, de modo que no hay un paso de la fenomenología de la religión a un nivel ulterior. Por el contrario, la filosofía de la religión debe efectuar el tránsito a una reflexión no-fenomenológica que utiliza la analogía como método especulativo para interpretar la donación de la experiencia religiosa. Esta donación teofánica de sentido motiva una transgresión analógica que procura dar inteligibilidad al misterio por medio de un sentido segundo. Scannone argumenta que se debe dar un paso más allá de la fenomenología no solo en razón de la analogía metafísica, sino también de una práctica ética, esto es, un momento pragmático

⁴ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, S.I., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 48-62. En adelante se cita esta obra en el texto con la sigla RNP y el número de página.

⁵ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, S.I., “Fenomenología de la religión como filosofía primera: ¿es más originario el ser o la donación?”, en SCANNONE, Juan Carlos, WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo (Eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 217-238.

⁶ SCANNONE, Juan Carlos, “De la fenomenología de la religión ...”, p. 176.

que renuncia a la autoabsolutización del sujeto y permite recibir la donación gratuita del Misterio Santo.

I.3. Scannone advierte un futuro promisorio en América Latina para el uso de la fenomenología por las disciplinas sistemáticas de la teología porque tiene una correspondencia con la sensibilidad y experiencia religiosa en esta parte del mundo. La fenomenología posibilita un acercamiento a esta sensibilidad y experiencia sin perder racionalidad crítica. La tarea es recuperar una ingenuidad segunda y postcrítica, es decir, tamizada por la crítica.

En lo que atañe a las formas de religiosidad latinoamericana, se tienen en cuenta los dinamismos que tienden hacia una mayor autenticidad y humanización según la distinción entre la religiosidad ambiental caracterizada por su individualismo y conversión del mundo circundante en espectáculo y el descubrimiento de la relación comunitaria. Central en este análisis es que, sin perder su radicalidad y su universalidad, la filosofía ha de estar arraigada en el mundo de la vida particular de América Latina. En este contexto responde al cuestionamiento del rostro del pobre y a su sabiduría ético-religiosa que puede desplegarse en una reflexión sobre “la radical recompreñión 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 otros”.⁷ Esta contextualización de la fenomenología y la hermenéutica permite reflexionar desde las víctimas situadas y desde los símbolos de la sabiduría popular que dan que pensar porque tienen su núcleo en el sentido último de la vida y de la muerte.

II. Fuentes

Entre las múltiples fuentes de inspiración destaco algunas que parecen tener significativa importancia. Son la fenomenología de la acción de Maurice Blondel, las reflexiones de Jean Ladrière sobre el lenguaje simbólico y especulativo, y el análisis ético de la función *méta*- por Paul Ricoeur.

⁷ SCANNONE, Juan Carlos, “De la fenomenología de la religión ...”, p. 199.

II.1. Blondel influye porque su filosofía considera que la acción plantea la opción por o contra el Único Necesario de la acción. Scannone destaca que, en la filosofía blondeliana, la teoría es inseparable de la acción porque, por un lado, explicita los presupuestos de la acción, y, por el otro, asume la dinámica profunda de la acción con un saber que ilumina y acompaña la acción. Valora la “filosofía practicante” de Blondel porque ella permite acceder más plenamente a la verdad. La fenomenología blondeliana sostiene que la acción está normada intrínsecamente por la presencia inmanente en ella de la trascendencia, Esto implica un continuo “traspasamiento” (*dépassement*) que se asocia con el *metá-*. El amor desinteresado implica una trascendencia en la inmanencia, un “más allá” en el “en”. Estamos constreñidos a obrar, aun ignorando qué es la acción y este ser nuestro que padecemos, porque no hemos sido parte en el hecho de darlo. Y no solamente estamos necesitados de actuar, sino que sentimos también la responsabilidad de la acción. Por eso se ha de desentrañar y desarrollar explícitamente lo que está implicado en toda acción humana: “Por lo mismo que la acción se hunde en las más oscuras profundidades del orden universal, de nuestra vida personal, de la ayuda y socorro divinos, ella ofrece su solidaridad como el claro revestimiento de esta arca de la alianza en que el misterio divino puede residir y animar todo en nosotros con su invisible irradiación”.⁸

La vida individual se constituye mediante la acción, pero el centro de gravedad de la voluntad se encuentra fuera de la vida natural individual. Mediante una expansión, la acción se extiende a círculos cada vez más vastos. Se inserta en el universo entero, y busca añadir un incremento a la vida a través de concepciones metafísicas como momento de un proceso intelectual. La metafísica expresa la sobreabundancia de una vida íntima que no encuentra en el universo empírico un modo de satisfacerse: “[...] la metafísica está en función del verdadero fin del obrar. [...] la metafísica no es *todo*; ella es *algo* en el progreso dinámico de la voluntad; forma un grado del ascenso del obrar”.⁹ Por tanto, el conocimiento metafísico es un saber que, por estar implicado en la

⁸ BLONDEL, Maurice, *L'action. II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Paris, Félix Alcan, 1937, p. 387. Cf. RNP 30, 48 s., 57, 73 s.

⁹ BLONDEL, Maurice, *L'action*, p. 307.

práctica, no puede manifestarse sino en la acción. Inversamente, la acción es moral en cuanto está penetrada de este conocimiento metafísico. En un principio descriptiva, la ciencia de la práctica se hace, según Blondel, normativa. Prescribe y orienta la práctica de la que es oriunda. Tener un conocimiento implícito de una realidad superior es llevar en sí el estímulo de una trascendencia efectiva e implica la posibilidad y la obligación de realizarla. Lo que es causa eficiente en nosotros se ha de convertir en causa final para nosotros. El proceso necesario de la acción lleva forzosamente a afirmar en lo divino el término último y trascendente de la voluntad. Toda apreciación de los fines a producir y de los actos consiguientes se realiza “en función de un término de referencia que no es otro que una afirmación anónima de un absoluto, de un Dios”.¹⁰

II.2. Según Ladrière, la verdadera vocación del pensamiento especulativo no consiste en representarse el mundo como espectáculo en una perspectiva absoluta, sino en “hace acceder la existencia a la verdad misma en una asunción progresiva de la dinámica profunda que la subtiende y la constituye”.¹¹ Ladrière se refiere a la luz que Blondel ha arrojado sobre el significado de la acción al mostrar que ella consiste “esencialmente en realizar el voto oculto de la existencia igualando progresivamente el esfuerzo de la voluntad efectiva a la exigencia de hacer valer, en el nivel mismo de su ser, el querer constituyente que le da el poder ponerse como querer de sí”.¹² El discurso se constituye mediante una inscripción en el movimiento de la acción, y en esto reside su carácter auto-implicativo. Así, el pensamiento especulativo es a la vez un momento de la acción, un modo de operación de la existencia sobre sí misma, y la exigencia de un compromiso específico que concierne a la condición misma de la existencia. De este modo, el discurso especulativo se separa del discurso de la representación y se reinterpreta como discurso de la efectuación.

¹⁰ BLONDEL, Maurice, *L'action*, p. 506. “Dios, para crear seres libres, se ha retirado parcialmente de su dominio soberano, se ha como exilado o suicidado, y entonces nos corresponde restituirle a Él su imperio, hacerle a Él un lugar en nosotros, [...]” (BLONDEL, Maurice, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 121.

¹¹ BLONDEL, Maurice, *L'action*, p. 288.

¹² BLONDEL, Maurice, *L'action*, p. 288.

El lenguaje simbólico se encuentra subtendido por “una intencionalidad hablante que está íntegramente ordenada a la manifestación de un orden de cosas que se trata de hacer valer en su originalidad, en su autenticidad y en su exigencia”.¹³ A su vez, el lenguaje teológico opera como el símbolo porque, bajo el movimiento de la fe, procura reencontrar y reasumir la intención del lenguaje religioso, es decir, un sentido que se revela y a la vez se disimula en un exceso respecto de lo que permite aprehender. De este modo tiene una intención hermenéutica que utiliza los recursos del concepto sin caer en una totalización racional. Es el lenguaje de la revelación de un misterio de salvación que se sitúa “no en el orden ontológico, sino en el orden histórico”, esto es, en un orden que concierne a un llamado y, por tanto, a la instauración en la realidad de una “dimensión de advenimiento” que invita a una metamorfosis. La teología reposa en “el reconocimiento de un orden acontecimental (*événementiel*) que de ninguna manera es dado con el horizonte ontológico, pero que, sobreviniendo en él, lo abre a un advenimiento (*avènement*) que él no podría precontener y ni siquiera anunciar”.¹⁴

II.3. Ricoeur distingue un discurso de primer orden como discurso de las categorías y existenciales que se ocupan de cosas y personas, y un discurso de segundo orden como discurso de metacategorías que despliegan la función *metá-* del pensamiento. El discurso especulativo de segundo orden se asocia con la gran plurivocidad del discurso de los grandes géneros en Platón y la pequeña plurivocidad de la meditación aristotélica sobre el ser. Y recurre a una doble estrategia de jerarquización y diferenciación y a las funciones de reunión y dispersión. Este uso de la función *metá-* se expone a fin de *aplicarlo en el cuarto apartado a ideas de Scannone que se expondrán en el siguiente apartado.*

La metacategoría de la alteridad se revela, en una estrategia de jerarquización, como una noción más elevada que las de ser, movimiento, reposo y mismidad. A su vez, la metacategoría aristotélica del ser como acto y

¹³ LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 180. Cf. RNP 180, 208-222.

¹⁴ LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens*, p. 129 s.

como potencia queda privilegiada en una estrategia de jerarquización frente a las restantes acepciones del ser. Ambas metacategorías cumplen funciones distintas, y Ricoeur las ilustra mediante su hermenéutica del sí mismo y del obrar. Frente a la función de dispersión de la metacategoría de la alteridad, la metacategoría de acto y potencia tiene una función de reunión: “Mientras que la metacategoría del acto y la potencia preside la analogía del obrar, la cual reúne en torno suyo las modalidades múltiples de aparición de este obrar único, la meta-categoría del otro [...] preside una dispersión de sus expresiones fenomenológicas”.¹⁵

La intrusión del nivel ontológico inherente a metacategoría de alteridad en el campo fenomenológico entraña una “fuerza descubridora”¹⁶ para los dos niveles. Una primera intrusión conduce a una dispersión interna de la identidad personal en la mismidad que se presenta en lo invariable y en la ipseidad que se manifiesta en el mantenimiento de sí a pesar de los cambios como sucede en la promesa. A ello se une una segunda intrusión de la alteridad que conduce a una dispersión externa según experiencias de pasividad inherentes al cuerpo propio, la relación con el otro y la voz de la conciencia. Estos modos de permanencia en el tiempo y de pasividad configuran un fundamento fenomenológico para la dispersión. Por tanto, el discurso de segundo orden articula y autentifica a priori especulativamente la dualidad interna de la identidad y la dispersión que corresponde a cada una de las experiencias de pasividad. De este modo preserva la variedad de la identidad y de las experiencias de pasividad. Por otro lado, la oposición entre mismidad e ipseidad y los modos de la pasividad confirman fenomenológicamente y justifican a posteriori la metacategoría de la alteridad.

Por medio de la estrategia de jerarquización, la metacategoría del ser como acto y potencia queda liberada de otras acepciones del ser, incluido el ser como sustancia. Tiene una función de reunión porque permite, mediante una intrusión en el campo fenomenológico, relacionar diversos niveles del obrar –hablar, hacer, relatar, imputar– mediante un sentido analógico que los enlaza

¹⁵ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 104.

¹⁶ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 368.

a pesar de sus diferencias. Estas implican a la vez una función de dispersión.¹⁷ También aquí opera una “fuerza descubridora” entre el discurso fenomenológico y el discurso ontológico. La noción de ser como potencia y acto posibilita una autentificación a priori de la concepción analógica del obrar. Y las descripciones fenomenológicas sobre el acto de discurso, el agente de la acción, el acto de narrar, la imputación del agente ilustran la metacategoría y le ofrecen una justificación a posteriori.

III. Metafísica y Misterio Santo

Veamos ahora la visión que Scannone desarrolla sobre la función *metá*, que permite conectar metafísica y 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 hacia el *metá* en su plenitud y ultimidad, y así se abre a la Infinitud inagotable del Misterio que, sin embargo, la trasciende” (RNP 19).

III.1. Su análisis describe un itinerario que va desde un más acá del Misterio Santo que se manifiesta como Misterio por medio de símbolos hasta más allá de la analogía que en el pensamiento especulativo nombra al Misterio, a la vez lo mantiene como tal, y experimenta un giro pragmático.¹⁸ El más acá del Misterio Santo significa que se dona como un don que supera infinitamente al hombre. Es la solicitud y llamado a autotranscenderse en una donación más originaria que toda respuesta y en una suerte de “constraintencionalidad” según la expresión de Marion. Aparece aquí el fenómeno de la transgresión semántica que implica una transferencia desde el sentido primero de un campo de referencia conocido al sentido segundo simbólico analógico de otro ámbito

¹⁷ RICOEUR, Paul, “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en: GREISCH, J. y KEARNEY, Richard, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 398.

¹⁸ Además del capítulo VII de RNP, el tema se encuentra desarrollado en SCANNONE, Juan Carlos, S.I., “¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía”, en DURÁN CASAS, Vicente, SCANNONE, Juan Carlos y SILVA, Eduardo, (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2004, pp. 255-297.

que no puede ser caracterizado directamente. La transgresión está guiada por una intención en la que se constituye el sentido segundo. Y tiene lugar de dos maneras diferentes en el lenguaje religioso del símbolo y en el lenguaje analógico del concepto que tienen una estructura semejante según el movimiento “en–a través–más allá”. Lo importante en ambos casos es el movimiento mismo de trasgresión.

Siguiendo a Ladrière, Scannone se refiere al carácter auto-implicativo del lenguaje religioso y el lenguaje especulativo. Este carácter surge porque el que habla no tematiza una realidad que se le presenta externamente, sino que es afectado por esta realidad. Son lenguajes que se desenvuelven en un círculo hermenéutico, es decir, no anulan una pertenencia originaria, sino que realizan un movimiento dentro de ella. El lenguaje de la fe es auto-implicativo porque en él, de manera explícita o implícita, se encuentra el operador de creencia (“creo a ...”, “creo en ...”, “creo que ...”). Se realiza una confesión y se da un testimonio y un compromiso respecto de lo sagrado. Y el lenguaje especulativo es a la vez auto-implicativo porque, como se verá, es a la vez retoma y efectuación. Es también el momento lingüístico de un acontecimiento que se trata de decir asumiendo su movimiento. El discurso se inscribe en la dinámica del acontecimiento de donación originaria y de la acción que éticamente le responde.

III.2. Por un lado, el lenguaje religioso se realiza en el ámbito de la imaginación creadora mediante el proceso de simbolización. El momento lingüístico del símbolo es llevado a la palabra por la metáfora que no prescinde de la materialidad sensible porque habla, por ejemplo, de la llama, el sol o la roca. La metáfora crea novedad, o, como dice Ricoeur, inventa y descubre. Así, el lenguaje religioso tiene un momento de configuración poética gracias a la imaginación creadora. Implica una innovación semántica porque más allá de un sentido y una referencia primera adquiere un sentido y una referencia segunda e incluso va más allá de ella. La proporcionalidad o semejanza metafórica da un apoyo figurativo al movimiento de transgresión para que no se desenvuelva en el vacío. Pero lo importante no es ese sostén, sino el movimiento mismo de transgredir y pasar que se realiza “en–a través–más allá” de la transgresión y

pasaje. Desde un punto de vista pragmático, se debe diferenciar un uso idolátrico y un uso auténtico del símbolo. El uso auténtico da lugar a una pragmática de la libertad que respeta la manifestación gratuita y trascendente del Misterio. Hay una libertad del Misterio en su donación y una libertad del hombre religioso en la aceptación de la donación. En el uso idolátrico, en cambio, la imagen sagrada se absolutiza y deja de ser hierofánica o mediadora.

El lenguaje religioso es el discurso de símbolos, metáforas y narraciones metafóricas. Siguiendo a I. A. Ramsey, Scannone escribe: “La conjunción de *modelos y calificadores*, empleados simultáneamente, constituye *lo específico* del habla religiosa en cuanto tal, incluida la teológica, [...]” (RNP 166). Esta conjunción puede ejemplificarse en las parábolas que operan metafóricamente y narrativamente. Los modelos son soportes imaginarios para describir por analogía características no-conocidas. Exhiben una correspondencia estructural entre lo conocido y lo no-conocido en una redescipción en la que lo primero sirve de soporte imaginario para la caracterización de lo segundo mediante un “es como” que significa a la vez un “es” y un “no es”. Los modelos se toman de la experiencia en relación con la cual se puede hablar de motor, causa, creación, finito, mudable, etc. Su sentido y referencia se modifican por medio de los calificadores o modificadores para que adquieran un sentido y referencia nuevos. Son los “recursos literarios para *llevar al límite* los modelos” (RNP 166). Por ejemplo, en la parábola, se utiliza la palabra-enigma “Reino de Dios” y modelos imaginativos que permiten interpretar cómo es el Reino mediante una estructura narrativa en que el proceso metafórico de transgresión semántica orienta hacia afuera de la narración. El modelo lingüístico experimenta una modificación por la cual se lo interpreta mediante el recurso a la extravagancia (el envío de un hijo sin defensa en la parábola de los viñadores homicidas), la sobreabundancia (el exceso de misericordia en la Parábola del Buen Samaritano), la radicalidad (la venta de todo en la parábola de la perla) y la extrañeza (el pastor que deja noventa y nueve ovejas en la parábola de la oveja perdida). La modificación se orienta y lleva al límite, y aún más allá del límite, de modo que el “no es” prevalece sobre el “es”. Se va más allá del lenguaje poético porque el modelo es proyectado al infinito. En tanto

narración metafórica, la parábola se presenta como “*clave y matriz*” (RNP 181) de todo lenguaje religioso que es implícitamente narrativo. Así, los calificadores permiten descubrir una visión no-ordinaria de la realidad mediante el sentido metafórico del relato. Mediante expresiones-límites producen una desorientación radical y reorientación total que conduce a situaciones-límite como la de un compromiso total. Ricoeur se refiere a una experiencia-límite expresada en lenguaje-límite y pensada hermenéuticamente en conceptos-límites que son incapaces de pensar y decir de modo acabado el Misterio Santo en su manifestación (cf. RNP 166 s., 174).

El lenguaje religioso no se sitúa en el nivel del concepto, sino, como señala Ricoeur, en el del esquematismo kantiano, es decir, de un procedimiento que permite proporcionar imágenes a conceptos, y que, en el caso de la Biblia, ofrece imágenes al Nombre innombrable de Dios. Imágenes y figuras de Dios son las de liberador, salvador, creador, pastor, legislador, padre, rey, etc. La conjunción de modelos y calificadores descubre y crea figuras de lo divino que operan como símbolos porque remiten más allá de sí: “Gracias a los ‘calificadores’ y a la *transgresión* operada por ellos, apuntan a un punto de convergencia de todas las versiones bíblicas del habla: el *Nombre innombrable* de Dios, y aun más allá de todo nombre, hacia el Misterio del mismo Dios vivo” (RNP 181 s.). Los diversos lenguajes bíblicos –narración, texto legislativo, profecía, himno, etc.– apuntan al mismo referente en una polifonía de sentido que no es sistematizable y que va más allá de toda representación imaginativa o conceptual. Por eso abre al Misterio y al Silencio.

III.3. Por otro lado, el lenguaje especulativo se efectúa en el ámbito del concepto por medio del proceso de analogización. Se da a través del lenguaje representativo, pero lo supera y excede para que asome el Misterio sin ser anulado. Posibilita la hermenéutica filosófica de la metáfora y el símbolo. Se vivifica a partir del potencial hermenéutico de símbolos y metáforas, y les proporciona una interpretación conceptual que no ha de anular la excedencia de su sentido. También se genera una hermenéutica analógica en distintas situaciones históricas y socio-culturales. Además, el lenguaje especulativo

posibilita la argumentación en la teología especulativa y la metafísica, que son entendidas analógicamente como ciencias.

El sentido y la verdad del símbolo se trasponen analógicamente al espacio del concepto. Frente a la semejanza imaginativa o icónica de la metáfora, la analogía en el plano del concepto es una proporcionalidad puramente inteligible. No se da un “ver como” al modo de la metáfora, sino un “entender como”. La analogía utiliza las perfecciones espirituales como términos para calificar a Dios. Pero el significado de estos términos es desbordado. Así como los símbolos dan que pensar, pero no se reducen a lo pensado y lo dicho, el concepto tiene un dinamismo que lo impulsa a tratar de comprender y explicar lo incomprensible. Y si bien recibe precisiones, el Misterio Santo que se procura interpretar queda abierto y es respetado por los conceptos que lo expresan. Por tanto, siempre conserva un exceso de incomprensibilidad.

Todo discurso especulativo procede de la filosofía, y se diferencia del lenguaje religioso que depende de una revelación histórica sobrenatural. Pero puede ser asumido por la fe religiosa (cf. RNP 218) para dar razón de sí en una interpretación y articulación reflexivas y críticas del sentido de la fe religiosa. Así, la metafísica con su lenguaje especulativo sirve como mediación intrínseca para la religión porque le proporciona instrumentos interpretativos y conceptuales. De este modo contribuye a la inteligencia de la religión, pero no ha de pretender superarla. Scannone recuerda el título de una obra de Henry Duméry: la fe no es un grito. El símbolo da y por eso, como ha dicho Ricoeur, da que pensar y, como añade Scannone, da qué pensar sin que pueda ser reducido a lo pensado y lo dicho. La metafísica es una ciencia de modo analógico, y, cuando asume en el discurso analógico el Misterio Santo, ha de procurar reflejar su donación y autocomunicación. Al procurar interpretarlo y representarlo, no se separa del acontecimiento, sino que se mantiene dentro de él en un distanciamiento reflexivo y crítico. Así se mueve en un círculo hermenéutico. El propósito de este análisis es “interpretar y articular reflexiva y críticamente el sentido de la fe religiosa –sin tocar su misterio–, y explicitar argumentativamente que es razonable creer”, y por eso Scannone insiste en “/a

irreductibilidad, intercomunicación y fundación mutuas entre religión y metafísica” (RNP 30 s.).

Scannone reconoce la vigencia de la metafísica en tanto es reinterpretada mediante la superación de las metafísicas de la sustancia y del sujeto. Considera que la disciplina ha de pasar por una doble noche. Una se ajusta a la crítica de Kant a la ilusión trascendental en tanto limita la pretensión de pensar a Dios como objeto. Es el giro copernicano que supera la filosofía de la sustancia y descarta los objetos absolutos. Por tanto, el Misterio se sustrae a la relación sujeto-objeto que solo se da como un momento secundario dentro del movimiento de transgresión. La otra noche atañe a la renuncia a la absolutización de la razón y el sujeto. El consiguiente uso no-idolátrico del símbolo y el concepto implica una doble muerte para el ídolo y para la absolutización de la conciencia en una actitud ética o pragmática de renuncia. Es el giro lingüístico o pragmático-hermenéutico. Puesto que ha pasado por las dos noches, el discurso metafísico no pretende una fijación teórica de Dios. Ayuda a la religión a pensar el Misterio Santo como misterio porque sus formas intelectuales no son unívocas y fijas. Esto significa que son “analógicas, dinámicas, en apertura y movimiento gracias al sentido que siempre está en exceso con respecto a lo que deja aprehender de sí” (RNP 31).

El movimiento de transgresión “en—a través—más allá” tiene el carácter de un movimiento de “afirmación—negación—eminencia”. En el aspecto afirmativo se predicán atributos de Dios. Pero para hablar de los nombres de de Dios, Tomás de Aquino ha contrapuesto las perfecciones que se significan respecto de Dios y la manera de significarlas porque esta manera conlleva la imperfección de las creaturas. Nuestro intelecto conoce las perfecciones conforme están en las creaturas, y Dios está “por encima de cuanto pensamos y decimos de él” (ST I, q. 1, a. 9, ad 3). No hay nombre que convenga a Dios con el mismo sentido que a las creaturas. No se puede prescindir del *modus significandi* humano, pero es necesario trascenderlo por medio de la negación del modo categorial de pensar a fin de elevar las perfecciones así significadas a la eminencia. El limitativo modo humano de pensar los atributos debe a su vez ser negado en una negación que no se cierra sobre sí misma. No se trata

de una dialéctica, sino de una analéctica, según una visión que se inspira en B. Lakebrink.¹⁹ La analéctica se abre a la eminencia y trascendencia del Misterio Santo. Como lo expresa Scannone: “De ahí que Tomás diga que Dios es sabio, no es sabio según el modo en que pienso y digo “sabio”, es eminentemente, analógicamente ‘sabio’, dejando abierta la comprensión del cómo” (RNP 205).

III.4. El análisis de la eminencia, en que se conjuga la inspiración de Tomás de Aquino con el “más allá” de Levinas, muestra que ella es “entendida no como significado teórico objetivado y tematizado, sino en cuanto significancia y testimonio éticos que significan una alteridad y trascendencia éticas y, por consiguiente, metafísicas (del tú humano y del Él divino)” (RNP 221). Scannone extiende los tres momentos de la transgresión a Levinas para quien lo dicho en una supuesta tematización afirmativa de lo Infinito está condicionado por el Decir ético. Se requiere, por tanto, un des-decir como momento negativo. Puesto que este momento de negación es comprendido de una manera ética, se sitúa más allá de la teología negativa. Según Levinas, el infinito se debe entender como no-finito, pero a la vez como en-el-finito. El cuestionamiento ético del otro llama a reconocer el límite en cuanto límite por el desborde de una irreductible exterioridad ética. Los tres momentos se interpretan como afirmación del valor en sí de cada persona y comunidad de personas, la negación de la injusticia y la violencia que no se cierra sobre sí misma, sino que se abre a la gratuidad del amor. Como tercer momento, la eminencia implica, verticalmente, la altura y trascendencia ética y ontológica de personas, de comunidades y de Dios, y, horizontalmente, la apertura de un nuevo orden alternativo al des-orden violento. El tercer momento, que tiene su primera fuente en la Trascendencia, es el momento analéctico de la gratuidad al servicio de la liberación humana. Scannone subraya esta dimensión pragmática, según la cual tanto el lenguaje religioso-simbólico como el especulativo-analógico pertenecen al orden del acontecimiento y de la acción

¹⁹ “La *recíproca* alteridad de la dialéctica se agudiza analécticamente en la alteridad *unilateral* de lo finito-determinado, de modo que lo Infinito puede ocultarse en la libre no-relacionalidad e inalcanzabilidad de una absoluta reflexión-en-sí. [...]. La analogía analéctica no permite ninguna reciprocidad, ni en sentido positivo ni en sentido negativo, ni en relación al ser-semejante ni en relación al ser-otro” (LAKEBRINK, Bernhard, *Die europäische Idee der Freiheit. I. Teil. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1984, p. 399). Cf. RNP 221 n.

que le corresponde. Y afirma que “la semántica teológica analógica depende, como condición sine qua non, de la actitud pragmática que la ubica en el adecuado contexto no solo hermenéutico sino ético y aun ético-histórico” (RNP 220).

El lenguaje teológico realiza, pues, una hermenéutica del lenguaje de la fe, y recoge, en la esfera del concepto especulativo, la intención específica de la verdad que la fe encierra. Por eso no es una constatación extrínseca, sino un discurso de efectuación que asume el movimiento de la realidad experimentado. Es el testimonio de quien acoge el Misterio. Puesto que retoma activamente las estructuras constitutivas de la realidad, el lenguaje especulativo supone decisión y compromiso. Hay un momento pragmático de la analogía especulativa porque el uso-límite analógico del concepto según el ritmo afirmación–negación–eminencia se refleja en el tema levinasiano de la responsabilidad ética.

IV. La función *metá-* y la trascendencia semántica

Ricoeur sostiene que la función *metá-* es el “horizonte común de referencia para diferentes empresas que invocan ellas mismas la metafísica [...]”.²⁰ Frente a la tesis de la destrucción de la metafísica, lo importante es “más bien saber qué recursos de la ontología son susceptibles de ser despertados, liberados, regenerados en contacto de una fenomenología del sí-mismo, ella misma articulada en el triple plan de una descripción, de una narración y de una prescripción de la acción”.²¹ Ahora bien, con el ejemplo de la fenomenología ricoeuriana del sí-mismo y su articulación de la acción, se puede estudiar la aplicación de las metacategorías al gran arco inherente al itinerario que desencadena el Misterio. Es una manera de mostrar que la concepción de Scannone “da que pensar y da qué pensar” (RNP 189). Esto implica utilizar, además de las metacategorías, las estrategias de jerarquización y diferenciación, y la fundamentación fenomenológica. Como un instrumento para la inteligencia del Misterio sin pretensión de superación, el propósito es articular

²⁰ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*, p. 88.

²¹ RICOEUR, Paul, “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, p. 398.

un discurso de segundo orden relacionado con el modo de ser de lo que aparece en el movimiento intencional que va del más acá al más allá. No se puede hablar en este caso de una plurivocidad grande referida a los grandes géneros y una plurivocidad pequeña referida a las acepciones de ser porque no se tienen, como en las consideraciones de Ricoeur, dos fenómenos con sus respectivas diferencias, esto es, la identidad personal con sus modalidades de mismidad e ipseidad y el obrar con sus modalidades de hablar, hacer, relatar e imputar. Se examina un solo fenómeno de transgresión intencional con un origen en el Misterio Santo y una meta en la acción práctica.

IV.1. En relación con la metacategoría de la alteridad, la estrategia de jerarquización puede advertirse en la superioridad y anterioridad que se asigna al llamado del Misterio Santo respecto de cualquier forma ulterior en el movimiento de transgresión intencional. Todas estas formas están condicionadas por la necesidad de salvar la alteridad del Misterio Santo en el límite y a lo largo del proceso a la vez que mantienen la diferencia recíproca entre sus momentos. Tendríamos una “función de ampliación por exteriorización”²² mediante la cual la metacategoría de alteridad ofrece una articulación diferenciante en el gran arco del proceso que el Misterio desencadena con su donación. Scannone expresa la diferenciación al referirse a “el itinerario que va desde más acá del símbolo, a saber, desde el Misterio Santo que se manifiesta como misterio por medio de los símbolos, hasta más allá de la analogía, en cuanto esta lo nombra al Misterio, respetándolo en cuanto tal, solo si es asimismo practicada” (RNP 222).

Respecto de la estrategia de diferenciación se establece una diferencia externa que pone énfasis en los contrastes que exhiben la recepción, el símbolo en el ámbito de la imaginación creadora, la analogía en el ámbito del concepto, y el modo de la acción motivada por la eminencia. Hay una irreductibilidad entre estos momentos; por ejemplo, la irreductibilidad del lenguaje metafórico y analógico. Ahora bien, no solo es posible para este itinerario un discurso guiado por la metacategoría de alteridad, sino también,

²² RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*, p. 105.

como veremos inmediatamente, un discurso orientado por la metacategoría del ser como acto y como potencia que tiende a la reunión de los elementos diferenciados.

IV.2. La metacategoría del acto y la potencia es examinada en una estrategia de jerarquización que se manifiesta en un descentramiento de la acción humana al que se refiere Ricoeur cuando dice que “la *enérgeia-dunamis* señala hacia *un fondo de ser, a la vez potente y eficaz*, sobre el cual se destaca el obrar humano”.²³ En la aplicación que se intenta, el fondo señalado es el Misterio Santo. La metacategoría preside la analogía del obrar y reúne múltiples modalidades en “una función de profundización por *interiorización* del sentido humano del obrar” que permite hablar de una variedad de experiencias “entremezclada de manera múltiple con la intimidad del obrar humano”.²⁴ La estrategia de jerarquización destaca la primacía del acto de creer. Scannone la afirma de esta manera: “El horizonte que guía la transgresión simbólica opera como un ‘creer’ o fe en el Misterio Santo que se epifaniza, mientras que el uso metafórico del lenguaje se pone al servicio de dicho horizonte, [...]” (RNP 199). La primacía es la anterioridad del escuchar y acoger la donación del Misterio Santo, a lo cual siguen modos de obrar como el imaginar creativamente, el analogizar y argumentar y el actuar ética e históricamente. El potencial semántico inherente a la donación y recepción del Misterio Santo es actualizado por los distintos momentos operantes en el movimiento de transgresión intencional. Son todas formas de un obrar lingüístico que guarda relación con la fe en su inagotable fuente: “Pues el potencial semántico y hermenéutico del Misterio Santo permanece como fuente inexhaustible tanto en sí mismo como en su relación con el acontecimiento histórico y las diferencias geoculturales” (RNP 32).

Esta lectura se contrapone a la visión de Ricoeur para quien “está recusada de antemano la pretensión de identificar este fondo de ser o este ser de fondo con el Dios de la fe”.²⁵ Sin embargo, en el itinerario descrito por Scannone, la

²³ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 357.

²⁴ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*, p. 105.

²⁵ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*, p. 100.

categoría del acto y la potencia se aplica a un fondo que, como Infinitud inagotable, motiva por su sobreabundancia, niveles del obrar y el decir que implican una metamorfosis del ser humano y están siempre desbordados por su fuente. Si el obrar respondiente tiene estas características, el llamado debe provenir de un fondo de ser cuya potencialidad autoriza a dar una significación teológica a la reapropiación de la metacategoría. Se trata de un caso único de “fuerza descubridora” ejercida por el discurso fenomenológico sobre el discurso ontológico: el impulso inagotable inherente a la actualización muestra en este caso la Infinitud inherente al potencial de la fuente.

Que la unidad del obrar humano sea solo analógica implica también una estrategia de diferenciación. Ante la actualización del potencial se puede hablar también de una diferenciación interna en virtud de la continuidad y relación intrínseca de los momentos inherentes al movimiento de transgresión semántica. Aquí se da cuenta de la interrelación mutua de los momentos; por ejemplo, de la interrelación del lenguaje metafórico y analógico. La función de reunión es ejercida por la anterioridad de la intencionalidad semántica como motor del movimiento respecto de las significaciones simbólicas y analógicas y la posible acción. Scannone alude a la función de reunión inherente a la metacategoría cuando, frente a sus diversas expresiones, subraya “la importancia del acontecer, proceso y movimiento mismo de transgresión *como proceso*” (RNP, 222).

IV.3. Tanto la metacategoría de la alteridad como la metacategoría del acto y la potencia, enfocadas esta vez en un único fenómeno de transgresión semántica, encuentran una fundamentación fenomenológica y una justificación a posteriori en la descripción de los distintos tramos del itinerario con sus respectivas modalidades mancomunadas de lenguaje –kerigma, símbolo, analogía y Decir– y del obrar –escuchar, imaginar, conceptualizar y actuar éticamente–. La aplicación efectuada es un ejemplo de “transición entre los cuatro registros fenomenológicos del obrar [...] y los principios más elevados de la especulación filosófica”.²⁶ Pero la descripción y fundamentación

²⁶ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*, p. 97.

fenomenológica puede avanzar un paso más en el horizonte ofrecido por la función *metá-*.

V. La función *metá-* y la trascendencia presemántica

Junto al proceso de transgresión intencional de carácter semántico se encuentra una transgresión inherente a experiencia misma. Esto significa que la excedencia o potencial de sentido de la función *metá-* tiene su fundamento en un horizonte anterior a la significación simbólica o analógica.

V.1. Ricoeur subraya el carácter derivado de las significaciones lingüísticas como tesis compartida por la hermenéutica y la fenomenología.²⁷ Por su parte, Scannone señala que “la fenomenología orienta la hermenéutica, y no se reduce a esta, aunque no se da sin ella, es decir, no se da en estado ‘puro’ (de ‘experiencia pura’), sin lenguaje” (RNP 197). Y añade que las hierofanías “se expresan en símbolos (naturales, personales, históricos) y en lenguaje simbólico, aunque el Misterio Santo los trascienda” (RNP 196). A la herencia griega de la búsqueda del “ser” como fundamento (*Grund*), y a la herencia judeo-cristiana en torno de la libertad o del “acontecer” como comienzo absoluto (*Abgrund*), se añade la dimensión del “estar” en la herencia amerindia. Por eso la filosofía de la religión desde América Latina tiene que considerar, como aspectos del Misterio Santo, no solo su dimensión uránico-paterna asociada a un Cielo trascendente, sino también su dimensión ctónico-materna asociada a la Madre-Tierra como la “raíz telúrica del arraigarse común de un nosotros-pueblo y trasfondo presemántico de su cultura y de sus símbolos” (RNP 28). Esta “inculturación del pensamiento metafísico” ha de radicalizar los ya mencionados giros copernicano y pragmático-hermenéutico.²⁸

V.2. El hecho de que las hierofanías incluyan, además de la revelación por la palabra, fenómenos naturales y experiencias personales, da que pensar en relación con la transgresión intencional porque indica formas primigenias o

²⁷ Cf. RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 59 s.

²⁸ Sobre “ser”, “acontecer” y “estar”, véase RPN, 126-129; y SCANNONE, Juan Carlos, S.I., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, pp. 30 s., 44-57.

presemánticas de la excedencia. En este punto habría que considerar dos aspectos a fin de dar mayor universalidad a la propuesta.

V.2.1. Se pueden explorar las posibilidades ofrecidas por la fenomenología en sus descripciones de la tierra y el cielo. El tema fue introducido por Husserl y Heidegger, y desarrollado posteriormente. Se destacan tres aportes que atañen a la función *metá-* y conciernen respectivamente a un más allá, a una autotranscendencia y a lo superpoderoso de la naturaleza.

Jan Patočka se ocupa de los movimientos de la vida. Mientras que el movimiento de arraigo implica un acogimiento en la tierra como suelo nutricional, el movimiento de descubrimiento de sí revela que el cielo y la tierra tienen un *trans*, un más allá, porque pierden su potencia y se convierten en el escenario para la manifestación de algo más elevado. Por su profundidad, cielo y tierra no solo son una potencia nutricional o un punto de referencia, sino que permiten tomar distancia frente a las cosas y tomar conciencia del contexto en lugar de perderse en él: “[...] tierra y cielo no se muestran meramente a sí mismos, sino que se convierten en la patentización de ‘lo más elevado’”.²⁹

Heinrich Rombach ha examinado la concreatividad del hombre y la naturaleza de acuerdo con una génesis cuyo acontecer es puro porque no presupone un portador. Es la autotranscendencia de la naturaleza que exhibe la forma de un cambio (*Umschlag*) que subyace a todo trastocamiento (*Umsturz*) en la historia. Es el origen del que emerge toda realidad, y esto no significa “ni una disminución de Dios ni un acrecentamiento de la naturaleza, sino un movimiento de retrosumergimiento (*Zurücktauchen*) en el *protfundamento* (*Urgrund*)”, es decir, un Dios que “engendra todo de una manera creadora”³⁰ y que, más allá de esta designación, ha de ser considerado más bien como innombrable según la autodesignación en la conversación con Moisés (cf. Ex 3 14-15).

²⁹ PATOČKA, Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 224. Cf. pp. 185-229.

³⁰ ROMBACH, Heinrich, *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg am Breisgau, Rombach, 1994, p. 31.

Klaus Held analiza las manifestaciones del contraste entre cielo y tierra en diversas culturas y las enlaza con el examen de las polaridades cálido-frío y seco-húmedo como invariantes del mundo de la vida. Experimentamos lo inaccesible y hermético de la tierra mediante la resistencia que estas polaridades oponen a nuestros sentidos. En contraste con esto, el cielo es la dimensión de apertura y claridad, la expansión luminosa, que se eleva sobre nosotros e ilumina las cosas que emergen de la tierra. Importante es que la experiencia originaria de la fuerza emerge con el predominio de alguno de estos estados polares, y la de la causalidad con las conexiones regulares entre los fenómenos atmosféricos y acontecimientos probables. Al referirse a la relación con la naturaleza en “la tradición impregnada religiosamente de Japón”, Held se refiere al acontecer de una autorrenovación de la naturaleza que se experimenta como superpoderosa: “Si se designa todo el ámbito de tales experiencias como religión, se debe sospechar que este modo de experiencia de la naturaleza no se ha de separar de la religión de una cultura”.³¹

V.2.2. En el nivel presemántico de la interrelación entre metafísica y religión, se ha de tener en cuenta la referencia inicial del libro del Génesis al alimento que la hierba verde y los árboles con frutos proveen a los animales, las aves y las serpientes: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba bien” (Gn 1 31). Como observa Ricoeur, la creación como donación originaria de la existencia, y la bondad de esta realidad, significan que “el hombre se encuentra interpelado en tanto creatura”.³²

Además, como alusiones neotestamentarias a la función *metá-* se encuentran las parábolas que giran en torno de fenómenos como el brotar en la parábola de la higuera, el crecimiento en la parábola de la mostaza o el fruto centuplicado en la parábola del sembrador. Y también aparecen en las referencias, suscitadas por el alimento de las aves del cielo o el crecimiento de los lirios del campo, a las cosas que se han de comer y beber como “todas

³¹ HELD, Klaus, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012, p. 281. Cf. pp. 259-278.

³² RICOEUR, Paul, *Amour et justice / Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 44/45.

esas cosas que se os darán por añadidura”: ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν (Mt 6 33; Lc 12 31).

Bibliografía

- BLONDEL, Maurice, *L'action. II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Paris, Félix Alcan, 1937.
- BLONDEL, Maurice, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- HELD, Klaus, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012.
- LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- PATOČKA, Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cota, 1991.
- RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul, *Amour et justice / Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- RICOEUR, Paul, “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en: GREISCH, J. y KEARNEY, R., *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, pp. 381-403.
- RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.
- ROMBACH, Heinrich, *Der Ursprung. Philosophie der Konkretivität von Mensch und Natur*, Freiburg am Breisgau, Rombach, 1994.
- SCANNONE, Juan Carlos, S.I., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, Juan Carlos, S.I., “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”, en Durán Casas, Vicente, SCANNONE, Juan Carlos y SILVA, Eduardo, (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2003, pp. 175-208.
- SCANNONE, Juan Carlos, S.I., “¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía”, en DURÁN CASAS, Vicente, SCANNONE, Juan Carlos y SILVA, Eduardo, (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2004, pp. 255-297.

SCANNONE, Juan Carlos, S.I., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005.

SCANNONE, Juan Carlos, S.I., “Fenomenología de la religión como filosofía primera: ¿es más originario el ser o la donación?”, en SCANNONE, Juan Carlos, WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015.